



**HAL**  
open science

# De l'orature ancestrale à la littérature contemporaine des Dakotapi et des Paiwan : histoire(s) de résilience trans-autochtone

Fanny Caron-Scarulli

► **To cite this version:**

Fanny Caron-Scarulli. De l'orature ancestrale à la littérature contemporaine des Dakotapi et des Paiwan : histoire(s) de résilience trans-autochtone. Littératures. Aix Marseille Université, 2020. Français. NNT: . tel-02480191

**HAL Id: tel-02480191**

**<https://theses.hal.science/tel-02480191>**

Submitted on 15 Feb 2020

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

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



# UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE

École doctorale 354 : Langues, Lettres et Arts  
Institut de recherche asiatiques (UMR 7306)

---

Thèse présentée pour obtenir le grade universitaire de docteur  
Discipline : Langues et littératures d'Asie

**Fanny CARON-SCARULLI**

**De l'orature ancestrale à la littérature  
contemporaine des Dakotapi et des Paiwan :  
histoire(s) de résilience trans-autochtone**

**From ancestral Orature to contemporary Literature of the  
Dakotapi and the Paiwan:  
(hi)stories of trans-indigenous resilience**

Sous la direction de : Noël DUTRAIT, Professeur émérite

Soutenue le 10/01/2020 devant le jury composé de :

**Monsieur Noël DUTRAIT**, Professeur émérite, Université d'Aix-Marseille

**Madame Sandrine MARCHAND**, MCF-HDR, Université d'Artois

**Monsieur Grégory LEE**, Professeur des Universités, Université Lyon III-Jean Moulin

**Monsieur Alexis NUSELOVICI**, Professeur des Universités, Université d'Aix-Marseille

**Monsieur Gwennaël GAFFRIC**, MCF, Université Lyon III-Jean Moulin



## Résumé

Les sociétés dominantes, du dix-neuvième au vingtième siècle, ont eu tendance à enfermer dans un système muséologique de protection et d'archivage, les arts et les oratures des peuples autochtones. En tentant de s'imposer comme les conservatrices légitimes des langues et des littératures des cultures minoritaires, elles ont faussé un peu plus des rapports déjà difficiles et complexes avec les peuples premiers.

Pourtant, ces peuples ont su eux-mêmes préserver les récits issus de leur tradition orale, et dans un deuxième temps ont réutilisé des éléments culturels de leur orature en les réinjectant dans une littérature moderne. Il est donc nécessaire de s'intéresser à la façon dont certaines sociétés autochtones ont su transmettre leurs récits oraux de génération en génération, et ce malgré l'impact de la colonisation, pour les maintenir en vie dans notre monde « moderne ».

Aussi, cette thèse propose une étude trans-autochtones des oratures ancestrales et des littératures contemporaines des Dakotapi d'Amérique du Nord, peuple connu et popularisé par les sociétés dominantes, et des Paiwan de Taïwan, qui font partie des populations autochtones méconnues, et dont la littérature demeure en marge des études scientifiques actuelles.

Les histoires coloniales des Dakotapi et des Paiwan présentent des similarités (colonisation, assimilation et reconquête identitaire et littéraire). Cependant, en ce qui concerne les Paiwan, ce contexte historique implique l'influence de deux blocs impérialistes qui ont chacun imposé leur propre système de valeurs. Ainsi, cette approche méthodique, mettant en parallèle un cas ancien et emblématique, les Dakotapi, avec les Paiwan, en pleine effervescence créatrice, présente un défi original. Cela permettra de construire des modes d'analyse et d'établir une forme de dialogue littéraire entre eux, afin de faire ressortir les similarités et les différences de ces productions orales et écrites considérées dans leur propre situation continentale.

Les processus différenciés d'acculturation ciblant les Dakotapi et les Paiwan, avec la puissance coloniale américaine d'un côté, et celles japonaise et chinoise de l'autre (mais inspirés des politiques assimilationnistes américaines), ont tous eu un impact violent sur la culture et sur l'identité de ces peuples autochtones. Toutefois, comme les héros et les héroïnes de leurs oratures respectives, les jeunes adultes autochtones ayant assimilé l'écriture au sortir des écoles gouvernementales américaines et taïwanaises, ont détourné la technique graphique et le pouvoir symbolique du colonisateur pour écrire leur(s) propre(s) histoire(s).

La capacité, inhérente à chaque peuple, à créer une littérature autochtone, fondée sur le modèle organique de la société tribale, ancré dans un espace naturel et dans un idéal d'harmonie dénué de domination technique et d'exploitation économique, pousse à aborder le concept de résilience au travers de ces nouvelles œuvres. Celles-ci sont par nature engagées, car déjà dans les récits ancestraux, sources d'inspiration de ces œuvres, les êtres atypiques, les êtres les plus vulnérables, et les valeurs de partage et d'harmonie communautaires ou encore la complémentarité des sexes étaient défendus.

Cette recherche met également en avant la place cruciale que les littératures des peuples autochtones commencent à occuper sur la scène littéraire mondiale contemporaine, au moyen de genres et de thèmes auto-centrés, et de critiques et de théories auto-référentielles. Ce sont des littératures qui puisent leurs références, leurs thèmes, et leurs paradigmes dans leurs propres cultures autochtones, qu'elles se sont réappropriées en entreprenant une reconquête de leur identité et de leur souveraineté tribales.

Mots clés : Dakotapi (États-Unis) ; Paiwan (Taïwan) ; Orature ; Littérature autochtone ; Résilience ; Études Trans-autochtones

## **Abstract**

Dominant societies, from the nineteenth to the twentieth century, tended to confine the arts and oratures of Indigenous Peoples in a museological system of protection. They aimed to establish themselves as the legitimate guardians of the languages and literatures of cultural minorities, further skewing already difficult relationships with Native Peoples.

However, these Peoples themselves knew how to preserve the stories originating from their oral tradition, and they have subsequently reused cultural elements of their orature by reinjecting them in a modern literature. It is therefore necessary to take an interest in how some indigenous societies were able pass on their oral stories from generation to generation, despite the impact of colonization, to keep them alive in our “modern” world.

Hence, this dissertation provides a trans-indigenous study of North America's Dakotapi and Taiwan's Paiwan's ancestral oratures and contemporary literatures. The Dakotapi are a well-known People popularized by dominant societies in literary, cinematographic, commercial and musical works, whereas the Paiwan are amongst the most unknown indigenous populations, and their literature remains in the margins of current scholarly studies.

The Dakotapi and Paiwan's colonial histories bear similarities (colonization, assimilation, or identity and literary recovery). Yet, with regard to the Paiwan, this historical context entails the influence of two imperialist blocs, each of which imposed its own value system. Thus, this literary approach, of an older and emblematic case study, the Dakotapi, viewed in parallel with the Paiwan, in full creative literary effervescence, represents a unique challenge. It will allow the creation of methods of analysis and the establishment of some form of literary dialogue between them, in order to highlight the similarities and the differences of the oral and written productions considered within their own continental situation.

The differentiated acculturation processes targeting the Dakotapi and the Paiwan, of the American colonial power on one hand, and on the other hand of the Japanese and Chinese colonial powers (yet modeled after American assimilation policies), all had a violent impact on the culture and identity of these Indigenous Peoples. However, just as the heroes and heroines from their respective oratures, the young literate indigenous adults, who graduated from American and Taiwanese governmental schools, diverted the graphic skills and the symbolic power of the colonizer to write down their own (hi)stories.

The ability inherent to each People to create an Indigenous literature, founded on the organic model of the tribal society, rooted in a natural space and an ideal of harmony devoid of technical dominance and economical exploitation, leads us to address the concept of resilience through these new works. These are, by nature, committed to a cause, since in the ancestral stories, which inspired these works, atypical beings, the most vulnerable people, values of sharing and communal harmony, or even complementarity of the sexes, were defended.

This research also stresses the crucial place that Indigenous literatures occupy on the contemporary global literary scene, by means of Indigenous-centered genres and themes, and self-referential critique and theories. These are literatures that draw their references, themes, and paradigms in their own Indigenous cultures, that were reclaimed by engaging in a reconquest of their tribal identity and sovereignty.

Key words: Dakotapi (United States); Paiwan (Taiwan); Orature; Indigenous Literature; Resilience; Trans-indigenous Studies

## Remerciements

Je souhaite exprimer toute ma reconnaissance à toutes celles et tous ceux qui m'ont accompagnée tout au long de ce long parcours initiatique entamé dans ma pré-adolescence sur la Réserve Oglala de Pine Ridge, dans le Dakota du Sud, prolongé à Taïwan à la découverte des Paiwan et poursuivi dans un contexte plus formaliste à l'Université d'Aix-Marseille. Tel un des personnages de ces récits autochtones que j'affectionne, j'ai été aidée par des bienfaiteurs, mise à l'épreuve par des agresseurs, mais toujours habitée par cette force intérieure ambivalente, aux énergies créatrices mais aussi destructrices, peut-être née dans les racines de mon atypisme, nommé autisme.

Merci aux membres de ma « parenté élargie », mes amis lakota, dont nombre d'entre vous êtes partis rejoindre le sentier rouge de vos ancêtres : Norma et Pete Cummings, Paha Ska, Juanita White Eyes, Lily Mae Red Eagle, Gerald Clifford, les « semelles perlées » de vos mocassins auront laissé leur trace sur le présent et dans ce travail. Merci à ceux qui poursuivent leur lutte sur ces terres toujours convoitées pour les richesses qu'elles renferment, Alex White Plume, Richard Red Owl, Marr Cummings, Karen Lone Hill et les très nombreux Oglala Lakota rencontrés dans les Pow Wow, à l'Oglala Lakota College, au Red Cloud Heritage Center, à Big Bats, et lors d'entretiens dont j'ai été témoin dès 1995. *Philamayaye*.

Merci à vous les écrivaines paiwan, qui avez partagé avec moi des morceaux édifiants de vos parcours complexes, particulièrement Liglav Awu 利格拉樂·(女阿)烏 et Yibau 伊苞. Merci à Djanav Zengror 丹耐夫·正若, et à sa famille de m'avoir reçu chez eux et de m'avoir fourni de précieux renseignements, et à Lin Yimiao 林阿妙 de la revue [La culture des montagnes et de la mer] 《山海文化》, qui m'a aidée dans ma recherche et qui m'a mise en contact avec des auteurs et des artistes paiwan.

Sans oublier les étudiants paiwan qui ont pris le temps de me rencontrer et de répondre à mes questions : Pukiringan Paljivuljung (Tung Xinjie 童信智, le neveu du professeur Tung et de Djanav Zengror, rencontré en 2011, et qui a soutenu sa thèse de doctorat sur les récits oraux paiwan en 2015), et Eleng Kazangiljan (merci également à Annie Chu 朱延臻 qui nous a mises en relation en 2016). *Masalu*.

Merci au professeur Dutrait, mon directeur de thèse qui a toujours accompagné mes demandes de réinscription faisant suite à ces terribles « burn out » tellement imprévisibles, et qui pouvaient m'immobiliser pendant de longs mois. Merci d'avoir cru en moi et en mon travail.

Merci à Geng-Jia 粘耿嘉, mon ami taïwanais, qui m'a aidée dans mon apprentissage de la langue chinoise et qui a participé à la retranscription de mes entretiens. Merci à Christophe Caudron pour sa promptitude à répondre à mes besoins en ouvrages et pour ses conseils judicieux, à Judith Hannoun qui a passé des heures à reconfigurer le style AMU dans Zotero afin que je puisse l'utiliser pour ma bibliographie et mes citations, et à Mathilde Lefebvre.

Merci à tous ceux qui ont lu avec attention mon travail, Gérard Leidet, Marie-Noëlle Hôpital, Micheline Abours et surtout M. Balastre qui m'a toujours fait part de ses réflexions constructives et qui m'a toujours soutenue. Merci à Mme Rinner, mon professeur de Littérature Comparée, qui a toujours cru en moi et qui aujourd'hui encore, des années après mon Master m'a apporté tout son soutien.

Merci au professeur Dolinski qui m'a guidée afin que je puisse participer au programme d'échange avec l'Université de Tamkang 淡江大學 à Taïwan en 2009-2010, et pour que j'obtienne une place dans le programme Érasmus Mundi à l'Université Nationale de Taïwan 國立臺灣大學 en 2011-2012 ; au professeur Lochen qui m'a initiée au Chinois avec patience et efficacité, ainsi qu'aux professeurs Saumade, Kaser, De Grave, Pichard-Bertaux, Tung Chun-fa 童春發, Liu Pi-chen 劉璧榛, et Vallas.

Merci à tous ces bienfaiteurs qui de la France en passant par les États-Unis et par Taïwan m'ont encouragée : Susan Gardner, Professeur émérite, spécialiste de Littérature amérindienne qui se bat aujourd'hui contre un mal qui dévore sa mémoire ; le professeur Raleigh Ferrell pour ses précieux conseils ; le professeur Zeitoun qui m'a fait parvenir des ouvrages et m'a aidée à effectuer mon premier voyage dans des villages paiwan, à WeiChen 維晨 qui m'y a accompagnée, et aux *vuvu* qui nous ont reçus. Merci également à l'Association Francophone d'Études Taiwanaïses dont Gwennaël Gaffric et Wafa Ghermani ; aux étudiantes pour leur aide avec mes traductions : Xiao Wei 肖薇, Judy Tseng 曾婷瑄, Gan Lu 甘露 ; et à Lin GuoTing 林果葶.

Merci pour le soutien constant en particulier lors des graves zones de turbulences de ma meilleure amie Marina et de Nassera. Merci à Anna Leidet pour son hospitalité et sa capacité à ouvrir les portes d'un lieu paisible afin que je me ressource dans mon ancienne maison familiale. Merci à Maia Ducaroy, Alice Yamada, Vladimir Stolojan-Filipesco, Joelle Guyon-Vernier, Jeanne-Marie et Daniel Chaoul, Milvia et Pierre Blachère, Norma et Christian Brun, et Pierrette Boyer.

Merci au Docteur Berge, au Docteur Anne-Marie Foti, et à ma kinésithérapeute Marion qui m'accompagnent depuis des années avec bienveillance et attention.



Enfin, je dédie cette thèse à ma mère, ma source constante d'encouragements, ma voix, ma confiance, ma force :

*You read so many books—you are my encyclopedia. You recite the history of my ancestors without forgetting a single detail—you are my memory. You speak up when others are afraid to—you are my voice. You notice what so many people would like to ignore—you are my vision. You imagine that I can do anything I decide upon—you are my dreams. You've shown me where the spirits hide—you are my imagination. You've challenged me to change my corner of the world—you are my conscience. Susan Power*

À la mémoire de ma grand-mère Flora qui m'encourageait au quotidien et qui espérait tant être présente à ma soutenance. Elle est partie brutalement au mois de février 2019. J'espère qu'elle est fière de sa petite-fille.

# Sommaire

Résumé.....	3
Abstract.....	4
Remerciements.....	6
Sommaire.....	9
Remarques préliminaires.....	13
Genèse.....	15
Introduction générale.....	17
1. Terminologie et méthodologie.....	21
1.1. « Autochtones », « aborigènes » ou « indigènes » ?.....	21
1.2. Origines historiques de la “literacy” autochtone.....	21
1.3. Épistémologie de la recherche.....	29
2. Aspects et mise en œuvre de la recherche.....	36
2.1. Perspective d’étude.....	36
2.2. État de la recherche.....	39
2.3. Plan d’étude.....	41
Chapitre I. L’orature dakotapi : du « compte d’hiver » à une « image mouvante ».....	47
1. Les Dakotapi.....	52
1.1. L’utilisation du terme « Dakotapi » plutôt que celui de « Sioux ».....	52
1.2. Répartition géographique actuelle des groupes et bandes dakotapi.....	55
2. Origines historiques du phénomène observé.....	57
2.1. Destruction-Assimilation-Scolarisation.....	57
2.1.1. Avant la vie en réserve et les « guerres Indiennes ».....	58
2.1.2. Assimilation : Le rapt de leur identité culturelle et la vie en réserve.....	73
2.1.3. Scolarisation : une autre tentative d’assimilation.....	77
2.2. Trouver sa voix : Impact et influence de la société dominante sur l’orature dakotapi.....	84
2.2.1. Le passage de la forme orale à la forme écrite.....	85
2.2.2. Une génération « assimilée ».....	94
2.3. Se faire entendre : par la sauvegarde des récits de tradition orale.....	102
2.3.1. Ella Cara Deloria : la préservation des récits et des traditions dakotapi, le travail de toute une vie.....	103
2.3.2. La démarche d’Ella Cara Deloria : un changement nécessaire.....	107
2.4. Conclusion : les Dakotapi, un peuple emblématique de la survivance et de la résilience.....	112
3. Analyses formelle et littéraire des récits dakotapi.....	113
3.1. Les origines des récits.....	115
3.1.1. Du récitant et son auditoire au rédacteur et son lectorat.....	116
3.1.2. Définitions possibles des genres littéraires des récits dakotapi.....	121
3.2. « Mythes » cosmogoniques et récits des origines.....	132
3.2.1. Les mythes de Walker : Un travail d’invention ?.....	136
3.2.2. « Mythes » des origines.....	148
3.2.3. “The Buffalo People” de Deloria.....	152

3.3. Analyses thématique et structurale des récits dakotapi .....	163
3.3.1. <i>Kinship</i> : le leitmotiv des <i>Dakota Texts</i> .....	164
3.3.2. L'implication du principe de la parenté autour de thèmes universels.....	170
3.3.3. Analyse morphologique d'un récit dakotapi au moyen des fonctions de Propp.....	178
3.4. Étude des personnages dakotapi.....	185
3.4.1. Les agresseurs et les faux héros.....	185
3.4.2. Les héros et les bienfaiteurs.....	196
3.5. Conclusion : l'orature dakotapi et la transmission des règles de la parenté.....	206
4. Fonction des récits : le respect de la parenté héritée des <i>Pte</i> .....	207
4.1. Leçons de vie et mises en garde : préserver l'harmonie sociale dakotapi.....	208
4.1.1. Éduquer les enfants et leurs parents.....	209
4.1.2. Des rappels pour les grands-parents et les beaux-parents.....	213
4.1.3. Instruire les jeunes gens et les couples .....	219
4.2. Transmission d'un héritage culturel.....	226
4.2.1. Explication du monde : objets symboliques et géographie sacrée.....	227
4.2.2. Garder les cérémonies vivantes .....	234
4.3. Pouvoir d'adaptation et valeur des récits .....	240
4.3.1. Lutter contre les politiques assimilationnistes .....	241
4.3.2. Préserver "a scheme of life that worked" .....	246
5. Conclusion : « Marcher sur la route de Grand-mère » en gardant les récits en vie.....	253
Chapitre II. L'orature paiwan : les descendants de Vulung se battent « dos à la montagne » .....	259
1. Les Paiwan 排灣族 .....	263
1.1. Origines du terme « Paiwan ».....	263
1.2. Questions de classification ethnolinguistique des Paiwan.....	266
1.3. Répartition géographique et distinctions linguistiques des Paiwan.....	267
1.4. La langue paiwan.....	271
2. La Destinée Manifeste appliquée au cas de Taïwan .....	272
2.1. Une colonisation en trois temps et un triple processus : « Pacification » —Assimilation — Scolarisation .....	273
2.1.1. Les invasions étrangères néerlandaises et chinoises.....	274
2.1.2. L'occupation japonaise et le début du « contrôle des barbares » .....	286
2.1.3. Le Kuomintang : de nouvelles politiques nationalistes et la « croyance mythique »..	304
2.2. Un long processus pour se rendre visible .....	313
2.2.1. L'image de l'autochtone dans les écoles.....	315
2.2.2. Les premières générations d'auteurs issus des écoles du Kuomintang et leur dénonciation d'une « colonisation mentale » des Paiwan .....	321
2.2.3. Lutttes autochtones et émergence d'une littérature qui gagne en visibilité.....	324
2.2.4. Conclusion : conséquences de la colonisation et de ses politiques, dénoncées par les premières générations d'auteurs.....	328
3. Analyses formelle et littéraire des récits .....	329
3.1. Les origines des récits.....	329

3.1.1. Du récitant et son auditoire au rédacteur et son lectorat.....	330
3.1.2. Définitions possibles des genres littéraires des récits paiwan .....	339
3.1.3. Oralité et performance orale des récits paiwan .....	355
3.2. <i>Milimilingan</i> cosmogoniques et <i>tjautsikel</i> des origines.....	363
3.2.1. <i>Milimilingan</i> cosmogoniques des Paiwan :	
l'origine du soleil, de la lune et de l'élévation du ciel.....	365
3.2.2. <i>Tjautsikel</i> sur les origines des Paiwan :	
Par une divinité qui chante, de pierres du soleil, et des œufs de bambou .....	367
3.2.3. <i>Tjautsikel</i> sacrés des origines du peuple : Vulung, la vipère des cent pas .....	372
3.3. Thèmes, personnages et structure des récits paiwan.....	376
3.3.1. Thèmes « universels » et <i>parisi</i> (tabous) paiwan.....	376
3.3.2. Les personnages .....	388
3.3.3. Analyse morphologique d'un récit .....	403
3.3.4. Conclusion : l'orature paiwan, centrée sur les récits des origines et sur l'histoire du peuple .....	407
4. Fonction des récits : le respect de Vulung et de la parenté.....	408
4.1. Fonction sociale et éducative.....	409
4.1.1. Les héros : des gardiens de l'harmonie tribale .....	411
4.1.2. Les antagonistes : des agents du chaos .....	418
4.1.3. Les « monstres » : pour reconnaître les véritables ennemis .....	422
4.2. Valeur des récits : par le passé et pour l'avenir .....	424
4.2.1. Rétablir la vérité sur le système de valeurs paiwan.....	425
4.2.2. Transmission d'un héritage culturel .....	435
4.2.3. Survie et renouveau identitaire.....	440
5. Conclusion : de « barbares » à « civiliser » aux auteurs de leur(s) propre(s) histoire(s) .....	444
Chapitre III. Des mots anciens pour soigner les maux modernes .....	449
1. Se décoloniser par la littérature : sauvegarde et renouveau .....	454
1.1. Des auteurs qui reprennent le rôle d'historiens tribaux .....	455
1.1.1. <i>Waterlily</i> : un roman qui s'inscrit dans le prolongement de la tradition orale .....	458
1.1.2. <i>Winter Count</i> : un compte d'hiver dépositaire de la mémoire historique dakotapi.....	464
1.1.3. [Chef Typhon] : acte de passation et devoir de mémoire .....	468
1.2. Une dénonciation des maux de la colonisation.....	474
1.2.1. <i>Winter Count</i> : le manifeste autochtone de Chief Eagle .....	476
1.2.2. L'envahisseur Japonais dans les nouvelles de Talall.....	482
1.2.3. La parole libérée des poèmes de Monaneng.....	486
1.3. La mère chez Power et Awu : sentiments d'aliénation et quête identitaire .....	496
1.3.1. "Stories" et "Histories" de Power.....	498
1.3.2. Awu : du village de garnison au village des montagnes.....	507
1.3.3. Conclusion : « Seulement sur la toile et sur le papier il vit son héritage » ? .....	520
2. Revitalisation d'une identité tribale stigmatisée et fracturée .....	522
2.1. Des auteurs qui sont des « ponts entre deux cultures ».....	525

2.1.1. Le mariage des cultures chez Awu et Power.....	526
2.1.2. Rétablir la vérité tout en luttant contre les stéréotypes.....	535
2.2. Auteurs littéraires et activistes politiques : être la voix de son peuple .....	543
2.2.1. Monaneng : la voix de ceux à qui on ne donne pas la parole .....	545
2.2.2. Cook-Lynn : des mots qui s'élèvent contre l'opresseur .....	552
2.3. Des auteurs qui plaident en faveur des valeurs ancestrales .....	558
2.3.1. En gardant en mémoire les cérémonies du passé .....	560
2.3.2. Sakinu : des récits qui mettent en avant un mode de vie tribal.....	566
2.3.3. Conclusion : Des auteurs qui remplissent leur « tâche » d'écrivains autochtones .....	575
3. Émergence d'une alliance trans-autochtones .....	577
3.1. Du renouveau artistique aux nouvelles générations d'auteurs autochtones.....	579
3.1.1. John Trudell : une expression de l'orature par un retour aux arts premiers .....	580
3.1.2. Une nouvelle génération d'auteurs urbains .....	585
3.2. Des luttes communes et des valeurs partagées .....	594
3.2.1. Être autochtone, êtres-humains : se rencontrer pour échanger.....	597
3.2.2. Des questions de souveraineté et d'identité tribales .....	603
3.3. Une force commune et une place littéraire mondiale .....	613
3.3.1. Des réponses aux préoccupations globales actuelles.....	615
3.3.2. Des citoyens du monde.....	624
3.3.3. Conclusion : De peuples « conquis » à une réinvention de l'identité tribale à une échelle globale .....	630
4. Conclusion : La (re)conquête d'une identité ethno-culturelle par le biais d'une littérature autochtone engagée et militante.....	632
Conclusion générale .....	635
1. Bilan, limites, et perspectives.....	636
1.1. « Une source d'inspiration intarissable pour notre mémoire éternelle » .....	636
1.2. « Comparaison entre pommes et pamplemousses » .....	642
1.3. Perspectives d'avenir de la littérature autochtone et des études trans-autochtones .....	644
Bibliographie.....	651
Annexes.....	675
1. Les 31 Fonctions des personnages de Propp.....	678
2. Les réserves dakotapi actuelles .....	682
3. Traduction de "Boy-Beloved's blanket" .....	690
4. Carte du territoire paiwan et des villages paiwan principaux .....	694
5. Les villages des groupes et sous-groupes paiwan .....	695
6. Liste des questions pour les entretiens à Taïwan (été 2016).....	699
7. Entretien avec Liglav Awu, Tapei, 27 juin 2016 (transcription en chinois) .....	700
8. Traduction de l'entretien avec Awu.....	709
9. Entretien avec Djanav Zengror, Taipei, 30 juin 2016 (transcription en chinois).....	721
10. Entretien avec Yibau 伊苞, Taipei, 1 <sup>er</sup> juillet 2016 (transcription en chinois) .....	728
11. Entretien avec Lin Yimiao 林阿妙 (transcription en chinois) .....	742

## Remarques préliminaires

Dans cette étude, les caractères chinois utilisés sont ceux du Chinois traditionnel (*Fántǐ zhōngwén* 繁體中文), en usage à Taïwan, et les transcriptions phonétiques de certaines notions en chinois suivent le système de romanisation du Hanyu pinyin (*Hànyǔ Pīnyīn* 漢語拼音).

Les noms chinois et japonais des personnes suivent l'ordre d'usage à Taïwan et au Japon, en commençant par le nom de famille suivi du prénom ; et le nom d'usage romanisé a été conservé (en hanyu pinyin ou selon la romanisation Wade-Giles). Par exemple : Tu Kuo-ch'ing 杜國清 ; Sun Ta-chuan 孫大川 ; Tung Chun-fa 童春發.

Concernant les noms des autochtones de Taïwan, il s'agit pour la plupart de transcriptions chinoises de leur nom autochtone, et l'ordre d'usage est identique à celui des autochtones d'Amérique du Nord, en commençant par le prénom suivi du nom de famille. Le nom romanisé a également été conservé. Par exemple : Ahronglong Sakinu 亞榮隆·撒可努. Dans certains cas, les autochtones de Taiwan utilisent leur nom autochtone et leur nom chinois, les deux noms (la forme romanisée et la forme en caractères chinois) seront donnés, en suivant l'ordre d'usage. Par exemple : « Pasuya Poiconu 巴蘇亞·浦伊哲努, connu en outre sous le nom chinois de Pu Zhongcheng 浦忠成 ».

La majorité des œuvres et des articles de cette étude n'ayant pas été traduits en français, je propose une traduction entre crochets [ ], qui précède le titre en chinois, et qui suit le titre en anglais. Par exemple : [Guwana, Chamane Paiwan] (*Páiwān jìshī gǔwánà* 《排灣祭師 谷娃娜》 ; “Reunion” [Retrouvailles].

J'ai également effectué la plupart des traductions d'extraits d'ouvrages (notamment toutes les traductions des œuvres littéraires), comme l'indique la mention « Tdl. » (« traduction de l'auteur »). Pour ce qui est des quelques textes et ouvrages ayant été traduits en français, la référence est indiquée en note de bas de page. Pour des raisons de lisibilité, les notes de bas de page recommencent à « 1 » à chaque nouveau chapitre.



# Genèse

Dès la petite enfance les contes ont occupé une place privilégiée dans mes activités de prédilection. Je dévorais très tôt les contes du patrimoine français avec la même gourmandise que les chantefables de Desnos et les contes des Frères Grimm. Qualifiée d'enfant « différente », ce monde enchanteur et terrifiant m'offrait un espace de liberté loin des remarques souvent déstabilisantes des adultes, dont celles de mes instituteurs. C'est tout naturellement que je me suis intéressée plus tard, dans le cadre universitaire, aux contes provençaux qui me permirent de réaliser un mémoire de Master 1 en Littérature Comparée, examinant les similitudes et les différences entre les contes provençaux et les contes dakotapi.

Il faut dire qu'à cette époque, j'avais acquis une grande expérience des voyages en terre autochtone dans le Dakota du Sud. En effet dès l'été 1995, ma mère entreprit la découverte des territoires Dakotapi de Pine Ridge et de Rosebud, m'entraînant tous les étés au cœur de la réserve de Pine Ridge, à Porcupine, dans cette belle et grande famille hospitalière qui devait devenir au fil des années notre famille de cœur.

J'appris la technique dakotapi du perlage, je montais à cheval à cru, j'assistais aux Pow Wow, j'accompagnais ma mère pour rendre visite aux bisons de Joe Poker Merrival. Ce dernier nous fit pénétrer dans son ranch afin de faire la connaissance de Rainbow, le bébé bison blanc, animal sacré et puissant, qui n'avait pas survécu mais qui avait gardé son pouvoir et qui était naturalisé, solennellement installé sur une sorte d'autel. Et puis, j'ai régulièrement accompagné ma mère dans tous les entretiens qu'elle effectuait sur la réserve et nous nous joignons régulièrement à Norma, la grand-mère de Casey, Amber et Dany, dans tous ses déplacements, y compris à la banque alimentaire.

La pauvreté endémique des lieux s'effaçait devant la générosité des habitants et la beauté sauvage de l'environnement des Bad Lands et des Black Hills. Sur les terres de Red Cloud, je connus la joie d'être incluse dans un monde où la différence était souvent vécue comme *wakan*, sacrée. C'est ainsi que lors d'un entretien, la fille autiste d'une femme médecin, nous fut présentée non pas comme « handicapée » mais comme *wakan*. De nombreuses années plus tard, enfin diagnostiquée autiste « verbale », je me suis sentie bien loin du regard bienveillant de ma famille et de mes amis Oglala.

C'est ma curiosité pour les langues qui m'a tout naturellement portée vers l'apprentissage du chinois. Mon premier séjour de dix mois à Taïwan, au sein de l'Université de Tamkang 淡江大學 en 2009-2010 fut malheureusement contrarié par un *burnout* qui se prolongea lors de mon retour en France. Toutefois, dans une boutique de musée à Taipei, j'avais repéré des perles



traditionnelles réalisées par des Paiwan. Aussi, j'ai recherché les artistes qui fabriquaient ces perles colorées et c'est ainsi que j'ai rencontré les autochtones de Taïwan. Lors de mon second séjour d'un an en 2011-2012 en tant que doctorante du programme Érasmus Mundis à l'Université Nationale de Taïwan 國立臺灣大學, grâce à l'aide du Professeur Zeitoun, je pus me rendre dans des villages paiwan, afin d'entreprendre une sorte de voyage de découverte, en toute humilité.

Alors que j'avais commencé une thèse en Littérature Comparée sur les Dakotapi, j'eus un véritable coup de cœur pour la langue chinoise et pour les autochtones de Taïwan. J'ai donc procédé à un changement de département, et de sujet de thèse, après m'être tout particulièrement intéressée à la présence des paiwan dans les montagnes de Taïwan, tout en notant avec grand intérêt la beauté de leurs créations artistiques, leur volonté de revivification de leurs traditions et leur engagement dans les luttes pour une reconnaissance de leur peuple.

C'est ainsi que j'entamai un troisième séjour, plus court, en 2016, mais beaucoup plus structuré, où je fus introduite par Lin Yimiao 林阿妙, que j'avais déjà rencontrée lors de mon second séjour, auprès d'artistes et d'auteurs paiwan : Liglav Awu 利格拉樂·阿(女烏), Yibau 伊苞 et Djanav Zengror 丹耐夫·正若. Je me sentis prête à poursuivre ma recherche littéraire, culturelle et historique afin de proposer une approche originale pour présenter deux oratures dans leurs contextes socio-culturels et historiques, dans le but d'en extraire l'essence vivifiante des histoires qui m'avaient nourrie dès mon plus jeune âge.

# Introduction générale

*He toi whakairo*

Là où il y a l'excellence artistique

*He mana tangata*

Il y a la dignité humaine<sup>1</sup>

Proverbe Māori

---

<sup>1</sup> Cité dans : ALLEN Chadwick, *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012, p. 101, Tdl.

Les sociétés savantes dominantes du dix-neuvième au vingtième siècle, hantées par la peur de la perte et de la mort des cultures autochtones, ont enfermé dans un système muséologique de protection et d'archivage, les arts, les oratures et les littératures des peuples autochtones. Ces sociétés dominantes s'imposaient comme les conservatrices légitimes des langues et des oratures des cultures minoritaires, faussant un peu plus des rapports déjà difficiles avec les peuples premiers.

Cette démarche d'un folklorisme muséographique, et liée au sentiment que la culture, les langues et les oratures ancestrales de nombreux peuples premiers allaient disparaître, au lieu de faire vivre et évoluer la littérature des autochtones, ne s'attachait qu'à la conserver, en la détournant souvent de sa fonction tribale, dans des ouvrages linguistiques et ethnographiques.

Ces peuples, au contraire, ont préservé les récits issus de leurs oratures, et dans un deuxième temps ont réutilisé des éléments culturels de leur culture en les réinjectant dans une littérature moderne. Il est donc nécessaire de s'intéresser à la façon dont certaines sociétés autochtones ont su transmettre leurs récits oraux de génération en génération, et ce malgré l'impact de la colonisation, pour les préserver et les faire vivre dans notre monde « moderne ».

La question de la mise par écrit des oratures à partir du contact que les sociétés dominantes ont imposé à travers le monde a fait l'objet d'analyses classiques en anthropologie et en littérature, non exemptes de controverse<sup>2</sup>. Qu'il s'agisse de l'entreprise de l'ethnographie, qui consiste à consigner par écrit un matériau oral, ou de la conversion à l'écriture d'individus appartenant à une société de l'oralité en vue de devenir les écrivains de leur propre culture, chercheurs allochtones et autochtones ont généralement reconnu que le pouvoir de l'écrit était un puissant moyen de re-« colonisation de l'imaginaire » – pour reprendre la formule de Serge Gruzinski.

Celui-ci décrit les élites « indigènes » qui, au sortir du collège franciscain de Santa Cruz à Tlatelolco<sup>3</sup> au seizième siècle, purent écrire eux-mêmes sur l'histoire de leur pays et sur leurs coutumes ancestrales, et par conséquent se « désoccidentaliser ». Malgré une éducation prétendument humaniste, mais en réalité occidentale, le paradigme intellectuel de ces élites autochtones était encore marqué par leur identité autochtone.

Cette occidentalisation de l'imaginaire autochtone était la cause du syncrétisme religieux et de l'hybridation d'éléments hétérogènes dans leur nouveau mode de vie. À l'instar des autochtones d'Amérique latine, les autochtones d'Amérique du Nord et de Taïwan ont subi

---

<sup>2</sup> Voir par exemple : GOODY Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Éd. originale 1977, Cambridge ; London ; New York ; New Rochelle ; Melbourne ; Sidney, Cambridge University Press, coll. « Themes in the Social Sciences », 1986.

<sup>3</sup> Ce collège a été fondé en 1536 sur le site d'une école aztèque, à Tlatelolco, près de la ville de Mexico, au Mexique. Il était le premier établissement d'enseignement supérieur européen du continent américain.

cette « colonisation de l’imaginaire », tout en réussissant leur transition littéraire d’une culture orale à une littérature autochtone contemporaine.

Pourtant, si de nombreux essais ont été consacrés aux rapports de domination que les sociétés coloniales occidentales ont imposé par l’écriture, notamment en Afrique et en Amérique, peu de travaux se sont attelés à établir une perspective d’étude trans-autochtones entre le Nouveau Monde et l’Extrême Orient. Il s’agit donc d’exposer d’une part la diffusion de l’écriture et de la « civilisation » européennes, et d’autre part celle de l’écriture et des « civilisations » chinoises et japonaises (à travers également leur rivalité millénaire), par leurs empires coloniaux et leurs zones d’influences respectives.

Cette thèse propose par conséquent une étude trans-autochtones des oratures ancestrales aux littératures contemporaines des Dakotapi d’Amérique du Nord et des Paiwan de Taïwan. Dans cette île colonisée par la Chine, la langue et l’écriture chinoises ont été diffusées parmi les populations autochtones, mais on observe aussi une importante influence de la culture japonaise, même si celle-ci ne passe pas directement par l’écriture.

Les Dakotapi, peuple connu et popularisé par les sociétés dominantes dans des œuvres littéraires, cinématographiques, commerciales et musicales, mais sous des formes majoritairement stéréotypées, représentent la figure emblématique de l’autochtone sur la scène mondiale. Les autochtones de Taïwan, bien au contraire, font partie des populations méconnues du grand public, et leur littérature demeure en marge des études scientifiques actuelles.

Les Dakotapi et les Paiwan possèdent toutefois une histoire coloniale aux méthodes communes, ayant eu des répercussions semblables sur leurs cultures, leurs modes de vie et leurs oratures séculaires, ainsi que sur leur littérature contemporaine (d’une époque couvrant environ ces quatre-vingts dernières années<sup>4</sup>). Cette étude analogique n’est néanmoins pas uniquement fondée sur ces effets de la colonisation, mais sur le fait que ces deux peuples ont sauvegardé la majorité des éléments de leur culture ancestrale, dont leurs oratures, par le biais des générations montantes d’auteurs contemporains prolifiques et militants.

Hu Taili 胡台麗, docteur en anthropologie, professeur à l’Université Nationale de Tsing Hua 國立清華大學 à Taïwan, réputée dans les milieux scientifiques comme une spécialiste des Paiwan, a dirigé et produit six documentaires ethnographiques sur les autochtones de Taïwan. Elle affirme que le peuple Paiwan est celui qui a préservé le plus d’éléments symboliques de sa

---

<sup>4</sup> Voir : BRIVATI Brian, « Introduction » in BRIVATI Brian, BUXTON Julia et SELDON Anthony (éd.), *The Contemporary History Handbook*, Manchester ; New York, Manchester University Press, 1996, p. xv-xxv (p. xvi-xvii).

culture et de son orature traditionnelles, y compris les représentations figuratives de leur animal totémique, *vulung* (la vipère des cent pas).

Ces éléments des récits de tradition orale, et les motifs représentant *vulung*, les *vetsik*, sont d'ailleurs présents sur de nombreux objets de la vie quotidienne :

*Among Taiwan's indigenous societies, the Paiwan people are considered to have preserved more traditional elements than other Taiwan aboriginal peoples and they still insist on putting the designs and symbols described in the origin legends on modern costumes and decorations. Even for those who converted to Christianity and gave up their belief in the sacred hundred-pace snake, they still wear the most important symbols and designs on their costumes and decorations.*<sup>5</sup>

Parmi les sociétés autochtones de Taïwan, le peuple paiwan est considéré comme ayant préservé plus d'éléments traditionnels que tous les autres peuples autochtones de Taïwan, et il insiste toujours pour porter les motifs et les symboles décrits dans les légendes des origines, sur des costumes et sur des ornements modernes. Même ceux qui se sont convertis au christianisme et ont abandonné leur croyance en la vipère des cent pas portent toujours les motifs et les symboles les plus importants sur leurs costumes et sur leurs ornements. (Tdl)

À Taiwan, le premier auteur autochtone à avoir été publié est un Paiwan, Kowan Talall 谷灣·打鹿勒 (1941-), connu sous son nom mandarin de Chen Ying-hsiung 陳英雄, dont la carrière littéraire fut lancée au début des années 1960, ce qui constitue un corpus beaucoup plus récent que celui des Dakotapi, qui lui remonte au tout début des années 1900.

Notre réflexion portera dans un premier temps sur les processus différenciés d'acculturation coloniale, entre autres par l'écriture, entre les puissances américaine, japonaise et chinoise, et surtout, sur les capacités des autochtones ayant assimilé l'écriture de détourner la technique graphique et le pouvoir symbolique du colonisateur pour exprimer une identité propre avec des moyens renouvelés.

Cette capacité à créer une littérature autochtone spécifique à chaque peuple permettra d'aborder le concept de résilience au travers de cette littérature, qui est par nature engagée, en défendant déjà dans les récits ancestraux les êtres atypiques, les personnes vulnérables, et les valeurs de partage et d'harmonie communautaire ou encore la complémentarité des sexes. Cette étude propose ainsi une exploration des dénominateurs communs entre ces peuples et leur littérature, en construisant des modes d'analyse qui permettent d'établir une forme de dialogue littéraire entre eux, et en se basant sur leurs propres interprétations de la modernité.

Cette étude met également en avant la place cruciale que les littératures des peuples autochtones commencent à occuper sur la scène littéraire mondiale contemporaine, au moyen

---

<sup>5</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taïwan » in STEWART Pamela J. et STRATHERN Andrew (éd.), *Expressive Genres and Historical Change: Indonesia, Papua New Guinea and Taiwan*, Éd. originale 2005, London ; New York, Routledge, coll. « Anthropology and Cultural History in Asia and the Indo-Pacific », 2017, p. 153-172 (p. 165).

de genres et de thèmes auto-centrés, et de critiques et de théories auto-référentielles. Ce sont des littératures qui puisent leurs références, leurs thèmes, et leurs paradigmes dans les cultures autochtones, qu'elles se sont réappropriées en entreprenant une reconquête de leurs identités et de leurs souverainetés tribales.

## 1. Terminologie et méthodologie

### 1.1. « Autochtones », « aborigènes » ou « indigènes » ?

Le terme « aborigène », bien que n'étant plus utilisé exclusivement pour les aborigènes d'Australie, n'a pas été retenu en raison de sa dimension bureaucratique, qui a conservé au travers de l'histoire, en tant que catégorie, « une même fonction : les « Aborigènes » représentent la nature sauvage voire la barbarie contre laquelle s'établit la civilisation »<sup>6</sup>. Quant au terme « indigène », utilisé en anglais (“*indigenous*”) pour s'en référer aux peuples premiers, il reste marqué en langue française par l'époque coloniale de la France durant laquelle il servait, à l'instar du terme australien « aborigène », de catégorie bureaucratique.

Par contre, le terme « autochtone » ne revêt pas cette dimension bureaucratique. Il rend l'idée du terme anglais *native*, ou originaire du pays, et il est un équivalent français du terme chinois choisi par les peuples premiers de Taïwan : *yuánzhùmín* 原住民 (littéralement « peuples résidant à l'origine »). Les autochtones de Taïwan et des États-Unis se sont battus, et se battent encore, pour obtenir cette reconnaissance en tant que peuples premiers, afin d'affirmer leur souveraineté tribale et culturelle. Aussi, dans cette étude, le terme « autochtone » a été préféré à ceux d'indigène et d'aborigène.

### 1.2. Origines historiques de la “literacy”<sup>7</sup> autochtone

Avant la colonisation, les autochtones dakotapi et paiwan vivaient dans des sociétés orales où l'histoire du peuple et les récits ancestraux étaient transmis au moyen de l'*orature*. Il faut entendre par *orature*, comme le veut le linguiste, ethnologue et écrivain français Rémy Dor,

---

<sup>6</sup> PRÉAUD Martin, « *Loi et Culture en Pays Aborigènes: Anthropologie des Réseaux Autochtones du Kimberley, Nord-ouest de l'Australie* », Thèse de Doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), JAMES COOK UNIVERSITY School of Arts and Social Sciences, 2009, p. 62, 64.

<sup>7</sup> Ce terme anglais désigne à la fois la capacité à lire et écrire, et une certaine culture littéraire. Il n'a pas d'équivalent exact en langue française, sa traduction par « alphabétisation » est trop imprécise pour être utilisée ici.

l'ensemble d'un patrimoine transmis à l'oral, conservé dans la mémoire des auditeurs, et distinct de la littérature (par essence écrite)<sup>8</sup>.

Cet amalgame lexical d'oral et de littérature, apparu dans les années 1970, est également attribué au linguiste et théoricien littéraire Ougandais Pio Zirimu. Il sert d'alternative au terme que Zirimu estimait trop oxymorique de *littérature orale*. Bien que désignant tout d'abord la tradition orale africaine, le terme d'orature s'applique parfaitement aux récits dakotapi et paiwan, qui rejoignent la définition donnée par le poète et professeur de l'Université d'État de l'Ohio, Lupenga Mphande, spécialiste des langues et littératures d'Afrique du Sud, dans son article sur la littérature et la performance orale :

*Orature means something passed on through the spoken word, and because it is based on the spoken language it comes to life only in a living community. Where community life fades away, orality loses its function and dies. It needs people in a living social setting; it needs life itself. Thus orature grows out of tradition, and keeps tradition alive.*<sup>9</sup>

L'orature signifie quelque chose de transmis au travers de la parole orale, et parce que cela se fonde sur la parole orale, elle ne prend vie qu'au sein d'une communauté vivante. Là où la vie communautaire disparaît, l'oralité perd sa fonction et meurt. Elle a besoin de gens dans un contexte social vivant ; elle a besoin de la vie elle-même. Ainsi, l'orature provient de la tradition, et garde la tradition en vie. (Tdl.)

Les Paiwan et les Dakotapi ont en commun une orature transmise de génération en génération, avec des récits visant à expliquer le monde qui les entoure. Dans *Le Mythe et la Plume : La littérature indienne contemporaine en Amérique du Nord*, Bernadette Rigal-Cellard, professeur de littérature et civilisation nord-américaines, qualifie ces récits oraux des peuples autochtones d'*orature*, dont les fonctions variées se retrouvent dans de nombreuses sociétés premières. Elle définit ensuite leurs multiples fonctions dans ces « cultures tribales » :

Comme dans toutes les cultures, ces histoires avaient et ont toujours diverses fonctions: souder la communauté en lui faisant partager le même système symbolique; éclairer le mystère de la création du monde et des êtres animés et inanimés en fournissant une explication crédible de leur formation et de leur évolution; donner des repères en expliquant comment le groupe est apparu et s'est installé à tel endroit ; divertir par le récit des aventures comiques, humains, esprits ou animaux, tels que les *tricksters*, et démontrer par là l'interaction entre tous les êtres ; faire la morale en fournissant une explication pour le mal, les maladies, la mort et en même temps offrir des conseils pour éviter les accidents en restant sans cesse vigilant face aux esprits maléfiques qui peuplent les eaux, les canyons...<sup>10</sup>

Sans écriture alphabétique, les Dakotapi transcrivaient leur histoire au moyen de pictogrammes à la configuration circulaire, et peints sur des peaux de bisons, appelés *waniyetu*

---

<sup>8</sup> Rémy Dor réutilise le terme de Moyen Français d'orature en le définissant et en le distinguant du terme de littérature et de littérature orale dans : DOR Rémy, « Orature du Nord-Est afghan, I. Les Kirghiz du Pamir », *Turcica* 8-1, 1976, p. 87-116.

<sup>9</sup> MPHANDE Lupenga, « Oral literature and performance » in GIKANDI Simon (éd.), *Encyclopedia of African Literature*, London ; New York, Routledge, 2003, p. 579-586 (p. 579-580).

<sup>10</sup> RIGAL-CELLARD Bernadette, *Le Mythe et la Plume : La littérature indienne contemporaine en Amérique du Nord*, Monaco, Editions du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 2004, p. 23-24.

*wowapi* en lakota et en dakota, ou “winter counts” (littéralement « comptes d’hiver »). Chaque année était représentée par un pictogramme qui servait à activer le processus mémoriel de l’historien du peuple. Ce pictogramme correspondait toujours à l’évènement le plus marquant de l’année<sup>11</sup>.

Dans son étude sur la vie précoloniale des Dakotapi, “The Dakota Way of Life”, l’auteure, linguiste et ethnologue dakotapi Ella Cara Deloria (1889-1971), a décrit le *winter count* comme un « calendrier des années » (“calendar of years”), dans lequel les années n’étaient pas comptées au moyen de chiffres, mais selon l’évènement le plus important pour la tribu, et les années portaient un nom y faisant référence. Chaque tribu avait son *winter count* et son historien tribal, et il existait donc de nombreux *winter counts* aux noms d’années variables selon les tribus<sup>12</sup>.

Dans la première moitié du seizième siècle, des missionnaires envoyés en Amérique du Sud construisirent une première ethnographie des autochtones, dans le but de les convertir. Par la suite, et très rapidement, des lettrés autochtones mirent eux aussi par écrit leurs récits et leurs histoires. En Amérique du Nord, le premier auteur autochtone publié fut le Mohegan Samson Occom (1723-1792), qui publia en 1772 un sermon en anglais, tandis que la première autobiographie publiée d’un autochtone, celle de William Apes (1798-1839), un Pequot, datait de 1829. Apes était en outre un des « écrivains les plus énergiques de la protestation du début du dix-neuvième siècle »<sup>13</sup>.

Depuis l’ethnologie moderne, on retrouve sur tous les continents ce processus de mise par écrit des traditions orales (incluant non seulement des mythes et des récits ancestraux, mais également des rites et des coutumes, constituant « un héritage oral intégré »<sup>14</sup>), en particulier à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle dans les pays européens, où le folklore autochtone écrit par des allochtones devient une mode.

Les autochtones des Plaines d’Amérique du Nord, qui, en reprenant les termes de l’auteur, historien, théologien et activiste dakotapi Vine Deloria Jr. (1933-2005), se battaient « féroce » contre les Blancs, « devinrent les Indiens Archétypes dans l’esprit des

---

<sup>11</sup> Dans le cadre du rapport annuel du Bureau d’Ethnologie du Smithsonian Institute de 1888-1889, le colonel Garrick Mallery a consacré plus de 800 pages, dont 1290 illustrations, à l’étude de l’écriture pictographique des autochtones d’Amérique. Dans la publication intégrale de ce rapport, on retrouve une description détaillée des *winter counts* dakotapi, et notamment des *winter counts* des historiens tribaux Lone Dog et Baptiste Good. Voir : MALLERY Garrick, *Picture Writing of the American Indians, Vol. 1*, Éd. originale 1893, New York, Dover Publications, 1972, vol. 1, p. 266-328.

<sup>12</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis), p. 69.

<sup>13</sup> BROWN RUOFF A. Lavonne, *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*, New York, Modern Language Association of America, 1990, p. 53, 62, Tdl.

<sup>14</sup> BOYER Pascal, « Orale, Tradition » in *Encyclopædia Universalis [en ligne]*  
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/tradition-orale/> [Consulté le 10 juin 2019].



Blancs »<sup>15</sup>. Cette image contribuait à la représentation de « l'Indien d'Amérique », diffusée partout dans le monde, notamment à travers le genre cinématographique du western.

En parallèle, aux États-Unis, se développa une forme de littérature s'intéressant à la vie et aux croyances des Dakotapi. Elle était d'abord écrite par des médecins, des hommes d'église, des anthropologues et des aventuriers blancs, qui anticipaient sans doute la disparition de ces peuples et recueillaient toutes sortes de données et de témoignages, de fragments de culture. Ces données étaient compilées par des cercles universitaires dans la mouvance des sociétés savantes occidentales des dix-huitième et dix-neuvième siècles, ou pour établir des collections privées<sup>16</sup>.

Ces membres de la société dominante n'avaient cependant pas les mêmes préoccupations concernant la préservation de l'orature des autochtones, qui de leur côté continuaient à la transmettre et la faire vivre oralement de génération en génération. À l'opposé de ces tentatives de conservation des traditions dakotapi, à la fin des guerres indiennes, le gouvernement lança une campagne d'assimilation fondée sur l'éducation des enfants qui étaient enlevés à leur famille et placés dans des pensionnats, de manière à éradiquer leur culture d'origine.

Ce processus de décimation des populations autochtones, d'*ethnocide*, puis d'assimilation à une culture dominante, conduisit par réaction à un mouvement de revendication identitaire, dans lequel les Dakotapi se posèrent une fois encore la question de la préservation et de la transmission de leur orature. Ce mouvement se retrouva ultérieurement chez les autochtones de Taïwan.

Par rapport aux États-Unis, Taïwan offre un cas particulier où l'on observe une double influence impérialiste, celle des Japonais et celle des Chinois. Les Paiwan avaient également, au fil des siècles, thésaurisé des connaissances scientifiques et historiques. Ces connaissances étaient retranscrites dans leurs récits ancestraux, transmis à l'oral par les membres tribaux de

---

<sup>15</sup> DELORIA Vine Jr., « The Evolution of Federal Indian Policy Making » in DELORIA Vine Jr. (éd.), *American Indian Policy in the Twentieth Century*, Éd. originale 1985, Norman, University of Oklahoma Press, 1992, p. 239-255 (p. 246), Tdl.

<sup>16</sup> Voir, entre autres : DENSMORE Frances, *Teton Sioux Music & Culture*, Éd. originale 1818, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll.« Bison Books », 1992 manuscrit rédigé en 1886-1887, conservé dans les archives du Smithsonian Institution, publié plus de cent ans après sa rédaction ; MEAD Margaret (éd.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, Éd. originale 1937, Révisée en 1961, Boston, Beacon Press ; FLETCHER Alice C., *Life among the Indians: First Fieldwork among the Sioux and Omahas*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll.« Studies in the Anthropology of North American Indians », 2013 ; POND Samuel W., *The Dakota or Sioux in Minnesota as They Were in 1834*, Éd. originale 1908, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, coll. « Borealis Books », 1986.

génération en génération. Dans ces récits, ils « expliquaient, élargissaient et ajustaient constamment ces contenus et concepts culturels uniques sur la vie »<sup>17</sup>.

En outre, les Paiwan ont eux aussi été soumis à une politique d'assimilation à la « patrie » du colonisateur par la modernisation, par deux fois<sup>18</sup>. Or, la seconde vague de colonisation, plus récente, s'opéra différemment. Celle-ci est née de l'idéologie chinoise de la suprématie culturelle des Han sur les minorités non-Han, considérées comme primitives et arriérées. Ce « sinocentrisme » culturel prenait racine dans la philosophie confucéenne, interprétée par les colonisateurs de façon impérialiste : « Lorsque les barbares [soit les non-Han] entrent en Chine [dans la civilisation chinoise], ils deviennent Chinois. »<sup>19</sup>.

Le but du gouvernement était de « 'plainiser' les peuples des montagnes » (*shāndì píngdì huà*, 山地平地化)<sup>20</sup>. « Plainiser » les autochtones des montagnes signifiait les « assimiler » à la culture et au mode de vie des Chinois Han. Les méthodes employées, notamment en ce qui concernait les enfants, ressemblaient à moindre échelle à celles des missionnaires du continent américain. Sous le système éducatif centralisateur du Kuomintang (*zhōngguó guómíndǎng* 中國國民黨), le parti politique au pouvoir à Taïwan après la défaite et le retrait du Japon en 1945, et qui jusqu'en 1986 était le seul parti autorisé de l'île, on apprenait aux élèves à s'identifier à la nation chinoise à travers l'apprentissage de son histoire, de sa géographie, de sa culture et de son système de valeur, et en ne parlant que le chinois mandarin, la langue nationale.

L'auteur Puyuma (Pēinán zú 卑南族) Paelabang Danapan (Sun Dachuan, 孫大川) décrit cette dissonance en expliquant comment « les symboles autochtones devinrent des tabous politiques. Et les « apports » de matériaux culturels [...] au sein du système d'éducation formelle servaient d'outils de propagande aux idéaux politiques, qui, de plus, ne pouvaient coexister avec les connaissances autochtones car ils se contredisaient mutuellement. »<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, Taipei, National Academy of Educational Research et 里仁書局 Le Jin Books Ltd., 2012, p. 361, Tdl.

<sup>18</sup> Ces deux colonisations majeures n'ont pas été les seules à Taïwan, et déjà au dix-septième siècle, les Hollandais contrôlaient des villages paiwan du sud et de l'ouest du territoire paiwan, aux pieds des montagnes, et le long de rivières. Puis les Zheng et les Qing avaient entrepris des campagnes d'expansion du territoire colonisé en pénétrant dans les territoires montagneux et dans les forêts sacrées des Paiwan pour en exploiter les ressources naturelles.

<sup>19</sup> Extrait d'un des textes de Confucius (551-479 av. è. c.), cité dans : WANG Hui, *China from Empire to Nation-State*, Traduit par GIBBS HILL Michael, Éd. originale en Chinois simplifié 2004, Cambridge ; London, Harvard University Press, 2014, p. 121, Tdl.

<sup>20</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 » in *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 50-78 (p. 61), Tdl.

<sup>21</sup> SUN Ta-chuan 孫大川, *Jiáfèngzhōng de zúqún jiàngòu: Táiwān yuánzhùmín de yǔyán, wénhuà yǔ zhèngzhì* 《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》 [La construction de groupes ethniques dans

Néanmoins, le gouvernement n'avait pas anticipé l'effet boomerang. Cette éducation permit aux enfants de se familiariser avec les techniques de l'écriture et de se forger des outils qu'ils purent utiliser au sein de leur communauté, étant capables d'écrire eux-mêmes leurs récits autochtones personnels et historiques. Les autochtones, en faisant perdurer leurs oratures, en dépassant le simple fait de réagir aux épreuves, en refusant de rester dans une posture de victime, et en imposant leur présence sur la scène littéraire des sociétés dominantes, s'inscrivirent dès lors dans une démarche de *survivance*.

Ce terme utilisé dans le cadre des études des autochtones d'Amérique du Nord par l'auteur et théoricien culturel anishinaabe Gerald Vizenor, est considéré par d'autres auteurs autochtones tels que Jace Weaver et Daniel Heath Justice comme un mot-valise qui incorpore simultanément les notions de survie et de résistance. Selon Vizenor, la *survivance* dépasse donc le simple fait de survivre ou de réagir aux épreuves. Elle implique « la continuation des histoires autochtones », et des histoires de *survivance* qui sont « des renonciations à la domination, à la tragédie et à la victimisation »<sup>22</sup>.

Chez les Dakotapi, l'exemple de l'écrivaine et linguiste dakotapi Ella Cara Deloria, née en 1889 sur la réserve Yankton dans le Dakota du Sud, est une histoire de survivance, où les mesures éducatives gouvernementales pernicieuses furent mises à profit pour la perpétuation des histoire(s) du peuple. Éduquée dans une école de mission de sa réserve, puis à All Saints, le pensionnat de Sioux Falls, elle poursuivit des études à l'Université de Columbia, et collabora avec Franz Boas. Sa connaissance intime de la culture dakotapi et le fait qu'elle parlait couramment le Lakota et le Dakota, faisaient d'elle une auxiliaire précieuse pour Boas et pour ses étudiants (tels que Ruth Benedict et Margaret Mead).

Deloria choisit de mettre les outils allochtones acquis au sein du système éducatif américain au service de la défense et de la réhabilitation de son héritage culturel, et cela de façon pluridisciplinaire, puisqu'elle était à la fois historienne, ethnologue, linguiste, romancière et enseignante. Pourtant, en dépit de son éducation et de son œuvre considérable, et d'une reconnaissance dans le milieu boasien en tant « qu'experte des Dakota », « son autorité en tant qu'ethnologue était également fréquemment discréditée »<sup>23</sup>.

Deloria, considérée comme trop autochtone pour être objective par ces universitaires, était paradoxalement jugée trop « éduquée » par le gouvernement américain pour être crédible

---

l'interstice : langue, culture et politique des autochtones de Taïwan], 台北 Taipei, 聯合文學 Unitas Publishing, 2010, p. 39, Tdl.

<sup>22</sup> VIZENOR Gerald Robert, *Manifest manners: narratives on postindian survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999, p. vii, Tdl.

<sup>23</sup> COTERA María Eugenia, *Native Speakers: Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita Gonzalez, and the Poetics of Culture*, Austin, University of Texas Press, 2008, p. 43, Tdl.

en tant que « voix des autochtones »<sup>24</sup>. Cette marginalisation par la société dominante ne l'a cependant pas empêchée d'œuvrer à la diffusion de l'orature de son peuple, et à un travail de défense de sa culture et de ses valeurs dakotapi. Même lorsqu'elle s'est retrouvée contrainte de vivre dans sa voiture faute de ressources, avec sa sœur handicapée (dont elle s'est occupée jusqu'au décès de cette dernière), Deloria a poursuivi ses recherches. Tout au long de sa vie et au travers de son œuvre, elle fut un exemple de *résilience* autochtone.

La résilience existe chez les Lakota (un groupe dakotapi), sous le nom de *wacan tognaca* (« forte volonté »). Elle est intrinsèque à la culture lakota, et « la traduction la plus proche de 'résilience' est un mot sacré qui signifie 'résistance' ». Lorsque les Lakota tentent « de traverser des périodes difficiles, des périodes stressantes, avec une bonne disposition de cœur », ils considèrent que « le don [d'adversité] est une leçon à tirer en la surpassant. »<sup>25</sup>.

Cette notion de résilience, qui désignait à l'origine, en physique, la capacité d'un corps à résister à un choc, est aujourd'hui appliquée en psychologie et en sociologie aux individus en tant que capacité à se remettre rapidement d'une épreuve traumatisante. Ce concept se retrouve chez les peuples autochtones dakotapi et paiwan depuis des siècles. Dans leurs oratures ancestrales, les héros apprennent au peuple à faire face aux diverses épreuves liées à la rudesse de leur environnement, aux conflits internes et externes pouvant survenir dans la tribu, aux périodes de famine, etc.

Mais il leur fut particulièrement utile lorsqu'ils durent affronter les tentatives d'ethnocide des colonisateurs, qui les chassèrent de leurs territoires ancestraux, et qui tentèrent de les dépouiller de leur passé (de leur mémoire historique : leurs oratures, leurs langues, leurs cérémonies, leurs modes des vies séculaires, etc.), et de leur avenir (leur enfants (par la séparation physique et par des programmes « éducatifs » assimilationnistes). C'est grâce à cette résilience que les auteurs dakotapi et paiwan de cette étude ont préservé et fait perdurer leurs cultures et leurs oratures dans des littératures faites de récits de survivance.

L'affirmation de leur identité autochtone passe également par une réappropriation du terme « tribal », utilisé par de nombreux auteurs, artistes et activistes dakotapi<sup>26</sup>, et défendu à

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>25</sup> LAFROMBOISE Teresa D., HOYT Dan R., OLIVIER Lisa et WHITBECK Les B., « Family, Community, and School Influences on Resilience among American Indian Adolescents in the Upper Midwest », *Journal of Community Psychology* 34-2, mars 2006, p. 193-209 (p. 194), Tdl.

<sup>26</sup> Voir, entre autres : COOK-LYNN Elizabeth, *New Indians, Old Wars*, Urbana ; Chicago, University of Illinois Press, 2007, p. xi, 41, 43, 53, etc. ("tribal nations", "tribal past", "tribal voice", "tribal sovereign communities", "tribal literatures", "tribal belief system", etc.) ; GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Éd. originale 1986, Boston, Beacon Press, 1992, p. 77-80, etc. ("tribal traditions", "tribal culture", "tribal rituals", "tribal narratives", "tribal world", "tribal people", "tribal person", "tribal life", etc.) ; DELORIA Vine Jr., *God is Red: A Native View of Religion*, Éd. du trentième anniversaire de l'Éd. originale de 1973, Fulcrum Publishing, 2003, p. 45, 97, 194-195, etc. ("tribal people", "tribal reality", "tribal

Taiwan, dès 1993, par l'anthropologue rukai (*Lǔkǎi zú* 魯凱族) Sasala Taiban (1965-) dans son article intitulé [La renaissance du village natal des ruines : du journal "Kao-Shan-Ching" au Tribalisme – observations et réflexions au sujet d'un mouvement autochtone] (*Fèixū gùxiāng de chóngshēng: Cóng “gāoshān qīng” dào bùluò zhǔyì: Yīgè yuán zhùmín yùndòng zhě de guānchá hé fǎnxǐng* 「廢墟故鄉的重生: 從《高山青》到部落主義: 一個原住民運動者的觀察和反省」). Taiban y met en avant la notion de tribalisme comme outil de « reconstruction de la culture traditionnelle » et du « système tribal », et l'utilise comme axiome fondamental du Mouvement Autochtone (*yuánzhùmín yùndòng* 原住民運動) de l'époque<sup>27</sup>.

Chez les Paiwan, le mode d'appropriation de l'écriture est globalement le même que chez les Dakotapi, si l'on fait abstraction des difficultés particulières de la graphie chinoise par rapport à l'alphabet romain. Mais en raison du délai de l'accès des autochtones de Taiwan à l'édition, qui date seulement des années 1960 et qui fut restreint à ses début à certains genres, à ce jour, les récits ancestraux paiwan n'ont pas encore fait l'objet de retranscriptions systématiques comparables à celle réalisées pour les récits Dakotapi.

Toutefois, on remarque la volonté d'auteurs contemporains autochtones, tels qu'Ahronglong Sakinu 亞榮隆·撒可努 et Yibau 伊苞, de transcrire par écrit les mythes collectifs. Ces auteurs ont aussi publié des récits de leur expérience personnelle qui s'inscrit entre deux mondes, celui de l'éducation chinoise et celui des traditions autochtones. Concernant ce terme « tradition » (“tradition” en anglais et *chuántǒng* 傳統 en chinois), est également très utilisé par les auteurs dakotapi et paiwan. La dimension et la fonction culturelle symbolique qu'elle revêt chez ces peuples traduit leur volonté de s'opposer à la « modernité » du discours colonisateur/dominant en se tournant vers les éléments hérités du passé et des ancêtres.

Bien que la tradition soit inscrite dans l'histoire, Dakotapi et Paiwan n'ignorent toutefois pas sa qualité dynamique et transformatrice, faite de permanence et de changement, de création et de récréation. Aussi, sans ignorer le concept de « tradition inventée »<sup>28</sup>, ce terme sera

---

life”, “tribal religion”, “tribal women”, “tribal decision making”, “tribal ways, etc.), pour ne citer que trois livre de trois auteurs dakotapi.

<sup>27</sup> SASALA Taiban 撒沙勒·台邦, « *Fèixū gùxiāng de chóngshēng: Cóng “gāoshān qīng” dào bùluò zhǔyì: Yīgè yuán zhùmín yùndòng zhě de guānchá hé fǎnxǐng* » 「廢墟故鄉的重生: 從《高山青》到部落主義: 一個原住民運動者的觀察和反省」 [La renaissance du village natal des ruines : du journal « Kao-Shan-Ching » au Tribalisme – observations et réflexions au sujet d'un mouvement autochtone], *Taiwan Historical Materials Studies* 《台灣史料研究》 2, 1993, p. 28-40 ; Sasala poursuit son utilisation du terme « tribal » dans sa thèse de doctorat, voir : SASALA Taiban 撒沙勒·台邦, « *The Lost Lily: State, Sociocultural Change and the Decline of Hunting Culture in Kaochapogan* », Thèse de Doctorat, University of Washington, Seattle, 2006.

<sup>28</sup> À ce sujet, voir : HOBSBAWN Eric et RANGER Terence (éd.), *L'Invention de la tradition*, Traduit par VIVIER Christine, Éd. originale en anglais 1983, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

appliqué dans cette étude selon les intentions des auteurs autochtones, chez qui la tradition sert de « mémoire culturelle essentiellement littéraire »<sup>29</sup>.

### 1.3. *Épistémologie de la recherche*

Les contextes historiques Dakotapi et Paiwan présentent des similarités (colonisation, assimilation). Cependant, en ce qui concerne les Paiwan, ce contexte implique l'influence de deux blocs impérialistes qui vont chacun imposer leur propre système de valeurs. Aussi, une étude trans-autochtones de récits de tradition orale mis par écrit vers une littérature contemporaine, établissant un parallèle entre un cas ancien et emblématique, les Dakotapi, et les Paiwan, en pleine effervescence créatrice à cet égard, présente un cas original qui permettra de mettre en exergue les similarités et les différences de ces ensembles considérés dans leur propre contexte continental.

Cette étude revêt également une dimension trans-disciplinaire, bien que solidement arrimée aux oratures et aux littératures dakotapi et paiwan ; étant donné d'une part que l'analyse littéraire seule ne saurait rendre compte de l'étendue et des composantes historiques, culturelles ou encore ethnologiques des oratures autochtones ; et d'autre part que les œuvres des auteurs abordées dans ce travail sont de toute façon éminemment trans-disciplinaires.

Ces œuvres appartenant à la littérature de la résilience sont par nature politiques, et dépassent le simple cadre de la littérature de la résistance. En effet, cette littérature s'oppose au discours unilatéral de la société dominante, en résistant à cette forme de colonisation de l'imaginaire et de la mémoire. Elle renverse en outre cette tendance et cette volonté de domination intellectuelle et littéraire dans la lignée du colonialisme, en transposant les valeurs et les principes autochtones hérités de l'orature.

D'autre part, inspirée par la méthodologie du professeur de littérature et coordinateur des « études amérindiennes » (*American Indian studies*) américain Chadwick Allen, cette thèse adhère au concept de « trans-autochtonisme », retenu plutôt que celui de comparatisme. Une démarche purement comparatiste risquerait de « servir les intérêts des colonisateurs » et des « culture[s] dominante[s] colonisatrice[s] » en assimilant un peuple autochtone avec un autre (« comparer résultant en « comme » [“like”], et contraster résultant en « différent de » [“unlike”]. Le danger étant donc de « créer des hiérarchies de l'oppression autochtones »<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 263, Tdl.

<sup>30</sup> ALLEN Chadwick, *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*, op. cit., p. xiv, Tdl.

Ainsi, Allen propose de « compléter l'étude des traditions autochtones » en reconnaissant les spécificités des cultures, des histoires et des œuvres littéraires autochtones tout en les plaçant dans un domaine de recherche « élargi » et « globalement autochtone »<sup>31</sup>. En suivant le cheminement réflexif d'Allen, les oratures et littératures des Dakotapi et des Paiwan seront étudiées en fonction de leurs caractéristiques. De plus, ce modèle d'études, qui encourage à considérer les littératures autochtones en dehors des « frontières nationales des États-nations (colonisateurs) contemporains »<sup>32</sup>, s'avère d'autant plus pertinent dans l'analyse d'une littérature engagée dans la lutte pour une souveraineté culturelle, littéraire et tribale.

Robert Warrior, dans le chapitre sur la souveraineté intellectuelle et le futur des autochtones d'Amérique du Nord de son livre *Tribal Secrets*, décrit l'importance des œuvres de Vine Deloria Jr., en commençant par son ouvrage *God is Red* publié en 1972. Deloria y affirme qu'un « retour aux traditions » autochtones était indispensable à la survie des peuples autochtones, et planétaire, en passant par des « méthodes alternatives de poser des questions ou de voir le monde »<sup>33</sup>. De la même façon, à Taïwan, Awu et la nouvelle génération d'auteurs paiwan, à laquelle appartient Tjinguay Ljivangerau (Chen Mengjun 陳孟君, 1983-), oppose aux « cyclones de la globalisation » une alliance des peuples autochtones à une échelle planétaire<sup>34</sup>.

En se plaçant du point de vue autochtone et en adoptant les références autochtones, cette étude s'intègre à un domaine de recherche universitaire et légitime en plein essor, celui des « études littéraires trans-autochtones » (*Trans-Indigenous Literary Studies*). Cette étude se situe également en dehors des études « post »-coloniales et des études littéraires « nationales » et « trans-nationales ». Elle partage en ce sens cette réflexion de l'historien et politologue américain Howard Zinn (1922-2010) :

Dans un monde aussi conflictuel, où victimes et bourreaux s'affrontent, il est, comme le disait Albert Camus, du devoir des intellectuels de ne pas se ranger du côté des bourreaux.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>32</sup> ALLEN Chadwick, « A Transnational Native American Studies? Why Not Studies That Are Trans-Indigenous? », *Journal of Transnational American Studies* 4-1, 2012, p. 1-23 (p. 3) <https://escholarship.org/uc/item/82m5j3f5#main> [Consulté le 9 octobre 2015], Tdl.

<sup>33</sup> Dans : WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 70, Tdl.

<sup>34</sup> LJIVANGERAU Tjinguay (CHEN Mengjun) 陳孟君, « Yídòng· Fúěrmóshā » 「移動·福爾摩沙」 [Formose. En mouvement ] in *Yòng wénzì niàngjiǔ yòng bǐ lái chàngē : 99 nián táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng dé jiǎng zuòpīnjí* 《用文字釀酒·用筆來唱歌 : 99年臺灣原住民族文學獎得獎作品集》 [Utiliser l'écriture pour brasser, utiliser un stylo pour chanter : Recueil des œuvres couronnées du Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan de 2010], 臺北 Taipei, 行政院原民會 Council of Indigenous Peoples, 2010, p. 224-227, Tdl.

<sup>35</sup> ZINN Howard, *Une histoire populaire des États-Unis, De 1492 à nos jours*, Traduit par COTTON Frédéric, Éd. originale en anglais 1980 (révisée en 1999), Marseille, Agone, 2002, p. 15.

De surcroît, en raison de l'abondance des études littéraires construites, dans le contexte des « études américaines » (*American studies*), autour des travaux et des théories littéraires d'universitaires allochtones, et en conséquence de la perspective du « dominant », ce travail a donné la parole aux autochtones, et leur a conféré la place qui leur revient. Ce qui implique d'adopter les paradigmes autochtones paiwan et dakotapi, en opposition aux paradigmes coloniaux.

Ce changement de paradigme est nécessaire à l'élaboration de la notion de résilience dans le cadre des oratures et des littératures étudiées. Ce travail s'inscrit en outre dans le contexte d'un enjeu historique : celui de l'obtention pour ces peuples d'une souveraineté tribale, dans une phase « post »-coloniale<sup>36</sup> où ils sont encore assujettis à des gouvernements qui demeurent en réalité *de facto* « impérialistes ».

Les auteurs, artistes et intellectuels autochtones de Taïwan et des États-Unis ont longuement, et péniblement lutté de manière à faire valoir leur façon de penser et leur systémique, contenues dans leurs œuvres, qui, dès qu'elles furent révélées au plus grand nombre, ont révolutionné l'idée et l'image même de l'autochtone dans les sphères académiques. Ce n'est donc que depuis la publication d'ouvrages tels que *Custer Died for Your Sins* qu'une terminologie exempte d'euphémismes entra enfin dans le discours officiel concernant les Autochtones d'Amérique :

*Until Vine Deloria came along, genocide or massacre were words that rarely appeared in the history books of this country. Historians talked of "Manifest Destiny", white anthropologists, with their obvious colonial structures, apologia, and misinformation, talked of "a clash of cultures", and sociologists talked of "cultural pluralism". In 1969, Deloria stunned them all with his Custer Died for Your Sins, and the intellectual world concerning Indians changed forever.*<sup>37</sup>

Jusqu'à l'arrivée de Vine Deloria, « génocide » ou « massacre » étaient des mots qui apparaissaient rarement dans les livres d'histoire de ce pays. Les Historiens parlaient de « Destinée Manifeste », les anthropologues blancs, avec leurs structures coloniales évidentes, leur apologie, et leur mésinformation, parlaient d'un « choc des cultures », et les sociologues parlaient de « pluralisme culturel ». En 1969, Deloria les a tous laissés stupéfaits avec son [livre] *Custer est mort pour vos pêchés* [*Peau Rouge*], et le monde intellectuel ayant trait aux Indiens changea à jamais. (Tdl.)

À Taïwan, où la littérature autochtone n'a vu le jour que dans les années 1960 avec les nouvelles de Kowan Talall, les élites intellectuelles autochtones, tels que les professeurs Tung, et Poiconu, et que l'auteur, et homme politique Paelabang Danapan, ou Sun Ta-chuan 孫大川,

---

<sup>36</sup> Pour les autochtones des États-Unis comme de Taïwan, dont les territoires ancestraux toujours occupés, la notion de postcolonialisme n'a aucun sens concret. Aussi, dans cette étude, nous utiliserons des guillemets pour le terme « post »-colonialisme. Chadwick Allen, quant à lui, utilise des parenthèses pour le terme (*post*)colonial, voir : ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, Durham, Duke University Press, coll. « New Americanists », 2002.

<sup>37</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « Comments for Vine Deloria Jr. upon his Early and Untimely Death, 2005 », *Wicazo Sa Review* 21-2, janvier 2006, p. 149-150 (p. 149).



prennent modèle sur leurs aînés de l'autre extrémité de l'océan afin de faire valoir la légitimité et la portée de leur propre littérature autochtone de Taïwan. Des auteurs autochtones de Taïwan ont eux-aussi puisé leur inspiration chez leurs « parents éloignés », comme l'auteur paiwan Liglav Awu 利格拉樂·啊(女鳥) (1969-) l'a fait lors des rencontres des peuples tribaux en Alaska, ou comme son ancien conjoint l'auteur atayal (*Tàiyǎ zú* 泰雅族) Walis Nokan 瓦歷斯·諾幹 (1961-) l'a mis en scène dans sa nouvelle traduite en anglais, “Seven-day reading journal”<sup>38</sup>.

Ainsi, une réflexion s'articulera autour de deux oratures, de deux productions littéraires autochtones en décalage sur le plan chronologique, et de trois « impérialismes » autonomes, ceux des États-Unis, de la Chine et du Japon. Il faudra donc analyser comment la défense du patrimoine identitaire, déjà solidement établie chez les Dakotapi, se met depuis les années 1980 en place chez les Paiwan. Sur ce plan, il s'agira d'établir une perspective diachronique où ce qui s'est passé il y a un siècle chez les Dakotapi sera rapporté à ce qui se passe aujourd'hui chez les Paiwan, afin d'élaborer une analyse des dynamiques culturelles du passage de l'oral à l'écrit dans des sociétés qui affirment leur identité alternative.

Cependant il ne s'agit pas uniquement d'établir une critique du travail des sociétés dominantes sur les autochtones, mais comme le souhaite l'auteur et professeur de « littérature autochtone américaine » (*Native American Literature*) creek-cherokee Craig Womack, dans son ouvrage de 1999 intitulé *Red on Red : Native American Literary Separatism*<sup>39</sup>, d'analyser de quelle façon les autochtones vont réfléchir sur leurs propres cultures dans leurs propres écrits et, par là-même, tenter de rétablir une souveraineté culturelle mise à mal par la colonisation. Pour ce faire, il faudra analyser les deux processus du passage de l'oral à l'écrit des récits ancestraux, premièrement au travers des récits collectés chez les autochtones par les allochtones, et deuxièmement dans ceux écrits directement par les autochtones.

L'écrivain et professeur choctaw-cherokee Louis Owens, a dénoncé dans son article “As if an Indian were really an Indian” [Comme si un Indien était réellement un Indien], le fait que les voix des autochtones d'Amérique étaient « ignorées et effacées » dans « le centre métropolitain et dans ce qui semble parfois être l'opposition loyale à ce centre appelée théorie post-coloniale »<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> NOKAN (NORGAN) Walis 瓦歷斯·諾幹, « Seven-day reading journal » in *The Anthology of Taiwan Indigenous People, Poetry and Prose*, Taipei, Council of Indigenous People, 2015, p. 152-157.

<sup>39</sup> WOMACK Craig S., *Red on red: Native American literary separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

<sup>40</sup> OWENS Louis, « As if an Indian were really an Indian » in BATAILLE Gretchen M. (éd.), *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2001, p. 10-24 (p. 23), Tdl.

Les autochtones, qui ont appris à écrire comme ces membres de la société dominante « au centre colonial qui détermine le discours légitime » sur les peuples autochtones et sur leur littérature, doivent avoir aujourd'hui le droit d'être entendus sans pour autant être obligés de « mimer l'esthétique de ce centre »<sup>41</sup>. C'est pourquoi, concernant l'analyse spécifique de la littérature autochtone, la démarche de cette étude se basera en priorité sur les spécialistes Dakotapi et Paiwan, qui sont la voix légitime de leur peuple, et qui refusent de compromettre leur identité tribale.

Chez les autochtones d'Amérique du Nord, il s'agira par exemple de l'auteur, historien, professeur, théologien et activiste dakota Vine Deloria Jr. ; de l'auteure et professeur dakota Elizabeth Cook-Lynn, considérée comme l'une des pionnières des « études autochtones américaines » (*Native American Studies*) ; Paula Gunn Allen, auteure, professeur et critique littéraire laguna pueblo, lakota et libano-américaine ; ou encore l'auteur et professeur de littérature native américaine creek-cherokee Craig Womack.

Tous proposent une nouvelle approche de la critique littéraire, qui prendrait sa source dans la culture même qu'elle étudie en développant de nouveaux modèles d'analyse des sociétés tribales. Aujourd'hui chez les Paiwan, les élites montantes choisissent de centrer leurs études universitaires autour d'une réécriture de leur histoire, de leur culture ou de leurs récits ancestraux pour corriger les récits souvent erronés des anthropologues japonais du dix-neuvième siècle et des savants chinois.

Par exemple, le docteur en philosophie et professeur paiwan Tung Chunfa 童春發, a publié en 2001 un livre sur l'histoire des Paiwan, en revenant sur leur culture, sur leur tradition littéraire, et sur leurs récits ancestraux qui font à la fois office de mémoire historique du peuple et de schéma hiérarchique et social. Après avoir rétabli certaines vérités sur l'histoire de son peuple, il a aujourd'hui entrepris de collecter, de traduire et de faire publier des récits ancestraux paiwan. L'auteur et professeur autochtone tsou (*Zōu zú* 鄒族) Pasuya Poiconu 巴蘇亞·浦伊哲努, (ou Pu Zhongcheng 浦忠成) a, quant à lui, publié en 2009 une anthologie de récits de tradition orale des autochtones de Taïwan, intitulée *Histoire littéraire des peuples autochtones de Taïwan*, traduite en anglais en 2012, comprenant de nombreuses explications et références culturelles sur les récits oraux et sur les peuples dont ils sont issus.

Dans les deux cas, on assiste aujourd'hui à ce que l'auteure et sociologue cherokee Eva Marie Garrouette qualifie d'« Autochtonisme Radical » (“Radical Indigenism”). Selon elle, l'approche du chercheur nécessite « qu'il entre dans les philosophies tribales et qu'il entre dans

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 22, Tdl.

les relations tribales »<sup>42</sup>. Il s'agit alors de connaître et d'accepter la validité des connaissances, philosophies et valeurs tribales des peuples autochtones avant même de pouvoir les approcher dans un travail scientifique ou académique.

Ainsi, que l'auteur de ce travail soit lui-même autochtone ou non, il pourra « construire des ponts entre les communautés autochtones et les milieux universitaires »<sup>43</sup>. Cette démarche est similaire à celle de Sun Dachuan, qui, dans le but de reconstruire les identités autochtones de Taïwan, prône la construction d'une « conscience historique basée sur la subjectivité autochtone »<sup>44</sup>. La perspective de cette recherche est donc celle du point de vue autochtone, en tant qu'alternative nécessaire et légitime au point de vue du colonisateur, ou du moins d'auteurs et d'universitaires procédant d'une civilisation colonisatrice et assimilationniste.

Le choix d'analyser la structure des récits au moyen des fonctions des personnages du folkloriste russe Vladimir Propp (1895-1970) rejoint cette démarche de respect envers le discours autochtone et envers les « philosophies tribales ». En effet, la définition des genres des récits sera élaborée selon la terminologie et la description qu'en font les peuples dont ils sont issus. Aussi, des catégorisations par genres allochtones (le conte, la fable, entre autres) ou par sujets/thèmes (comme les classifications par motifs d'Aarne et Thompson) sont trop restrictives et enferment les récits dakotapi et paiwan dans des concepts propres aux récits occidentaux/allochtones.

Propp, au contraire, en créant sa méthode d'analyse morphologique des contes, s'est basé sur des fonctions narratives universelles se retrouvant dans les « contes » du monde entier. Son approche structurale de l'analyse des récits permet d'isoler « les parties constitutives du récit » pour en établir les « éléments constants, permanents » (les fonctions des personnages)<sup>45</sup>, qui sont révélateurs des fonctions culturelles et sociales des récits autochtones. Si la structure des récits peut être envisagée comme appartenant à un « même type », les spécificités des fonctions dans chaque récit (l'ordre séquentiels, les types de personnages et leur sphère d'action, etc.) permettent de mettre en évidence les éléments culturels significatifs et le sens profond des récits. En d'autres termes, la méthode d'analyse formaliste des récits de Propp permet d'éviter les écueils d'une classification biaisée par des influences culturelles allochtones, et vient compléter une approche « thématique » des récits qui prendra sa source dans la culture dont ils sont issus.

---

<sup>42</sup> GAROUTTE Eva Marie, *Real Indians: Identity and the Survival of Native America*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 2003, p. 110, Tdl.

<sup>43</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>44</sup> Voir : SUN Ta-chuan 孫大川, « Taiwan History and the Indigenous People 台灣史與原住民 », *Taiwan Literature: English Translation Series 台灣文學英譯叢刊* 24, 2009, p. 9-13.

<sup>45</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, Traduit par DERRIDA Marguerite, Éd. originale en russe 1928, Éd. révisée en russe 1969, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 12, 2001, p. 28-31.

En outre, les Dakotapi aux États-Unis et les Paiwan à Taïwan sont deux modèles en diachronie de la perpétuation des traditions culturelles et littéraires des peuples. Leur histoire littéraire écrite souligne la nature vivante et évolutive de leurs oratures respectives. Les personnages complexes, les discours plurivoques, et la logique multivalente des récits issus de cette tradition révèlent des structures sociales, spirituelles et littéraires organisées de façon homogène. Cette « tradition orale est donc l'un des éléments clés de l'analyse politique et du développement de la théorie littéraire autochtone »<sup>46</sup>.

Afin de comprendre comment les Paiwan et les Dakotapi ont conservé, transmis et fait vivre leurs oratures, il est nécessaire d'étudier par quels moyens les auteurs autochtones ont su faire évoluer leur littérature pour l'adapter aux nouvelles formes et techniques, linguistiques et littéraires, qui leur furent imposées par les cultures dominantes (avec une double influence impérialiste à Taïwan, japonaise et chinoise, et celle du gouvernement américain pour les Dakotapi).

En préservant leurs valeurs traditionnelles, les autochtones d'Amérique du Nord et ceux de Taïwan ont non seulement survécu aux nombreuses tentatives d'assimilation des cultures dominantes, mais ils ont également su transposer leurs traditions dans un monde qui leur était étranger. Un examen approfondi de leurs systèmes de valeurs, représentés dans leurs oratures, est donc indispensable pour toute personne étrangère à ces sociétés afin d'en saisir la portée et la pérennité.

De plus, ces littératures engagées et militantes sont des manifestes qui ont un rôle de ralliement pour un combat commun des autochtones d'Amérique du Nord et de Taïwan. Elles servent de rappel identitaire et communautaire, et ont un rôle cohésif qui ressoude la communauté autochtone, et qui ouvre aujourd'hui la voie d'une possible communauté trans-autochtones.

---

<sup>46</sup> WOMACK Craig S., *Red on red: Native American literary separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 67, Tdl.

## 2. Aspects et mise en œuvre de la recherche

### 2.1. *Perspective d'étude*

Cette thèse tend donc à montrer comment dans des contextes coloniaux et sur des continents différents, deux peuples autochtones, les Dakotapi aux États-Unis et les Paiwan à Taïwan, ont développé des stratégies similaires pour sauvegarder leurs récits ancestraux. Or la perpétuation de ces récits est indispensable à la survie et à la transmission d'une identité autochtone.

Un des premiers défis auquel les autochtones de Taïwan et des États-Unis font face est celui du risque de disparition de leurs cultures et de leurs langues originelles en étant absorbés par leurs cultures dominantes respectives. Cette perspective d'étude des entrecroisements culturels conduit à prendre en compte les effets destructeurs de la colonisation liés aux tentatives d'assimilation des autochtones à la société dominante. En plus d'avoir grandement réduit les effectifs des villages et tribus, ces tentatives n'ont-elles pas engendré une réelle crise identitaire ?

Afin de comprendre comment et pourquoi les auteurs dakotapi et paiwan ont préservé leurs récits de tradition orale, ou les éléments primordiaux de ces récits, pour les réutiliser dans une littérature autochtone contemporaine, il faut s'intéresser à la façon dont ces peuples ont su s'appropriier la langue du colonisateur pour en faire un outil puissant. À savoir, plus précisément, comment les enfants issus des écoles gouvernementales ou religieuses de la société dominante purent témoigner et militer en faveur de leurs peuples respectifs, et comment ils eurent le moyen de traduire dans la langue de la culture dominante et de transposer à l'écrit leurs récits ancestraux dans le but de les préserver et de les faire connaître au-delà de leur communauté.

Pour répondre à ces questions, il est primordial de revenir sur l'origine de ces récits dakotapi et paiwan. Un nouveau défi majeur auquel les auteurs autochtones doivent répondre consiste à trouver des moyens littéraires ingénieux, de préserver l'authenticité de leurs récits ancestraux et de leur culture orale dans une forme d'orature littéraire. Et comment, malgré la forme orale usuelle et parfois même sacrée de la transmission des récits, les écrivains autochtones passent-ils de cette forme à la forme écrite (donc non consacrée et figée), et de la langue originelle à la langue de la société dominante ?

L'étude des deux corpus (dakotapi et paiwan) permet d'établir un parallèle littéraire révélateur des enjeux culturels et identitaires de ces peuples, rendus évidents au travers de l'analyse des thèmes et des personnages de leurs oratures, notamment au moyen des fonctions

de Propp. Cela permet-il néanmoins de comprendre comment l'enseignement qui en découlait permettait aux autochtones, à l'époque précoloniale, de faire face aux problèmes rencontrés et de régler les conflits tout en contribuant à l'organisation d'une société harmonieuse et à la préservation de leur identité ethno-culturelle ? L'étude de ces récits devrait également permettre de discerner dans quelle mesure ces sociétés autochtones, souvent qualifiées par les colonisateurs de « primitives » et « barbares », devançaient dans bien des domaines les sociétés dominantes venues les « civiliser ».

En outre, si les thèmes des littératures autochtones contemporaines sont mis en forme dans des genres nouveaux et allochtones, ils adhèrent néanmoins étroitement à ces systèmes de valeurs ancestraux. Ces littératures contemporaines expriment-elles en outre les sentiments liés à des siècles de lutte et de résistance face à l'oppression coloniale ? Et, à notre époque, comment les mêmes thèmes et personnages emblématiques des oratures autochtones sont-ils réutilisés dans des littératures autochtones dont une des fonctions est pareillement d'aider les autochtones à affronter les problèmes contemporains souvent liés aux maux de la colonisation ? Car les œuvres de ces auteurs, qu'il s'agisse de collectes de récits ancestraux ou d'œuvres issues de genres modernes tels que les romans, les recueils de poésies ou de nouvelles, s'inscrivent dans le prolongement des oratures ancestrales de leurs peuples.

Ces peuples, n'ayant pas trouvé leur place au sein de la société dominante, ou en étant exclus, subirent dans un premier temps avec violence le regard méprisant des institutions scolaires et gouvernementales à leur égard. Les revendications identitaires pour lesquelles les autochtones reprirent le chemin de leurs traditions et de leurs valeurs ancestrales lors des mouvements autochtones des années 1960 aux États-Unis et 1980 à Taïwan sont-elles nées du sentiment d'infériorité persistant lié à cette vision dépréciative du colonisateur ? Il semblerait alors que leur survie identitaire et culturelle passe par la préservation et la sauvegarde de leurs oratures, et par leur réutilisation dans des littératures autochtones contemporaines.

Dans ce cas, cela implique-t-il la conservation d'un certain mode de vie, ou la réappropriation et le retour à ce mode de vie pour ceux qui s'en étaient éloignés ? D'autre part, quelles étaient les causes de cet éloignement ? Par ailleurs, comment la transmission et la transformation de leurs oratures en littératures autochtones contemporaines ont-elles fait évoluer le statut des autochtones, de citoyens en marge de la société dominante, à celui de peuples résilients ? Une résilience qui existait déjà par le passé, et qui demeure présente chez les Dakotapi comme chez les Paiwan.

Étant donné que les auteurs dakotapi et paiwan de cette étude, dont la vie professionnelle et la vie tribale vont intrinsèquement de pair, mêlent leur travail d'écriture à leur activisme

politique afin de défendre les droits des autochtones, ont-ils la possibilité de donner une voix aux membres de leurs peuples dominés et broyés par le conformisme des sociétés libérales ? En ayant lutté lors de leurs révolutions culturelles et littéraires respectives, du début des années 1970 aux États-Unis et de la fin des années 1980 à Taïwan, les auteurs contemporains autochtones de ces deux pays tentent de revitaliser une identité tribale stigmatisée et fracturée.

D'autre part, en quoi l'appropriation de la langue, de la technique graphique et des genres littéraires de la culture dominante est non seulement un mécanisme de survie nécessaire à la survivance ethnique, mais sert aussi de pont entre la culture du dominé et la culture du dominant ? Cette bipartition dominants/dominés, très manifeste lors de la colonisation japonaise, au début de la colonisation chinoise à Taïwan, et lors l'installation forcée sur des réserves des Dakotapi, est toujours d'actualité.

En effet, les Dakotapi et les Paiwan, qui vivent peu ou prou en marge des sociétés contemporaines américaine et taïwanaise, demeurent des citoyens de seconde zone. Ils n'ont pas les mêmes accès que les membres de la société dominante aux systèmes sociaux et économiques mis en place par les gouvernements étrangers qui refusent de surcroît de leur restituer leurs territoires ancestraux. En ce cas, l'auteur autochtone peut-il à travers son œuvre établir des voies de communication entre son peuple et ces « étrangers » ? Serait-il dès lors, pour reprendre le terme de Salah Stétié, « l'homme du double pays »<sup>47</sup> qui transmet sa culture et son savoir aux membres de sa communauté et au-delà même des frontières de son pays ?

D'autant plus que ces cultures autochtones locales, partagées par des auteurs contemporains qui offrent au monde un point de vue autochtone et une façon nouvelle d'interpréter le monde, ont longtemps été considérées comme « mineures » par rapport à une culture et une vision mondiale, alors qu'elles comportent des solutions aux préoccupations globales actuelles. Il est donc nécessaire de se demander comment des thèmes autochtones tels que les rapports à la nature, le rapport aux personnes LGBT<sup>48</sup> ou atteintes de ce qui est considéré par les sociétés allochtones et conformistes comme des pathologies psychiatriques, sont devenus des thèmes d'intérêt international.

Intégrés au contexte culturel global, la richesse, l'originalité de la culture et des récits ancestraux des Dakotapi, réinjectés dans une littérature autochtone contemporaine, ont permis de leur donner une part importante dans le réseau littéraire mondial, ce qui est sans doute en passe d'arriver aux auteurs paiwan, dont la reconquête culturelle et littéraire est plus récente.

---

<sup>47</sup> STÉTIÉ Salah, « L'homme du double pays », *Esprit*, La fièvre identitaire, 228-1, janvier 1997, p. 140-142.

<sup>48</sup> Sigle désignant les personnes non hétérosexuelles et/ou non cisgenres, les lesbiennes, Gays, Bisexuels et Transsexuels.

Aussi, l'étude de ces récits et de leur évolution peut-elle permettre de déterminer quels espaces culturels, littéraires et identitaires les Paiwan et les Dakotapis occupent aujourd'hui.

En étant traduits, interprétés et adaptés au contexte actuel global et transnational, peuvent-ils appartenir à une identité et à un mouvement identitaire trans-autochtones ? Leur influence sur les sociétés dominantes se met en place malgré un manque de reconnaissance de celles-ci, et si elle est plus ancienne chez les Dakotapi dont la littérature écrite est établie depuis plus longtemps, les mouvements identitaires Taïwanais récents, tels que le mouvement étudiant des Lys sauvages (*Yě Bǎihé xué yùn* 野百合學運) de 1990 atteste cette appropriation de symboles autochtones.

Le lys sauvage de Taïwan est porté dans la coiffe des femmes Rukai et Paiwan le jour de leur mariage. Yang Yung-ming 楊永明, ancien professeur de science politique de l'Université Nationale de Taïwan 國立臺灣大學, donne l'exemple du poète autochtone Lin Yi-te, qui utilisait ces fleurs comme symbole « de la pureté d'esprit des populations autochtones de Taïwan, et qui utilisait le déclin de ces fleurs pour dramatiser la désolation et le tragédie de leur déclin »<sup>49</sup>. Selon lui, les étudiants du mouvement, conscients de cette symbolique dans les œuvres littéraires de l'île, s'en sont emparés en tant que « métaphore de la simplicité et de la fortitude »<sup>50</sup>. Ce mouvement, comme de nombreux autres, montre l'influence croissante de la culture et de la littérature des autochtones de Taïwan sur les productions intellectuelles et sur les mouvements sociaux de la population han de Taïwan.

## 2.2. *État de la recherche*

Les études trans-autochtones n'ayant pas encore été développées en France, il n'existe aucun ouvrage ou travail scientifique dans ce domaine. De même, une étude établissant un lien entre les oratures et les littératures des Dakotapi et des Paiwan, ou d'un peuple autochtone d'Amérique du Nord et d'un peuple autochtone de Taïwan n'a pas encore été réalisée. Toutefois, aux États-Unis, le professeur Chadwick Allen, à l'origine des études (littéraires) trans-autochtones, auxquelles cette thèse se joint, a publié plusieurs études littéraires trans-autochtones, notamment entre les Maori et les Autochtones d'Amérique du Nord<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Propos rapportés dans : LEE Abby, « Botanists' labor of love revives Formosan lily population », *Taiwan Journal* (Aujourd'hui devenu : Taiwan Today 《今日台灣電子報》) 26 décembre 2003.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Voir : ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts* ; ALLEN Chadwick, *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*.



À Taïwan, le professeur Bennet Yu-Hsiang Fu de l'Université Nationale de Taïwan, qui enseigne la littérature canadienne, américaine contemporaine, et les « études nord-américaines asiatiques » (“Asian North American Studies”), est l’auteur d’un chapitre de livre intitulé “Where Is Her(e)?: *Métissage* as indigenous Intervention in Taiwanese Liglav A-wu’s *Who Will Wear the Beautiful Garments I Weave?* And Canadian Lee Maracle’s *I Am Woman : A Native Perspective on Sociology and Feminism*”, publié en 2013<sup>52</sup>, qui s’inscrit dans le champ des études transculturelles.

Il analyse principalement le concept de « métissage », qui selon lui permet à des peuples marginalisés, tels que les autochtones de Taïwan et du Canada, de construire des rapports de solidarité leur permettant de résister aux discours hégémoniques des États-nations. Le travail de Fu offre une perspective utile, bien que très spécifique, qui sera mise à profit dans cette étude. Il est en outre important de noter que Fu base une grande partie de son analyse sur le travail et sur les concepts d’auteurs autochtones (Gerald Vizenor, Jace Weaver, Marie Battiste, Thomas King, entre autres). En ce sens, la méthodologie de cette thèse est donc très proche de son approche des textes autochtones.

Peter I-min Huang, professeur à l’Université de Tamkang à Taïwan, est l’auteur d’une « étude écocritique » des autochtonismes et de l’environnement comparant les écrits de l’auteure Chickasaw (Chicacha) Linda Hogan et d’auteurs taïwanais, *Linda Hogan and Contemporary Taiwanese Writers: An Ecocritical Study of Indigeneities and Environment*, publié en 2016<sup>53</sup>.

Cependant, il s’appuie principalement, dans son étude des textes d’Hogan, sur une comparaison avec des auteurs taïwanais allochtones. Seuls deux poèmes de Monaneng apparaissent dans le sixième chapitre de son ouvrage, où il aborde aussi brièvement le contenu d’un des poèmes de Walis Noka. Il s’agit donc d’un champ de recherche différent de celui concernant ce travail, car Huang semble essayer de valoriser les écrits autochtones de Hogan à partir d’un point de vue allochtone, tandis que cette recherche part d’une vision autochtone.

Enfin, Hsinya Huang, professeur de Littérature Comparée et Américaine, et doyenne de la faculté d’arts et de sciences humaines de l’Université Nationale de Sun Yat-sen 國立中山大學, qui s’est également spécialisée dans le domaine des « études écocritiques » (“Ecocritical

---

<sup>52</sup> FU Bennett Yu-hsiang, « Where Is Her(e): *Métissage* as Indigenous Intervention in Taiwanese Liglav A-Wu’s *Who Will Wear the Beautiful Garments I Weave?* And Canadian Lee Maracle’s *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* » in HWANG Paoi (éd.), *Global Encounters: Cross-cultural Representations of Taiwan*, Taipei, National Taiwan University Press, 2012, p. 65-84.

<sup>53</sup> HUANG Peter I-min, *Linda Hogan and contemporary Taiwanese writers: an ecocritical study of indigeneities and environment*, Lanham ; Boulder ; New York ; London, Lexington Books, coll. « Ecocritical Theory and Practice », 2016.

Studies”) des études littéraires autochtones (“Indigenous Literary Studies”), a publié plusieurs articles en anglais. Parmi eux, plusieurs mettent en avant l’intérêt d’études littéraires transnationales entre les autochtones d’Amérique du Nord et de Taïwan.

Par exemple, dans son article de 2013, “Towards Transpacific Eco-poetics: Three Indigenous Texts”<sup>54</sup>, Huang s’inspire des travaux de Chadwick Allen pour proposer un modèle d’« études éco-poétiques » sortant du domaine des études comparatives en tendant vers des « éco-poétiques transpacifiques et transautochtones » (“transpacific and transindigenous eco-poetics”). À l’intérieur de ce cadre théorique, Huang étudie la thématique de l’océan chez un auteur autochtone de Nouvelle Zélande, un auteur autochtone de Taïwan (Syaman Rapongan) et Linda Hogan. Les articles de Huang constituent donc un apport théorique bénéfique dans l’élaboration de cette thèse, en particulier lors de la mise en relation entre les différents auteurs contemporains dakotapi et paiwan sur la scène littéraire mondiale<sup>55</sup>.

L’état de la recherche se restreint, semble-t-il, à ces quelques travaux, tous présents dans la bibliographie de cette thèse. Toutefois, en dehors du champ de la littérature, le professeur Sheng Yao Cheng de l’Université Nationale de Chung Cheng 國立中正大學 à Taïwan et le professeur W. James Jacob de l’Université de Pittsburgh aux États-Unis ont publié plusieurs études dans le domaine des sciences de l’éducation, dans lesquelles ils établissent un rapprochement entre les autochtones de Taïwan et ceux des États-Unis. Par exemple, dans un article intitulé “American Indian and Taiwan Aboriginal Education: Indigenous Identity and Career Aspirations”, publié en 2008, ils analysent « les interactions entre l’identité autochtone et les aspirations professionnelles parmi les Aborigènes Taïwanais et les Amérindiens »<sup>56</sup>.

### 2.3. Plan d’étude

L’élucidation de l’ensemble de ces problèmes exige, dans une première partie, une étude approfondie de l’orature dakotapi, qui a migré de la forme ancestrale du compte d’hiver à « une image mouvante », pour reprendre le terme d’Ella Cara Deloria. Cette dernière explique comment la vie dans les réserves n’a jamais été « une image figée », mais celle « en mouvement

---

<sup>54</sup> HUANG Hsinya, « Towards Transpacific Eco-poetics: Three Indigenous Texts », *Comparative Literature Studies* 50-1, 2013, p. 120-147.

<sup>55</sup> Voir plus précisément : HUANG Hsinya, « Towards Transnational Native American Literary studies », *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 13-2, 2011, p. 1-9 <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1744> [Consulté le 5 mars 2012].

<sup>56</sup> CHENG Sheng Yao et JACOB W. James, « American Indian and Taiwan Aboriginal Education: Indigenous Identity and Career Aspirations », *Asia Pacific Education Review* 9-3, 2008, p. 233-247 (p. 233), Tdl.

d'un changement constant », dans laquelle figurent les « luttes des hommes contre d'intenses difficultés »<sup>57</sup>.

Cette notion « d'image mouvante » traduisait à la fois le changement perpétuel qu'ont connu les Dakotapi depuis les tentatives d'assimilation des colonisateurs, et dans une littérature engagée, le souhait de l'auteur de sensibiliser ses lecteurs à la cause des Dakotapi qui luttèrent en vue de leur survie physique, culturelle et littéraire. Cette disparition du mode de vie traditionnel impliquait un ethnocide identitaire du peuple, notamment par la scolarisation forcée des enfants, dont une première génération d'auteurs issue des écoles et missions gouvernementales porta les stigmates.

Par la suite, une seconde génération utilisa les techniques littéraires de la société dominante de façon à sauvegarder les récits ancestraux. Ce passage de la forme orale à la forme écrite ne s'est pas fait sans la disparition de l'interprétation orale qui accompagnait la narration, une perte qu'il faut nécessairement décrire. Auteure incontournable, et pourtant encore très méconnue du grand public, Ella Cara Deloria déjà évoquée dans cette introduction, a consacré sa vie à cette démarche de conservation et de transmission de la littérature et de la culture dakotapi. Aussi, cette étude se concentrera sur l'œuvre de cette auteure, et utilisera ses récits dakotapi.

Une analyse formelle et littéraire de ces récits dakotapi est donc indispensable pour comprendre leur importance et les raisons de leur réutilisation dans les ouvrages des auteurs dakotapi contemporains. À cette fin, reviendrons sur les origines des récits, et sur la définition des genres des récits dakotapi, qui, par respect à l'égard de la culture dont ils procèdent, se basera sur la classification traditionnelle dakotapi.

Cependant *La morphologie du conte* de Vladimir Propp est un outil permettant une exploration des récits des origines et des thèmes récurrents, aidant à comprendre la manière dont les récits servaient à éduquer le peuple en faisant ressortir les valeurs et les principes situés au cœur des oratures autochtones. Ce sont ces enseignements basés sur ces valeurs tribales qui aidaient les peuples dakotapi et paiwan à faire face aux problèmes qu'ils pouvaient rencontrer : conflits tribaux et familiaux, tribulations, guerres, aléas climatiques, entre autres.

Par exemple, chez les Dakotapi, le principe de la parenté était particulièrement présent dans tous les récits, et les personnages, en tenant lieu d'exemples à suivre ou à éviter, consolidaient l'harmonie organique sociale<sup>58</sup>. La sauvegarde de ces récits permit par ailleurs de

---

<sup>57</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, Éd. originale 1944, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1998, p. 85-86, Tdl.

<sup>58</sup> Le terme « organique » est employé ici en complément du terme « social » car il comprend l'idée de structure et par extension d'organisation. Ce concept d'une organisation sociale chez les Dakotapi allait à l'encontre de la

transmettre un héritage culturel aux jeunes générations, qui se transforma en une arme puissante de lutte contre les politiques assimilationnistes, et sans lequel la transition adaptative vers une littérature autochtone contemporaine eut été impossible.

Il sera essentiel dans un second temps d'aborder l'orature paiwan parallèlement aux jalons établis pour la littérature dakotapi. Premièrement, dès leurs premiers contacts avec les colonisateurs, les Paiwan, descendants de la vipère des cent pas, se battent « dos à la montagne »<sup>59</sup>. Cette image, extraite d'un poème de l'auteur paiwan Monaneng 莫那能 (1956-), est emblématique à la fois de la position dans laquelle le peuple s'est retrouvé, lors des campagnes de colonisations et d'assimilations lancées par les Japonais et les Chinois, acculé et semblait-il dans une voie sans issue, mais jamais entièrement démuni.

En effet, la montagne, lieu sacré des récits ancestraux dont le peuple a émergé, forte d'une dimension spirituelle, culturelle et littéraire, lui sert non seulement à résister aux attaques des étrangers, mais également à faire perdurer sa culture, ses valeurs et les symboles de son orature. Les idéaux de cette colonisation ressemblaient à ceux de la « Destinée Manifeste » et de *terra nullius* des États-Unis, selon laquelle l'île revenait de droit quasi divin aux colonisateurs « civilisés » (en opposition avec les « sauvages » ne faisant que l'occuper). Le processus était le même qu'aux États-Unis, des guerres, des campagnes punitives, et des tentatives d'assimilation qui passaient par une scolarisation forcée des enfants paiwan.

Concernant les conséquences de ces colonisations, elles furent les mêmes que chez les Dakotapi, en occasionnant parmi le peuple une réelle crise identitaire, tout en poussant les Paiwan à s'impliquer dans un long processus destiné à se rendre visible sur la scène politique, culturelle et littéraire. Et cela, pareillement aux Dakotapi, par le biais des auteurs paiwan issus des écoles du Kuomintang, qui ont dénoncé dès la fin des années 1980, peu avant la levée de la loi martiale, la « colonisation mentale » de leur peuple.

Deuxièmement, une analyse formelle et littéraire des récits paiwan, de leurs origines, aux conteurs traditionnels et à leurs genres particuliers permettra d'établir un rapport d'analogie avec les récits dakotapi, tout en décryptant les spécificités et l'originalité de ces récits. Le passage de l'orature à une transposition à l'écrit de ces récits à l'époque japonaise, par des linguistes et ethnologues japonais, ne s'est pas fait sans une perte de la mise en scène coutumière qui accompagnait le récit.

---

vision stéréotypée des colonisateurs, et il était ardemment défendu par Deloria, dans son manuscrit "The Dakota Way of Life", et dans son livre publié en 1944, *Speaking of Indians*.

<sup>59</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], Éd. originale 1989 (2010 1ère réédition), 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2014, p. 046, Tdl.

Ces récits, qui se divisent en deux catégories, *milimilingan* et *tjautsikel*, renferment de nombreuses explications sur les origines du monde et de tout ce qui en fait partie, dont le peuple paiwan. Entrer dans les structures tribales du peuple paiwan nécessite d'en comprendre les récits, dans ce qu'ils ont d'universel (quant à la fonction des personnages et des thèmes qu'ils abordent), et dans ce qui leur est spécifique : leurs tabous, les noms de leurs personnages, leurs « monstres » emblématiques. Et comme lors de l'étude des récits dakotapi, *La Morphologie des Contes* de Propp servira de base d'analyse morphologique, permettant de mettre en lumière la structure d'un récit paiwan typique, et par là d'en comprendre les fonctions sociales fondamentales au sein du peuple paiwan.

Enfin, cet examen des récits paiwan, dont le point crucial est le respect de *vulung*, la vipère des cent pas, et celui de la parenté, permettra de mettre en exergue la fonction sociale des récits. Comme les personnages dakotapi, les personnages paiwan, qu'ils soient des agents du chaos, des gardiens de l'harmonie sociale, ou des « monstres » hors normes, servent d'exemples au peuple, leur permettant d'affronter et de résoudre les problèmes et les conflits tribaux. Et si ces leçons étaient salutaires par le passé, leur utilité est toujours d'actualité. Elles permettent notamment de rétablir la vérité sur le système de valeurs des Paiwan, et de transmettre l'héritage culturel et littéraire du peuple aux nouvelles générations, assurant ainsi sa survie et son nouveau identitaire.

Puis, la troisième et dernière partie de cette étude, dans laquelle la littérature moderne des Dakotapi et des Paiwan sera abordée dans une perspective d'études trans-autochtones, montrera comment les écrivains de ces deux peuples ont recours à des mots anciens pour soigner les maux modernes. Pour ce faire, ces écrivains font entrer leurs peuples respectifs dans une démarche de décolonisation au moyen d'éléments de leur littérature traditionnelle, qu'ils sauvegardent et renouvellent au sein d'œuvres qui s'inscrivent dans le prolongement de la tradition orale en reprenant le rôle d'historiens tribaux, comme l'ont fait les auteurs dakotapi Ella Cara Deloria, au moyen de son roman *Waterlily*, et Dallas Chief Eagle dans *Winter Count*, ou encore Kowan Talall dans ses nouvelles.

Ces auteurs utilisent également différents genres littéraires pour dénoncer les maux de la colonisation. Le roman de Chief Eagle est ainsi devenu un véritable manifeste autochtone, et les récits de Talall un exposé des agissements des colonisateurs japonais, que la poésie de Monaneng a complété en y ajoutant les violences subies aux mains de la « Chine ». Des violences qui étaient souvent psychologiques, qui donnèrent lieu à des récits décrivant les sentiments d'aliénation, comme c'est le cas dans les nouvelles de l'auteure dakotapi Susan Power, et de quête identitaire chez Liglav Awu. Toutes deux ont eu des pères allochtones, et

elles décrivent les expériences de leurs mères autochtones, qui ont quitté très jeunes leurs tribus respectives pour vivre avec leurs époux parmi de membres souvent cruels et plein de préjugés de la société dominante.

Toutefois, pour Power et Awu, cette appartenance à une double culture signifiait aussi une position unique au sein de leur peuple (toutes deux revendiquant la primauté de leur identité autochtone sur leurs origines allochtones) et de la société dominante. En servant de « pont entre deux cultures », elles participent activement, avec les autres auteurs de cette étude, à la revitalisation des identités tribales stigmatisées et fracturées dakotapi et paiwan.

Cette revitalisation passe notamment par une lutte en faveur des valeurs autochtones, contre les stéréotypes dégradants véhiculés par la société dominante. Les auteurs littéraires et les activistes politiques furent, durant les mouvements autochtones des États-Unis et de Taïwan, les porte-paroles de leurs peuples, et plus particulièrement des membres les plus vulnérables. C'est ainsi que la voix de ceux à qui on ne donne pas la parole se fait entendre dans les poèmes de Monaneng, ou que les mots d'Elizabeth Cook-Lynn s'élèvent contre l'opresseur.

De plus, les auteurs dakotapi et paiwan participent à la revivification de l'identité tribale de leurs peuples en ouvrant la voie à une réappropriation d'un mode de vie traditionnel, et en transmettant dans leurs écrits les valeurs ancestrales autochtones. C'est ainsi que Deloria s'est servie de son roman comme d'un support des croyances et des cérémonies dakotapi, et que Sakinu a relancé la culture du chasseur dans son village et parmi les jeunes générations de Paiwan.

Enfin, cette étude tracera les contours de l'émergence d'une alliance d'auteurs trans-autochtones aux démarches et valeurs partagées, qui constituent une force commune dans un espace littéraire mondial. Chaque peuple, de son côté, a entamé le processus d'un retour à des expressions artistiques traditionnelles, comme cela a été le cas avec le poète et activiste John Trudell, qui a participé activement au renouveau artistique dakotapi. De même, les nouvelles générations d'auteurs paiwan suivent dans les traces de leurs aînés et les rejoignent sur une scène universelle autochtone de luttes communes et de valeurs partagées.

Awu, une des premières autochtones de Taïwan à avoir fait cette démarche d'échange avec des peuples autochtones d'Amérique du Nord, a raconté dans un de ses récits sa rencontre avec des Peuples des Premières Nations. Elle put alors se rendre compte des similarités entre l'histoire coloniale des autochtones d'Amérique du Nord et de Taïwan. Des similarités qui sont également évidentes dans les revendications de souveraineté tribale de Monaneng et de Cook-Lynn, et dans les œuvres des auteurs paiwan et dakotapi de cette étude, qui œuvrent sans relâche à la promotion de leur culture, dépassant les frontières arbitraires nationales et langagières.

Aussi, cette étude se clôturera sur les réponses apportées par ces peuples, aux préoccupations globales actuelles, et sur la façon dont ils deviennent des « citoyens du monde » en établissant des liens de parenté, non pas basés uniquement sur leurs origines autochtones, mais sur leur promulgation de vertus humaines héritées de leurs sociétés anciennes.

# Chapitre I. L'orature dakotapi :

## du « compte d'hiver » à une

### « image mouvante »

*The people believe that they cannot begin to know everything there is to know about the buffalo and their own origins, but they believe that they can, through continued storytelling and tribal language and narrative, give exquisite and essential meaning to their relationship with this landscape and its forebears. How a moral universe is organized and how an ancient civilization evokes harmony become clear to the people through the expression of these ideas, which, they say, challenge the usual colonizer's claim of his presence as a civilizing mission.<sup>1</sup>*

Le peuple pense qu'il est loin de savoir tout ce qu'il y a à savoir sur le bison et sur ses propres origines, mais il pense qu'il peut, à travers la narration continue des récits et au travers de la langue et de l'histoire tribale, donner un sens magnifique et primordial à sa relation avec ce paysage et ses ancêtres. Les façons dont un univers moral est organisé et dont une civilisation ancienne suscite l'harmonie deviennent évidentes pour le peuple à travers l'expression de ces idées, qui, dit-il, contestent l'allégation du colonisateur selon laquelle sa présence est une mission de colonisation. (Tdl.)

Elizabeth Cook-Lynn

---

<sup>1</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos » in HOWE Craig, WHIRLWIND SOLDIER Lydia et LEE Lanniko L. (éd.), *He Sapa Woihanble: Black Hills Dream*, St. Paul, Living Justice Press, 2013, p. 42-45 (p. 42).



Les Dakotapi ont dû faire face à une invasion étrangère conduisant à la perte progressive de leur territoire et de leur source principale de nourriture, le bison, qui était non seulement essentiel à leur survie physique, mais qui était également la figure centrale de leur vie culturelle de semi-nomades et de chasseurs. Le bison était depuis l'époque originelle et mythique, *in illo tempore*, pour reprendre l'expression de Mircea Eliade, au cœur de leur vie sociale, spirituelle, artistique et littéraire. Il était l'ancêtre des récits des origines et le centre des cérémonies sacrées du peuple. Il partageait avec les Dakotapi des biotopes variés où la chasse et les cérémonies rythmaient le cours de la vie.

Dès les années 1600, les premiers Européens qui eurent des contacts avec les Dakotapi furent les Français, des trappeurs et des missionnaires qui arrivaient de Québec et de Montréal. Les premiers cherchèrent à les engager dans le commerce des fourrures, les seconds tentèrent de les éloigner de leurs pratiques « païennes » et de leur enseigner les principes chrétiens. Puis les Anglais s'aventurèrent sur les territoires Dakotapi et tentèrent de s'allier à eux dans les combats armés que les diverses puissances européennes se livraient pour s'accaparer les terres et leur richesse. Mais les Dakotapi conservèrent leur souveraineté et leur mode de vie.

Après l'achat des territoires de la Louisiane, cédés par la France aux Etats Unis, des trappeurs américains de la région de Saint Louis remontèrent le Mississippi et le Missouri et rencontrèrent les Dakotapi. Jusque dans les années 1830, les américains cherchèrent à entretenir des relations essentiellement commerciales relativement « amicales », bien que les Dakotapi de l'est fussent de plus en plus poussés à la cession de leurs terres sous la pression grandissante des Blancs. Quant aux Dakotapi de l'ouest, la découverte de l'or dans les Black Hills en 1874 signifia la fin de leur vie de liberté dans les Grandes Plaines.

Dans les années 1870, dès le début de l'installation forcée des Dakotapi dans les réserves, des écoles et des pensionnats furent créés pour scolariser les enfants dakotapi à l'extérieur des réserves. Ils s'inspiraient du modèle de l'école industrielle de Carlisle en Pennsylvanie, fondée par le brigadier général Richard Pratt (1840-1924) en 1879, qui prônait un système éducatif où les enfants, afin d'être « civilisés » devaient être retirés à leur parents et à leur tribu. Les méthodes de Pratt résumaient parfaitement le choix offert aux Dakotapi, et aux autochtones d'Amérique du Nord dans leur intégralité, à cette époque : « l'assimilation ou l'extinction »<sup>2</sup>.

L'apprentissage de l'écrit et de l'anglais eut dès lors une incidence sur la transmission des récits traditionnels par les anciens élèves dakotapi, qui d'une position de conteurs oraux

---

<sup>2</sup> PRATT Richard Henry, *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867-1904*, Éd. originale 1964, Norman, University of Oklahoma Press, 2014, p. 259, xvi, Tdl.

traditionnels passèrent à celle d'auteurs. L'adaptation des récits à l'oral, qui avait jusqu'alors été réalisée par des auteurs allochtones, pouvait désormais être le travail des Dakotapi eux-mêmes. Ce passage de la forme orale à la forme écrite ne s'est néanmoins pas fait sans la perte de certains procédés narratifs propres au style oral. Mais en même temps une opportunité nouvelle s'offrait aux Dakotapi, celle de se réapproprier une part de leur héritage culturel qui, comme leurs territoires, avait été « colonisé » par les Blancs.

Toutefois, cette résurgence de l'orature et de l'identité tribale des Dakotapi prit du temps, et de nombreux enfants furent sacrifiés dans cette « mission » colonisatrice de la civilisation des « sauvages ». En effet, les premières générations d'auteurs au sortir des écoles gouvernementales, se retrouvaient profondément aliénés de leur communauté et de leur peuple, et ne trouvaient pas non plus leur place dans la société dominante de l'homme blanc.

Il fallut attendre une seconde génération d'auteurs, à laquelle appartenait l'auteure et linguiste yankton Ella Cara Deloria (1889-1971), pour que ces enfants dakotapi ayant appris à se servir de la langue et de la technique graphique du colonisateur, soient en mesure d'élaborer, en plus d'une sauvegarde de leur orature ancestrale, un travail systématique de protection des langues, des traditions, et de la culture de leur peuple. Deloria est toutefois l'une des rares auteures de sa génération à avoir mis en place et publié avec succès, une véritable défense de l'orature et de la culture dakotapi, au travers d'ouvrages qui allaient à l'encontre des stéréotypes dégradants répandus jusque dans les milieux universitaires sur les Dakotapi, et qui revalorisaient l'image stigmatisée de son peuple.

De plus, cette présentation des facteurs historiques de la colonisation des territoires dakotapi, ainsi que ceux ayant conduit à la transposition des récits issus de l'orature du peuple à l'écrit et en anglais, est nécessaire en préambule à une analyse formelle et littéraire des récits recueillis, consignés à l'écrit et traduits en anglais par Deloria dans *Dakota Texts* publié en 1932.

La position de Deloria, d'universitaire maîtrisant parfaitement l'anglais et les trois dialectes dakotapi (le Yankton, le Santee et le Teton) ayant grandi sur les réserves auprès des conteurs anciens, faisait d'elle la narratrice et l'auteure idéale des récits de son peuple. Grâce à sa connaissance intime et considérable de la culture et de l'orature dakotapi, Deloria a établi une liste et une définition des genres de l'orature dakotapi permettant de mieux comprendre les particularités des récits des *Dakota Texts*.

Pourtant, son travail, qui fut longtemps exploité par d'autres universitaires, n'était que très difficilement accepté et reconnu. C'est ainsi que les mythes cosmogoniques de James R. Walker, un médecin blanc qui ne parlait pas le lakota, ayant travaillé sur la réserve de Pine Ridge entre

1896 et 1914, sont aujourd'hui encore plus souvent utilisés dans les universités américaines que les récits de Deloria.

C'est la raison pour laquelle ces mythes, qui étaient selon le long travail de recherche de Deloria à leur sujet, un travail de (ré)invention de l'orature lakota, basé sur la narration inventive d'un conteur lakota, et sur la réorganisation de cette narration par Walker en une mythologie semblable à celle des Grecs ou des Égyptiens, seront brièvement abordés dans cette étude. Contrairement à celle de Walker, la démarche de Deloria était celle de la préservation de l'orature dakotapi ne trahissant pas la culture dont elle était issue.

Walker avait également consigné un des récits majeurs et sacrés de l'orature dakotapi, celui de l'origine du peuple lakota et de leurs ancêtres, les membres du *Pte Oyate*, le Peuple Bison. Bien que recueillis auprès du même conteur, Makula, les versions de Deloria et de Walker diffèrent considérablement. Celle de Deloria explique les origines de certaines cérémonies et pratiques dakotapi, et reste enracinée dans le principe fondateur de la société dakotapi, celui de la parenté.

Ce principe sur lequel tous les éléments de la culture matérielle, socio-culturelle et spirituelle du peuple étaient fondés, constitue le véritable leitmotiv des *Dakota Texts*, à l'intérieur duquel les thèmes « universels » de l'amour, de l'inceste ou encore de la punition et de la vengeance sont intégrés. C'est effectivement ce que l'analyse morphologique d'un récit, au moyen des fonctions de Propp, met en lumière, à savoir que le thème central et la fonction principale de ces récits tournent autour du respect de la parenté dakotapi.

L'orature dakotapi est également peuplée de nombreux personnages, qui correspondent pour la plupart aux catégories de personnages définies par Vladimir Propp<sup>3</sup> : les héros (et les héroïnes), les agresseurs, les faux héros, ou encore les bienfaiteurs et les donateurs, même si certains ont des rôles ambivalents dans les récits, tels les Esprits Élans et Biches, qui ne sont ni de réels agresseurs, ni des héros.

Ces récits et leurs personnages n'étaient pas de simples outils de divertissement, mais ils constituaient des outils éducatifs pour tout le peuple, tandis que la fonction anthropologique de l'orature dakotapi était la consolidation du groupe social et la transmission d'un patrimoine culturel de génération en génération. C'est aussi grâce à cette orature, et à ses rappels aux valeurs cardinales dakotapi, que le peuple réglait les problèmes rencontrés lors de l'époque précoloniale.

---

<sup>3</sup> Voir : PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, Traduit par DERRIDA Marguerite, Éd. originale en russe 1928, Éd. révisée en russe 1969, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 12, 2001, p. 96-101.

L'orature dakotapi contenait des leçons de vie et des mises en garde qui aidaient tous les membres du peuple à préserver l'harmonie sociale du cercle du camp. Elle rappelait leurs devoirs aux parents, aux grands-parents et aux beaux-parents, qui devaient éviter la conduite dangereuse et chaotique des antagonistes, et instruisaient les jeunes hommes et les jeunes filles sur la conduite appropriée à avoir en tant que membres productifs de la société, en suivant l'exemple des héros et des héroïnes tribaux.

Puis, après la relocalisation forcée des Dakotapi dans les réserves et la perte temporaires de leurs enfants, enlevés pour être « éduqués » dans des écoles loin des réserves, ou dépouillés de leur identité tribale dans des écoles de missionnaires sur les réserves, c'est par le biais des récits que certains membres de ces jeunes générations ont préservé leur identité ethno-culturelle, et qu'ils ont résisté aux tentatives d'assimilation du gouvernement américain.

De plus, c'est grâce aux leçons apprises dans les récits que les Dakotapi étaient à même de reconnaître leurs véritables ennemis, et de cultiver une qualité de résilience qui les assista au travers des épreuves et dans la construction de ce qui allait devenir, au fil du temps, une littérature militante.

En outre, l'orature dakotapi, transmise par les « grands-mères » du peuple, ces mémoires vivantes de l'histoire et de la culture dakotapi, était, et demeure essentielle à la compréhension des concepts culturels et spirituels, et des enjeux identitaires des Dakotapi. Ainsi, une étude de ces concepts, liés à des objets symboliques et des lieux sacrés, permet de mettre en exergue les valeurs chères aux Dakotapi.

Ces valeurs sont souvent en opposition avec les valeurs individualistes de la culture dominante américaine. Elles se retrouvent dans la philosophie du cercle sacré des Dakotapi, où l'homme n'est pas au centre de l'univers, mais uniquement le membre d'un système naturel et spirituel au sein duquel il doit trouver sa place, en particulier grâce aux récits ancestraux. Des valeurs qui enseignent avant tout le respect, né d'une observation attentive de leur environnement, de la faune, de la flore, des paysages minéraux, et des étoiles, et d'une vision holistique du monde.

Deloria, par sa transmission des récits dakotapi, exploita également le pouvoir subversif qu'ils avaient sur la propagande acculturatrice des colonisateurs. Malgré l'interdiction de nombreuses pratiques religieuses dakotapi, les cérémonies étaient gardées en vie dans les *Dakota Texts*, ainsi que dans toute l'œuvre ethnologique et littéraire de Deloria. À la manière des héros des récits qui, en rentrant chez eux ramenaient leurs êtres chers à la vie, le retour des enfants du peuple qui avaient gardé en mémoire les récits ancestraux permit la survie et le renouveau des symboles identitaires dakotapi mis en avant dans leur orature.

Mais avant d'analyser les spécificités de cette orature, il est nécessaire de revenir brièvement sur les Dakotapi en tant que peuple, sur le « choix » de leur désignation dans cette étude (au lieu du nom plus populaire de « Sioux »), et sur leur répartition dialectale et géographique aux États-Unis.

## 1. Les Dakotapi

### 1.1. L'utilisation du terme « Dakotapi » plutôt que celui de « Sioux »

Avant l'arrivée des Blancs dans les Grandes Plaines, les Dakotapi se considéraient comme l'*Oyate*, le « Peuple », que l'on peut interpréter également comme la « Nation ». L'une des premières auteures autochtones du vingtième siècle à avoir utilisé le terme « Dakotapi », formé de “dakota”, qui peut être traduit par “feeling affection for, friendly” (« avoir de l'affection pour, amical »<sup>4</sup>), ou comme l'explique Marla Powers, anthropologue qui a travaillé avec les Oglala de Pine Ridge, qui signifie “allied” (« allié »)<sup>5</sup>, et de “pi”, marque du pluriel en lakota/dakota<sup>6</sup>, fut Elizabeth Cook Lynn (1930-). Cette écrivaine, poétesse, essayiste est membre de la tribu Crow Creek Dakota de Fort Thompson, dans le Dakota du Sud.

Elle écrit dans son essai publié en 2013, “The Buffalo Cosmos” :

*The relationship of a people (the oyate) to a specific landscape (the northern plains) is reflected in a journey enshrined in sacred mythologies thousands of years old. [...] It is also the home of many tribes, most particularly the Lakota, Dakota, Nakota tribal peoples who have called themselves by many names, but always Dakotapi.*<sup>7</sup>

La relation qu'un peuple (l'oyate) entretient avec un paysage particulier (les plaines du nord) apparaît dans un voyage inscrit dans des mythologies sacrées vieilles de milliers d'années [...] C'est aussi le foyer de nombreuses tribus, plus particulièrement les Lakota, Dakota, Nakota, ces peuples tribaux qui se sont toujours appelés par de nombreux noms mais toujours par celui de Dakotapi. (Tdl.)

Dans son livre de 2001, *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*, [L'Anti-indianisme dans l'Amérique moderne : Une voix venant de la terre de Tatekaya], Cook Lynn précise :

*It may be important to say here that since 1858 the Ihanktowan (Yankton), the people of a middle tribe of the powerful Dakotapi (the Sioux Nation), have attempted to articulate their*

---

<sup>4</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, Éd. originale 1852, Révisée en 1890, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, coll. « Borealis Books », 1992, p. 106.

<sup>5</sup> POWERS Marla N., « *Oglala women in myth, ritual, and Identity* », Thèse de Doctorat, Rutgers, The State University of New Jersey, New Brunswick, 1982, p. 22, Tdl.

<sup>6</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 421.

<sup>7</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos », *op. cit.*, p. 42.

*nation-to-nation relationship with the United States, and they have been particularly traditional in seeking to solve land disputes.*<sup>8</sup>

Il est sans doute important de dire ici, que depuis 1858 les Ihanktowan (Yankton) le peuple de la tribu du centre appartenant aux puissants Dakotapi (la Nation Sioux) ont tenté de développer une relation de nation à nation avec les États-Unis et ils se sont montrés particulièrement traditionnels dans leur tentative de résolution des conflits concernant les terres.

Il est intéressant de noter que les deux grands spécialistes allochtones de la culture dakotapi que sont Raymond DeMallie et Elaine Jahner déclarent dans la préface de l'ouvrage controversé de James R. Walker (1849-1926), médecin blanc de la réserve de Pine Ridge, intitulé *Lakota Beliefs and Rituals* : « les Santee et les Yankton s'appelaient entre eux Dakota alors que les Teton s'appelaient entre eux Lakota ». Ceci confirme l'appartenance des Santee et des Yankton au groupe Dakota<sup>9</sup>.

Cette précision est nécessaire car certains anthropologues comme William Powers ont classé les Yankton (Dakota) comme appartenant au groupe linguistique des Nakota qui est en réalité un groupe qui s'est détaché des sept foyers et qui, lui, est constitué par les Assiniboine et les Stoney et non par les Yankton<sup>10</sup>.

Les Sept Foyers, *Oceti Sakowin* ou les Sept Feux du Conseil, sont les sept membres d'une confédération historique qui se divise en trois groupes linguistiques et géographiques : les Lakota ou Teton, les Dakota de l'Ouest ou Yankton-Yanktonai et les Dakotas de l'Est, Santee-Sisseton (même si en raison de leurs déplacements certains sous-groupes ou « bandes » d'un des trois groupes majeurs pouvaient camper avec un des autres groupes majeurs)<sup>11</sup>.

Ella Cara Deloria, ethnologue, linguiste et écrivaine yankton dakota, la plus prolifique et la plus fiable source de connaissance des récits oraux dakotapi, explique dans son livre *Speaking of Indians* publié en 1944, que les Dakota (terme qu'elle préfère à celui de Sioux) forment la deuxième plus grande tribu des Grandes Plaines. En conséquence, dans cette thèse le terme « Dakotapi » sera préféré à celui de Sioux, par souci de clarté, car bien qu'Ella Cara Deloria ait utilisé le terme Dakota qui englobait les Lakota et les Dakota, le rajout du suffixe « pi » permet de faire référence à toute la nation sans confusion possible.

---

<sup>8</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*, Champaign, University of Illinois Press, 2001, p. 99.

<sup>9</sup> DEMALLIE Raymond J. et JAHNER Elaine A., « Preface » in WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, Éd. originale 1980, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1991, p. xiii-xxv (p. xxv), Tdl.

<sup>10</sup> MILLER David R., SHANLEY James, MCGESHICK Joseph R. et SMITH Dennis, *The History of the Fort Peck Assiniboine and Sioux Tribes, 1800-2000*, Fort Peck, Montana Historical Society, 2008, p. 34.

<sup>11</sup> DEMALLIE Raymond J. et JAHNER Elaine A., « Preface », *op. cit.*, p. xxv.

Il est également choisi par respect pour les Dakotapi eux-mêmes, car le terme « Sioux », comme l'explique William Powers, un anthropologue américain qui s'est spécialisé dans l'étude de la culture lakota et qui a enseigné à l'université de Rutgers, est une appellation impropre, issue d'un terme Algonquin "nadowe-is-iw-ug" signifiant « petite vipère », terme déformé par les Français et transformé en Sioux, appellation péjorative<sup>12</sup>.

Même si certains Dakotapi aujourd'hui se désignent entre eux comme Sioux, le premier chapitre de cette thèse, ancrée essentiellement dans les récits oraux de Deloria, s'appuie sur le choix linguistique des auteurs autochtones, comme le souhaitait Ella Cara Deloria.

En outre, cette nation, et en particulier le groupe Lakota, lorsqu'elle parle de ses origines, s'en réfère aux territoires autour des Montagnes sacrées des Black Hills et à plusieurs sites à proximité<sup>13</sup>. Cependant, les historiens américains, s'appuyant sur des documents partiels de missionnaires et de rencontres avec des explorateurs Français et Anglais, souvent peu fiables, ont choisi d'ignorer dans leur travail, l'histoire orale des Dakotapi<sup>14</sup>. Ils ont développé une approche migratoire dans un mouvement partant de l'Est, région des Milles Lac, le Minnesota d'aujourd'hui, et se dirigeant vers l'Ouest.<sup>15</sup>

Quelle que soit la posture choisie pour localiser dans le temps les territoires très vastes occupés par l'*Oyate*, les Dakotapi, tous les chercheurs sont d'accord pour les situer, dès les années 1700 dans la région des Grandes Plaines ou ils menaient une existence semi-nomade, ou les hommes chassaient les bisons et ou les femmes cueillaient baies et racines. Ils se déplaçaient à cheval et vivaient dans des tipis de peaux de bisons et à l'approche de l'hiver, ils se regroupaient le long des cours d'eau<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> POWERS William K., *La religion des Sioux Oglala*, Éd. originale (en anglais) 1975, Paris, Éditions Du Rocher, 1994, p. 33.

<sup>13</sup> GOODMAN Ronald, *Lakota Star Knowledge: Studies in Lakota Stellar Theology*, Rosebud, Sinte Gleska University, 1992, p. iii, 12.

<sup>14</sup> FENELON James V., *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota*, New York ; London, Garland Publishing, Inc., 1998, p. 14-15.

<sup>15</sup> Voir par exemple l'ouvrage de l'historien et anthropologue américain Royal Hassrick : HASSRICK Royal Brown, *Les Sioux: vie et coutumes d'une société guerrière*, Traduit par FRITSCH Laurence E., Éd. originale en anglais 1964, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1993, p. 78.

<sup>16</sup> POWERS Marla N., *Oglala women in myth, ritual, and Identity*, op. cit., p. 24-25.

## 1.2. Répartition géographique actuelle des groupes et bandes dakotapi

Les Dakotapi se divisent en trois groupes : les Santee/Dakota de l'Est, les Yankton/Dakota de l'Ouest, et les Teton/Lakota. Chaque groupe est composé de bandes ou sous-groupes<sup>17</sup> :

- Le groupe **Santee** (*Isányathi* de “isánj” “knife”, « couteau », et “ati” “to pitch a tent or encamp at”<sup>18</sup>, « planter sa tente ou camper à » ; « Ceux qui campent là où est le couteau ») parle le dialecte santee/dakota de l'Est, il est divisé en quatre bandes :

Bandes	Nom en anglais	Réserves actuelles de <sup>19</sup>
– Mdewakanton (Mde-wa-kaŋ'-toŋ-waŋ <sup>20</sup> )	– Spirit Lake Dweller ou People of the Spirit Lake	– Lower Sioux, Prairie Island et Upper Sioux (MN <sup>21</sup> ), Crow Creek et Flandreau (SD), Santee (NE)
– Wahpeton (Wa-h'pé-toŋ-waŋ)	– Leaf Dwellers ou Dwell Among Leaves	– Spirit Lake (ND), Flandreau et Lake Traverse (SD)
– Wahpekute (Wa-h'pé-ku-te)	– Leaf Shooters ou Shoot Among the Trees	– Santee, Fort Peck (MT)
– Sisseton ( <i>Si-sí-toŋ-waŋ</i> )	– Fish Scale Dwellers ou People of the Swamp	– Lake Traverse, Spirit Lake

- Le groupe **Yankton** (*I-haŋkt'oŋ-waŋ*, “End Dwellers”, « Habitants du Bout »<sup>22</sup>) parle le dialecte yankton/dakota de l'Ouest, il est divisé en deux bandes :

Bandes	Nom en anglais	Réserves actuelles de
– Yankton ( <i>I-haŋkt'oŋ-waŋ</i> )	– End Dwellers ou Camp at the End	– Crow Creek (SD), Spirit Lake (SD)

<sup>17</sup> La division en groupes et en bandes est basée sur les études de Marla Powers et Kelly Morgan : *Ibid.*, p. 23 ; MORGAN Kelly Juliana, « *Dakotapi women's traditions: A historical and literary critique of women as culture bearers* », Thèse de Doctorat, University of Oklahoma, Norman, 1997, p. 285-286.

<sup>18</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 206, 51.

<sup>19</sup> La répartition des bandes sur les réserves actuelles est élaborée à partir du manuel étudiant de l'Oglala Lakota College de Pine ridge et du travail de Kelly Morgan : Oglala Lakota College (éd.), *Hecetu Yelo: Student Manual*, Pine Ridge, Oglala Lakota College, 1989, p. 2 ; MORGAN Kelly Juliana, *Dakotapi women's traditions: A historical and literary critique of women as culture bearers*, *op. cit.*, p. 285-286.

<sup>20</sup> Les noms en dakota proviennent des dictionnaires de Stephen Riggs et d'Eugene Buechel et Paul Manhart: RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, *op. cit.*, p. v, 329, 333 ; BUCHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, Édition originale 1970, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2002, 54, 93, 128, 200, 221, 242, 280, 281, 329.

<sup>21</sup> Sur les abréviations : MN : Minnesota, MT : Montana, NE : Nebraska, SD : Dakota du Sud, ND : Dakota du Nord.

<sup>22</sup> POWERS Marla N., *Oglala women in myth, ritual, and Identity*, *op. cit.*, p. 23, Tdl.



– Yanktonai (I-haŋkt'oŋ-waŋ-na)	– Little End Dwellers ou Little Camp at the End	– Standing Rock (ND, SD), Fort Peck (MT)
---------------------------------	-------------------------------------------------	------------------------------------------

- Le groupe **Teton** (*Thítħuŋwaŋ* “Prairie Dwellers”, « Habitants de la Prairie »<sup>23</sup>) parle le dialecte teton/lakota, il est divisé en sept bandes (les Oglala et les Sicangu au Sud, les Minneconjou, les Oohenonpa et les Itazipco au centre, les Hunkpapa et les Sihasapa au Nord) :

Bandes	Nom en anglais	Réserves actuelles de
– Oglala ( <i>O-glá-la</i> )	– (They) Scatter their Own	– Pine Ridge (SD)
– Sicangu ( <i>Si-cáŋ-gu</i> )	– Brulé / Burned Thighs	– Rosebud (SD)
– Miniconjou (Mni-kó-wo-ju)	– Planters by the stream	– Cheyenne River (SD)
– Oohenonpa (Oó-he-nuŋ-pa)	– Two Kettles	– Cheyenne River
– Itazipco (I-tá-zi-pa-có-la)	– Sans Arcs / Without Bows	– Cheyenne River
– Hunkpapa ( <i>Huŋ-kpa-pa</i> )	– Planters by the Stream	– Standing Rock (ND, SD)
– Sihasapa ( <i>Si-há-sapa</i> )	– Blackfeet	– Cheyenne River, Standing Rock

Les Dakotapi forment une confédération historique composée des *Očhéthi Šakówiŋ*, les Sept Feux du Conseil (“Seven council Fires”), divisée en sept membres, parmi lesquels se retrouvent les trois groupes linguistiques et culturels dakotapi et leurs bandes, ou sous-groupes respectifs. Les sept bandes teton ne forment qu’un seul membre, tandis que les deux bandes yankton/dakota de l’Ouest constituent deux membres, et que les quatre bandes santee/dakota de l’Est constituent les quatre derniers membres. Les Sept Feux du Conseil se divisent donc ainsi :

1. Les Teton (et leur sept bandes/sous-groupes)
2. Les Yankton
3. Les Yanktonai
4. Les Mdewakanton
5. Les Wahpeton
6. Les Wahpekute
7. Les Sisseton

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, Tdl.

## 2. Origines historiques du phénomène observé

Afin de comprendre les récits issus de l'orature des Dakotapi il est indispensable d'en saisir leurs origines, ancrées dans les racines historiques et culturelles du peuple. Comme le rappelle l'auteure, professeur et critique littéraire laguna pueblo, lakota et libano-américaine Paula Gunn Allen (1939-2008), l'importance de la littérature, ou de l'orature d'un peuple, ne peut être saisie qu'en la replaçant dans le contexte socio-historique dont elle est issue :

*Literature is one facet of a culture. The significance of a literature can be best understood in terms of the culture from which it springs, and the purpose of literature is clear only when the reader understands and accepts the assumptions on which the literature is based.*<sup>24</sup>

La littérature est l'une des facettes d'une culture. L'importance d'une littérature ne sera comprise qu'en fonction de la culture dont elle est issue, et le but d'une littérature n'est manifeste que lorsque le lecteur comprend et accepte les hypothèses sur laquelle elle est fondée. (Tdl.)

Ainsi, l'identité culturelle des Dakotapi, non seulement comprend, mais est également constituée de leur orature. Elle s'explique et se manifeste au travers de l'histoire si particulière qui fut la leur, et qui peut être divisée en trois temps : avant la vie sur les réserves, avec une phase de destruction d'une partie de la population et de la culture matérielle dans une suite de guerres et guerrillas opposant les autochtones aux colons et aux soldats; une phase de tentatives d'assimilation avec installation progressive forcée sur les réserves (au travers de politiques basées sur des idéologies de supériorité socio-culturelle et sur le vol des terres ); et enfin, en continuité avec le placement forcé dans les réserves, une phase de mise en place de politique assimilationniste avec pour cibles les enfants à scolariser loin de leurs parents, les femmes à éduquer à l'européenne (programme des matrones), et les églises veillant à la conversion au christianisme et à l'interdiction des rites autochtones.

### 2.1. Destruction-Assimilation-Scolarisation

Lors de leur arrivée dans ce pays qu'ils qualifiaient de « nouveau monde », les colons chrétiens, n'étaient familiers ni avec la langue, ni avec la culture, ni avec les croyances, ni avec les mythes des peuples autochtones d'Amérique du Nord. Ils ne voyaient en eux que des

---

<sup>24</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Éd. originale 1986, Boston, Beacon Press, 1992, p. 54.

sauvages païens à convertir, et dont la mort par milliers n'était qu'un acte miséricordieux de la part de Dieu<sup>25</sup>.

C'est ce dont témoigne la correspondance de Marie Guyard, ou Marie de l'Incarnation (1599-1672), une missionnaire catholique française qui dès son arrivée à Québec en 1639 fonda le monastère des Ursulines de Québec. L'intention de ces Ursulines était de convertir les jeunes filles autochtones au catholicisme, afin de les sauver de la « malice », et de les faire parvenir « tant au chemin du salut », qu'à l'apprentissage des « sciences, d'où il semblait que leur naissance dans la barbarie les dût exclure »<sup>26</sup>.

Ce que ces missionnaires semblaient ignorer, comme les autres colons des Amériques, était que ces mêmes « Indiens », les Haudenosaunee (connus sous leur dénomination française d'Iroquois), avaient fondé la première démocratie participative au monde<sup>27</sup>. C'est en outre sur ce modèle de démocratie des Haudenosaunee qu'est basé le système fédéral états-unien<sup>28</sup>, ce même état fédéral qui, selon le professeur Élise Marienstras, spécialiste d'histoire des États-Unis, tente constamment :

[...] de faire disparaître les autochtones, soit en les assimilant au sein de la nation américaine pour qu'ils y perdent leur identité particulière (forme d'ethnocide) ; soit en les plaçant dans une situation telle que leur disparition se fasse d'elle-même avec l'aide directe ou insidieuse de leurs colonisateurs (forme plus ou moins larvée de génocide).<sup>29</sup>

Les Dakotapi de part leur situation géographique et de part l'étendue de leur territoire furent impactés plus tard que les autres peuples autochtones par l'arrivée des colons. Les invasions européennes qui touchaient les côtes du Canada, les côtes de l'est des États Unis d'Amérique et les îles des Caraïbes, n'affectèrent réellement que plusieurs siècles plus tard les Dakotapi qui vivaient dans les derniers territoires protégés de l'armée et des colons, derrière ce qui fut appelé la frontière.

### 2.1.1. Avant la vie en réserve et les « guerres Indiennes »

Les Dakotapi vivaient selon un système de parenté élargie qui voulait que toute la parentèle soit réunie au sein du *tiyospaye*, leurs liens étant ceux du sang, du mariage et des alliances. « Le

---

<sup>25</sup> Voir par exemple : GRISSELLE Eugène, « Deux lettres autographes de la vénérable mère Marie de l'Incarnation et de la mère Marie de s.-Joseph, ursulines de Québec », *Études* 107, Avril-Mai-Juin 1906, p. 577-599 (p. 588-592).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 589.

<sup>27</sup> JOHANSEN Bruce E., « Dating the Iroquois Confederacy », *Akwesasne Notes New Series* 1-3/4, Automne 1995, p. 62-63 ; JOHANSEN Bruce E. et MANN Barbara A. (éd.), *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*, Westport ; London, Greenwood Press, 2000, p. 134-136.

<sup>28</sup> Voir : MARIENSTRAS Élise, « Les Amérindiens comme acteurs du fédéralisme états-unien », *Revue française d'études américaines*, Les nations de l'intérieur, The Nations Within, 144, 2015, p. 24-35.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 24.

tiyospaye était une unité sociale plus importante que la famille. » Il prenait son origine et son intérêt dans la vie nomade qui impliquait des fusions de familles étendues afin de constituer des cercles de camp et de vie coopérative<sup>30</sup>. Cette parentèle était indispensable pour des relations harmonieuses au sein de la communauté, elle était le pivot de la vie sociale :

*Its demands and dictates for all phases of social life were relentless and exact...*<sup>31</sup>

Ses demandes et ses lois concernant toutes les phases de la vie sociale étaient continues et précises... (Tdl.)

Deloria détaille cet « arrangement de vie » qui était le moteur de la société dakotapi, et en énonce les principes de la façon suivante :

*“Be a good relative. That is of paramount importance”, “Be related, somehow, to everyone you know; make him important to you; he also is a man.”*<sup>32</sup>

« Soit un bon parent. C’est le plus important ! [...] Il faut que tu aies un lien de parenté, quel qu’il soit, avec chaque personne que tu connais ; qu’il soit important à tes yeux ; lui aussi est un homme. (Tdl.)

Il fallait donc établir un lien de parenté, qu’il soit rendu valide par les liens du sang ou par affinités, et tous étaient inclus au sein du « grand Cercle des Parents »<sup>33</sup>. Le système économique du peuple était lui aussi basé sur ce système de parentèle élargie :

*“Be generous!” [...] (Would anyone withhold that which is good from his very own?) ‘Be hospitable!’ (Why not? Should a man eat while his brother starve?)*<sup>34</sup>

« Soit généreux ! » [...] Qui refuserait ce qui est bon aux siens ?) « Soit hospitalier ! » (Pourquoi pas ? Un homme devrait-il manger alors que ses frères meurent de faim ?) (Tdl.)

Ce mode économique était très éloigné du système économique occidental, que Deloria a défini ainsi : « prends, tout de suite, tout ce que tu peux, pour toi même, ce qui t’assurera, à toi et à tous ceux qui feront de même, un avenir sûr ». Tandis que le discours des Dakotapi était plutôt : « donne aux autres ; que les cadeaux soient distribués largement, et ils reviendront largement, encore et encore, car tel est le flux éternel du don. »<sup>35</sup>.

Ainsi, la valeur personnelle d’un individu n’était pas mesurée en fonction de ce qu’il possédait mais plutôt de ce dont il était prêt à se séparer pour l’offrir à un autre. Cet état d’esprit dakotapi explique aussi, comme on le verra, les difficultés d’adaptation au mode de vie

---

<sup>30</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis), p. 87 ; POWERS Marla N., *Oglala women in myth, ritual, and Identity*, op. cit., p. 25.

<sup>31</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, Éd. originale 1944, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1998, p. 24.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 49, Tdl.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 120, Tdl.

occidental, et l'incompréhension des Blancs face à certaines attitudes, ou certains comportements des Dakotapi.

Un autre élément fondamental de la vie des Dakotapi était le bison. Non seulement sa chair fournissait la nourriture au peuple, mais en plus toutes les parties de l'animal, sans exception étaient utilisées dans la vie quotidienne. Avec la peau on fabriquait des tipis et des vêtements, avec les os des ustensiles, avec les tendons du fil à coudre, etc. Le bison était également un élément et un symbole essentiel de la vie religieuse. Deloria parle d'une légende selon laquelle un Dakotapi entra dans le monde souterrain où vivait le peuple Bison et les aida à se débarrasser d'un être nuisible.

Pour exprimer leur gratitude, les chefs bisons firent une promesse à l'homme, de toujours le suivre, lui et sa descendance :

*"As long as we live, you too shall live and prosper". That sounded like 'for all time.' No wonder, then, that when the buffalos were killed off wantonly, within a few years' time after the white men came, the Dakota almost lost their lives, too.*"<sup>36</sup>

Aussi longtemps que nous serons en vie, vous aussi vous vivrez et vous prospérerez.' Ça avait l'air de signifier 'pour toujours.' Dans ce cas, pas étonnant que lorsque les bisons furent tués de sans raison, quelques années après la venue des Blancs, les Dakota, eux aussi, furent sur le point de perdre la vie (Tdl.)

À la suite de leurs premiers contacts avec les colons, les Dakotapi étaient loin de se douter qu'eux, pourtant si nombreux, deviendraient un jour une minorité « minoritaire », tandis que cette poignée de *wasicu* (« homme blanc » en lakota/dakota) deviendrait un peuple innombrable. Ils étaient loin d'imaginer que cette rencontre serait synonyme d'évènements tragiques et de profonds bouleversements.

Pourtant, Dès l'arrivée des Européens sur les îles et sur les côtes américaines, au seizième siècle, qu'ils soient Espagnols, Français, Hollandais, Anglais ou autres, tous approchaient avec convoitise ces nouvelles terres afin d'y établir des colonies et d'en extraire les ressources naturelles propres à relancer les économies d'une Europe en quête de nouvelles richesses et de nouveaux espaces à occuper et à exploiter.

Pendant plusieurs siècles, ces envahisseurs, bien qu'immédiatement confrontés aux populations autochtones qui occupaient ces terres et qui avaient développé des sociétés tribales complexes, hautement organisées et parfaitement intégrées à leur milieu naturel, s'employèrent avec acharnement à s'appropriier par la force des armes et par la ruse des traités violés, la quasi totalité de ces immenses territoires<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>37</sup> FIXICO Donald L., *The Invasion of Indian Country in the Twentieth Century: American Capitalism and Tribal Natural Resources*, Niwot, University Press of Colorado, 1998, p. xvi.

Dans son ouvrage « La Résistance Indienne Aux États-Unis du XVIIe au XXe siècle », Élise Marienstras, historienne, professeur émérite de l'université Paris-Diderot, et spécialiste en France de l'histoire de la Jeune République américaine et de l'histoire des autochtones d'Amérique du Nord, a choisi le sujet de la résistance indienne. Dans une étude pionnière, elle parcourt plus de quatre siècles d'histoire en restituant aux autochtones d'Amérique du Nord leur fonction d'acteurs dans cette histoire qui leur a été imposée mais à laquelle ils résistent en la (ré)écrivaint :

Diversifiées par leurs anciennes cultures et par leurs conditions actuelles, les tribus amérindiennes ont aussi vécu différemment la rencontre avec les Blancs. Toutes ont fini par se heurter au colonisateur, toutes en ont subi l'oppression, mais à des moments différents de leur existence, et suivant des modalités qui ont permis aux unes de résister plus longuement et de survivre, et qui ont précipité les autres dans un déclin précoce et définitif.<sup>38</sup>

Forts de cet attachement à leurs terres que leur a enseigné la relation symbiotique à leur environnement naturel, certains autochtones d'Amérique, dont les Dakotapi, ont développé au fil des siècles une résilience leur ayant permis de survivre à l'oppression coloniale.

Les intentions de ces colonisateurs étaient également de les acculturer. Christophe Colomb, qui donna ce nom erroné d'« Indiens » (*Indios*) aux peuples autochtones des Amériques, écrivait à la fin du quinzième siècle, dans une lettre adressée au roi et à la reine d'Espagne, que : « ces gens sont si paisibles, que je jure à vos majestés qu'il n'y a pas de meilleure nation au monde... ». Toutefois, ce qui pourrait être interprété comme une forme d'éloge, était en réalité l'indication d'une « faiblesse » pouvant être exploitée, et Colomb poursuivit en déclarant que cette nation « devrait être mise au travail, semer et faire tout ce qui est nécessaire, et *adopter notre mode de vie.* »<sup>39</sup>

En 1840, seuls les territoires des Grandes Plaines du Nord, occupés par les peuples dakotapi, cheyenne, arapaho, patawotomi et de nombreuses autres petites tribus, échappaient encore à la colonisation et à la confiscation des terres. La Louisiane, d'abord revendiquée par la France en 1682, puis cédée à l'Espagne et à la Grande Bretagne, enfin récupérée par la France en 1800 pour être vendue à la Jeune République américaine en 1803 par Napoléon Bonaparte, représentait un immense territoire de plus de vingt-deux pour cent de la superficie actuelle des États-Unis<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> MARIENSTRAS Élise, *La résistance indienne aux États-Unis, XVIIe-XXe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Collection Archives », 1980, p. 32.

<sup>39</sup> BROWN Dee A. et Hampton Sides, *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*, Éd. originale 1970, Toronto ; New York ; London, Bantam Books, 1972, p. 1-2, Tdl.

<sup>40</sup> JENNINGS Francis, *Les fondateurs de l'Amérique: depuis les premières migrations jusqu'à nos jours : comment les Indiens découvrirent les Amériques, les colonisèrent y fondèrent de grandes civilisations à l'ère*

Dès son acquisition, Jefferson, à l'origine de cet achat négocié avec Bonaparte, nourrissait un grand projet d'expansion. La Louisiane regroupait les états actuels du Montana, du Dakota du Nord, du Dakota du Sud, du Nebraska, de l'Iowa, du Kansas, de l'Oklahoma, du Missouri, de l'Arkansas, de la Louisiane et d'une partie du Minnesota, du Wyoming, et du Colorado.

Soit, une grande partie des hautes plaines occupées par les peuples des Plaines, qui n'avaient eu que très peu de contacts avec les Blancs et dont les rapports avec ces derniers s'effectuaient essentiellement dans le cadre d'échanges commerciaux avec les Français qui de la région de Saint Louis qui remontaient le Mississippi, les Britanniques qui s'étaient spécialisées dans le commerce des fourrures, et les trappeurs qui continuaient à descendre du Canada.

Thomas Jefferson et les premiers théoriciens politiques américains furent très favorables à l'idée que les colons euro-américains « s'installeraient sur l'ensemble du continent, sinon dans le Sud (la Floride étant toujours une colonie espagnole, et ce jusqu'en 1821 ; et l'Alabama ne fut cédé par l'Espagne qu'en 1810), en constituant une population parlant la même langue, gouvernée selon des modèles similaires. » Ce projet colonisateur s'appuyait sur une vision où les autochtones disparaissaient de la planification proposée, en étant soit assimilés soit exterminés, selon qu'ils choisissent de se rendre ou de résister<sup>41</sup>.

Jefferson, alors président, s'empressa d'organiser une mission d'exploration et de cartographie du territoire et lança en 1804 l'expédition de Lewis et Clark. Grâce à cette opération préparée avec soins, ce président ambitieux doté d'une vision impérialiste<sup>42</sup> chercha à établir des relations commerciales avec les Indiens le long du cours supérieur du fleuve Missouri.

Il s'agissait d'une stratégie visant à s'allier à des tribus qui s'opposeraient à la Grande Bretagne encore très active dans le commerce avec les autochtones et de s'assurer de bons rapports avec les tribus, en particulier les « Sioux » qualifiés par les Blancs de belliqueux. Si cette expédition permit de cartographier les territoires parcourus par les deux explorateurs, le but ultime poursuivi par Jefferson était essentiellement ancré dans une volonté de renforcer des revendications territoriales et de faire avancer le processus de colonisation en ouvrant à la

---

*classique; comment ils furent plongés ensuite dans un âge de ténèbres par l'invasion et la conquête européenne; et comment ils revivent aujourd'hui*, Traduit par SABATHÉ Philippe, Éd. originale en anglais 1993, Monaco, Éditions Du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 2002, p. 371-372.

<sup>41</sup> OSTLER Jeffrey, *Les Sioux des plaines face au colonialisme: de Lewis Clark à Wounded Knee, 1804-1890*, Traduit par PROUVÈZE Alexandre et MOREAU Florence, Monaco, Éditions du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 2018, p. 33.

<sup>42</sup> JENNINGS Francis, *Les fondateurs de l'Amérique: depuis les premières migrations jusqu'à nos jours : comment les Indiens découvrirent les Amériques, les colonisèrent y fondèrent de grandes civilisations à l'ère classique; comment ils furent plongés ensuite dans un âge de ténèbres par l'invasion et la conquête européenne; et comment ils revivent aujourd'hui*, op. cit., p. 403.

population européenne de l'est les grandes étendues des Grandes Plaines du nord et de l'ouest du continent<sup>43</sup>.

Pour l'heure, il fallait poursuivre la grande entreprise de colonisation entamée dès 1492 lorsque Christophe Colomb débarqua dans la mer des Caraïbes, suivi de peu, en l'an 1534 par Jacques Cartier qui débarqua au Canada où il passa l'hiver avec les Iroquois. Les troupes américaines de la jeune république fondée en 1776, se sentant investies du droit divin par le Pape Alexandre VI qui accorda au quinzième siècle à l'Espagne la possession des terres découvertes en Amérique<sup>44</sup> en formulant la « Doctrine de la Découverte » dans sa bulle pontificale *Inter Cætera*, datant du quinzième siècle, avançaient d'Est en Ouest et du Sud jusqu'à la « Frontière » des Grandes Plaines<sup>45</sup>.

Les tribus autochtones qui apparaissaient comme des obstacles à l'expansion des envahisseurs, furent massacrées, repoussées, décimées par les maladies apportées par les Blancs, chassées avec violence de leurs terres ancestrales pour finalement être déportées vers des terres non encore revendiquées par les colons<sup>46</sup>.

De 1494, année où Christophe Colomb expédia cinq cents esclaves autochtones à Séville jusqu'en 1890 où la bande Miniconjou des Lakota, conduite par le chef Big Foot vers la réserve de Pine Ridge dans le Dakota du Sud, fut massacrée à Wounded Knee par les troupes du Colonel Forsyth, commandant de l'ancien régiment de Custer, l'avancée des Blancs se poursuivit jusqu'à l'éradication de la Frontière, prononcée par le Bureau des Affaires Indiennes<sup>47</sup>. Les Grandes Plaines étaient ouvertes au pillage organisé par les acteurs sociaux du gouvernement, les chercheurs d'or et les sociétés spéculatives civiles.

En 1830, la Loi sur le Déplacement des Indiens, (*Indian Removal Act*) à comprendre comme loi sur la déportation des indiens, loi votée par le congrès, avait permis de résoudre le problème posé par la multiplicité des nations indiennes. Cette loi appliquait à toutes les nations le même argument consistant à présenter comme souhaitable leur déplacement vers des territoires

---

<sup>43</sup> OSTLER Jeffrey, *Les Sioux des plaines face au colonialisme: de Lewis Clark à Wounded Knee, 1804-1890*, op. cit., p. 41.

<sup>44</sup> JENNINGS Francis, *Les fondateurs de l'Amérique: depuis les premières migrations jusqu'à nos jours: comment les Indiens découvrirent les Amériques, les colonisèrent y fondèrent de grandes civilisations à l'ère classique; comment ils furent plongés ensuite dans un âge de ténèbres par l'invasion et la conquête européenne; et comment ils revivent aujourd'hui*, op. cit., p. 486-487.

<sup>45</sup> FENELON James V., *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota*, op. cit., p. 3-6.

<sup>46</sup> DELANOË Nelcy et WELCH James (préface), *L'entaille rouge: des terres indiennes à la démocratie américaine: 1776-1996*, Éd. originale 1982, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1996, p. 56.

<sup>47</sup> JENNINGS Francis, *Les fondateurs de l'Amérique: depuis les premières migrations jusqu'à nos jours: comment les Indiens découvrirent les Amériques, les colonisèrent y fondèrent de grandes civilisations à l'ère classique; comment ils furent plongés ensuite dans un âge de ténèbres par l'invasion et la conquête européenne; et comment ils revivent aujourd'hui*, op. cit., p. 496.



« protégés » renommés « territoires indiens », constitués en grande partie par le territoire de l'Oklahoma qui à son tour fut peu à peu réduit et occupés par les Blancs<sup>48</sup>.

Avec la mise en place d'une bureaucratie autonome pour gérer la « question indienne », et la multiplication des opérations militaires facilitées après la guerre de sécession par l'entrée massive dans l'armée de nouvelles recrues, les autochtones furent repoussés au-delà du Mississippi dans de vastes opérations d'expulsion<sup>49</sup>.

Si les présidents Monroe et Adams avaient plutôt recherché « l'émigration volontaire »<sup>50</sup>, le premier traité signant un transfert de population en 1835 avec les Cherokee grâce à l'*Indian Removal Act* de Jackson qui avait affirmé qu'il ne tolérait pas que les nations indiennes puissent constituer des enclaves indépendantes dans les territoires de la jeune république ouvrit la voie aux déportations des tribus<sup>51</sup>.

Le peuple cherokee qui avait contesté la validité de la signature du traité de 1835 car signé dans des conditions non représentatives de la volonté de la nation Cherokee et qui avait saisi la justice, fut déplacé de force en 1838, vers l'ouest, dans un exode particulièrement meurtrier, la *Trail of Tears*, la Piste des Larmes, qui marqua fortement la mémoire collective des peuples autochtones<sup>52</sup>.

Alors que les terres à l'est du Mississippi étaient largement vidées de leurs occupants d'origine afin de laisser la place aux colons, les pistes de l'Oregon et la piste Bozeman dans les années 1840, permettaient à ces derniers de traverser les Grandes Plaines, comme l'avait anticipé et souhaité le président Jackson. Les premières réserves indiennes en Californie conçues comme des camps de concentration où les autochtones vivaient dans des conditions misérables entraînant de nombreux décès, façonnaient le modèle des nombreux placements des autochtones en terres inhospitalières à venir<sup>53</sup>.

En 1830, date de la signature de la Loi sur le Déplacement des Indiens, les Dakotapi entretenaient des relations commerciales avec les marchands de fourrure américains à travers toutes les plaines du nord de la partie ouest de l'Iowa jusqu'aux montagnes rocheuses. Leurs parents, situés à l'est dans le Minnesota et l'Iowa, poussés par les avancées des Blancs furent contraints en 1851 de céder une grande partie des terres qu'ils occupaient et où ils chassaient.

---

<sup>48</sup> WILSON James, *La Terre pleurera : Une histoire de l'Amérique indienne*, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 2002, p. 216.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> DELANOË Nelcya et WELCH James (préface), *L'entaille rouge : des terres indiennes à la démocratie américaine : 1776-1996*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> WILSON James, *La Terre pleurera : Une histoire de l'Amérique indienne*, *op. cit.*, p. 220-224.

<sup>53</sup> MARIENSTRAS Élise, *La résistance indienne aux États-Unis, XVIe-XXe siècle*, *op. cit.*, p. 105.

Ce fut le début de ce qui allait se transformer en affrontements violents contre les Dakotapi et en signatures de nombreux traités destinés à les déposséder de leurs terres<sup>54</sup>.

Cependant, jusqu'en 1851, les Dakotapi de l'ouest, bien qu'ils aient déjà observé de nombreux déplacements de colons et qu'ils aient été témoins de dégradations telles que des coupes d'arbres, des chasses sur leurs terres, des avancées de convois de boeufs polluant leurs rivières, des constructions d'axes de communications ferroviaires, ne crurent pas les rumeurs qui circulaient dans les tribus signalant que des colonnes armées s'approchaient d'eux de plusieurs directions<sup>55</sup>.

C'est pourtant cette année-là que fut signé le premier Traité de Fort Laramie, le 17 septembre 1851, qui garantissait un droit de passage aux Blancs sur l'immense territoire des Dakotapi et surtout l'assurance que les convois qui traversaient ces terres ne seraient pas attaqués malgré les nuisances que ces déplacements occasionnaient. Ce traité ne niait en rien la souveraineté et l'indépendance des Dakotapi qui occupaient le Dakota du Sud, l'ouest de la rivière Missouri, une partie de l'ouest du Dakota du Nord, de vastes étendues du Montana, le Wyoming et l'ouest du Nebraska. Le centre de ces territoires se situait dans le Dakota du Sud, il s'agissait des *Paha Sapa*, les Black Hills, cœur de la vie spirituelle des Dakotapi où se déroulait entre autres la quête de la vision<sup>56</sup>.

Entre 1778 et 1871, 371 traités furent signés entre le gouvernement des États-Unis et les autochtones. Tous furent soit abrogés, soit violés<sup>57</sup>. Le Président de la réserve de Rosebud Robert Burnette et le journaliste d'investigation américain John Koster décrivent la nature frauduleuse de ces traités dans leur ouvrage de recherche engagée et collaborative publié en 1974 :

*One could probably write a history of the U.S. in terms of fraudulent real estate transactions, often pushed through at gunpoint. These real estate transactions were called treaties.*<sup>58</sup>

Il serait possible d'écrire une histoire des États-Unis en termes de transactions immobilières frauduleuses, souvent réalisées à la pointe du fusil. Ces transactions étaient nommées des traités. (Tdl.)

---

<sup>54</sup> JOSEPHY Alvin Jr., « A Concise History of United States-Sioux Relations » in DUNBAR ORTIZ Roxanne (éd.), *The Great Sioux Nation: Sitting in Judgment on America*, Éd. originale 1977, Berkley, Moon Books/American Indian Treaty Council Information Center, 1980, p. 19-28 (p. 21).

<sup>55</sup> BROWN Dee A., *Enterre mon cœur à Wounded Knee : La longue marche des Indiens vers la mort : Récit*, Traduit par BERNIER Gisèle, Éd. originale 1970, Paris, Stock, 1992, p. 149.

<sup>56</sup> JOSEPHY Alvin Jr., « A Concise History of United States-Sioux Relations », *op. cit.*, p. 22.

<sup>57</sup> POWERS Marla N., *Oglala women in myth, ritual, and Identity*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>58</sup> BURNETTE Robert et KOSTER John, *The Road to Wounded Knee*, New York, Bantam Books, 1974, p. 105.

C'est ainsi qu'en 1858, toute une série de traités furent signés à Washington DC avec des groupes de Dakotapi de l'est et de l'ouest. De vastes territoires furent cédés par les Dakotapi et le Gouvernement Américain profita de ces rencontres pour placer un certain nombre de questions tribales entre les mains de ses agents du Bureau des Affaires Indiennes. Très rapidement, des milliers d'immigrants européens s'emparèrent des terres cédées, donnant lieu à des confrontations violentes.

Les Santee, ou Dakota de l'Est, qui avaient d'abord accepté leur regroupement et la perte d'une très grande étendue de leurs territoires, harcelés par les voleurs de rations et par les missionnaires chrétiens, finirent par se diviser au sein même de leur peuple. Au terme d'un incident sanglant perpétré contre des colons, les guerriers de Little Crow se lancèrent à l'attaque de la garnison de volontaires américains. S'ensuivit une courte guerre meurtrière qui se solda par le déplacement forcé des Dakotapi du Minnesota vers l'ouest, sous le commandement de l'armée des États-Unis<sup>59</sup>.

Les Yankton (Dakota de l'Ouest) et les Teton (Lakota) n'avaient pas été touchés dans leur quotidien par les mesures actées dans ces traités. Cependant, peu après la signature du traité de Fort Laramie, ils furent les cibles de nombreuses agressions perpétrées par les convois qui empruntaient la Piste de l'Oregon, dégradant leur environnement et faisant fuir leur gibier et ils firent l'objet de chasse à l'homme par les troupes de soldats qui n'hésitaient pas à massacrer les femmes et les enfants. Rapidement un climat d'insécurité permanente s'installa et la guérilla était continue<sup>60</sup>.

N'ayant ni les moyens en hommes ni les armes suffisantes pour solutionner les conflits par la force militaire, la guerre de sécession ayant considérablement affaibli les troupes armées, le gouvernement des États-Unis lança un appel à la paix, convoquant des représentants des Dakotapi de l'ouest pour signer un nouveau traité en 1865. Mais dès leur retour chez eux, ces derniers furent confrontés au vol continu de leurs terres cédées par le Congrès des États-Unis aux compagnies ferroviaires de l'Union Pacific Railroad et aux sociétés minières du Montana qui prospectaient l'or et l'argent. À présent, les territoires de chasse des Dakotapi étaient traversés par le chemin de fer transcontinental et par la nouvelle piste Bozeman sur laquelle l'armée des États-Unis commençait à construire des forts<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> UTLEY Robert M. et WASHBURN Wilcomb E., *Guerres Indiennes, du Mayflower à Wounded Knee*, Traduit par PELLERIN Simone, Éd. originale en anglais 1977, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1992, p. 184-186.

<sup>60</sup> CHURCHILL Ward, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*, Unknown edition, San Francisco, City Lights Books, 1997, p. 223-225.

<sup>61</sup> FENELON James V., *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota*, *op. cit.*, p. 137.

Dès lors, les Dakotapi s'attaquèrent sans relâche aux convois qui empruntaient la piste et aux détachements de soldats qui parcouraient la région. Cette nouvelle « guerre indienne », dont l'un des chefs emblématiques était Red Cloud, connut quelques grands moments avec la bataille de Fetterman remportée par les guerriers du chef dakotapi, Oglala. Mais bien qu'elle fût à l'origine de la signature du second traité de Fort Laramie en 1868, qui semblait offrir certains avantages aux Lakota, Red Cloud attendit que les forts soient abandonnés par l'armée avant de signer le traité<sup>62</sup>.

Ce traité promettait aux Dakotapi une immense réserve dans le Dakota et des droits de chasse dans le Montana mais surtout la conservation de la propriété de leurs terres sacrées des Black Hills. Aucun Blanc, selon les termes du traité, ne pouvait s'introduire dans la réserve sans l'autorisation des Dakotapi. Sitting Bull (Tatánka Íyotake, 1833 (?) - 1890), chef hunkpapa et Crazy Horse (Tašúnke Witkó, 1840 (?) - 1877), chef oglala, refusèrent de signer le traité. En réalité, le gouvernement voulait faire cesser les hostilités le temps d'achever la ligne de l'Union Pacific et de reconstituer les forces armées<sup>63</sup>.

Le découpage des terres dans le but de laisser un maximum de territoires aux colons s'effectua donc grâce à des traités consécutifs et à des propositions gouvernementales unilatérales, souvent sous la contrainte. Leur contenu était tellement éloigné des valeurs dakotapi qu'il en devenait incompréhensible pour ce peuple, qui ignorait la notion de propriété foncière. Pour les Dakotapi nul ne pouvait posséder la terre, comme l'indiqua Crazy Horse :

*One does not sell the earth upon which his people walk.*<sup>64</sup>

On ne vend pas la terre sur laquelle marche son peuple. (Tdl.)

Mais à Washington, en 1869, une semaine avant son entrée en fonction, le président Ulysses S. Grant (1822-1885) déclara à propos de ses projets de nouvelle politique indienne en préparation que : « Tous les Indiens disposés à la paix trouveront en cette nouvelle politique une politique de paix ». Il précisa qu'envers les autres indiens, serait mené : « une politique de guerre sévère et sans concession »<sup>65</sup>. Et pour les Indiens qu'il entendait rassembler dans des réserves, un programme d'assimilation se préparait qui visait à les transformer totalement grâce

---

<sup>62</sup> HYDE George E., *Histoire des Sioux : Le peuple de Red Cloud*, Traduit par SABATHE Philippe, Éd. originale en anglais 1937, Monaco, Editions du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 1994, p. 187-223.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> BROWN Dee A. et H. Sides, *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*, op. cit., p. 262.

<sup>65</sup> Cité dans : UTLEY Robert M. et WASHBURN Wilcomb E., *Guerres Indiennes, du Mayflower à Wounded Knee*, op. cit., p. 207.

à la christianisation et à l'apprentissage de l'agriculture. Quant à ceux qui tenteraient de quitter les réserves, l'armée s'en chargerait<sup>66</sup>.

Le traité de 1868, qui prévoyait l'installation des Dakotapi sur une grande réserve, fut le prélude de la solution finale au « problème indien ». La pression sur les territoires de chasse et sur les sites sacrés des Dakotapi, exercée par les soldats, les mineurs, les arpenteurs allait grandissant. Le gouvernement américain, sous les exigences de divers membres du Congrès corrompus, tentait par tous les moyens de chasser les Dakotapi des territoires non cédés du Wyoming et du Montana<sup>67</sup>.

Ces derniers opposaient une résistance farouche, mais devant le déferlement continu des soldats et des immigrants qui envahissaient les terres dakotapi, Red Cloud fit deux ultimes tentatives pour aider son peuple. Il décida de se déplacer à Washington et à New York en 1870 pour expliquer publiquement à l'assistance composée de réformateurs, d'hommes d'églises et de nombreux autres représentants de divers groupes d'influence que le Traite de Fort Laramie signé en 1868 contenait pour l'essentiel des clauses dont lui, Sitting Bull, et les autres signataires autochtones n'avaient jamais été informés<sup>68</sup>.

Des révélations qui furent très embarrassantes pour l'administration et les Républicains radicaux. Pourtant, il fut dévoilé peu de temps après que ces derniers étaient impliqués dans le grand scandale du Crédit Mobilier qui avait cédé des terres indiennes aux promoteurs de l'Indian Pacific Railroad. Une brève période de « politique de paix » s'ensuivit, pendant laquelle le gouvernement des États-Unis se rapprocha des diverses églises et confia chaque réserve à une église particulière afin qu'elle assure la christianisation dans le but de transformer les indiens en hommes blancs et dans l'espoir de maintenir le calme. L'armée s'appuyait sur les églises afin de s'assurer de l'accomplissement de ce projet<sup>69</sup>.

Lorsque Custer annonça en 1874 que les Black Hills recelaient de l'or, une ruée de milliers de mineurs blancs déferla vers les montagnes sacrées. Les Lakota tentèrent de les chasser mais le gouvernement, une fois encore, en violation avec le traité de 1868, entreprit de les forcer à céder les Black Hills. L'Américain Jeffrey Ostler, professeur à l'Université de l'Oregon et spécialiste de l'histoire des autochtones d'Amérique du Nord, dans son ouvrage sur *Les Sioux des Plaines face au Colonialisme*, présente ainsi le « problème » auquel le président Grant se trouvait confronté :

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> HYDE George E., *Histoire des Sioux : Le peuple de Red Cloud*, op. cit., p. 224-289.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 240-254.

<sup>69</sup> *Ibid.*

Grant dut alors faire face à un sérieux dilemme. Politiquement, il lui était quasiment impossible d'empêcher des centaines de citoyens d'user de leur droit donné par Dieu de chercher fortune. Pourtant un échec à éloigner les intrus constituerait une sérieuse violation de la politique de paix. Forcé de choisir entre l'expansion et l'honneur, Grant, à l'image de ses prédécesseurs, sacrifia le dernier. Le 3 novembre 1875, devant un auditoire qui lui était acquis et où se trouvait le Secrétaire à la Guerre William B. Belknap, le Secrétaire de l'Intérieur Zakariah Chandler, le Général George Crook et le Général Sheridan, Grant exposa le plan qui devait conduire à la guerre.<sup>70</sup>

Le Général Sheridan, avec l'assentiment du gouvernement, planifia donc d'écraser les Dakotapi dans leurs camps d'hiver. Mais les conditions hivernales ne lui permirent pas de réaliser pleinement sa stratégie. Des villages furent attaqués et des femmes et enfants massacrés provoquant la colère du peuple dakotapi et du peuple Cheyenne<sup>71</sup>.

En Juin 1876, unifiés sous le commandement des chefs dakotapi Crazy Horse et Sitting Bull, Dakotapi et Cheyenne livrèrent un combat devenu légendaire contre les troupes du Général Custer. Ce dernier fut tué à Little Big Horn mais la victoire de Crazy Horse, de Sitting Bull et de leurs vaillants guerriers, fut de courte durée<sup>72</sup>.

Dans les mois qui suivirent le combat de Little Big Horn, des milliers de soldats et de volontaires se mirent en chasse contre les autochtones des Plaines. L'hiver 1876-1877 fut particulièrement rigoureux pour les autochtones qui avaient peu de couvertures et peu de provisions. Peu à peu, ils se rapprochèrent des lieux de distribution de nourriture et de couvertures, premières ébauches des réserves à venir, déjà planifiées dans les traités signés.

Le 6 mai 1877, Crazy Horse se rendit à Fort Robinson avec quelques centaines d'Oglala, et Sitting Bull se réfugia au Canada accompagné de quelques milliers de hunkpapa. Les dures conditions de voyage et la famine firent éclater le convoi en petits groupes qui préférèrent rejoindre les lieux de distribution établis par le gouvernement. Le 19 juillet 1881, Sitting Bull et sa bande, poussés par la faim, retournèrent aux États-Unis et se rendirent. Sitting Bull fut emprisonné deux ans à Fort Randall avant de pouvoir rejoindre la réserve de Standing Rock. Quant à Crazy Horse, le 5 septembre 1877, il fut tué par la baïonnette d'un soldat américain à Fort Robinson<sup>73</sup>.

Peu de temps après la bataille de Little Bighorn, pourtant remportée par les Dakotapi, les États-Unis s'emparèrent par la force des Black Hills afin d'y extraire l'or qu'elles recelaient.

---

<sup>70</sup> OSTLER Jeffrey, *Les Sioux des plaines face au colonialisme: de Lewis Clark à Wounded Knee, 1804-1890*, op. cit., p. 110-111.

<sup>71</sup> UTLEY Robert M. et WASHBURN Wilcomb E., *Guerres Indiennes, du Mayflower à Wounded Knee*, op. cit., p. 188-189.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 220-225.

<sup>73</sup> OSTLER Jeffrey, *The Plains Sioux and U.S. Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*, Cambridge ; New York ; Melbourne ; Madrid ; Cape Town, Cambridge University Press, coll. « Studies In North American Indian History », 2004, p. 85-105.

D'autre part, ceux-ci furent rassemblés dans les « agences de ravitaillement » rapidement transformées en réserves qui ressemblaient à des camps de concentration tant les conditions de vie étaient rudes et les contraintes violentes<sup>74</sup>.

Dès l'année 1806, l'*Office of Indian Trade* gérait les relations entre le nouveau gouvernement américain et les autochtones. En 1824 il se transforma en *Bureau of Indian Affairs* (Bureau des Affaires Indiennes), véritable outil de contrôle social chargé de la gestion de tout ce qui touchait aux règles, contrats, conflits, occupation des terres, distribution de nourriture entre les autochtones et le gouvernement américain. Dès sa création, il fut miné par la corruption et ses agents furent à l'origine de querelles internes qui divisaient les membres de la réserve. Les stocks de nourriture, les marchandises prévus pour la survie des Dakotapi étaient souvent volés ou n'arrivaient pas sur les lieux de distribution<sup>75</sup>.

En 1887, l'adoption de la Loi Dawes, appelée *General Allotment Act*, fut l'instrument juridique qui permit d'accélérer le processus de dépossession qui tout en privant les autochtones de leurs terres, prévoyait un programme complet afin de finaliser l'assimilation de ces derniers. Il s'agissait de diviser en parcelles les territoires qui appartenaient encore aux tribus.

Une attribution de terres s'effectua en fonction de la composition de chaque famille et permit de libérer pour l'État Fédéral et pour le colons blancs presque deux tiers des terres autochtones non cédées. Fondée sur l'individualisme et sur la notion européenne de propriété privée, l'application de cette loi bouleversa totalement le mode de vie des autochtones qui, confinés sur des réserves avec l'interdiction de les quitter furent également privés de leurs modes de vie matériel et spirituel et menacés de sanction s'ils dérogeaient à la loi<sup>76</sup>.

Le nombre des autochtones d'Amérique du Nord chuta tellement que leur disparition fit l'objet de publications diverses, y compris dans le monde de la recherche. Par exemple, Brian W. Dippie, professeur émérite d'Histoire à l'Université de Victoria en British Columbia, spécialiste de l'ouest américain, a recensé dans son ouvrage *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policy*, publié en 1982, des thèmes et des textes qui ont contribué à développer le concept de la disparition des autochtones<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> HYDE George E., *Histoire des Sioux : Le peuple de Red Cloud*, op. cit., p. 314-338 ; FIXICO Donald L., *The Invasion of Indian Country in the Twentieth Century: American Capitalism and Tribal Natural Resources*, op. cit., p. 123-137.

<sup>75</sup> FENELON James V., *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota*, op. cit., p. 269.

<sup>76</sup> BANNER Stuart, *How the Indians Lost Their Land: Law and Power on the Frontier*, Advance Reader's Edition, Cambridge ; London, The Belknap Press/Harvard University Press, 2005, p. 257-290.

<sup>77</sup> DIPPPIE Brian W., *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policy*, Éd. originale 1982, Lawrence, University Press of Kansas, 1991.

La presse de l'époque relatait également cette disparition des autochtones. Un article datant du 15 décembre 1890, publié dans le journal *The Aberdeen Saturday Pioneer* à la suite de l'assassinat du chef Sioux Sitting Bull, confirme et soutient l'extermination des autochtones d'Amérique du Nord :

*We cannot honestly regret their extermination, but we at least do justice to the manly characteristics possessed, according to their lights and education, by the early Redskins of America.*<sup>78</sup>

On ne peut sincèrement regretter leur extermination, mais au moins nous rendons justice à leurs caractéristiques viriles que les anciens peaux-rouges d'Amérique possédaient, de par leur éclat et leur éducation. (Tdl.)

Ce discours violent semble encore plus horrifiant lorsqu'on en connaît l'auteur. Il s'agit de Lyman Frank Baum (1856-1919), cet écrivain américain qui publia une décennie plus tard le célèbre *Magicien d'Oz*, qui aborde entre autres les thèmes d'acceptation et de tolérance. On peut ainsi mieux imaginer et comprendre l'image fallacieuse de l'Indien sanguinaire ou stupide érigée par la littérature américaine blanche, qui devient le stéréotype dominant diffusé dans le monde entier.

C'est dans ce contexte de désintégration totale de leurs modes de vie que les Dakotapi embrassèrent les enseignements de Wovoka (1856 (?)-1932), homme spirituel paiute qui était à l'origine de la *Ghost Dance* (« Danse des Esprits »). Cette danse, dont le message de renaissance des tribus se répandit dans les grandes plaines, donnant lieu à de nombreuses cérémonies, fut immédiatement condamnée par les Blancs et suscita chez eux une telle crainte que des régiments d'infanterie et de cavalerie furent envoyés à proximité des réserves dakotapi afin d'intervenir au moindre mouvement suspect. Mais la *Ghost Dance* ne provoqua aucun incident de la part des Dakotapi<sup>79</sup>.

À la suite du meurtre de Sitting Bull à Standing Rock, des dizaines de Hunkpapa partirent rejoindre les Miniconjou et sous la direction de Big Foot, leur vieux chef, tous se dirigèrent vers Pine Ridge, dans l'espoir sans doute de trouver de la nourriture et un soutien de la part de leurs parents Oglala. Le convoi fut stoppé dans les ravines de Wounded Knee, près du ruisseau, Installés dans le froid glacial, femmes, enfants, vieillards et guerriers furent encerclés par des cavaliers du 7ème régiment de cavalerie auquel avait appartenu de Custer et des canons mitrailleurs Hotchkiss furent placés face au campement sur la butte<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Cité dans : VENABLES Robert, « Looking Back at Wounded Knee 1890 », *Northeast Indian Quarterly* 7-1, Printemps 1990, p. 36-37.

<sup>79</sup> MARIENSTRAS Élise, *Wounded Knee, ou, L'Amérique fin de siècle*, Éd. originale 1992, Bruxelles, Editions Complexe, coll. « Historiques », n° 104, 1996, p. 188-201.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 202-218.



Le matin du 29 décembre 1890, alors que les soldats désarmaient les Miniconjou, un coup de feu résonna suivi d'une fusillade générale et de tirs des canons qui abattirent autour de trois cents Lakota<sup>81</sup>. Dans l'*Aberdeen Saturday Pioneer* du 3 Janvier 1891, quelques jours après le massacre, sous la plume de Frank Baum, on pouvait lire :

*The Pioneer has before declared that our only safety depends upon the total extirmination [sic] of the Indians. Having wronged them for centuries we had better, in order to protect our civilization, follow it up by one more wrong and wipe these untamed and untamable creatures from the face of the earth. In this lies future safety for our settlers and the soldiers who are under incompetent commands. Otherwise, we may expect future years to be as full of trouble with the redskins as those have been in the past.*<sup>82</sup>

Le Pioneer a déclaré par le passé que notre sureté dépend de l'extermination totale des Indiens. Leur ayant causé du tort pendant des siècles, il vaudrait mieux pour protéger notre civilisation, poursuivre dans ce sens afin d'éliminer de la surface de la terre ces créatures indomptées et indomptables. C'est de cela dont dépend l'avenir sécurisé de nos colons et de nos soldats commandés par des incompetents. Sans cela, il faut s'attendre à ce que les années à venir nous apportent autant de problèmes avec les Peaux Rouges que ceux que nous avons eu dans le passé. (Tdl)

Il fallut attendre la fin du vingtième siècle pour que l'horreur de l'évènement soit pleinement exposée. Par la suite, les autochtones d'Amérique du Nord furent dans l'obligation de modifier radicalement leur façon de vivre, leur mode de vie traditionnel étant voué à ne devenir qu'un lointain souvenir. En effet, les bisons, le principal moyen de subsistance des Dakotapi, décimés par les Blancs, disparurent peu à peu, jusqu'à leur quasi extinction<sup>83</sup>. En outre, le territoire des Dakotapi s'amointrissait au fur et à mesure de l'arrivée massive des colons dans l'Ouest. Comme les bisons, la Terre étant étroitement liée à l'identité du peuple, sa perte était d'autant plus dommageable à la survie identitaire des Dakotapi.

Tous ces changements, parfois lents et sournois, annonçaient la fin d'une ère, d'un mode de vie qui serait à jamais ébranlé et largement transformé. Ella Cara Deloria parle d'un « nouvel ordre » dont l'arrivée prit le peuple par surprise, il n'y était donc absolument pas préparé :

*Suddenly it struck. It struck hard-in the mass slaughter of the buffalo, in the Custer fight, in the killing of Sitting Bull, and, finally, in that ghastly incident at Wounded Knee, in 1890, when innocent men, women, and children were massacred. Those were the decisive blows, the death-dealing shafts hurled into Teton-Dakota life, the final reasons for change. [...] That a change may have been necessary not many can deny. [...] But the way in which it happened was cruel.*<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 202-216.

<sup>82</sup> BAUM L. Frank, « Editorial », *Aberdeen Saturday Pionner*, Aberdeen, Dakota du Sud, 3 janvier 1891.

<sup>83</sup> Pour une étude complète sur la disparition du bison voir, entre autres : HORNADAY William Temple, *The extermination of the American bison*, Éd. originale 1889, Charleston, Bibliobazaar, 2008 ; ISENBERG Andrew C., *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750-1920*, Cambridge ; New York ; Melbourne ; Madrid, Cambridge University Press, coll. « Studies in Environment and History », 2000.

<sup>84</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 79.

Soudainement il frappa. Il frappa fort-à travers le massacre en masse des bisons, dans la bataille de Custer, à travers le meurtre de Sitting Bull, et, enfin, à travers cet incident horrible à Wounded Knee, en 1890, où des hommes, des femmes et des enfants innocents furent massacrés. Tels furent les coups décisifs, les rayons de mort lancés dans la vie des Teton-Dakota, les raisons finales du changement. [...] Qu'un changement était nécessaire, peu de gens pourraient le nier. [...] Mais la façon dont cela s'est passé était cruelle. (Tdl.)

C'est donc un peuple totalement brisé, privé de ses besoins les plus élémentaires, meurtri dans sa chair et dans sa descendance, humilié dans ses croyances, témoin du saccage de son environnement qui se vit contraint à rejoindre les camps aux conditions de vie précaires que leur imposait le gouvernement américain<sup>85</sup>.

Parqués dans des réserves aux terres difficiles et infertiles, les Dakotapi allaient développer une forte résistance au système de domination américain<sup>86</sup>. En s'appuyant sur les fondements de leur culture originelle, dont l'outil le plus puissant résidait dans la spiritualité du peuple et dans son long apprentissage des enseignements de la terre, ce peuple allait s'affirmer dans une véritable culture de la survivance.

### 2.1.2. Assimilation : Le rapt de leur identité culturelle et la vie en réserve

Satanta (1820 (?)-1878), un chef kiowa, un peuple des Plaines d'Amérique du Nord, ayant migré du Montana actuel vers le Sud, s'installant dans les Black Hills vers 1700, d'où il fut chassé au dix-huitième siècle par les Lakota, avant d'être relocalisé en 1868 sur une réserve dans l'Oklahoma<sup>87</sup>, peu de temps avant l'installation forcée de son peuple cette réserve, déplorait cette perspective d'avenir qui, telle une annonce de leur mort, frappait brutalement les peuples au mode de vie nomade :

*I have heard that you intend to settle us on a reservation near the mountains. I don't want to settle. I love to roam over the prairies. There I feel free and happy, but when we settle down we grow pale and die. [...] A long time ago this land belonged to our fathers; but when I go up to the river I see camps of soldiers on its banks. These soldiers cut down my timber; they kill my buffalo; and when I see that, my heart feels like bursting; I feel sorry.... Has the white man become like a child that he should recklessly kill and not eat? When the red man slay game, they do so that they may eat and not starve.*<sup>88</sup>

J'ai entendu dire que vous avez l'intention de nous installer sur une réserve près des montagnes. Je ne veux pas m'installer. J'aime parcourir les prairies. Je m'y sens libre et heureux, mais lorsque nous nous sédentarisons, nous devenons pâles et nous mourrons. [...] Jadis, ce territoire appartenait à nos pères ; mais lorsque je remonte la rivière je vois des

---

<sup>85</sup> FENELON James V., *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota*, op. cit., p. 153-154.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>87</sup> TAYLOR Colin F., *The Plains Indians: A Cultural and Historical View of the North American Plains Tribes of the Pre-reservation Period*, New York ; Avenel, Salamander Books/Crescent Books, 1994, p. 16-17, 28.

<sup>88</sup> Cité dans : BROWN Dee A. et H. Sides, *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*, op. cit., p. 235.

camps militaires sur ses rives. Ces soldats coupent mes arbres ; ils tuent mes bisons ; et lorsque je vois cela, j'ai l'impression que mon cœur va éclater ; je me sens triste.... L'homme blanc est-il redevenu un enfant pour tuer avec insouciance et ne pas manger ce qu'il tue de la sorte ? Lorsque l'homme rouge tue du gibier, il le fait pour se nourrir et pour ne pas mourir de faim. (Tdl.)

Les Kiowa, comme les autres peuples des Plaines, dont les Dakotapi, avaient été témoins du massacre irresponsable du bison et de l'exploitation irréfléchie de leurs territoires ancestraux par les hommes blancs. C'étaient pourtant à ces mêmes hommes blancs, et aux soldats américains, qu'ils furent contraints de confier leur vie et leur avenir lorsqu'ils furent conduits sur les réserves. Leur liberté et leur mode de vie semi-nomade fut à jamais perdu pour un mode de vie sédentaire, et ce ne fut qu'un des premiers changements radicaux auxquels ils furent confrontés.

Le peuple fut peu à peu dépouillé de tout ce qui faisait partie de son identité, de ses traditions, de son mode de vie. Une fois cantonnés aux réserves, dans des conditions précaires, les Dakotapi, comme tous les peuples autochtones des Grandes Plaines furent confrontés au manque de nourriture, à toutes sortes de maladies, et à une dégradation globale de leurs conditions de vie. Et par la suite leur avenir fut dérobé lorsque les enfants furent envoyés dans des pensionnats et des écoles missionnaires loin des réserves et de leurs familles<sup>89</sup>.

S'adapter à la vie en réserve s'avéra très difficile pour un peuple semi-nomade habitué à se déplacer en toute liberté sur de très grands espaces. Leur principal moyen de subsistance ayant disparu, et les Blancs occupant une partie de plus en plus grande du territoire, leur mode de vie précolonial devint quasi obsolète, et la société dominante leur imposa de vivre autrement. Privé de ses repères, le peuple connut une période de grande confusion.

Même la vie spirituelle du peuple était menacée. Une des plus importantes cérémonies, la *Wiyang wa-c'i-pi* (l'appellation en lakota/dakota de la Danse du Soleil, "Sun Dance" en anglais), leur fut interdite sous prétexte qu'elle incluait certains rites d'automutilation. Quant à la *Vision Quest* (« Quête de la Vision »), elle devient difficilement compatible avec leur nouveau mode de vie, car elle avait souvent lieu dans les Black Hills qui leur étaient désormais interdites :

*Other Clashes between the old way and the new happened regularly [...] Ceremonies, too, were difficult to manage now, because of the cramped life forced on the people. When the sun dance, their greatest corporate ceremony, was stopped by the authorities because of the self-torture essential to it, the people gave it up. It would be pointless without sacrifice. Finally, it was impossible to carry on the quest for vision in the traditional manner. It just did not seem as if there was one distant, solitary peak any more where a man could fast*

---

<sup>89</sup> CHILD Brenda J., *Boarding School Seasons: American Indian Families, 1900-1940*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1998, p. 6.

*unmolested. Almost always some white man would come to distract [...] An old man once said to me [...] We cannot live according to our way in their midst, that is plain.*<sup>90</sup>

D'autres heurts entre l'ancien mode de vie et le nouveau avaient régulièrement lieu [...] Les cérémonies, elles aussi, étaient désormais difficiles à gérer, en raison de la vie à l'étroit à laquelle ils étaient contraints. Lorsque la Danse du Soleil, la cérémonie la plus sociale qui soit, fût arrêtée par les autorités en raison de l'auto-torture qui était essentielle à sa pratique, le peuple y a renoncé. Sans sacrifice, elle serait inutile. Enfin, il était impossible de poursuivre les quêtes de visions de manière traditionnelle. Il ne semblait tout simplement plus rester un seul sommet distant et solitaire où un homme pouvait jeûner en paix. Un homme blanc venait presque toujours le déconcentrer. [...] Un vieil homme m'a dit un jour [...] Nous ne pouvons pas vivre conformément à nos coutumes parmi eux, cela est évident. (Tdl.)

Les cérémonies *Hunka* ("Making of Relatives"), le rite de l'apparentage, établissait des liens de parenté entre des membres du groupe ou de groupes différents. C'était un moyen de resserrer les liens terrestre de parenté, qui s'étendaient aux liens qui relient l'homme au Grand Esprit. Au cours de cette cérémonie, on bénissait les enfants<sup>91</sup>. Le retrait des jeunes de leurs familles fit perdre de son sens à cette cérémonie qui ne pouvait se dérouler « sans le doux cercle des parents »<sup>92</sup>.

Les Dakotapi tentèrent pourtant de conserver leur optimisme et de demeurer volontaires face à cette situation. Mais ils se sentaient accablés, un sentiment de détresse que l'on peut ressentir dans ces paroles de Black Elk, Heháka Sápa (1863-1950), un visionnaire oglala lakota de Pine Ridge :

*Once we were happy in our country and we were seldom hungry, for then the two-leggeds and the four-leggeds lived together like relatives, and there was plenty for them and for us. But the Wasichus came, and they have made little islands for us and other little islands for the four-leggeds, and always these islands are becoming smaller, for around them surges the gnawing flood of the Wasichu; and it is dirty with lies and greed.*<sup>93</sup>

Autrefois nous étions heureux dans notre pays et nous avons rarement faim, car en ce temps-là les bipèdes et les quadrupèdes vivaient ensemble comme les membres d'une même famille, et il y avait en abondance pour eux et pour nous. Mais les *Wasichous* sont venus et ils ont fait de petites îles pour nous et d'autres petites îles pour les quadrupèdes. Et ces îles sont devenues de plus en plus petites, tandis qu'autour d'elles surgissait le flot dévorant des *Wasichous*. Et c'est entièrement sali par le mensonge et de cupidité.<sup>94</sup>

L'idée que l'identité du peuple est étroitement liée à celle de la terre, de ce territoire qu'ils avaient l'habitude de parcourir librement est récurrente dans les littératures autochtones. Paula

---

<sup>90</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 88-89.

<sup>91</sup> BLACK ELK (Elan Noir, Hehaka Sapa) et EPES BROWN Joseph (texte recueilli et annoté par), *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Traduit par SCHUON Frithjof et ALLAR René, Éd. originale en anglais 1953, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1992, p. 131.

<sup>92</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 99.

<sup>93</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, Éd. originale 1932, University of Nebraska Press, 1988, p. 9.

<sup>94</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, Éd. originale en anglais 1932, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1993, p. 23.

Gunn Allen (1939-2008), auteure, professeur et critique littéraire laguna pueblo, lakota et libano-américaine explique dans son essai critique, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, que c'est de la terre dont sont issus l'esprit et la vie du peuple. Gunn Allen fait le lien entre les valeurs culturelles et « littéraires » ancestrales des autochtones d'Amérique du Nord et leur littérature contemporaine :

*We are the land. To the best of my understanding, that is the fundamental idea that permeates American Indian life; the land (Mother) and the people (mothers) are the same. As Luther Standing Bear has said of his Lakota people, 'We are of the soil and the soil is of us.' [...] The land is not really the place, separate from ourselves, where we act out the drama of our isolate destinies [...] The earth is not a mere source of survival, distant from the creatures it nurtures and from the spirit that breathes in us, nor is it to be considered an inert resource on which we draw in order to keep our ideological self functioning, whether we perceive that self in sociological or personal terms.*<sup>95</sup>

Nous sommes la terre. Autant que je sache, il s'agit de l'idée fondamentale ancrée profondément dans la vie des Amérindiens ; le territoire (la Mère) et le peuple (les mères) sont les mêmes choses. Comme Luther Standing Bear l'a dit de son peuple, les Lakota, « nous venons de la poussière, et la poussière de nous. » [...] La terre n'est pas vraiment un lieu, séparé de nous-même, où nous jouons le drame de nos destins isolés [...] La terre n'est pas qu'un moyen de subsistance, éloignée des créatures qu'elle nourrit et de l'esprit qui nous insuffle la vie, elle ne doit pas non plus être considérée comme une ressource inerte que nous utilisons afin que notre être idéologique puisse continuer de fonctionner, que l'on comprenne cet être dans un sens sociologique ou personnel. (Tdl.)

Les Dakotapi, dans leur orature, dans leur religion et dans leur mode de vie, avaient une relation particulière avec la terre. Le peuple appartient à cette « Terre », « ronde comme une balle », en forme de cercle comme « tout ce qui fait le Pouvoir du Monde », pour reprendre les propos de Black Elk, et il habitait dans un cercle sacré du monde et de la nation. Toujours selon Black Elk, le peuple était autrefois « heureux et fort » et où, « aussi longtemps que le cercle est demeuré intact, le peuple a prospéré »<sup>96</sup>.

Le peuple dakotapi appartenait à un système naturel et spirituel au sein duquel il devait trouver sa place, notamment grâce aux récits ancestraux. Cette conception du rapport à la terre des Dakotapi était déjà présente dans les écrits de Deloria et nous permet de mieux comprendre quels sont les thèmes chers aux écrivains autochtones d'Amérique du Nord, déjà présents dans leur orature primordiale au sein de légendes orales et de chansons traditionnelles.

Dans *Bury my heart at Wounded Knee*, Dee Brown inclut une chanson teton, une *akicita olowan* (« chansons de guerrier »), intitulée « Seule la Terre endure » :

---

<sup>95</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 119.

<sup>96</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, op. cit., p. 201-202.

*The old men  
say  
the earth  
only  
endures.  
You spoke  
truly  
you are right.*<sup>97</sup>

Les Anciens  
disent  
seule  
la terre  
endure.  
Vous avez dit  
vrai.  
Vous avez raison. (Tdl.)

Malgré tout, les Dakotapi firent des efforts pour s'adapter à leurs nouvelles conditions de vie, tout en trouvant des moyens pour pratiquer leurs cérémonies en secret, dans des espaces de la réserve non accessibles aux Blancs. C'est ainsi qu'au fil du temps ils parvinrent à sauvegarder une grande partie de leur vie traditionnelle. Utilisant les fêtes chrétiennes, ils adaptèrent toutes leurs danses cérémonielles.

L'interdiction de la pratique des cérémonies dakotapi faisait partie du programme d'assimilation qui se traduisait par de violentes atteintes à tous les éléments de la culture matérielle, sociale et spirituelle du peuple. On a déjà brièvement évoqué le fait que les enfants furent scolarisés dans des écoles missionnaires et des pensionnats gouvernementaux.

Quelle meilleure façon en effet de priver le peuple de toute continuité de son mode de vie et de son identité ? D'autant plus que les légendes et les histoires se transmettaient de façon orale, uniquement, lors de l'éducation des enfants, dont les grands-parents se chargeaient. Toute littérature a comme base un héritage de récits de tradition orale, transmis de génération en génération. Mais qui allait transmettre ces récits aux enfants élevés dans les missions ?

Il s'avéra que ces enfants étaient pleins de ressources, ceux qui rentraient chez eux pendant les vacances renaient les récits traditionnels dans leur langue d'origine et les retransmettaient aux autres enfants, en cachette, car il leur était formellement interdit de parler leur langue natale. Ainsi, les histoires chères aux Dakotapi ont survécu, comme le peuple lui-même. Faute de voir ce peuple disparaître, comme certains l'avaient souhaité, le gouvernement mit en place une politique d'assimilation au peuple dominant<sup>98</sup>.

### 2.1.3. *Scolarisation : une autre tentative d'assimilation*

Doane Robinson (1856-1946), historien d'état du Dakota du Sud, le concepteur à l'origine du mémorial du Mont Rushmore qui a défigurés les Black Hills, montagnes sacrées des Dakotapi,

---

<sup>97</sup> BROWN Dee A. et H. Sides, *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*, op. cit., p. 420.

<sup>98</sup> CHURCHILL Ward, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*, op. cit., p. 145.

en y faisant sculpter les monumentales têtes des quatre présidents les plus détestés des Dakotapi, est l'auteur d'un ouvrage publié en 1904 sur « l'histoire » des Dakotapi, *A history of the Dakota or Sioux Indians : from their earliest traditions and first contact with white men to the final settlement of the last of them upon reservations and the consequent abandonment of the old tribal life*.

Il y décrit la « civilisation » des Dakotapi par les colonisateurs, « grâce » à leur installation sur les réserves, où ils délaissent progressivement leur « vie sauvage » pour des habitations, des vêtements et des emplois basés sur le modèle de la société dominante américaine :

*South Dakota's Indian population is making fair progress in the ways of civilization. Not that they have done all that could be hoped, but when we reflect that ten years ago many of them were as wild as were the native tribes in the days of Columbus, we can understand that the advance has been satisfactory. The old time village life is almost broken up. Each family has a substantial home of its own, built of logs or lumber, and is surrounded with outbuildings, stables, etc. All Indians now wear civilized dress, and all youngsters are receiving more or less education. More and more they come to comprehend the value of money and very many young men now seek employment and render satisfactory service. The reformation is necessarily slow, but the improvement is certain. It is not, however, a question of a few months or years. It will require generations before the traditions of the wild life are forgotten.*<sup>99</sup>

La population d'Indiens du Dakota du Sud fait des progrès sensibles sur le chemin de la civilisation. Non pas que les Indiens du Dakota du Sud aient fait tout ce que nous aurions pu espérer, mais quand on pense qu'il y a dix ans un grand nombre d'entre eux étaient aussi sauvages que les tribus indigènes de l'époque de Colomb, nous pouvons comprendre que les progrès aient été satisfaisants. La vie de village d'autrefois est presque brisée. Chaque famille a un logement considérable qui lui est propre, fait de rondins ou de bois, et entouré de dépendances, écuries, etc. Tous les Indiens portent désormais des habits civilisés, et les jeunes gens reçoivent plus ou moins une éducation. Ils en viennent à comprendre de plus en plus la valeur de l'argent, et de nombreux jeunes hommes cherchent maintenant un emploi et rendent des services satisfaisants. Il est nécessaire que la réforme soit lente, mais l'amélioration est certaine. Ce n'est cependant pas une question de quelques mois ou de quelques années. Il faudra des générations avant que les traditions de la vie sauvage ne soient oubliées. (Tdl.)

La « réforme » des Dakotapi dont parlait Robinson, indispensable pour que ces derniers oublient leur « vie sauvage », incluait une « éducation » des jeunes générations, afin qu'elles « comprennent » des valeurs « civilisées », celles du capitalisme (« la valeur de l'argent [...] un emploi »). Suite à l'installation des Dakotapi dans des réserves dans les années 1860 et 1870, le gouvernement fédéral commença à établir un système national d'éducation pour les autochtones d'Amérique du Nord à la fin des années 1870.

---

<sup>99</sup> ROBINSON Doane, *A history of the Dakota or Sioux Indians: from their earliest traditions and first contact with white men to the final settlement of the last of them upon reservations and the consequent abandonment of the old tribal life*, Éd. originale 1904, Minneapolis, Ross and Haines, 1956, p. 76.

Des écoles et pensionnats furent créés à l'extérieur des réserves et leur objectif était clair : éloigner les enfants de toute influence tribale en les séparant de leur famille, de leurs traditions, de leur mode de vie, de leur religion, et en les immergeant dans ces grands établissements où ils furent encadrés par des enseignants chrétiens euro-américains.

Le brigadier général Richard Pratt (1840-1924), qui avait combattu les autochtones d'Amérique du Nord lors des guerres indiennes, et qui fonda en 1879 la fameuse école industrielle pour Indiens de Carlisle en Pennsylvanie, est un des moteurs de ce nouveau système d'éducation :

*I believe that the system of removing them from their tribes and placing them under continuous training in the midst of civilization is far better than any other method.*<sup>100</sup>

Je crois que la méthode consistant à les enlever de leurs tribus et à les soumettre à une éducation constante au milieu de la civilisation est bien meilleure que tout autre méthode. (Tdl.)

Le but étant de dépouiller les enfants de leur « identité indienne » pour les « absorber » dans la société dominante américaine. Pratt, auteur de la célèbre phrase “kill the Indian in him, and save the man” (« Tuez l'Indien en lui, et sauvez l'homme »), préférerait, comme l'explique Paula Gunn Allen, « un génocide culturel à un génocide physique »<sup>101</sup> :

*I am sure that if we could bring to bear such training as this upon all our Indian children for only three years, that savagery among the Indians in this country would be at an end... The end to be gained, however far it may be, is the complete civilization of the Indian and his absorption into our national life, [...] the Indian to lose his identity as such, to give up his tribal relations and to be made to feel that he is an American citizen. If I am correct in this supposition, the sooner all tribal relations are broken up, the sooner the Indian loses all his Indian ways, even his language, the better it will be for him and for the government and the greater will be the economy to both.*<sup>102</sup>

Je suis sûr que si nous pouvions faire peser une telle formation sur tous nos enfants indiens pendant seulement trois ans, cette sauvagerie parmi les Indiens de ce pays prendrait fin... Le résultat obtenu, aussi lointain qu'il soit, serait la civilisation intégrale de l'Indien et son absorption dans la vie de notre nation, [...] à l'Indien de perdre son identité en tant que tel, de renoncer à ses relations tribales, et de le pousser à se sentir comme un citoyen américain. Si mon hypothèse est juste, au plus tôt toutes les relations tribales sont brisées, au plus tôt l'Indien perd toutes ses coutumes indiennes, même sa langue, et le mieux ce sera pour lui et pour le gouvernement, et meilleure sera l'économie pour les deux. (Tdl.)

Pratt, dont les idées étaient considérées comme « progressistes », pensait pouvoir « extraire la sauvagerie » des autochtones en les acculturant au mode de vie américain, autrement dit à

---

<sup>100</sup> PRATT Richard Henry, *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867–1904*, op. cit., p. 259.

<sup>101</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 12, Tdl.

<sup>102</sup> PRATT Richard Henry, *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867–1904*, op. cit., p. 265.



mettre fin aux cultures autochtones d'Amérique du Nord. Son argumentation fut si convaincante que le gouvernement américain accepta de financer ses établissements scolaires<sup>103</sup> et d'autres créés par le Bureau des Affaires Indiennes et d'encourager les pensionnats religieux fondés sur le modèle de Carlisle, afin de parvenir à la « civilisation » des enfants autochtones.

De nombreux enfants dakotapi furent alors enlevés à leurs familles pour être placés dans des missions ou des écoles gouvernementales. D'autant plus qu'en 1893 le congrès des États-Unis adopta une résolution qui obligeait les enfants autochtones d'Amérique du Nord à intégrer des écoles américaines, et qui autorisait le commissaire aux Affaires Indiennes à ne pas donner d'aides et de rations aux parents qui n'envoient pas leurs enfants à l'école.

A propos de cette mesure, qu'il qualifia d'avantageuse, Doane Robinson fit la remarque suivante :

*For the benefit of the Dakotas the government has established extensive schools for higher education at Flandreau, Chamberlain, Pierre and Rapid City, South Dakota, while elementary schools exist at every convenient point throughout the reservations. In addition to this there are denominational schools under control of the Catholics, Congregationalists, Episcopalians and Presbyterians upon the various reservations.<sup>104</sup>*

Pour le bien des Dakota, le gouvernement a établi de très nombreuses écoles d'enseignement supérieur à Flandreau, Chamberlain, Pierre et Rapid City dans le Dakota du Sud, et des écoles élémentaires dans tous les lieux stratégiques des réserves. D'autre part, il existe des écoles de confessions différentes sous le contrôle des catholiques, des protestants congrégationalistes, des épiscopaliens et des presbytériens sur les différentes réserves. (Tdl.)

En plus de ces écoles secondaires, des écoles élémentaires, certes sur les réserves, mais pour la plupart entre les mains de chefs religieux chrétiens dont le but était la conversion des autochtones, furent créées. Dans son livre, Robinson loue également les méthodes punitives et les moyens de pression qu'utilise le gouvernement pour que les enfants dakotapi soient inscrits dans ces écoles :

*Under the existing policy of the department, encouraging education among the Indians and absolutely refusing to issue rations to children of school age anywhere, except at the schools where they belong, is having the effect of disseminating education among all of the bands.<sup>105</sup>*

Sous la loi existante du département, qui encourage l'éducation des Indiens et qui refuse catégoriquement de distribuer des rations aux enfants en âge d'aller à l'école où que ce soit si ce n'est dans les écoles où ils doivent aller, qui a pour conséquence de disséminer l'éducation au sein des bandes (Tdl.)

---

<sup>103</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 12.

<sup>104</sup> ROBINSON Doane, *A history of the Dakota or Sioux Indians: from their earliest traditions and first contact with white men to the final settlement of the last of them upon reservations and the consequent abandonment of the old tribal life*, op. cit., p. 508.

<sup>105</sup> *Ibid.*

Il poursuivait en observant que seuls les anciens demeureraient païens, tandis que les nouvelles générations s'étaient toutes converties au christianisme, et ont adopté la mode vestimentaire de la société dominante :

*While many of the old heathen Indians of the old regime remain, they have lost their influence, and the younger generations are essentially Christian. All have accepted the white man's dress and there is not a blanket Indian remaining in all of the bands.*<sup>106</sup>

Alors que de nombreux anciens indiens païens de l'ancien régime demeurent, ils ont perdu leur influence, et les jeunes générations sont essentiellement chrétiennes. Toutes ont accepté la façon de se vêtir des Blancs, et il ne reste plus un seul Indien maintenant son mode de vie traditionnel parmi toutes les bandes. (Tdl.)

Cette éducation avait donc but « de civiliser les Indiens », autrement dit de tout leur apprendre, ou réapprendre, que ce soit « leur façon de se tenir à table », leur mode vestimentaire, ou leur « moralité sexuelle »<sup>107</sup>. Outre le fait qu'on les dépouillait dès leur arrivée dans les pensionnats de leurs vêtements traditionnels, on leur coupait les cheveux (on allait parfois jusqu'à leur raser la tête), car leur longue chevelure « était le symbole de [leur] sauvagerie »<sup>108</sup>. Cet acte était pour les enfants d'une extrême violence car la chevelure était sacrée, et les adultes se la coupaient uniquement en signe de deuil.

Cette tentative de « blanchiment » des Dakotapi, d'assimilation complète à la société dominante, n'était pas sans conséquence sur le devenir de leur héritage culturel, puisqu'on exigeait des enfants scolarisés qu'ils abandonnent également leur langue natale. Et malgré l'aversion naturelle qu'éprouvaient les Indiens face au travail, le « sauvage » étant, selon Robinson, par nature paresseux, la conversion au christianisme et l'éducation des enfants dans les écoles américaines permettraient leur intégration dans la société blanche.

Ainsi remplis de ces nouvelles valeurs, comme celles susmentionnées du labeur et de l'argent, Robinson décrit la façon dont les nouvelles générations dakotapi sortirent peu à peu de leur indolence :

*Naturally averse to industry, one of the difficult problems has been to induce them to engage in gainful avocations, but more and more they become industrious and self-sustaining.*<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>107</sup> MURRAY Janette K., « *Ella Deloria: a biographical sketch and literary analysis* », Thèse de Doctorat, University of North Dakota, Great Forks, 1974, p. 76.

<sup>108</sup> ADAMS David W., *Education fo extinction: American Indians and the Boarding School experience, 1875-1928*, Lawrence, University Press of Kansas, 1995, p. 101-103, Tdl.

<sup>109</sup> ROBINSON Doane, *A history of the Dakota or Sioux Indians: from their earliest traditions and first contact with white men to the final settlement of the last of them upon reservations and the consequent abandonment of the old tribal life*, *op. cit.*, p. 507-508.

Naturellement hostiles au travail, un des problèmes les plus difficiles a été de les inciter à s'engager dans des occupations lucratives, mais ils deviennent de plus en plus travailleurs et autonomes. (Tdl.)

En décembre 1886, le bureau des affaires indiennes avait déjà donné l'ordre de n'enseigner qu'en langue anglaise, qu'il s'agisse d'enseignement public pour les enfants ou d'enseignement religieux. Mais, un des « aspects positifs » de cette éducation est l'apprentissage de l'écriture, pour laquelle les Dakotapi, du moins ceux qui apprennent dès l'enfance, se révèlent très doués.

Les jeunes hommes dakotapi s'approprièrent très rapidement ce nouvel outil et l'employèrent avec éloquence pour faire la cour aux jeunes filles sous cette nouvelle forme. Et les auteurs dakotapi issus de cette génération parvinrent aussi, comme cela sera expliqué dans la suite de cette partie, dans une certaine mesure, à retranscrire à la fois à l'écrit et en langue anglaise, soit deux formes, littéraire et linguistique, allochtones, toute l'oralité de leur langue natale, sa poésie, son univers imagé, et même sa musicalité.

Il est néanmoins évident que cette tentative d'assimilation créa encore plus de tension au sein du peuple, et qu'elle est une source d'incompréhension entre les Dakotapi et les Américains, dont les valeurs semblent nettement opposées. En effet, le peuple dakotapi s'est adapté tant bien que mal au nouveau mode de vie qui s'est imposé à lui, et qui comprend une nouvelle religion, le christianisme, une nouvelle langue, l'anglais, et une nouvelle forme de communication, qui par la suite deviendra aussi une nouvelle forme artistique littéraire, l'écrit. Les Dakotapi ne se défirent cependant pas pour autant des valeurs fondamentales et ancestrales qui caractérisent à la fois leur pensée et le comportement qui en découle, et qui s'exprime pleinement à travers le système de parenté.

Dans *Speaking of Indians*, Ella Cara Deloria, raconte l'histoire d'un étudiant brillant sur le point de passer ses examens, mais dont le père tombe gravement malade. Il décide alors de partir voir son père. Ses professeurs tentent de le retenir en lui expliquant que s'il finit son cursus maintenant il pourra faire bien plus pour son peuple par la suite. Même si l'étudiant en est conscient, il sait que sa place est auprès de son père. Il rentre donc chez lui.

Deloria nous expose ensuite les deux modes de pensée opposés, celui de la société dominante américaine, et celui des Dakotapi :

*“Well, that’s an Indian for you! They are all alike. They lack ambition and pride in achievement”. If they only knew the inner conflict, those who say that! All his life, such a boy might have to dig with his hands just because he did not qualify at that particular time. So be it! If ever he thought about it, he would not reason “I should have stayed,” but, “It happened just then; so of course I could not stay.”<sup>110</sup>*

---

<sup>110</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 118-119.

« Voilà bien un Indien ! Ils sont tous pareils. Ils manquent d'ambition et de fierté dans ce qu'ils accomplissent. ». Si seulement ils pouvaient se douter du conflit intérieur qui avait lieu, ceux qui disaient cela ! Toute sa vie durant un tel garçon aurait peut-être à creuser avec ses mains uniquement parce qu'il ne s'est pas qualifié à ce moment-là. Qu'il en soit ainsi ! S'il lui arrivait d'y penser, il ne raisonnerait pas ainsi, « j'aurais dû rester », mais plutôt, « cela s'est passé à ce moment-là, alors bien sûr je n'ai pas pu rester ». (Tdl.)

Les valeurs capitalistes américaines rendues évidentes dans les propos de Doane Robinson ou dans les méthodes d'éducation de Pratt, cette « ambition » et cette « fierté » qui se résumaient souvent aux possessions et aux gains matériels, ce que la société dominante américaine considérait comme « le » modèle de réussite sociale, passaient nécessairement pour les autochtones par des diplômes américains. Mais, pour les Dakotapi, la réussite sociale n'était pas fondée sur un mode de penser égoïste et tourné vers le profit. La famille et le bien du peuple passaient avant tout.

Ce sont ces valeurs autochtones, jugées « primitives », que le gouvernement américain espérait éradiquer par le biais de ses écoles. De plus, à la fin des guerres indiennes, à la suite de l'établissement des réserves et de l'éducation forcée des enfants par le gouvernement américain, les autochtones d'Amérique du Nord, alors devenus une minorité, ne représentaient absolument plus aucune menace pour ce dernier. Ce n'est pourtant pas avant 1978, avec l'adoption de la « loi sur le bien-être des enfants indiens » (*l'Indian Child Welfare Act*), que les parents autochtones d'Amérique du Nord regagnèrent le droit légal de ne pas envoyer leurs enfants dans des écoles en dehors des réserves.

Le gouvernement américain avait compris depuis longtemps que si l'amour du peuple pour ses enfants était une force, c'était aussi selon Ella Cara Deloria son « talon d'Achille ». Sans leurs enfants, l'avenir du peuple dakotapi était compromis. Car ce sont eux qui sont chargés d'apprendre, de conserver et de transmettre les traditions et les valeurs ancestrales.

Heureusement, grâce au système de parenté et de toutes les coutumes qu'il véhicule, les Dakotapi ont su conserver et préserver de génération en génération leurs histoires traditionnelles. Ces histoires furent à leur tour sauvegardées par les nouvelles générations, qu'elles aient été plus ou moins assimilées à la nation américaine.

Et lorsque Deloria a fait le point sur les conditions de vie des Dakotapi à son époque, soit plus d'un demi-siècle après la mise en place du système éducatif gouvernemental pour les enfants autochtones d'Amérique du Nord, elle a mentionné les nombreuses lacunes de ce dernier, dues au manque de compréhension persistant des autorités vis à vis des autochtones.

Elle insista sur le fait qu'ils avaient vraiment besoin d'une éducation appropriée, qui les aiderait à se maintenir au sein de la société dominante américaine, à défaut de quoi ils risquaient de se retrouver dans un état de pauvreté accru, et souvent sans terre. Le bilan de ces années de

lutte et d'assimilation fut très lourd pour les Dakotapi. Ils vivaient dans des logements insalubres, avec des moyens insuffisants<sup>111</sup>, et sans aucune possibilité de retour à un mode de vie précolonial.

Ces mesures gouvernementales ont également affecté l'identité culturelle des Dakotapi, en remettant en question ses fondations mêmes. Or, porter atteinte à l'identité d'un peuple peut non seulement déstabiliser tout son mode de fonctionnement, mais peut également avoir des conséquences dévastatrices sur l'équilibre d'une société minoritaire dépouillée de ses repères par une société dominante.

Dans un article de 1997 intitulé « Les fluctuations de l'identité culturelle », l'écrivain et essayiste français Albert Memmi (1920-) explique que l'identité d'un peuple est liée à deux sentiments majeurs, celui d'appartenance à un groupe et celui d'appartenance à un système de valeurs, à une identité collective, ce qui est bien entendu vrai chez les Dakotapi. Cette appartenance est fondamentale, « et quiconque la met en question a l'impression [...] d'ébranler l'inébranlable ; d'où la souffrance de la culpabilité, et les angoisses de la trahison, (nous soulignons) laquelle est déjà une petite mort du groupe »<sup>112</sup>.

De plus, la précipitation dans laquelle les autochtones d'Amérique du Nord ont dû changer de vie est la principale cause de leurs problèmes actuels, car toujours selon Memmi « il est également clair que nous ne pourrions pas supporter n'importe quel changement, et surtout pas à n'importe quelle vitesse »<sup>113</sup>.

Après ce constat succinct des processus d'extermination et d'assimilation mis en place par le gouvernement américain à l'encontre des autochtones d'Amérique du Nord, il sera plus aisé d'appréhender l'influence que la société dominante va avoir sur l'orature des Dakotapi et sur la création par le peuple d'une littérature autochtone ancrée dans la tradition orale.

## *2.2. Trouver sa voix : Impact et influence de la société dominante sur la l'orature dakotapi*

L'impact majeur qu'aura eu la société dominante sur l'orature dakotapi, notamment au moyen des réformes éducatives gouvernementales dont nous venons de parler, sera l'apprentissage puis l'adoption de nouvelles techniques allochtones. L'adoption de la forme

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>112</sup> MEMMI Albert, « Les fluctuations de l'identité culturelle », *Esprit*, coll. « La fièvre identitaire » 228-1, janvier 1997, p. 94-107 (p. 104).

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 106.

écrite aura une forte incidence sur la littérature autochtone d'Amérique du Nord et sera source de profonds changements. Outre une nouvelle forme de diffusion, on assistera à la naissance d'une nouvelle forme de conteurs : des auteurs.

### 2.2.1. *Le passage de la forme orale à la forme écrite*

Traditionnellement, les récits issus de la littérature orale ont un aspect stylistique particulier, et sont accompagnés de procédés de représentation et d'interprétation visant à être vus et entendus. Le conteur accompagne son récit de gestes, il le met en scène en changeant d'intonation et d'expression faciale en fonction des émotions qu'il veut communiquer aux auditeurs.

Il peut même inclure du chant, mimer des sons, accentuer des mots par un changement de tonalité ou de rythme. Les récits incluent des pauses, différents accents ou des qualités vocales (notamment pour différencier les personnages), une certaine respiration.

Aussi, la prosodie des récits oraux peut-elle être restituée lors de la transcription de ceux-ci à l'écrit ? Ou, comme le formule le spécialiste de l'autochtonie et de la parole dans la Grèce ancienne Marcel Detienne (1935-2019) :

Qu'advient-il quand la mythologie, la tradition mythologique, est saisie par l'écriture, quand elle est brutalement, fermement, légèrement couchée sur un support d'écriture, quand elle est livrée entièrement ou partiellement à des scribes, à des écrivains, ou, pis, quand elle est enfermée tout écrite dans un mausolée.<sup>114</sup>

Cette problématique est parfaitement applicable à tous les types de récits issus de la tradition orale. D'autant plus que selon l'anthropologue britannique Jack Goody (1919-2015), spécialiste des questions de l'écriture et de l'alphabétisation (et de la "literacy", abordée dans l'introduction de cette étude), « dans la mesure où l'écriture est toujours un registre qui s'ajoute au discours oral, son avènement a nécessairement eu une influence profonde sur ce dernier, qui n'est jamais le même que lorsqu'il était seul. »<sup>115</sup>.

Dans son analyse des textes issus de la littérature orale, l'ethnologue française Geneviève Calame-Griaule (1924-2013), spécialiste de la langue et de la culture orale des Dogons, une des fondatrices de l'ethnolinguistique française et co-fondatrice de la revue *Cahiers de littérature orale*, divise la forme, ou « aspect stylistique des textes », en deux catégories : les *procédés*

---

<sup>114</sup> DETIENNE Marcel, « Ouverture » in DETIENNE Marcel (éd.), *Transcrire les mythologies: Tradition, écriture, historicité*, Albin Michel, coll. « Idées », 1994, p. 7-21 (p. 7).

<sup>115</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, Traduit par MANIEZ Claire, Éd. originale en anglais 2010, Presses Universitaires de Nancy et Éditions Universitaires de Lorraine, 2015, p. 43.

*littéraires* et le *style oral*. Si la première catégorie, qui comprend « tous les procédés que permet la langue, avec ses ressources expressives propres, pour donner au texte sa forme proprement littéraire »<sup>116</sup> peut être transposée à l'écrit, le style oral, lui, est en majeure partie perdu lors de la transcription écrite des récits.

Toujours selon Calame-Griaule, les modalités de performances des textes de la littérature orale sont régies par des codes définis :

- « Les formules de début et fin des contes » [Comme nous allons le voir un peu plus bas, ces formules peuvent être transposées et traduites]
- « La manière dont les parties chantées alternent avec des parties parlées dans certains genres narratifs »
- « Le mode d'énonciation »
- « Le débit »<sup>117</sup>.

Ces trois derniers codes, qui comprennent les gestes, l'intonation, les expressions faciales, les pauses, le chant, et tout autre élément prosodique des récits, ne peuvent être transposés à l'écrit, si ce n'est par un système d'annotations donnant des précisions de type scénique sur la façon de conduire le récit.

Goody, dans son entrée sur « la « littérature » orale » de *l'Encyclopaedia Britannica*, définit de façon analogue le « cadre » constitué par cet ensemble d'actions, « et parfois accompagné de musique et de danse ; ce cadre inclut la détermination de la voix, des gestes et des intentions des artistes, ainsi que l'auditoire et ses attentes »<sup>118</sup>.

Dans un autre article, intitulé « De l'oral à l'écrit : un tournant anthropologique dans l'art du conte », Goody éclaire le lecteur sur la perte du phénomène d'interaction entre le narrateur et son auditoire lors du passage de l'oral (performance pendant laquelle « le récitant est en contact direct avec son auditoire ») à l'écrit. En effet, selon lui :

L'écriture implique automatiquement une distance entre celui qui raconte l'histoire et son auditoire, qui est très différente de la situation de conte oral (qui nécessite un face-à-face) [...] L'écriture comme la lecture sont des processus (relativement) ininterrompus. Le discours oral a un fonctionnement différent ; celui qui parle est constamment interrompu parce qu'à l'exception des situations d'autorité, c'est un processus dialogique, interactif.<sup>119</sup>

En plus de cette perte d'interaction, des procédés tels que l'intonation et les expressions faciales, qui permettent de comprendre que « tel passage doit être compris sur le mode

---

<sup>116</sup> CALAME-GRIAULE Geneviève, « La recherche du sens en littérature orale », *Terrain*, L'incroyable et ses preuves, 14, mars 1990, p. 119-125 (p. 122).

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Cité dans : GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, op. cit., p. 56.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 141-142.

ironique », ou la gestuelle (un geste peut permettre de faire comprendre une action sans l'énoncer à l'oral), sont également perdus dans la forme écrite des récits. D'autant plus que, selon Calame-Griaule : « la structure même du texte, l'agencement des séquences narratives, le moment où interviennent les chants [...] sont également porteurs de sens implicite »<sup>120</sup>.

La disparition de ces procédés est d'autant plus préjudiciable au récit que ces sous-entendus et non-dits sont importants si l'on veut comprendre le message, ou les messages (les récits peuvent souvent être interprétés à plusieurs niveaux) transmis aux auditeurs, et si l'on veut les replacer dans leur contexte socio-culturel. La fonction sociale de la performance orale des récits est également perdue lorsqu'on les transpose à l'écrit, puisque l'on ne se réunit pas le soir autour du feu pour les écouter.

Certaines modalités des récits de la tradition orale universelle se retrouvent dans les récits dakotapi, puisque tous les récits de la tradition orale ont une particularité formelle en commun, et qui se manifeste de façon visible dans les récits dakotapi, à savoir leur caractère laconique, qui se traduit par un texte dense, dans lequel chaque détail a son importance.

Les récits dakotapi ne s'attardent pas sur de longues descriptions de lieux ou de personnages, et lorsque le conteur parle de tel ou tel trait de caractère (physique ou moral) d'un personnage c'est que ce détail a un impact sur la suite du récit. Le corpus de récits de ce chapitre, dont la majorité sont issus des *Dakota Texts*, est fidèle à cette règle. Par exemple, dans "Double-Face steals a virgin", [Double Face enlève une vierge]<sup>121</sup>, le conteur précise seulement que l'héroïne est « très belle et très douée dans les arts féminins »<sup>122</sup>.

Il ne donne aucun détail sur son aspect physique, mais le fait qu'elle soit très douée dans les arts féminins (les "woman's arts" incluaient, entre autres, le travail avec les épines de porc-épic, la broderie de perles, la peinture des parflèches et le tannage<sup>123</sup>) indique que c'est une jeune femme patiente, forte (car certaines de ces tâches sont laborieuses et complexes) et qui doit aussi posséder une grande force de caractère.

De surcroît, ces quelques indications sont essentielles, car les qualités mentionnées se révéleront cruciales dans la suite du récit, lorsque l'héroïne sera mise à l'épreuve. Par ailleurs, dans les récits dakotapi, la répétition est employée comme technique oratoire pour accentuer encore plus les mots ou les expressions importants. Dans ce corpus dense, l'orateur porte l'attention de l'auditeur sur ce qui est crucial dans l'action par l'emploi de la répétition.

---

<sup>120</sup> CALAME-GRIAULE Geneviève, « La recherche du sens en littérature orale », *op. cit.*, p. 123.

<sup>121</sup> Récit 10 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, Ed. originale 1932, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2006, p. 51-64.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 60, Tdl.

<sup>123</sup> *Ibid.*, note 1.



Les phrases clefs sont doublées par des formules quasi identiques, comme dans le récit mythique sur les origines du peuple lakota de Deloria, “The Buffalo People”, les phrases clefs sont répétées, et seuls les superlatifs changent, pour donner un effet d’intensité accrue au désir du héros et montrer sa persistance :

18. “Father, over this way, I have an uncontrollable wish to go on a journey [...] I want to go where the sun goes down.”<sup>124</sup>

18. « Père, par là-bas, j’ai le désir incontrôlable de voyager [...] Je veux aller là où le soleil se couche. ». (Tdl.)

Puis :

29. “Father, right now I have the urge to go on a journey [...] I want very much to go where the sun comes up.”<sup>125</sup>

29. « Père, j’ai en ce moment le désir irréprouvable de voyager [...] J’ai très fortement envie d’aller là où le soleil se lève. » (Tdl.)

Le doublet attire l’attention du lecteur sur la requête, et cette forme de demande fait partie du rituel conventionnel de la culture du héros lakota/dakotapi. Les réponses du père formulées à l’identique sont elles aussi typiques de ce genre de récit mythique, et en formant à leur tour un doublet elles mettent l’accent sur le refus catégorique. Ce schéma demande-refus habituel sert à montrer à l’auditeur (récit raconté à l’oral) ou au lecteur (récit transposé à l’écrit) la détermination du héros. Et, par la suite, lui donner la perspective d’une fin heureuse s’il brave l’interdit.

La technique narrative du doublet telle que l’emploie le conteur, dans les histoires qu’il relate à Deloria, qui appartient à la cérémonie du contage dakotapi, fait également partie des figures de styles familières des contes à travers le monde, permettant à la fois la création d’un effet de rythme dans le récit, tout en mettant en valeur l’importance de ce qui est dit et ressenti. Mais replacé dans le contexte culturel dakotapi, il rejoint l’idée cyclique du monde, d’un « éternel

---

<sup>124</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria’s The Buffalo People*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994, p. 95.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 96.

retour », pour reprendre l'idée du mythologue Mircea Eliade (1907-1986) sur la répétition comme réalité d'une action, effectuée à une époque mythique comme celle de ce récit<sup>126</sup>.

“The Buffalo People” contient encore de nombreux doublets qui font ressortir, dans ce récit plus long que ceux des *Dakota Texts*, les moments de changements majeurs et déterminants. Ces doublets, marquent principalement des départs, des naissances, et des avertissements donnés au héros.

D'autres types de répétitions sont présents dans les récits de tradition orale dakotapi, qui sont ponctués par l'usage systématique de formules telles que *sk'e'* « (c'est ce que l') on dit/raconte », *keya'pi'* « ils disent », ou *ke'* « on dit ». Le conteur termine d'ailleurs chaque phrase descriptive du récit par *ke'* ou *sk'e'* (le choix de l'un ou l'autre, ou bien d'une alternance des deux, est établi en fonction du conteur et de son style personnel).

Il ne s'agit ici que des parties descriptives, en opposition avec les parties dialoguées, dans lesquelles ces formules ne feraient que briser le débit naturel de paroles des personnages et en perturber le flux, le rendant ainsi invraisemblable et artificiel. Le *ke'* ou *sk'e'* conventionnel sera donc placé à la fin du dialogue pour le conclure : - *eya' ke'* : « dit-il, ils disent »<sup>127</sup>. Ces termes lakota sont à la fois utilisés par les conteurs pour rendre leurs récits crédibles, et leur permet également de s'inclure dans l'histoire, d'y avoir un rôle de participant (ne serait-ce qu'en tant que témoin auditif).

D'autre part, tous les récits sont clos au moyen d'une formule conventionnelle : *Heha' yela owi'hake'* qui signifie : c'est la fin, voilà tout/c'est tout. Elle est restituée par Deloria, dans ses traductions littéraires des récits, par “That is all”. D'autre part, cette formule est propre aux *ohu'kaka* (une forme de récit traditionnel dakotapi qui sera définie en détail plus loin dans cette étude). Les autres récits, quant à eux, se terminent par *sk'e'* ou *keya'pi'*.

Mais placé après chaque évènement décisif, *sk'e'* marque une sorte d'emphase oratoire, et montre que le conteur adhère à l'histoire. Si les *sk'e'* sont présents dans les traductions littérales des récits, dans certaines de ses traductions libres, Deloria choisit de ne pas retranscrire tous les « on dit » qui ponctuent les récits. Elle utilise cependant les moyens graphiques dont elle dispose, tels que les points d'exclamations, pour que le lecteur perçoive le ton ou l'emphase oratoire originelle.

Par exemple, dans le troisième récit des *Dakota Texts*, “Iktomi marries his daughter”, [Iktomi épouse sa fille] pour la phrase suivante en lakota :

---

<sup>126</sup> Voir : ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition* (nouvelle édition revue et augmentée en 1969), Éd. originale 1949, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio essais », n° 120, 2014.

<sup>127</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 12, Tdl.

« He'c'ena c'e'yaya t'i'pi ki eetkiya u'c'ake' k'uya'pikte c'u o'kiyi na – Wic'a'sa wa wawi'tatakale'l t'i'k'û e'l u'sni ha'l t'ako's-t'u na oi'yokisice le', –eya-c'e'ya ke' »<sup>128</sup>

Deloria offre une traduction littérale mot-à-mot :

“Then / weeping / tipi / the / towards / he came, / so / she will be a mother-in-law / the past / she helped him (to weep) / and / ‘Man / a / proud / here / he lived, / the-past. / Here / he is not / just when / he acquires a son-in-law, / and / it is sad,’ / saying- she wept / ‘they say’”<sup>129</sup>

Puis une traduction littéraire où le “and said” (« puis il/elle dit ») et le “and it is sad” (« et c'est triste ») ont été déplacés :

“He approached the tipi wailing aloud, so his mother-in-law-to-be joined him in wailing and said, ‘A proud man once lived here ; alas, he is no longer here, and it is sad !’”<sup>130</sup>

Ainsi, en plaçant le “*and said*” au début du discours, elle finit sa phrase sur : “*and it is sad !*” (« Et c'est triste »), afin de mettre l'accent sur l'importance des sentiments de tristesse ressentis par le locuteur, tandis que le point d'exclamation nous indique l'intonation de la phrase.

Quant au mot “aloud” Deloria inclut une annotation en bas de page, comparable à une didascalie mélodique qui nous laisse entendre que le personnage feint son émotion :

*This is again a pose. The other characters in these Ikto stories are always represented as being “taken in” by Ikto's pretence; and during the telling of a story there are little asides or comments made constantly by the story-teller and hearers, concerning the folly and stupidity of the people who believe him.*<sup>131</sup>

Une fois encore ceci est une posture. Les autres personnages dans ces récits sur Ikto sont toujours représentés comme étant « roulés » par les simulacres d'Ikto ; et pendant que l'histoire est raconté, il y a des petites apartés et des commentaires constants de la part du conteur et de l'audience, au sujet de la folie et de la stupidité des gens qui le croient. (Tdl.)

Elle poursuit ensuite en expliquant que lorsqu'un récit sur Iktomi est conté, les auditeurs et le conteur lui-même font de petits commentaires en aparté sur la stupidité des crédules qui se laissent tromper par Iktomi. Et comme c'est un *ohu'kaka*, le récit en lakota se termine par la formule finale accompagnant ce genre de récit : “Heha' yela owi'hake” en lakota, “That is all” dans la version en anglais, signifiant « c'est tout »<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>131</sup> *Ibid.*, note 1.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 17, 19.

Dans “The Buffalo People”, la répétition se manifeste aussi deux fois par une suite de quatre visites consécutives (quatre dans la famille du héros et quatre dans un champ de maïs). Il en est de même pour la variante de ce récit des *Dakota Texts* intitulée “The man who married a buffalo woman” [L’homme qui épousa une femme bison]<sup>133</sup>, où à chaque épreuve que remporte le héros, sa belle-mère répond à l’identique :

- “Hê yô ! tos, t’awi’culaka was iki’kCUSni ka !”<sup>134</sup>

- “He, yo! Of course; isn’t that his wife ?”<sup>135</sup>

- « Hey oh! Bien sûr ; n’est-ce pas sa femme ? » (Tdl)

- “Hê yô ! tos, c’ica’laka was, was iki’kCUSni ka !”<sup>136</sup>

- “He, yo ! Why not ? Isn’t that his child ?”<sup>137</sup>

- « Hey oh! Pourquoi pas ? N’est-ce pas son enfant ? » (Tdl.)

- “Hê yô ! tos, c’ica’laka was, was iki’kCUSni ka !”<sup>138</sup>

- “He, yo ! And why not ? Isn’t that his son ?”<sup>139</sup>

- « Hey oh! Et pourquoi pas ? N’est-ce pas son fils ? » (Tdl.)

Et si Deloria ne traduit pas en anglais l’intégralité des *sk’e’* qui ponctuent le récit (plus de cinquante pour un récit de trois pages !), elle choisit cependant d’en retranscrire certains au moment crucial du dénouement de l’histoire, lorsqu’une des antagonistes est sévèrement punie pour ces mauvaises actions.

Pour ajouter à la véracité du récit, elle traduit les dires de témoins de l’époque : “*they do say that sounds of a buffalo, grunting as in a struggle, was heard*” (« Ils disent en effet que le bruit d’un bison, qui grognait comme s’il luttait, fut entendu », Tdl.). Tout comme dans la phrase suivante, où pour insister sur l’impuissance de ce même personnage face à la situation, Deloria

---

<sup>133</sup> Récit 36 : *Ibid.*, p. 184-190.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 187-188.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>139</sup> *Ibid.*

reprend la formule lakota : “*she could do nothing, they say. That is all*” (« Elle ne pouvait rien faire, disent-ils », Tdl.)<sup>140</sup>.

Une autre spécificité observée pour les récits de tradition orale du monde entier est celui des variantes, à savoir : il existe autant de variantes d’un même récit que d’occasions pour lesquelles il a été raconté. On peut l’expliquer simplement : le conteur va non seulement adapter le récit à sa classe d’auditoire, mais il prendra également en compte l’époque, le cadre socio-culturel et la situation précise dans lesquels le dit auditoire se trouve (pour l’aider notamment à traverser ou faire face aux épreuves qu’il traverse).

Subséquemment, « chaque récitant introduira des variations qui lui sont propres, dont certaines seront reprises par les récitants qui lui succéderont et pour qui sa version aura été le (ou un) modèle. » Ainsi, il n’y a aucun retour à un récit « original immuable », et chaque récitant est libre de créer sa variante, en apportant ses propres changements<sup>141</sup>.

Mais parce que « dans les cultures purement orales » il existe un souci de « récréation »<sup>142</sup>, le fait de fixer un récit en le mettant par écrit a pour conséquence d’endiguer le processus de création et de récréation qui a lieu à chaque (ré)interprétation du récit. Un phénomène décrit par le sociologue français Pierre Bourdieu (1930-2002) dans sa théorie sur la production ethnographique, « Esquisse d’une théorie sur la pratique » publiée en 1972 :

L’écriture fixe, stabilise, bref éternise, et permet de faire l’économie de toute la mnémotechnique qui est au principe de la composition même du texte oral, en même temps qu’elle rend possible tout le travail de réinterprétation et de raffinement de la manipulation lettrée.<sup>143</sup>

Les différentes versions d’un même récit, préservées sous forme écrite, et plus tard dans des enregistrements audio et vidéos, montrent son évolution dans le temps (et l’espace, car ils peuvent voyager d’une tribu à une autre). Un récit issu de la tradition orale n’est donc pas figé, mais en constante mutation, et ce tant qu’il est transmis oralement par un récitant.

En ce cas, le fait de transposer un récit de tradition orale à l’écrit a pour conséquence de suspendre le temps, puisqu’on l’arrête dans un contexte spécifique : le lieu, l’époque et la situation dans laquelle le peuple se trouve. Les variantes d’un même récit permettront ainsi de refléter les problèmes ou les préoccupations propres à une tribu à un moment donné de son histoire.

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>141</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité, op. cit.*, p. 46.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>143</sup> BOURDIEU Pierre, *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de Trois études d’ethnologie kabyle*, Éd. originale 1972, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 313.

Chez les Dakotapi, on retrouve de nombreuses variantes du récit sur le peuple bison. L'histoire est toujours la même : le héros, un homme épouse une femme bisonne et ils ont un fils. Un jour, la femme s'enfuit avec l'enfant et rejoint sa famille et le peuple bison, et le héros part à leur poursuite. Il traverse alors de nombreuses épreuves, qu'il surmonte avec l'aide de son fils. Arrivé chez le peuple bison, la belle-mère du héros le soumet à de nouvelles épreuves, qu'il surmonte de nouveau, toujours avec l'aide de son fils. Finalement, la belle-mère est tuée, la femme punie, et le héros et son fils sont enfin réunis.

Deux versions de ce récit, recueillies, traduites (mot à mot et dans une forme plus littéraire) par Ella Cara Deloria du récit sur le Peuple Bison ont été publiées. La première, recueillie une sur la réserve de Standing Rock, est consignée dans les *Dakota Texts* (récit 36, "The man who married a buffalo woman"). Cette variante de deux pages et demie est bien plus courte que "The Buffalo People", qui fait trente pages.

En comparant les deux on peut déterminer quel est le message de Deloria dans chacun des récits, selon ce qui est ajouté ou enlevé (une analyse plus poussée de ces deux versions sera présentée dans notre étude). Par exemple, une version Cheyenne de ce même récit met l'accent sur les vertus du héros, qui a poursuivi sa femme avec persistance.

Elle insiste sur le fait qu'un homme doit affronter ses responsabilités, il doit pourvoir aux besoins de sa famille et la protéger. On retrouve donc dans chaque variante une intrigue qui pousse l'auditeur/lecteur à méditer sur les valeurs culturelles de leur peuple.

L'effort de Deloria de conserver la force narrative et les particularités des récits qu'on lui a transmis s'accompagnent également d'un processus de création à part entière. Parce qu'elle est l'héritière de la concision poétique et de la virtuosité langagière des conteurs lakota, sa voix se mélange sans que cela ne soit vraiment perceptible, ou au détriment du récit, à la leur.

Et ce dans les récits en lakota comme en anglais. Comme le fait remarquer Julian Rice, un critique littéraire spécialisé dans l'étude de la littérature dakotapi, et plus particulièrement dans l'analyse des textes de conteurs tels qu'Ella Cara Deloria : « plutôt qu'un compte-rendu mot-pour-mot, les *Dakota Texts* sont une adaptation littéraire de la tradition orale »<sup>144</sup>.

Deloria a bien entendu retranscrit fidèlement le message des conteurs, les particularités de chaque récit. Elle s'est aussi inspirée de leur style, allant jusqu'à préserver le ton de leur voix, ou leur phrasé. Les récits des *Dakota Texts* « illustrent la capacité remarquable de Deloria de subordonner sa propre voix à celles de différents narrateurs »<sup>145</sup>. Cet acte de réécriture est très

---

<sup>144</sup> RICE Julian, *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, p. 119, Tdl.

<sup>145</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 5, Tdl.

bien défini par le concept de « polyphonie » de l'historien et théoricien russe de la littérature Mikhaïl Bakhtine (1895-1975), qui, dans un sens plus vaste montre que tout texte contient une multiplicité de voix en action, puisqu'un mot est toujours celui qu'un autre a déjà utilisé.

La pensée Bakhtinienne, issue d'une analyse de l'œuvre de Dostoïevski, peut être appliquée par extension à d'autres créations littéraires. Un récit n'est par conséquent jamais la création d'un seul narrateur, mais il « naît entre les hommes qui (le) cherchent ensemble, dans le processus de leur communication dialogique »<sup>146</sup>.

On observe également dans processus du passage de l'oral à l'écrit une alternance entre la volonté de Deloria de rester fidèle au modèle narratif des conteurs traditionnels, et l'obligation d'adopter la prose écrite, une forme non dakotapi, et ce pour conserver de nombreux aspects de la tradition orale dakotapi et permettre sa diffusion.

Il ressort donc de ce changement, ou de cette transformation littéraire que les récits dakotapi, qui se caractérisent par des textes denses, et sont ponctués d'expressions orales emblématiques et propres à la culture dont ils sont issus, perdront une partie de la performance orale lors de leur passage à l'écrit. Quant aux nombreuses variantes écrites d'un même récit, chacune fait non seulement ressortir le style de son auteur, mais aussi le contexte socio-historique dans lequel le récit a pu être raconté.

Mais si le programme d'assimilation par la scolarisation des enfants autochtones d'Amérique du Nord leur a permis d'intégrer de nouvelles techniques qui vont participer à l'évolution de leur littérature, il n'en est pas moins dommageable et ce à plusieurs égards. Les conséquences néfastes sur la première génération d'auteurs qui sortira de ces écoles gouvernementales seront exprimées dans leurs écrits.

### 2.2.2. Une génération « assimilée »

Comme le rappelle Paula Gunn Allen dans son anthologie littéraire des autochtones des États-Unis publiée en 1994, intitulée : *Voice of the Turtle, American Indian literature 1900-1970* : les enfants des écoles de Pratt furent formés afin de devenir « de la chair à canon des guerres américaines, afin de servir de domestiques et d'ouvriers agricoles », et « d'abandonner toutes les idées et toutes les convictions qui leur venaient de leurs communautés autochtones, en particulier les convictions selon lesquelles ils avaient droit à des terres, la vie, la liberté et la dignité ».

---

<sup>146</sup> BAKHTINE Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, Traduit par KOLITCHEFF Isabelle, Éd. originale en russe 1929, Paris, Le Seuil, coll. « Points / Essais », n° 372, 1998, p. 155.

Gunn Allen assimile ce procédé au « lavage de cerveau » (“brainwashing”), qui bien que n’existait pas en tant que tel à l’époque, avait en pratique été mis en place au sein de ces écoles. Ce *brainwashing* est rendu évident dans une des nouvelles d’Estelle Armstrong, une élève de *Carlisle Indian School* publié en 1925 dans le journal de l’école *The Red Man* [Le Peau-Rouge]. Intitulée “The Return” [Le Retour]<sup>147</sup>, cette nouvelle est incluse par Gunn Allen dans son anthologie. Elle laisse transparaître le traitement humiliant que l’on a fait subir aux autochtones d’Amérique du Nord au moyen du discours du narrateur clairement influencé par le point de vue des Blancs vis à vis des autochtones.

Armstrong parle du retour d’un jeune homme autochtone chez lui après avoir passé cinq ans à Carlisle. Elle emploie des termes dépréciatifs d’usage tels que « sauvages » (“squaws”) pour parler des autochtones d’Amérique du Nord, et dépeint à plusieurs reprises « la saleté et la misère » dont le héros, José, est issu, et vers lesquelles il revient.

Aussi, lorsqu’on le retrouve quelques années plus tard, travaillant pour les chemins de fer, les cheveux courts, habillé proprement, comme un « jeune homme honnête engagé dans un travail honnête », le narrateur nous invite à ne pas juger « son éducation comme vaine ou sa vie comme un échec », en particulier si l’on prend en considération ses origines (la saleté, la pauvreté, l’alcool, le manque d’éducation et les « regards concupiscent des sauvages).

Il existe bien sûr, derrière ce récit sur la réussite de l’école de Pratt, un discours engagé et une dérision des codes de la société dominante où un travail considéré comme honnête dans des conditions misérables est préférable au mode de vie traditionnel des autochtones. Le récit nous donne aussi une représentation fidèle des conditions de vie déplorables dans les réserves.

Après avoir été diplômée Estelle Armstrong a quitté l’école de Carlisle, et c’est alors que l’on perd sa trace. Elle ne publia plus jamais de nouvelles. Sans doute, à l’image du héros de son récit, seules des occupations manuelles l’attendaient à l’extérieur. Un sort qui attendait inévitablement la majorité des jeunes gens qui sortirent de ces écoles gouvernementales :

*Her disappearance, like her stories-in-exile, provides a profound insight into what happened to the Native under Anglo-American rule [...] Such establishments realized most of Pratt’s goals: Children who survived were profoundly alienated from their people and often became the primary proponents of Anglo-Christian values in their home communities after graduation. However, survivors were fewer than victims, for boarding schools left far more dead of malnutrition, neglect, physical abuse, and epidemics than they educated.<sup>148</sup>*

Sa disparition, tout comme ses « nouvelles de l’exil », offrent un aperçu important sur ce qui est arrivé aux autochtones sous le régime anglo-américain [...] De tels établissements ont atteint la plupart des objectifs de Pratt : Une fois diplômés, les enfants ayant survécus

---

<sup>147</sup> GUNN ALLEN Paula, *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970*, New York, Ballantine, coll. « One World », 1994, p. 130-135.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 12.



furent aliénés de leur peuple et devinrent souvent les principaux promoteurs des valeurs anglo-chrétiennes dans leurs propres communautés. Cependant, les survivants étaient moins nombreux que les victimes, car les pensionnats faisaient bien plus de morts parmi les enfants en raison de la malnutrition, de la négligence, de la violence physique et des épidémies qu'ils ne les éduquaient.

Ainsi, de ces élèves ayant réussi à survivre aux mauvais traitements physiques et psychologiques sera issue une première génération d'auteurs publiés. Néanmoins, les séquelles de cette éducation anglo-américaine et du sentiment d'aliénation qui l'accompagne se firent ressentir dans leurs œuvres.

Dans son livre *Tribal secrets, recovering American Indian intellectual traditions*, Robert Allen Warrior, directeur du département des études amérindiennes de l'Université de L'Illinois, retrace l'histoire intellectuelle des autochtones d'Amérique du Nord aux États-Unis, à travers un discours engagé qui ne se veut ni complaisant ni acerbe vis à vis de ses compatriotes autochtones. Il y distingue quatre périodes majeures de l'histoire intellectuelle des autochtones, la première débutant après le massacre de Wounded Knee en 1890<sup>149</sup>.

En effet, même si la tradition intellectuelle écrite des autochtones d'Amérique du Nord remonte au moins au dix-huitième siècle avec les ouvrages missionnaires du révérend Samson Occom de la nation Mohegan, ou l'autobiographie de William Apess, *A son of the forest*, publiée en 1829, les œuvres pré-datant 1890 sont inscrites dans la période transitoire du passage de la tradition orale à la forme écrite<sup>150</sup>.

La génération post-Wounded Knee a quant à elle intégré dès son plus jeune âge la discipline de l'écriture dans les écoles gouvernementales. C'est également à cette période que « la transformation des matériaux traditionnels, des données historiques et politiques et de la perspective des [autochtones d'Amérique du Nord] en fiction formelle commença »<sup>151</sup>.

Il faut s'intéresser aux auteurs de cette période pour deux raisons majeures : ils étaient la première génération d'intellectuels autochtones d'Amérique du Nord tout juste sortis des écoles gouvernementales mises en place à l'initiative de Pratt, et, comme il sera démontré, leurs écrits furent marqués par cette éducation euro-américaine.

De plus, comme le fait remarquer Warrior cette première génération d'auteurs fut rassemblée au sein de la *Society of American Indians* [Société des Amérindiens], fondée en 1911, composée principalement de l'élite autochtone d'Amérique du Nord (dont des métis, des convertis au christianisme, etc.) diplômée des universités américaines ou de Carlisle :

---

<sup>149</sup> WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 3.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 3-5.

<sup>151</sup> GUNN ALLEN Paula, *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970*, op. cit., p. 4, Tdl.

*That period is important because it marks the first coming together of a generation of Native writers into common, or at least similar, political projects. That coming starts with the Christian and secular assimilationist writings of Charles Eastman [...] Gertrude Simmons Bonnin [...] and other members of the Society of American Indians.*<sup>152</sup>

Cette période est importante car elle marque le premier rassemblement d'une génération d'auteurs autochtones au sein de projets politiques communs, ou du moins similaires. Ce rassemblement débute avec les écrits assimilationnistes chrétiens et profanes de Charles Eastman [...] Gertrude Simmons Bonin [...] et d'autres membres de la Société des Amérindiens. (Tdl.)

L'émergence de voix autrefois silencieuses sert de contrepoids dans un discours jusqu'à présent à sens unique dans un domaine réservé aux auteurs de la société dominante. Cette ouverture à une littérature écrite publiée pour les autochtones d'Amérique du Nord offrit au lecteur spécialisé comme au lecteur profane une nouvelle perspective émanant des autochtones eux-mêmes.

Toutefois, non seulement ces auteurs publiés étaient peu nombreux, mais ils sont de surcroît les figures emblématiques de la « réussite » des réformes sur l'éducation des autochtones et des écoles et gouvernementales dont ils sortaient. Ne furent entendus, selon Warrior, que « les voix les plus modérées, les plus coopératives. »<sup>153</sup>.

Warrior donne l'exemple du docteur en médecine Charles Eastman (1858-1939), un ancien élève santee de Carlisle, qui fût présenté en 1890 à la « Conférence du Lac Mohonk » (“Lake Mohonk Conference”), une conférence annuelle tenue dans l'état de New York, par les « Amis des Indiens » (“friends of the Indians”), comme un « modèle de ce que l'éducation assimilationniste pouvait produire »<sup>154</sup>. Ces conférences annuelles, qui eurent lieu de 1883 à 1916, étaient organisées par un petit groupe de riches philanthropes américains s'étant désignés eux-mêmes comme les « Amis de l'Indien », et qui avaient une influence puissante sur le gouvernement américain et sur le président.

Le but de ces conférences était de « détribaliser les Indiens et d'absorber chaque individu dans la vie sociale et politique en tant que citoyens américains patriotiques »<sup>155</sup>. Aussi, lors de leur conférence de 1884, ces « amis de la civilisation indienne », jugeant comme obstacle majeur à la « civilisation » de leurs « amis » le mode de vie au sein de tribus, recommandèrent une réforme éducative des enfants autochtones d'Amérique du Nord qui préconisait un enseignement en anglais, chrétien et assorti d'un cursus industriel pratique.

---

<sup>152</sup> WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, op. cit., p. 4.

<sup>153</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 5, Tdl.

<sup>155</sup> PRUCHA Francis Paul, *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 1997, p. 346, Tdl.

En outre, un des participants réguliers à la Conférence du Lac Mohonk était le théologien congrégationaliste américain Lyman Abbott (1835-1922). Lors des sessions de cette réunion qui se tenaient en 1885, cherchant des solutions au « problème Indien », il constata que les réserves étant des « territoires barbares » faisant obstacle à la « civilisation » des « Indiens », et les traités ayant été le mal nécessaire d'une époque révolue, il était désormais temps de les violer<sup>156</sup>.

En effet, ses « amis indiens », n'avaient selon lui aucun droit sur le territoire « américain » :

*It is sometimes said that the Indians occupied this country and that we took it away from them; that the country belonged to them. This is not true. The Indians did not occupy this land. A people do not occupy a country simply because they roam over it.*<sup>157</sup>

On dit parfois que les Indiens occupaient ce pays, et que nous le leur avons pris, que le pays leur appartenait. Ce n'est pas vrai. Les Indiens n'occupaient pas ce territoire. Un peuple n'occupe pas un pays simplement parce qu'il y erre. (Tdl.)

L'idée prédominante à cette époque était que les autochtones d'Amérique du Nord, tels des troupeaux de bisons, ne faisaient qu'errer sur le territoire. La majorité des Américains, dont ces « Amis de l'Indien », ignoraient que de nombreux autochtones étaient des cultivateurs, et qu'ils avaient fait de nombreux aménagements sur leurs territoires, et ce bien avant l'arrivée des Blancs. Les auteurs autochtones publiés eurent ainsi l'occasion de corriger la vision erronée qu'avaient les Américains sur leurs peuples.

Pourtant, la première préoccupation de Charles Eastman, l'auteur autochtone d'Amérique du Nord le plus influent de son époque, fut de civiliser ses compatriotes. À cet effet, il fut envoyé sur la réserve de Pine Ridge dans le Dakota du Sud en 1890 pour aider les siens à s'adapter au mode de vie anglo-américain, et il arriva peu de temps avant le massacre de Wounded Knee du 29 décembre 1890. Il tenta alors d'apaiser un groupe armé d'Oglala Lakota qui voulaient se soulever suite au massacre de plus de trois cents Miniconjou Lakota<sup>158</sup>.

Il servit donc d'intermédiaire entre le peuple et l'armée américaine. C'est un rôle que tous les auteurs autochtones d'Amérique du Nord de cette première génération remplirent, celui de pont entre deux cultures. Si leur discours semble parfois pencher en faveur de la société dominante, on ne peut néanmoins sous-estimer l'importance de la fonction de ces auteurs qui lient les deux cultures et permettent la diffusion de la cause autochtone sur tout le continent américain et au-delà.

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>157</sup> ABBOTT Lyman (Remarques orales), « Dr. Lyman Abbott's Remarks » in *Report of the secretary of the Interior for the Fiscal year ending June 30, 1885, in five volumes*, Washington, Government Printing Office, 1885, vol. 1, 845-846 (p. 845).

<sup>158</sup> WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, op. cit., p. 5.

On peut cependant également comprendre la position exigeante de Warrior, qui cite les propos d'Eastman lors de la première réunion de la Société des Amérindiens en 1911, soit vingt et un ans après le massacre de Wounded Knee. Ces propos pourraient aujourd'hui être qualifiés de « négationnistes », puisque selon Eastman, les autochtones d'Amérique du Nord n'avaient subi aucun préjudice :

*In connection with the words of the last speaker, that there has been a great deal of injustice done to our tribes, I wish to say that really no prejudice has existed so far as the American Indian is concerned.*<sup>159</sup>

Par rapport aux paroles du dernier orateur, selon lesquelles il y aurait eu un grand nombre d'injustices commises à l'encontre de nos tribus, je souhaite dire qu'en ce qui concerne l'Amérindien il n'y a eu aucun préjudice. (Tdl.)

Les effets et la portée que l'éducation assimilationniste a eu sur les enfants autochtones d'Amérique du Nord sont évidents dans une telle déclaration, et cette génération devint, comme l'indique Warrior, « l'héritage intégrationniste de l'existence post-Wounded Knee »<sup>160</sup>. Un autre membre de cette génération, également membre de la Société des Amérindiens est l'auteure Gertrude Simmons Bonnin (1876-1938), qui, jeune femme, se donna le nom de Zitkála-Šá (« Oiseau Rouge » en lakota), de mère yankton dakota et de père blanc (qui abandonna sa famille lorsque Bonnin était encore très jeune)<sup>161</sup>.

Née et élevée jusqu'à l'âge de huit ans sur la réserve Yankton du Dakota du Sud, elle quitta sa famille et sa tribu pour être éduquée dans une école gouvernementale autre que Carlisle, *White's Manual Labor Institute* à Wabash dans l'Indiana, car sa mère pensait que sa fille devait connaître ses deux cultures d'origine<sup>162</sup>. Par la suite, elle enseigna à Carlisle et fut même envoyée sur sa réserve natale par Pratt en 1900 pour recruter de nouveaux élèves.

Comme Eastman, ses écrits soutiennent en partie les réformes éducatives du gouvernement américain, même si elle s'impliquait dans la défense des, et toujours selon Warrior, la sincérité de sa démarche ne doit pas éclipser le fait que son œuvre, ainsi que celles des autres membres de la Société des Amérindiens, posent de sérieuses questions éthiques, politiques et culturelles :

*This is not to suggest that we allow their sincerity to blind us to the perturbing implications of their work, which provides a mean of asking difficult ethical, cultural, and political questions in the context of complex, often dire, situations.*<sup>163</sup>

Je ne suggère pas de laisser leur sincérité nous aveugler quant aux conséquences troublantes de leur œuvre, qui permet de poser des questions éthiques, culturelles et politiques difficiles, dans le contexte de situations complexes et souvent sinistres. (Tdl.)

---

<sup>159</sup> Cité dans : *Ibid.*, p. 6.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 7, Tdl.

<sup>161</sup> GUNN ALLEN Paula, *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970, op. cit.*, p. 318.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>163</sup> WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions, op. cit.*, p. 8.

Ces œuvres sont un témoignage des conséquences néfastes de l'acculturation et des politiques assimilationnistes américaines chez les Dakotapi, qui les ont un temps défendu, ayant été convaincus que les autochtones étaient effectivement des « sauvages » à « civiliser ».

Plus tard dans sa vie, Zitkála-Šá critiqua ouvertement Pratt et sa philosophie éducative, et elle dénonça, entre autres, les pratiques corrompues du *Bureau of Indian Affairs*. Toutefois, la « colonisation de l'esprit » qui s'était opérée lors de son éducation au sein d'institutions américaines ne fut jamais effacée. Warrior rappelle qu'elle s'opposa fermement, et ce jusqu'à sa mort, à la religion Peyote (un mélange de croyances traditionnelles autochtones et de croyances protestantes) ainsi qu'à de nombreuses pratiques traditionnelles dakotapi<sup>164</sup>.

Cependant, lorsqu'elle rentra chez elle après des années passées dans une école gouvernementale, et à l'image de José, le héros de la nouvelle d'Estelle Armstrong, Zitkála-Šá souffrit du sentiment d'aliénation qui toucha tous ces enfants enlevés à leurs familles et élevés loin de leur terre natale.

Aussi, ce sentiment d'aliénation et de perte est omniprésent dans toute son œuvre, et il est rendu manifeste par une tentative de réappropriation d'une partie de son identité dakotapi avec l'adoption du nom Zitkála-Šá. Paula Gunn Allen décrit ce choc culturel lors d'un retour chez soi, tout comme un retour en arrière, devenus impossibles, ainsi que la marginalisation sociale, à la fois dans la société dominante américaine et dans la société autochtone d'origine, de ces élèves des écoles de Pratt :

*When she tried to return home after several years away, Zitkala-Sa learned what too many of her contemporaries discovered when their schooling was done: She couldn't go home again. Her writings and her work as an Indian rights activist represent a lifelong attempt to come to terms with this devastating loss.*<sup>165</sup>

Lorsqu'elle tenta de rentrer chez elle après avoir passée quelques années ailleurs, Zitkala-Sa apprit ce que beaucoup trop de ses contemporains avaient découvert à la fin de leur scolarisation : elle ne pouvait pas retourner chez elle. Ses écrits et son travail en tant qu'activiste pour les droits des Amérindiens représentaient la tentative de toute une vie pour se résoudre à cette perte. (Tdl.)

La question de l'identité restera donc au centre des préoccupations de cette génération d'auteurs dépossédés de la leur, qui ont subi de plein fouet les méthodes de déculturation de Pratt. Paula Gunn Allen compare le vécu de ces enfants à la descente aux enfers mythique de la déesse sumérienne Inanna, « où, à chaque porte, elle est dépouillée d'un morceau de son

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>165</sup> GUNN ALLEN Paula, *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970*, op. cit., p. 15.

identité [un de ses atours], jusqu'à ce que, ayant atteint la profondeur la plus basse, elle n'est plus qu'un cadavre desséché »<sup>166</sup>.

Concernant les opinions véhiculées dans leurs œuvres, bien qu'elles puissent parfois pencher en faveur d'une forme d'assimilation au mode de vie de la société dominante, elles sont toujours motivées par un amour profond pour leur peuple et par inquiétude pour la survie de ce dernier. Et il n'appartient certainement pas aux chercheurs étrangers et extérieurs aux cultures autochtones d'Amérique du Nord d'attaquer les écrits des auteurs de la Société des Amérindiens, écrits qui portent les stigmates de leur déracinement et d'une éducation imposée ne tenant nullement compte de leurs valeurs et de leurs cultures d'origine.

Warrior, qui estime que le but de ces auteurs était de gagner la sympathie d'un auditoire et d'un lectorat blanc afin de faire obtenir aux autochtones d'Amérique du Nord la nationalité américaine (une cause qu'ils jugent indispensable<sup>167</sup>) est lui-même membre de la nation osage, et ses doléances se justifient de par sa posture et ses engagements militants pour l'indépendance intellectuelle des autochtones d'Amérique du Nord au sein de l'histoire intellectuelle américaine.

À cette première génération succéda une seconde génération d'auteurs qui n'appartenaient pas à la Société des Amérindiens (qui fut dissoute en 1923), sur une période qui s'étend, toujours selon Warrior, de 1925 à 1960<sup>168</sup>. N'étant plus liée par une politique commune, cette seconde génération était composée d'intellectuels épars et peu nombreux.

En effet, à la fin des années quarante, les problèmes d'ordre mondiaux prirent le dessus sur la question indienne, et les autochtones d'Amérique du Nord eurent à nouveau plus de mal à se faire publier, tandis que leur production littéraire, à l'image de leur nombre et de l'intérêt qu'ils suscitent, déclina également. Au sujet de cette période, le neveu d'Ella Cara Deloria, Vine Deloria Jr. (1933-2005), lui-même un auteur, historien, théologien et activiste prolifique établit le constat suivant :

*Indians had become an exotic and remote commodity fit only for perusal by tourists and those few people in congress who had some local concern with them. World problems had now come to dominate the thinking of the American public.*<sup>169</sup>

Les Indiens étaient devenus une commodité exotique et distante juste bons pour être examinés par les touristes et par ces quelques membres du congrès qui avaient avec eux

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 111, Tdl.

<sup>167</sup> WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, op. cit., p. 8.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>169</sup> DELORIA Vine Jr., « The Rise of Indian Organizations » in *The Red Man in the New World Drama: The Great Classic of Political and Legal History of the American Indian by Jennings C. Wise* (Édition révisée et mise à jour par, et avec une introduction de Vine Deloria Jr.), Éd. originale 1931, New York, Macmillan, 1971, p. 371-378 (p. 371).

certains problèmes à l'échelle locale. Les problèmes mondiaux dominaient désormais la pensée du public américain. (Tdl.)

Malgré cela, un des auteurs majeurs de cette génération, Ella Cara Deloria, œuvra pour la valorisation de l'image des autochtones d'Amérique du Nord, en particulier des Dakotapi, et de leur culture. Elle exposa la réalité des problèmes qu'ils affrontaient, en travaillant de façon extensive à la sauvegarde des langues dakotapi, et en préservant leurs récits anciens.

### 2.3. *Se faire entendre : par la sauvegarde des récits de tradition orale*

À une époque où la voix des autochtones d'Amérique du Nord semble se dissiper dans les cercles de l'édition, Ella Cara Deloria parvient à se faire entendre. En défendant activement les traditions des Dakotapi, son travail a pavé la voie à une troisième génération qui dès les années soixante se réunira pour faire de la culture autochtone le pivot de leur littérature engagée.

Son livre *Speaking of Indians* (1944), sa collection de récits traditionnels *Dakota Texts* (1932) et son roman *Waterlily* (publication posthume en 1988, comme le seront deux autres récits issus de l'orature ancestrale, "Iron Hawk" en 1993 et "The Buffalo People" en 1994), vont devenir des outils majeurs pour faire revivre les traditions intellectuelles des autochtones d'Amérique du Nord, et des Dakotapi en particulier.

Julian Rice, un ancien professeur de littérature qui s'est spécialisé dans les domaines de la culture lakota, a publié plusieurs récits lakota écrits par Deloria, dont *Iron Hawk* en 1993 et *The Buffalo People* en 1994, dont il fait l'analyse et la critique littéraire. Il a beaucoup travaillé sur la tradition orale lakota, en s'appuyant tout particulièrement sur l'œuvre d'Ella Cara Deloria.

Dans son livre *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Cara Deloria, and Frank Fools Crow* publié en 1988, il propose une méthode d'analyse des récits de la tradition orale lakota basée sur sa connaissance de la culture dont elle est issue. Pour ce faire, il analyse, entre autres, certains récits des *Dakota Texts* pour montrer comment « les coutumes traditionnelles telles que les arts féminins, l'art de faire la cour, et l'art de raconter des histoires » étaient un moyen d'assurer la survie culturelle et physique du peuple<sup>170</sup>.

La transmission des valeurs traditionnelles, et en particulier celle de la parenté ("kinship") se perpétue au travers des récits, et Rice s'appuie sur différents récits de Deloria pour montrer

---

<sup>170</sup> RICE Julian, *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, New York ; Bern ; Frankfurt am Main ; Paris, Peter Lang, coll. « American University Series (Regional Studies) », n° 21, 1988, vol. 3, p. 4, Tdl.

de quelles façons les conteurs ravivent les traditions lakota dans son chapitre intitulé “Storytellers Revive the Lakota Ways” [Les conteurs ravivent les coutumes lakota]<sup>171</sup>.

Dans son article sur l’œuvre de deux auteures autochtones, dont Ella Cara Deloria, publié en 1995, “Ella Cara and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing against the Grain”, l’anthropologue américaine Janet Finn définit le contexte social et politique dans lequel s’inscrit le travail de Deloria :

*Deloria’s [...] [works and life] are grounded in a time in which federal policies sought to erase complex pasts and to inscribe a simplistic future for American Indians [...] I characterize Deloria as the teacher, enlightening her white audience about “a way of life that worked”.*<sup>172</sup>

[L’œuvre et la vie] de Deloria [...] s’inscrivent dans une période pendant laquelle les politiques fédérales visaient à effacer les passés complexes et à écrire un futur très simple pour les Amérindiens [...] Je définis Deloria comme l’enseignante, éclairant son auditoire sur « une façon de vivre qui fonctionnait ». (Tdl.)

Finn reprend une formule de Deloria, “A Scheme of Life That Worked”, utilisée par cette dernière comme titre du second chapitre de son livre ethnographique présentant les Dakotapi *Speaking of Indians*. Cette formule résume la volonté de Deloria de défendre le mode de vie et la culture séculaires de son peuple, en réponse aux politiques fédérales de l’époque décrites par Finn. Un mode de vie que Deloria a également présenté au moyen d’une de ses œuvres littéraires, dans un roman ethnographique publié à titre posthume et intitulé *Waterlily*.

### 2.3.1. Ella Cara Deloria : la préservation des récits et des traditions dakotapi, le travail de toute une vie

Deloria, née en 1889 sur la réserve Yankton dans le Dakota du Sud (le lieu de naissance de Zitkála-Šá 13 ans plus tôt), a connu une enfance relativement privilégiée en comparaison avec les autres enfants de la réserve arrachés très jeunes à leurs familles. Elle entame son éducation sur la réserve dans l’école missionnaire de son père, Philip Deloria, un des premiers prêtres dakotapi.

Celui-ci, bien que converti au christianisme, connaît l’importance des récits de tradition orale du peuple, qu’il transmettra à sa fille, comme l’explique Vine Deloria Jr, dans l’introduction de l’édition de 1998 de *Speaking of Indians* :

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 97-116.

<sup>172</sup> FINN Janet L., « Ella Cara and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing against the Grain » in BEHAR Ruth et GORDON Deborah A. (éd.), *Women Writing Culture*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 1995, p. 131-147 (p. 133).



*Ella, during her formative years, became the inheritor of the traditions of the family and was treated as if she were the son to whom Philip could pass down the stories.*<sup>173</sup>

Ella, durant ses années formatrices, devint l'héritière des traditions de la famille et était traitée comme si elle était le fils auquel Philip devait transmettre les histoires. (Tdl.)

De surcroît, elle avait côtoyé dès son plus jeune âge de nombreux anciens des réserves de Yankton et de Standing Rock dans le Dakota du Sud, et elle avait appris d'eux le mode de vie traditionnel du peuple. Aussi, lorsqu'elle fut envoyée dans le pensionnat d'All Saints à Sioux Falls, elle était déjà bien armée pour parer au processus d'acculturation de cette école gouvernementale, et conserva ses valeurs dakotapi. Suivant l'exemple de son père, qui avait choisi de s'adapter en partie au mode de vie des Blancs pour survivre, tout en préservant les traditions ancestrales qu'on lui avait transmises, Deloria ne se laissa jamais acculturer.

Elle ne s'installa pas, pour reprendre les propos du poète libanais Salah Stétié, « avec armes et bagages dans le lieu de l'autre » et n'abandonna pas « dangereusement et sans doute naïvement ce [qu'elle était] au bénéfice de cela qu'est l'autre [*sic*], dont on croit que les valeurs sont plus sûres, que les signes culturels sont plus opérants »<sup>174</sup>. Elle fit plutôt coexister dans son cœur les deux cultures qui l'ont façonnée.

Élève douée, elle poursuivit ses études à l'Université d'Oberlin dans l'Ohio puis à l'Université de Columbia à New-York où elle obtint une Licence ès sciences en 1915. La même année elle rencontra Franz Boas, avec qui elle collabora jusqu'à la mort de ce dernier en 1942. Cependant, l'année suivante sa mère mourut, et ne tournant pas le dos à ses obligations familiales et aux valeurs dakotapi. Ella quitta New York et une carrière universitaire naissante pour s'occuper de ses frères et sœurs :

*Ella had to pick up the burden of family leadership and, without causing any hard feelings, try to keep everyone functioning well.*<sup>175</sup>

Ella dut prendre sur elle le fardeau de chef de famille et, tout en tenant compte des sentiments de chacun, faire en sorte que tout se passe bien pour tout le monde. (Tdl.)

Ces contraintes ne l'empêchèrent pourtant pas de produire un héritage littéraire, linguistique et ethnographique monumental tout en se faisant une place dans des milieux universitaires, intellectuels et littéraires qui acceptaient rarement des auteurs issus de doubles minorités : Deloria était une femme et une autochtone. Et ce contrairement à la société dakotapi qui non

---

<sup>173</sup> DELORIA Vine Jr., « Introduction » in *Speaking of Indians*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1998, p. xi.

<sup>174</sup> STÉTIÉ Salah, « L'homme du double pays », *Esprit*, La fièvre identitaire, 228-1, janvier 1997, p. 140-142 (p. 142).

<sup>175</sup> DELORIA Vine Jr., « Introduction », *op. cit.*, p. xiii.

seulement n'exerçait pas de discrimination, mais encore où la femme avait un rôle actif et primordial.

Quant à ses origines autochtones, Deloria regrettait l'image erronée et les stéréotypes qui étaient encore véhiculés parmi, et par, la société dominante américaine. Dans une lettre à Boas du 12 février 1938, elle se disait stupéfaite par les aberrations qu'elle avait pu lire dans deux manuscrits sur les autochtones d'Amérique du Nord que Boas lui avait demandé de corriger :

*It is amazing what people write about Indians. I have criticized both quite unfavorably; but I had to, they were so trashy, [...].*<sup>176</sup>

C'est incroyable ce qu'écrivent les gens sur les Indiens. Je les ai critiqués tous deux de façon très défavorable ; mais il le fallait, ils étaient tellement abjects, [...]. (Tdl.)

Afin de combattre ces préjugés, Deloria élaborait alors une véritable défense des Dakotapi dans *Speaking of Indians*. Plus qu'un simple exposé sur le mode de vie traditionnel du peuple, ce livre s'attaque aux questions d'identité tribale en corrélation avec les politiques gouvernementales qui ont des conséquences désastreuses sur le bien-être physique et psychologique des autochtones.

Elle tenta ainsi de sensibiliser son lectorat aux problèmes et aux difficultés auxquels les autochtones sont confrontés depuis leur assimilation forcée à la société dominante, et aux sentiments d'aliénation et de perte qui en résultent. Cette non-appartenance à la société dominante se traduit, comme l'explique Albert Memmi, dans son article sur les fluctuations de l'identité culturelle, en une « irrésistible négativité [qui] s'impose à tout membre d'un groupe minoritaire ou dominé ».

En effet, être Dakotapi signifiait aussi « ne pas être Blanc dans un monde régi par les Blancs », et par conséquent être exclu « d'un monde plus avantageux au moins par certains côtés, en tout cas moins précaire que celui du dominé. Précarité qui peut aller jusqu'au malheur permanent : le racisme par exemple »<sup>177</sup>. Et dans le contexte des États-Unis, seul le portrait du colonisé par le colonisateur sera diffusé, un portrait qui permettra de justifier les actions du gouvernement et de perpétuer les multiples stéréotypes usuels.

Deloria dénonça tout en subtilité ces stéréotypes en expliquant par exemple comment les Blancs étaient arrivés à la conclusion que les autochtones étaient paresseux (une image véhiculée par la société américaine en littérature, à la radio et dans des portraits caricaturaux et au cinéma), et mit à jour par la même occasion le fossé qui séparait les valeurs autochtones des valeurs de la société américaine :

---

<sup>176</sup> Cité dans : MURRAY Janette K., *Ella Deloria: a biographical sketch and literary analysis*, op. cit., p. 130.

<sup>177</sup> MEMMI Albert, « Les fluctuations de l'identité culturelle », op. cit., p. 97-98.

*The man was a tragic figure. With his old-age occupation suddenly gone, he was left in a daze, unable to overcome the strange and passively powerful inertia that stayed him from doing anything else. [...] In such a mental state, what did he care that unsympathetic onlookers called him "lazy Indian".*<sup>178</sup>

Cet homme était une figure tragique. Tout d'un coup privé du travail de son vieil âge, il se retrouvait perdu dans un brouillard, incapable de surmonter la puissante inertie, étrange et passive, qui l'empêchait de faire quoi que ce soit d'autre. [...] Dans un tel état mental, qu'avait-il à faire de ces voyeurs insensibles qui le traitaient d'« Indien paresseux ». (Tdl.)

Quant aux écoles gouvernementales, Deloria ne manqua pas d'exprimer à la fois leurs faiblesses et leur potentiel. En effet, elle était tout à fait consciente que pour survivre et évoluer dans ce nouvel ordre social américain, les enfants autochtones d'Amérique du Nord avaient besoin d'une éducation formelle. Elle déplorait cependant le nombre élevé de cours préparatifs au travail industriel imposé par le gouvernement, et qui amenuisaient les heures dédiées à un apprentissage plus intellectuel.

Deloria souligna aussi qu'avec moins de cours académique que dans une école américaine conventionnelle, l'élève autochtone devait en plus tout réapprendre en termes de langue, culture et coutumes. Par conséquent : « Au lieu de reprocher à l'enfant dakota ses notes en deçà de la moyenne, on devrait plutôt lui reconnaître le mérite de faire des progrès dans de telles conditions »<sup>179</sup>.

Deloria milita donc pour davantage d'égalité dans le domaine éducatif entre les enfants autochtones d'Amérique du Nord et les autres enfants américains, pour un programme scolaire qui aurait permis à tous de recevoir une instruction équivalente :

*As it looks now, that idea of a special course of study set up for Indians alone shows up a bit negatively as a kind of race discrimination. What is right and necessary for the majority of American school children and is made available to them ought not to be denied to other American children.*<sup>180</sup>

Telle qu'elle paraît aujourd'hui, cette idée de programme scolaire spécial mis en place uniquement pour les Indiens est perçue de façon un peu négative comme une forme de discrimination raciale. Ce qui est juste et nécessaire pour la majorité des écoliers américains, et que l'on met à leur disposition, ne devrait pas être refusé à d'autres enfants américains. (Tdl.)

C'est pour ces enfants, dakotapi, autochtones, et américains, que Deloria s'appliqua à rétablir la vérité sur son peuple. Et ce afin de revaloriser l'image des Dakotapi, tout en insistant sur le fait que les valeurs primordiales du peuple pouvaient survivre aux changements qu'il affronte.

Elle utilisa son éducation américaine pour sauvegarder à l'écrit les traditions dakotapi, en commençant par les récits issus de la tradition orale. Au moyen de ces histoires et de leur

---

<sup>178</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 95-96.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 116, Tdl.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 144.

diffusion, Deloria rendit à la femme dakotapi sa place en tant que détentrice et propagatrice de la culture, comme l'affirme le professeur américain de littérature Roseanne Hoefel dans son article de 2002 sur la littérature ethnographique des femmes autochtones d'Amérique du Nord :

*Ella Cara Deloria extends the tradition of the American Indian woman as repository and purveyor of culture. We have seen how the position of the woman in the mythic structure of tribal cosmologies has allowed her historically to develop a storytelling function within her community. What may not be so apparent, perhaps, is the process by which she emerges as a conscious writer.*<sup>181</sup>

Ella Cara Deloria élargit la tradition de la femme Amérindienne en tant que dépositaire et pourvoyeur de la culture. Nous avons vu comment la position de la femme dans la structure mythique des cosmologies tribales lui a permis historiquement de développer une fonction de conteuse au sein de sa communauté. Ce qui est peut-être moins évident, c'est le procédé par lequel elle émerge en tant qu'écrivain engagé. (Tdl.)

Aussi, bien que limitée par les contraintes de la censure de son époque (entre autres des maisons d'édition chrétiennes et de l'esprit conservateur et colonialiste dominant), l'œuvre de Deloria s'inscrit dans une littérature militante. Dans ses écrits, Deloria a établi une défense de son peuple sous forme de présentation ethnographique. De plus, consciente de la nécessité de préserver les récits de son peuple, Deloria a repris le rôle de conteuse, et en l'adaptant à une époque où les Dakotapi connaissaient de profonds changements dans leur mode de vie, elle a su sauvegarder et perpétuer les traditions culturelle et orales de son peuple.

### 2.3.2. La démarche d'Ella Cara Deloria : un changement nécessaire

Dans l'introduction de son anthologie de la littérature des autochtones d'Amérique du Nord, l'auteure laguna pueblo, lakota et libano-américaine Paula Gunn Allen décrit la façon dont les autochtones envisagent le changement, comme un processus essentiel et sacré :

*Modern people think of change as progress, and that is the primary organizing principle-motivating force and raison d'être- of modern life. But Native people see change as the fundamental sacred process, as Transformation, as Ritual, as intrinsic to all of existence whenever and wherever, in whatever form or style it takes [...] The wise are conscious of the process of Ritual Transformation in every facet of life.*<sup>182</sup>

L'homme moderne conçoit le changement comme un progrès, et c'est le principe organisateur principal- la force de motivation et la raison d'être- de la vie moderne. Mais les peuples autochtones considèrent le changement en tant que processus sacré fondamental, en tant que Transformation, en tant que Rituel, comme intrinsèque à toute l'existence, quand que ce soit et où que ce soit, quels que soient le style ou la forme qu'il prend [...]

---

<sup>181</sup> HOEFEL Roseanne L., « "Splendid disciplines": American Indian women's ethnographic literature » in DE ANGELIS Rose (éd.), *Between Anthropology and Literature, Interdisciplinary discourse*, London ; New York, Routledge, 2002, p. 24-42 (p. 23).

<sup>182</sup> GUNN ALLEN Paula, *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970*, op. cit., p. 7.

Les sages sont conscients du processus de Transformation Rituelle dans chaque facette de la vie. (Tdl.)

L'œuvre de Deloria participe donc à ce « Rituel de Transformation » sacré de l'orature du peuple. À une époque où les Anciens dakotapi considéraient que les récits traditionnels du peuple étaient trop sacrés pour être collectés et retranscrits par des universitaires allochtones, et tandis que l'on peut considérer que le passage de la forme orale à la forme écrite condamne la performance orale<sup>183</sup>, Deloria, dans un sentiment d'urgence, comprit la nécessité de collecter, transcrire et traduire les récits de son peuple afin de les sauvegarder.

Si elle choisit de renoncer à la forme de transmission orale traditionnelle, elle conserva cependant l'essence fondamentale des récits. Chez les Dakotapi, une certaine mesure de créativité, ou de licence artistique, est autorisée dans la mesure où les éléments centraux qui constituent les récits sont inclus, et de cette façon une nouvelle version d'un récit est admise<sup>184</sup>.

Deloria avait également à cœur la transmission de récits authentiques et non teintés par les influences extérieures. Contrairement à Charles Eastman qui, afin de ne pas choquer un lectorat allochtone, exclut de ses versions de récits traditionnels dakotapi des détails comiques typiques de l'humour dakotapi qui auraient pu être jugés comme offensifs ou de nature sexuelle<sup>185</sup>, Deloria conserva un grand nombre de ces éléments pittoresques et révélateurs de l'humour et de la culture dakotapi.

Avec son étude sur les récits des tribus Tsimshian et Kwakiutl au début des années 1920, Franz Boas créa un processus analytique visant à utiliser la littérature orale des peuples autochtones d'Amérique du Nord comme un outil pour comprendre leur culture. Enseignée par Boas, Deloria, quant à elle, s'attacha à collecter et traduire de manière précise et fidèle des récits dakotapi en lakota, en y ajoutant la perspective interne dakotapi qui manque aux travaux d'autres universitaires et spécialistes allochtones.

En effet, si Deloria, elle, se soucie de protéger la forme et le style oral des récits afin d'en conserver l'originalité, certaines traductions étaient faites dans un style victorien ou pseudo-biblique, et dénaturaient le style et la prosodie des autochtones d'Amérique du Nord en introduisant des éléments propres à la littérature occidentale. En plus de ces traductions

---

<sup>183</sup> BROWN RUOFF A. Lavonne, *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*, New York, Modern Language Association of America, 1990, p. 13-14.

<sup>184</sup> Voir : BLACK BEAR Ben Black et THEISZ R. D., *Songs and Dances of the Lakota*, Aberdeen, North Plains Press, 1976, vol. 1, p. 11.

<sup>185</sup> BROWN RUOFF A. Lavonne, *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*, op. cit., p. 41.

« littéraires », il existe des traductions excessivement littérales faites par les disciples de Boas, notamment en littérature zuni<sup>186</sup>.

Deloria n'embellit pas ses récits pour les rendre plus populaires. Elle ne traduit pas non plus de façon littérale des termes typiquement dakota/lakota, ce qui les rendrait incompréhensibles. Dans *The Dakota Way of Life*, une œuvre ethnographique décrivant de façon encore plus détaillée que *Speaking of Indians* le mode de vie des Dakotapi avant les réserves, rédigé dans les années 1940 mais publié seulement en 2007, Deloria expliqua sa démarche ethnographique et sa technique littéraire.

Elles sont toutes deux inscrites dans une volonté d'observer et de transmettre les récits et les traditions de son peuple :

*My sole aim was to give the thought content as clearly as possible with the best English tools at my command. Nor have I tried to find equivalents for the idiomatic shortcuts and graphic figures that pepper the language and give it its best sparkle. Effective as they seem in the original they generally go flat in literal translation anyhow. But I have translated certain words in their figurative usage, rather than in their absolute sense, if so intended in Dakota. Finally, it was not for me to manipulate this source material; to untwist, isolate and classify its various elements and then give them impressive scientific names. Rather, I have kept to human, every day terms and have rigorously avoided technicalities, leaving it to the social anthropologists who, with practiced eye, will soon spot and label them as polygamy, endogamy, [...], crime, and all the rest, for they are all here. It was enough for me if I could show what specific uses the Dakota made of many common cultural phenomena by adapting them to the peculiar demand of their way of life.<sup>187</sup>*

Mon seul but était de rendre le contenu de la pensée aussi clair que possible avec les meilleurs outils de la langue anglaise dont je disposais. Je n'ai pas essayé de trouver des équivalents pour les expressions idiomatiques servant de raccourcis et les expressions imagées qui pimentent la langue et lui donne son meilleur éclat. Aussi efficace soient-ils dans la langue d'origine, en général ils perdent de toute façon leur sens dans une traduction littérale. Mais j'ai traduit certains mots dans leur utilisation figurative, plutôt que dans leur sens fondamental, si telle était la signification en Dakota. Enfin, il ne s'agissait pas pour moi de manipuler le matériel d'origine ; détacher, isoler et classer ces divers éléments afin de leur donner des noms scientifiques impressionnants. Je m'en suis tenue à des termes humains de tous les jours, et j'ai évité rigoureusement les détails techniques, les laissant aux spécialistes de l'anthropologie sociale, qui, avec leur regard exercé, les repéreront très vite et les nommeront comme polygamie, endogamie, [...], crime, et tout le reste, car tous sont là. Il m'a paru suffisant de montrer l'utilisation spécifique faite par les Dakota de nombreux phénomènes culturels les adaptant aux nécessités de leur mode de vie. (Tdl.)

Deloria passa donc sa vie à rassembler de nombreux matériaux sur les Dakotapi (entres autres) afin de préserver et de retransmettre tous les éléments constitutifs de la culture dakotapi aux siens, restituant ainsi les sentiments de fierté et d'appartenance dont on les avait dépouillés.

Quant à son lectorat allochtone, en les informant sur la culture dakotapi et en servant de pont entre deux cultures elle lutta activement contre les préjugés de la culture dominante concernant

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>187</sup> DELORIA Ella Cara, *The Dakota Way of Life*, Rapid City, Mariah Press, 2007, p. 7.

les autochtones tout en démontrant que les valeurs dakotapi pouvaient être bénéfiques à tous. C'est également ce qu'affirme le professeur Roseanne Hoefel dans son article de 2001 intitulé "Different by Degree": Ella Cara Deloria, Zora Neale Hurston, and Franz Boas Contend with Race and Ethnicity" :

*At every juncture, Ella Cara Deloria tries to disabuse readers of such a distorted, egocentric, ethnocentric view.*<sup>188</sup>

À chaque fois qu'elle en a l'occasion, Ella Cara Deloria essaie d'enlever aux lecteurs un point de vue si faussé, si égocentrique et si ethnocentrique. (Tdl.)

Deloria contribua à la sauvegarde des langues dakota et lakota et des histoires de légendes orales, grâce à sa grammaire du Dakota, *Dakota Grammar* (elle a également écrit un dictionnaire lakota, non-publié à ce jour), et aux *Dakota Texts*. De même, avec *Speaking of Indians*, elle tenta de préserver par écrit le mode de vie et les valeurs traditionnelles dakotapi.

*Speaking of Indians* est, comme indiqué précédemment, une véritable plaidoirie en faveur des autochtones d'Amérique du Nord. De plus, dans cet ouvrage, Deloria montra à ses lecteurs les valeurs et les qualités réelles des Dakotapi. Elle leur rappella l'importance des noms dakotapi, qui étaient donnés à des personnes afin de garder en mémoire des actes de bravoures ou des accomplissements pour le bien de la tribu :

*If friends of the Indian people had investigated and understood these "names", it would have been found that they are not 'names' at all as we know them. They are oral records [...] They do not refer to persons bearing these names today.*<sup>189</sup>

Si les amis du peuple Indien avaient fait des recherches et avaient compris ces « noms », on aurait découvert qu'il ne s'agit pas du tout de 'noms' tels qu'on les connaît. Ce sont des témoignages oraux [...] Ils ne s'en réfèrent pas aux personnes qui les portent aujourd'hui. (Tdl.)

Si elle expliqua l'importance des noms dakotapi à ces « amis des Indiens », qui ne sont pas sans rappeler les « amis des Indiens » des Conférences du Lac Mohonk, c'est parce que ces derniers (dont des élèves et étudiants allochtones américains), comme elle le relèva, « ricanaient de façon impolie » lorsqu'ils entendaient les noms des élèves dakotapi<sup>190</sup>. Une attitude ignorante des membres de la société dominante que Deloria dénonçait habilement tout bas, et non de façon frontale, afin d'échapper à la censure et de faire passer son message.

Et contrairement aux idées reçues, Deloria rappella également que les autochtones d'Amérique du Nord ne formaient pas une masse compacte composée d'individus simples et similaires, mais qu'ils se divisaient en tribus aux langues, mœurs et traditions très différentes :

---

<sup>188</sup> HOEFEL Roseanne L., « "Different by Degree": Ella Cara Deloria, Zora Neale Hurston, and Franz Boas Contend with Race and Ethnicity », *The American Indian Quarterly* 25-2, Printemps 2001, p. 181-202 (p. 12).

<sup>189</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 153-154.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 153, Tdl.

*We in America must be realizing by now that too often all tribes, just because they are Native Americans, are lumped together with blithe disregard of tribal differences. Do we lump together all Europeans just because they occupy the same continent? [...] By what precedent, then, are all Indian tribes—speaking different languages and living different lives—expected to have the same ideas and problems?*<sup>191</sup>

En Amérique nous devons désormais réaliser que, bien trop souvent, toutes les tribus, simplement parce qu'elles sont autochtones, sont amalgamées au mépris insouciant de leurs différences tribales. Mettons-nous dans le même sac tous les Européens simplement parce qu'ils occupent le même continent ? [...] Alors, par quelle jurisprudence est-ce-que toutes les tribus indiennes – parlant différentes langues, et vivant des vies différentes – devraient avoir les mêmes idées et les mêmes problèmes ? (Tdl.)

*Speaking of Indians* a pourtant été publié dans un contexte particulier où les presses chrétiennes dirigées par des hommes tels que G. E. E. Lindquist. Ces derniers, comme le fait remarquer Vine Deloria Jr., étaient déterminés à prouver que « la 'voie de Jésus' était la seule valeur que possédaient les Indiens », et qui « avait fait subir sa loi dans le domaine des publications religieuses pendant plusieurs décennies »<sup>192</sup>.

Or la maison d'édition de Deloria n'était autre que la *Friendship Press*, associée au Conseil National des Églises américain. Deloria s'adressait non seulement à un lectorat ecclésiastique, ce qui n'est pas sans conséquence sur son style et ses choix thématiques, mais de plus, les pressions qu'elle subissait de la part de ses éditeurs ne lui permettaient pas de réaliser pleinement sa vision d'un livre consacré à une étude sérieuse et engagée des Dakotapi. C'est ce que confirme Vine Deloria Jr., qui qualifie l'ouvrage de sa tante de « popularisation d'idées bien plus complexes sur lesquelles Ella Cara Deloria travaillait dans ses activités plus érudites »<sup>193</sup>.

Dans un entretien avec Vine Deloria Jr., Janette Murray (auteure d'une thèse de doctorat sur Ella Cara Deloria) le questionne sur ce qui selon lui aurait été différent dans *Speaking of Indians*, si sa tante avait pu retravailler son livre librement. Vine, qui pense qu'à cause des presses religieuses, Ella Cara Deloria avait orienté son travail afin qu'il soit en accord avec les points de vue et les croyances de l'Église sur les autochtones, lui répondit :

*I believe that she would have reoriented the whole book more towards cultural renewal and tribal histories and particularly toward tribal social customs and kinship responsibilities had she revised it.*<sup>194</sup>

Je pense qu'elle aurait réorienté tout le livre en direction du renouveau culturel et des Histoires tribales, et en particulier en direction des coutumes sociales tribales et des responsabilités liées de la parentèle, si elle l'avait revu et corrigé. (Tdl.)

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>192</sup> DELORIA Vine Jr., « Introduction », *op. cit.*, p. ix, Tdl.

<sup>193</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>194</sup> Propos de Vine Deloria Jr. recueillis dans : MURRAY Janette K., *Ella Deloria: a biographical sketch and literary analysis*, *op. cit.*, p. 231.



Aussi, peu de temps après *Speaking of Indians*, Deloria écrivit “Dakota Family Life” ou “Camp Circle Society”, plus connu sous le nom de “The Dakota Way of Life”<sup>195</sup> dans les ouvrages qui y font référence avant 2007. Ce travail constitue une approche beaucoup plus érudite, et plus libre de l’ancien mode de vie dakotapi.

Mais Deloria ne trouvera aucun éditeur désireux de publier son livre. Après avoir circulé de façon confidentielle dans les cercles universitaires, où il a été utilisé, cité en référence, voire pillé, et ce à la fois par des ethnologues (tous les disciples de Boas, comme Ruth Benedict et Margaret Mead, travaillant sur les Dakotapi ont lu et utilisé le travail de Deloria), ou par des critiques littéraires par exemple Julian Rice, qui cite régulièrement les travaux de Deloria, dont de nombreux non publiés dans tous ses ouvrages sur la littérature dakotapi), il a enfin été publié en 2007 sous le titre *The Dakota Way of Life* : très rapidement et à ce jour en rupture de stock. La démarche et les motivations d’Ella Cara Deloria ayant été rendues manifestes, une étude approfondie de ses récits dakotapi est dorénavant envisageable.

#### 2.4. Conclusion : les Dakotapi, un peuple emblématique de la survivance et de la résilience

Avant l’arrivée des colons, les Dakotapi étaient un peuple semi-nomade. Mais le gouvernement américain, après avoir volé et/ou confisqué toutes leurs terres, les a déplacé et confiné dans des réserves. Puis on leur a enlevé leurs enfants, que l’on a placés dans des institutions où il était interdit de parler autre chose que l’anglais et où les « valeurs » anglo-saxonnes leur furent inculquées. Parents et enfants durent ruser et lutter pour conserver leurs traditions, et notamment la transmission de leur orature, vivantes.

Une autre interdiction mettant en danger la perpétuation des traditions Dakotapi fut dirigée contre leurs croyances, et leurs rites. Dans les missions, on enseigna aux enfants les croyances chrétiennes, mais les récits des Dakotapi rappelaient aux enfants (et au peuple) les rites ancestraux.

Dans une volonté d’assimilation à la culture des Blancs, les enfants scolarisés par le gouvernement américain furent immédiatement dépouillés de tous leurs attributs autochtones, y compris de leurs longs cheveux et de leurs vêtements. Leur langue d’origine fut interdite et on leur imposa de ne parler que l’anglais.

---

<sup>195</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*

À cause des pressions qu'ils subirent de la part des Blancs, certains autochtones d'Amérique du Nord tireront d'eux-mêmes un trait sur leur culture et leurs origines pour essayer de se fondre dans la masse. Le danger étant bien sûr de voir peu à peu leur culture disparaître entièrement, ce contre quoi Ella Cara Deloria s'insurgea, en ravivant, notamment grâce à la mise en circulation des récits ancestraux du peuple, un passé que l'on se remémorait uniquement dans le cœur des réserves et parmi les Anciens.

Deloria pava la voie d'une littérature autochtone inscrite dans la tradition orale du peuple, une littérature de la résilience et de la survivance. Mais avant de pouvoir étudier cette forme d'expression écrite, et par conséquent nouvelle, de Dakotapi, il faut s'intéresser à l'orature dans laquelle elle prit sa source.

### **3. Analyses formelle et littéraire des récits dakotapi**

En préambule d'une étude littéraire des récits, il faut replacer ces derniers dans leur contexte socio-culturel et historique. Bien que le corpus de récits dakotapi retenus pour cette étude ait été transcrit à l'écrit, ce qui implique la perte de la performance orale accompagnant l'art de conter les récits issus de l'orature, ces mêmes récits ont toutefois été recueillis, transcrits en lakota, et traduits en anglais par Ella Cara Deloria.

De ce fait, il est presque impossible de remettre en question l'« authenticité » des récits, étant donné la connaissance interne et intime qu'avait Deloria de la culture et des langues dakotapi. Elle s'est en outre rapprochée de conteurs/informateurs dakotapi de renommée (dans leurs cercles tribaux respectifs), auprès desquels elle a recueilli ses récits et toutes les informations culturelles et linguistiques dont elle avait besoin pour compléter ses *Dakota Texts*.

Dans son article publié en octobre 1936, intitulé « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », le philosophe, critique d'art et critique littéraire juif allemand Walter Benjamin (1892-1940) constatait avec tristesse que le conteur était une figure qui disparaissait progressivement de la société allemande de son époque : « l'art de raconter est en voie de se perdre. Il est de plus en plus rare de rencontrer des personnes qui sachent narrer une histoire. »<sup>196</sup>.

C'est un constat similaire qu'aurait pu poser Deloria lorsqu'elle recueillait ses récits au début des années 1930 dans diverses réserves dakotapi, et l'une des raisons pour lesquelles il était

---

<sup>196</sup> BENJAMIN Walter, « Le Conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » in *Oeuvres, III*, Éd. originale en allemand octobre 1936 (dans la revue suisse *Orient et Occident*, Nouvelle série, N° 3), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 114-151 (p. 115).

impératif pour elle de transposer, et par là-même sauvegarder, ces récits à l'écrit, à une époque où leur survie était encore incertaine.

Benjamin qui parlait d'un « art de raconter des histoires », rappelle que tout acte de passation d'une expérience, personnelle et collective, se produit au moyen de la parole, et appartient en tout premier lieu à l'oralité. La connaissance est donc transmise par ceux qui maîtrisent cet art de conter, et qui ont gardé ces expériences en mémoire :

L'art de raconter des histoires est toujours l'art de reprendre celles qu'on a entendues, et celui-ci se perd, dès lors que les histoires ne sont plus conservées en mémoire. Il se perd, parce qu'on ne file plus et qu'on ne tisse plus en les écoutant. Plus l'auditeur s'oublie lui-même, plus les mots qu'il entend s'inscrivent profondément en lui.<sup>197</sup>

Le conteur s'inspire de son expérience personnelle et de l'expérience collective du peuple, de la mémoire historique, mais cette mémoire du peuple ne peut être transmise de génération en génération si les conteurs disparaissent. Lors de la performance orale d'un récit on se remémore le passé du peuple, on fait face à son présent et on en prépare l'avenir. Le rôle du conteur dakotapi était donc pris très au sérieux au sein de la société dakotapi ancienne.

D'autre part, c'est par le biais de cette orature dakotapi, emblématique de la résilience du peuple qui, à l'image des héros des récits qui surmontent toutes les épreuves, a survécu à des décennies de guerres frontales et à près de cent trente ans (depuis l'installation forcée dans les réserves) de tentatives d'assimilation, que des enseignements ayant permis au peuple de conserver son identité tribale ont été transmis. Aussi, cette orature, dans sa fonction anthropologique, structure et codifie la connaissance séculaire du peuple. Elle est riche de thèmes révélateurs des enjeux culturels des Dakotapi, tandis que leurs personnages servaient de modèle à suivre ou à éviter.

Dans ses *Dakota Texts*, Deloria offre au lecteur allochtone et autochtone une sélection représentative des thèmes et des héros représentatifs de la culture dakotapi. Dans un récit sur les origines du peuple bien plus long que les récits de son recueil, "The Buffalo People", publié à titre posthume, Deloria revient sur les fondations culturelles, spirituelles et « littéraires » de la société dakotapi.

Mais qu'il s'agisse de ces récits ou de ceux des *Dakota Texts*, le principe de la parenté ("kinship") revient comme un leitmotiv de l'œuvre de Deloria, et il est aussi le leitmotiv de la société dakotapi. Une société dont l'orature a été fondée sur une longue observation du monde naturel et de tous ses acteurs, et au sein de laquelle sont défendues des règles strictes en rapport

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 126.

avec les principes de la parenté, comme la règle de l'évitement entre certains parents, permettant un maintien de l'ordre et de l'harmonie.

Cependant, avant de pouvoir analyser le contenu des récits dakotapi, il est nécessaire de comprendre les genres auxquels ils appartiennent. Cette analyse sera effectuée dans des termes qu'un lecteur allochtone puisse comprendre, mais surtout en respectant les définitions qu'en font les Dakotapi eux-mêmes, en entrant, notamment, dans les « philosophies tribales » du peuple, à savoir la conception systématique du monde de ce peuple.

### 3.1. *Les origines des récits*

Les récits oraux traditionnels des Dakotapi avaient une dimension presque sacrée et s'accompagnaient souvent (en particulier ceux concernant les origines d'une pratique rituelle, ou ceux sur la vie des ancêtres) d'une prière et de pratiques rituelles. Les Dakotapi comptent parmi eux de nombreux rêveurs et visionnaires (des personnes ayant reçu des rêves ou des visions du Grand Esprit) tels que Black Elk ou Saswe.

Saswe, le grand-père d'Ella Cara Deloria, était un homme médecin et le chef du groupe des yankton dakota de White Swan dans le Dakota du Sud. Il avait reçu de nombreuses visions concernant le peuple dakotapi, et, suivant la tradition dakotapi, il transmet ces visions en les racontant à son fils, Philip Deloria, le père d'Ella Cara Deloria.

Philip, dont aucun fils n'avait survécu, choisit de rompre avec la tradition pour sauver les visions de Saswe, et il les transmet à son tour à sa fille Ella. Toujours dans l'introduction de *Speaking of Indians*, Vine Deloria Jr., dit qu'« Ella, durant ses années formatrices, devint l'héritière des traditions de la famille et était traitée comme si elle était le fils auquel Philip devait transmettre les histoires »<sup>198</sup>.

De plus, et comme cela sera détaillé dans la suite de cette étude, ces visions qui lui furent racontées influencèrent grandement son œuvre ; elle en utilisa la substance pour rédiger ses récits (même si, étant tenue au secret, elle n'en révéla jamais le contenu), en collaboration avec Makula (1850-1933/1934), l'un de ses informateurs privilégiés.

L'origine sacrée de certains récits s'explique donc de la sorte : traditionnellement, un homme recevait des esprits une vision, et il la présentait ensuite aux sages de la tribu pour qu'ils puissent l'interpréter. Grâce à cette vision, il recevait pouvoir et/ou connaissance. Il devenait alors un homme sacré. Le conteur était donc un homme saint, et sa connaissance était transmise de père

---

<sup>198</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. xi, Tdl.

en fils, de génération en génération, tandis que le pouvoir passait uniquement des esprits à un homme.

Ceci n'est pas sans rappeler la théorie de Vladimir Propp dans *Les racines historiques du conte merveilleux*, pour qui les contes merveilleux seraient les vestiges de traditions archaïques liées à d'anciennes pratiques initiatiques ; ou l'approche analytique de l'historien des religions, philosophe, et mythologue roumain Mircea Eliade, pour qui le mythe sert de pont entre l'homme et le divin, en lui permettant d'accéder à une époque *ab initio* où les personnages ne sont pas des humains mais des « dieux ou des Héros civilisateurs »<sup>199</sup>. Sans oublier l'idée que l'homme a besoin d'expliquer son origine et celle du monde qui l'entoure.

Makula, lui, pensait qu'un homme sacré pouvait transmettre le pouvoir et la connaissance que les esprits lui avaient donnés à un autre humain, homme ou femme, dont la volonté et le désir de participer aux cérémonies était très fort. Or, raconter les récits traditionnels faisait non seulement partie du cérémoniel dakotapi, mais c'était un devoir suprême dont le conteur doit s'acquitter.

### 3.1.1. *Du récitant et son auditoire au rédacteur et son lectorat*

Les Dakotapi disposent de différents types de conteurs. Le plus répandu est le conteur familial, généralement un grand-père ou une grand-mère. Avant la colonisation et ses impacts sur le mode de vie et sur la culture de ces peuples, le rôle de conteur des grands parents des peuples issus de la tradition orale était pris très au sérieux et constituait une pratique courante.

On trouve aussi la catégorie du conteur spécialisé, souvent un 'ancien' de la tribu. Le chef avait également la responsabilité de veiller à la transmission des récits (en dehors du contexte familial). Il y avait cependant, et ce encore à l'époque où Deloria a recueilli ses récits, des conteurs « ambulants » qui se déplaçaient de camp en camp, puis de réserve en réserve, pour raconter des récits et les faire voyager à travers le pays. Ces conteurs talentueux étaient les détenteurs de l'anamnèse littéraire et historique du peuple, et venaient au sein des tribus pour raconter les histoires traditionnelles du peuple, et ce de « façon professionnelle ».

De plus, et c'est cette catégorie qui nous intéresse tout particulièrement, des informateurs dakotapi transmettaient également les récits de leur peuple (et les récits plus personnels de leur

---

<sup>199</sup> ELIADE Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Éd. originale en allemand 1957, en Français 1965, Paris, Gallimard, coll. « idées », n° 76, 1967, p. 79-82.

vie) aux allochtones, qui étaient étrangers à la culture dakotapi, principalement des chercheurs blancs<sup>200</sup> (sans compter les missionnaires qui étaient les premiers à recueillir des récits oraux<sup>201</sup>).

Les récits des *Dakota Texts* d'Ella Cara Deloria ont été recueillis auprès de ce dernier type de conteurs/informateurs. Certains récits le furent auprès d'un des informateurs privilégiés de Deloria, le conteur lakota Makula (de mère oglala et de père miniconjou/mnikhówožu) de Pine Ridge. Makula avait aussi transmis ces récits au médecin James R. Walker (1849-1926), qui en avait fait une longue compilation traduite en anglais par le biais d'interprètes. Le reste des récits a été compilé de 1927 à 1930. Tous sont issus de réserves voisines du Dakota du Sud.

- Les récits de Pine Ridge (recueillis en 1931) incluent les textes 55 à 64, les conteurs et assistants de Deloria sont Makula, Richard Bergen et *Wam.ni'yom.ni Oh'a'k'o*.
- Les récits 10, 24-27, 30, 32, 34, 37, 38, 41, 43, 46, 49 et 50) ont été recueillis sur la réserve de Rosebud auprès de (et avec l'aide de) George Schmidt et de Dick Claymore.
- Le récit 31, en dialecte yankton, vient du père de Deloria, Philip Deloria.
- Les récits de la réserve de Standing Rock (le reste des récits) recueillis auprès d'informateurs Blackfeet et *Hu'kpap'aya* (auprès de, et avec l'assistance de Mme Andrew Little Moon, de Patrick Shields et de Joseph W. Plume).

Deloria a divisé et organisé l'ordre des récits en fonction de leur genre, en suivant scrupuleusement la catégorisation dakotapi, et non selon leur lieu d'origine. Enfin, tous les récits sont dans le dialecte teton ou lakota du groupe du même nom des Dakotapi, mis à part le 31 en dialecte yankton du groupe yankton ou dakota des Dakotapi, inclus comme point de comparaison linguistique entre les deux dialectes.

De plus, Ella Cara Deloria était elle-même une conteuse, qui traduisait fidèlement les récits qu'elle avait entendus, du lakota à l'anglais, d'une version orale à une version écrite, mais dans un style très personnel, se détachant de la forme orale imposée pour offrir aux lecteurs une adaptation plus littéraire des récits. Deloria était bien consciente de sa place « privilégiée » en tant que chercheuse elle-même d'origine dakotapi, une position rare dans le milieu universitaire

---

<sup>200</sup> Voir par exemple : BECKWITH Martha Warren, *Mythology of the Oglala*, Éd. originale 1930, Kendall Park, Lakota Books, 2003.

<sup>201</sup> Voir par exemple : POND Samuel W., *The Dakota or Sioux in Minnesota as They Were in 1834*, Éd. originale 1908, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, coll. « Borealis Books », 1986, ou le journal édité par Gideon Hollister Pond de 1860 à 1862 : *Dakota Tawaxitku Kin/The Dakota Friend*.

américain de son époque qui lui donnait un avantage que nul autre ne possédait, une connaissance intime et native du dakota (et du lakota).

C'est ce qu'elle explique dans une lettre de 1927 décrivant son travail avec le professeur Franz Boas, adressée à un « mécène », l'évêque américain Hugh L. Burlson :

*I am very thoroughly convinced that you can not really get at the heart of a people without knowing their language. I think my knowledge of Dakota is a big asset there.*<sup>202</sup>

Je suis entièrement convaincue que l'on ne peut pas vraiment saisir le cœur d'un peuple sans connaître leur langue. Je pense qu'ici, ma connaissance du dakota est un atout important. (Tdl.)

Deloria avait la possibilité de pénétrer dans « le cœur » de ce peuple qui était le sien, et de retranscrire ainsi des récits en conformité avec les règles culturelles et sociales de l'orature dakotapi. Des récits transposés à l'écrit, mais toujours ancrés dans la tradition orale du peuple.

Le professeur Raymond J. DeMallie (1946-) un anthropologue américain spécialiste des Lakota, a lui-même pu échanger avec Ella Cara Deloria en 1965 et 1970, et il a collaboré avec son frère Vine Deloria et d'autres membres de la famille Deloria dans son analyse de l'œuvre et de la vie de l'auteure. Dans son introduction de l'édition de 2006 pour Bison Books des *Dakota Texts*, il a souligné que la force du style littéraire singulier de Deloria distingue ses récits de ceux d'autres auteurs qui ne tenaient pas compte des particularités formelles de l'art oratoire dakotapi<sup>203</sup>. Celle-ci a par exemple conservé de nombreuses expressions propres au Dakotapi, traduites et détaillées dans ses nombreuses notes explicatives.

S'il arrivait en de rares occasions que Deloria se munisse de sa machine à écrire pour transcrire les récits de ses informateurs *verbatim*<sup>204</sup>, elle suivait également les us et coutumes dakotapi pour recueillir ses récits, en se présentant chez de nombreux informateurs/conteurs traditionnels sans crayons ni papier. Elle devait alors s'empressez par la suite d'écrire de mémoire ce qu'elle avait entendu.

Aussi, tout en suivant la tradition orale dakotapi, Deloria a écrit ses récits de mémoire, en s'appuyant également sur son imagination et sur sa propre voix. Comme le souligne le professeur Julian Rice, « imprégnée » des récits qu'elle a entendu par centaines lors de ses entretiens (sans compter ceux entendus lorsqu'elle était enfant), Deloria est devenue elle-même une conteuse dakotapi de talent, ayant su adapter les récits à l'écrit :

*By listening to hundreds of stories, and by reworking them in transcription and translation, Deloria became as imbued with narrative tradition as any of its oral practitioners [...] the stories she produced in "colloquial style", first in relatively short form for her collection*

---

<sup>202</sup> Cité dans : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. ix.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. v.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. vi.

*Dakota Texts, and later in longer, elaborate versions [...] represent her unique achievement as a gifted storyteller adapting her art to written form.*<sup>205</sup>

En écoutant des centaines de récits, et en les retravaillant dans des transcriptions et des traductions, Deloria s'est imprégnée de la tradition narrative au même titre que n'importe lequel de ses praticiens oraux [...] les récits qu'elle a rédigés dans un « style informel », en premier sous une forme relativement courte pour sa collection *Dakota Texts*, et plus tard dans des versions élaborées plus longues [...] représentent un accomplissement unique en tant que conteuse talentueuse qui a adapté son art à la forme écrite. (Tdl)

Traditionnellement chez les Dakotapi, les membres d'une tribu se rejoignaient le soir, pendant l'hiver, dans un tipi, et les conteurs les plus doués contaient alors leurs histoires. C'est ce que décrit Deloria dans son roman *Waterlily*, où elle dresse un tableau détaillé de ces longues soirées d'hiver. Dans le roman, un hiver, Woyaka, un « conteur professionnel » ambulancier s'était arrêté dans le camp, pour le plus grand bonheur de ses membres. Deloria décrit Woyaka, dont le nom signifie « il raconte » en lakota, comme un « raconteur incroyablement doué et qui avait une mémoire phénoménale »<sup>206</sup>.

Ella Cara Deloria était détentrice des visions de Saswe qui annonçaient la fin du mode de vie traditionnel dakotapi. Avec sa double éducation traditionnelle et chrétienne, elle a acquis ses valeurs dans le creuset traditionnel dakotapi et dans l'éducation coloniale américaine. Confrontée au racisme, elle choisit bien plus tard dans sa vie de participer aux traditions et rituels ancestraux dakotapi. De par ses choix, elle démontre la résilience des Dakotapi qui, comme elle, ont fait le choix d'un retour à leur identité et à leur culture autochtone, en dépit des épreuves liées au colonialisme.

Dans "The Buffalo People", un récit qu'elle tient du conteur lakota Makula, de la réserve de Pine Ridge, Deloria démontre ses qualités de conteuse mais aussi d'ethnologue, en instruisant le lecteur sur de nombreux aspects spécifiques de la culture dakotapi du dix-neuvième siècle. A la fin de l'histoire, elle fait un récit détaillé du processus de construction de l'"earth lodge" (la « loge en terre »), type d'habitation des peuples semi-sédentaires, tels que les Rees, qui abritait les familles de nomades dakotapi.

Ella Cara Deloria maîtrisait aussi bien l'anglais que le lakota et le dakota (le lakota étant la seule langue que parlait Makula). Elle n'a donc eu aucune difficulté pour comprendre et retranscrire les récits qui lui furent contés en lakota, ni pour les traduire en respectant fidèlement la tradition dakotapi qui laisse au conteur une certaine liberté à condition qu'il respecte la trame générale et établie des récits :

---

<sup>205</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 4.

<sup>206</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, Éd. originale 1988, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2009, p. 49, Tdl.



*Although traditional ceremonies, myths, and songs follow general patterns established within the group over time, ceremonialists, storytellers, and singers create their own performances within those patterns. So long as the interpretations are accepted by the group as true to the spirit and content of the original, are performed appropriately, and achieve the desired result, many tribes may consider each performer's version as valid.*<sup>207</sup>

Bien que les cérémonies, les mythes et les chants traditionnels suivent des schémas généraux établis au fil du temps au sein du groupe, ceux qui pratiquent les cérémonies, les conteurs et les chanteurs créent leurs propres représentations dans le cadre de ces schémas. Tant que ces représentations sont perçues par le groupe comme fidèles à l'esprit et au contenu de l'original, sont exécutées de façon adéquate, et parviennent au résultat souhaité, de nombreuses tribus peuvent considérer la version de chaque interprète comme valable. (Tdl.)

Deloria dut néanmoins redoubler de créativité afin de pallier la perte de l'interprétation orale originelle des récits en interagissant avec ses lecteurs de différentes façons, notamment au moyen de notes explicatives sur certains termes ou éléments culturels dakotapi intégrés aux récits. Ses retranscriptions à l'écrit d'expressions orales de cette étude témoignent également de l'habileté narrative de Deloria qui se servit des récits comme un outil d'enseignement sur la culture et les valeurs de son peuple.

D'autres Dakotapi ont retranscrit les récits traditionnels de leur peuple. Zitkála-Šá sous le titre de *Old Indian Legends* (1901), Charles Eastman et sa femme dans *Smoky day's Wigwam Evenings* (1909), ou Luther Standing Bear avec *Stories of the Sioux* (1934). Mais Deloria, quant à elle, ne se contenta pas de fournir une traduction en anglais de ses récits.

Dans les seize premiers récits, en plus des versions dans la langue d'origine, elle inclut également des traductions littérales, un outil précieux pour les linguistes qui travaillent sur le lakota. Elle espérait même faire publier une traduction littérale mot-à-mot pour l'intégralité des récits, or pour des raisons financières, cela ne fut pas possible<sup>208</sup>.

Le travail remarquable de Deloria, aujourd'hui encore très méconnu, n'a cessé d'être exploité. Rice a, pour sa part, publié deux livres dans lesquels il inclut les versions longues de récits de Deloria, issus de l'orature dakotapi, au lieu de les faire publier sous le nom de leur auteure. Déjà en 1992, dans *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*, Rice se servait des manuscrits non publiés de Deloria pour analyser certains récits des Dakota Texts en rapport avec le thème de la sexualité. Il cite à de nombreuses reprises et de manière extensive le manuscrit alors non publié intitulé « The Dakota Way of Life »<sup>209</sup> (qu'il nomme "Camp Circle Society").

---

<sup>207</sup> BROWN RUOFF A. Lavonne, *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*, op. cit., p. 12.

<sup>208</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. vi.

<sup>209</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », op. cit.

Puis, en 1993, Rice a inclus "Iron Hawk", un récit non publié de Deloria, dans *Ella Deloria's Iron Hawk*<sup>210</sup>, qu'il analyse au moyen d'autres manuscrits non publiés de Deloria, entre autres : « Dakota Tales in Colloquial Style »<sup>211</sup> et « Teton Myths »<sup>212</sup>, et "The Dakota Way of Life". Enfin, en 1994 Rice a publié "The Buffalo People" de Deloria dans son livre *Ella Deloria's The Buffalo People*<sup>213</sup>. Il y compare "The Buffalo People" à un autre récit non publié de Deloria, "The Prairie Dogs", du manuscrit « Dakota Tales in Colloquial Style », et se sert une fois de plus de nombreux autres manuscrits de Deloria.

À ce jour il est stupéfiant de constater avec quelle facilité certains universitaires continuent de pratiquer une forme d'appropriation intellectuelle du travail des autochtones. Néanmoins, étant donné l'utilisation du travail de Deloria qu'ont faite des anthropologues américains spécialistes tels que Boas, Jeannette Mirsky (1903-1987), une élève de Boas, ou encore Raymond DeMallie, y compris de ses manuscrits non publiés, leur valeur est incontestable.

De même, le système de classification des récits et la définition des genres de l'orature dakotapi établis par Deloria, utilisés notamment par Elaine Jahner dans son introduction de *Lakota Myth*<sup>214</sup>, qu'elle considère d'une « importance historique littéraire exceptionnelle »<sup>215</sup>, sont extrêmement utiles pour une analyse littéraire et morphologique de ces récits.

### 3.1.2. Définitions possibles des genres littéraires des récits dakotapi

Grâce au travail et à la connaissance linguistique, anthropologique et littéraire d'Ella Cara Deloria, qui appartient elle-même à la culture dont l'orature dakotapi est issue, il est aisé de définir les genres auxquels appartiennent les *Dakota Texts*. Le professeur Risa Applegarth, qui s'est spécialisée dans l'histoire et la critique de la rhétorique, a rédigé un ouvrage dans lequel elle s'intéresse aux mécanismes de la transformation de l'anthropologie américaine au début du vingtième siècle, qui est passée d'une discipline ouverte aux femmes et aux minorités à un domaine de recherche élitiste.

---

<sup>210</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's Iron Hawk*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.

<sup>211</sup> DELORIA Ella Cara, « Dakota Tales in Colloquial Style », MS 30 (X8a. 16), Manuscrit non publié, Boas Collection, American Philosophical Society, Philadelphie, Pennsylvanie (États-Unis), 1937.

<sup>212</sup> DELORIA Ella Cara, « Teton Myths », [the George Bushotter Collection], MS 30 (X8c. 3), Manuscrit non publié, Boas Collection, American Philosophical Society, Philadelphie, Pennsylvanie (États-Unis), ca. 1937.

<sup>213</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*.

<sup>214</sup> JAHNER Elaine A., « Introduction » in *Lakota Myth*, Éd. originale 1983, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1989, p. 1-40 (p. 25-26).

<sup>215</sup> JAHNER Elaine A., « Transitional Narratives and Cultural Continuity », *boundary 2*, 1492-1992: American Indian Persistence and Resurgence 19-3, Automne 1992, p. 148-179 (p. 171), Tdl.

Applegarth s'est tout particulièrement intéressée aux travaux de femmes anthropologues marginalisées par les milieux universitaires, et, dans ce cadre, aux rapports qu'entretenaient Boas et Deloria. Applegarth décrit entre autres l'impatience de Boas lorsqu'il envoyait Deloria rassembler des matériaux de recherche sur les réserves dakotapi. Et ce dernier ne comprenait pas toujours le respect de Deloria pour les règles de parenté dakotapi qui prolongeait la durée de son travail de terrain.

Deloria avait tenté d'expliquer à Boas qu'elle devait se présenter une première fois chez ses informateurs pour établir un lien de parenté, avant de revenir les voir pour son travail. Cela impliquait aussi des dépenses supplémentaires critiquées par Boas, puisqu'elle devait apporter du « bœuf séché » ou de la nourriture à ses informateurs afin, selon les termes de Deloria, « de réjouir leurs cœurs »<sup>216</sup>.

C'est pourtant grâce à ce respect, et à la connaissance de Deloria des normes et règles sociales dakotapi, qu'elle a pu contribuer de façon significative à la collecte de matériaux ethnographiques, linguistiques et anthropologiques sur les Dakotapi, des matériaux très convoités par Boas.

Applegarth souligne que la collection de récits recueillis par Deloria est une preuve de la place de cette dernière en tant que « professionnelle », au même titre que les universitaires de son époque, tout en « renversant l'autorité apparente des Blancs », des anthropologues allochtones. Cette position de Deloria, à la fois membre de la communauté autochtone et membre de la communauté universitaire menant les recherches sur ces autochtones, a ébranlé les « relations de pouvoir qui gouvernaient traditionnellement la création de la connaissance ethnographique »<sup>217</sup>.

Cette « identité » autochtone de Deloria qui lui a permis d'accéder à des informations privilégiées lors de ses recherches sur les réserves, lui a aussi permis de redéfinir les méthodes de collecte de données ainsi que les relations entre un chercheur et ses informateurs :

*Deloria [...] Inscribes [her] insider identity in ways that reframe practices of collection, counter static representations of [her] home community, and reconfigure the relations of power, authority, and expertise that typify the folklore collection genre.*<sup>218</sup>

Deloria [...] inscrit [son] identité de membre de la communauté de manières à restructurer les pratiques de collecte, s'opposer aux représentations statiques de sa communauté natale, et reconfigurer les relations de pouvoir, d'autorité et d'expertise qui caractérisent le genre du recueil de folklore. (Tdl.)

---

<sup>216</sup> APPLGARTH Risa, *Rhetoric in American Anthropology: Gender, Genre, and Science*, University of Pittsburgh Press, coll. « Pittsburgh Series in Composition, Literacy, and Culture », 2014, p. 96.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 117, Tdl.

<sup>218</sup> *Ibid.*

Deloria établissait donc avec ses informateurs une relation de parenté, et non une relation de domination coloniale propre aux chercheurs allochtones. De même, elle avait établi des genres dakotapi en suivant les définitions et les normes de la tradition orale du peuple. En outre, comme l'indique le professeur Raymond DeMallie, les récits de Deloria « ne sont pas des récits racontés pour des audiences occidentales ; ils suivent la structure et les procédés des conventions de la narration lakota. » (Deloria 2006 (1932) xii-xiii, Tdl.)

Le professeur Elaine Jahner a elle aussi décrit dans son article de 1992, intitulé « Transitional Narratives and Cultural Continuity », l'importance et la valeur scientifique du travail de Deloria sur les genres des récits dakotapi, et plus particulièrement lakota :

*I find Deloria's recognition of the original forms of fiction to be of extraordinary literary historical importance because she documents an expanded range of creative expression in communities where narrative continuity and development depended entirely on oral resources.*<sup>219</sup>

Je considère que l'identification par Deloria des formes originales de fiction sont d'une importance historique littéraire exceptionnelle, car elle documente un large éventail d'expressions créatives dans des communautés où la continuité et le développement narratifs dépendaient entièrement des ressources orales. (Tdl.)

Ainsi, Deloria a organisé les récits de son recueil en suivant la classification traditionnelle lakota/dakotapi. Elle divise les récits en deux catégories, ou groupes majeurs, chacun divisé en deux sous-groupes, ce qui donne « quatre groupes en tout »<sup>220</sup> :

- Les *ohu'kaka*, récits 1 à 39 :

La première catégorie de récits est appelée par les Lakota (et les Dakotapi en général) des *ohu'kaka*. Dans le dictionnaire dakota-anglais du missionnaire et linguiste américain Stephen Riggs (1812-1883), publié pour la première fois en 1852, “o-huŋ'kaŋ-kaŋ” est traduit par « récit ; mythes » (“stories ; myths”)<sup>221</sup>. De même, dans le dictionnaire lakota du missionnaire catholique et linguiste d'origine allemande Eugene Buechel (1874-1954), basé sur le dictionnaire de Riggs et sur les travaux d'Ella Cara Deloria, paru pour la première fois à titre posthume en 1970 sous la direction du missionnaire Paul Manhart (qui a également fini son élaboration), “o.hun.ka.kan” est traduit par « une fable, un mythe, un récit » (“a fable, a mythe, a story”), et par « un récit des temps anciens » (“an oldtime story”)<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup> JAHNER Elaine A., « Transitional Narratives and Cultural Continuity », *op. cit.*, p. 171.

<sup>220</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. xxv, Tdl.

<sup>221</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 353, Tdl.

<sup>222</sup> BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, *op. cit.*, p. 224, 508, Tdl.

Ces traductions du terme lakota/dakota d'*ohu'kaka* demeurent toutefois imprécises, et ne rendent pas compte du genre dakotapi singulier auxquels ce type de récits appartient. Deloria, a quant à elle, fait une distinction entre les différents genres de récits dakotapi, et entre les *ohu'kaka* eux-mêmes, qu'elle a divisés en deux catégories. Elle les introduit en expliquant qu'ils ne sont pas censés être pris au pied de la lettre :

*When someone wishes to express incredulity, he says ohu'kaka s'e – How like an ohu'kaka! When a person is talking nonsense, bragging or making wild promises, the people say, ise' hé huká kahe ló! – That one is merely telling an ohu'kaka, don't mind him! These statements indicate, I think, the light in which such tales are regarded. They are intended to amuse and entertain, but not to be believed.*<sup>223</sup>

Lorsque quelqu'un souhaite montrer son incrédulité, il dit : *ohu'kaka s'e* – on dirait un *ohu'kaka* ! Ou lorsqu'une personne dit des bêtises, se vante ou fait des promesses fantaisistes, le peuple dit : *ise' hé huká kahe ló* ! – Celui-là ne fait que raconter un *ohu'kaka*, ne faites pas attention à lui ! Ces expressions indiquent, selon moi, la façon dont ces récits doivent être considérés. Ils sont censés amuser et divertir, mais ils ne sont pas censés être crus. (Tdl).

- Les vrais *ohu'kaka* : Récits 1 à 28 :

Le premier sous-groupe des *ohu'kaka*, des récits 1 à 28, sont qualifiés par Deloria de « vrais *ohu'kaka* ». Ce sont des récits qui appartiennent, selon elle, à une époque « la plus éloignée de la vie quotidienne du peuple », d'un « passé très, très lointain, d'un âge différent, et même d'une espèce d'êtres différents de nous-mêmes »<sup>224</sup>.

Différents des mythes tels qu'ils sont définis par Mircea Eliade ou Jack Goody, mais s'en rapprochant sous de nombreux aspects, ces récits traitent du passé du peuple, un passé nourri de traditions que l'on qualifierait de mythiques, mais qui sert de modèle pour le présent. Aussi, tous les membres du peuple étaient à même de comprendre les références ou allusions culturelles que les récits renferment.

Bien que racontés pour divertir et amuser, ils servaient également de modèle de conduite à tenir ou à éviter. Dans ce type de récits vont intervenir des personnages « mythiques » dakotapi, tels qu'Iktomi (le *trickster* : « le trompeur », parfois représenté sous sa forme animale de coyote, comme dans le récit 12), Iya (« l'ogre »), le Taureau Fou, Waziya (« le Froid ») ou « la Sorcière »<sup>225</sup>. Les récits de ce groupe peuvent aussi avoir des thèmes plus sérieux : lorsqu'ils racontent l'histoire d'un héros culturel, par exemple Stone Boy ou Blood Clot Boy, ou l'origine du peuple (dans le cas des *ohu'kaka*, ou « mythes », des origines).

---

<sup>223</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. xxv.

<sup>224</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>225</sup> *Ibid.*

Selon Deloria, il s'agit de la « réserve littéraire permanente du peuple », auquel ce dernier faisait constamment allusion, duquel il tire des comparaisons que « tout adulte intelligent comprendra assurément » et qui le faisait « sourire ». Par exemple, en référence aux récits du *trickster*, Iktomi, les membres du peuple pouvaient dire de quelqu'un « se faisant passer pour un type très agréable, simplement afin d'obtenir ce qu'il veut » : « Il joue l'Iktomi »<sup>226</sup>.

○ Les *ohu'kaka* romanesques, récits 29 à 39 :

Le second sous-groupe établi par Deloria, des récits 29 à 39, sont des « *ohu'kaka* romanesques ». Ce groupe est composé de récits moins connus et moins répandus parmi les tribus, qui selon Deloria ne « sont pas si connus de façon universelle », ou du moins : « on ne les mentionne pas de la même façon que les vrais *ohu'kaka* »<sup>227</sup>.

Les personnages mythiques et les « dieux » en sont absents, et « bien que des choses miraculeuses ont encore lieu », ils sont acceptés par le peuple comme « quelque chose qui aurait pu être possible, du moins il y a très longtemps, et parmi des gens qui ne sont pas si différents de nous. »<sup>228</sup>. C'est pour cette raison que Deloria les qualifie de romanesques : « *novelistic ohu'kaka* ».

Ainsi, bien qu'ils contiennent des éléments du registre traditionnel de l'orature lakota, ces récits se distinguent des vrais *ohu'kaka* en laissant au conteur la place d'exprimer toute sa créativité narrative. Ainsi dans chaque variante d'un même récit, par exemple celui de la Femme Biche ou de l'Homme Élan, se retrouve l'empreinte imaginative et « romanesque » du conteur lakota. Ils n'appartiennent donc pas au groupe immuable de récits de l'orature lakota, dans lequel la liberté du conteur est très limitée, ce dernier se devant de suivre un schéma narratif précis des vrais *ohu'kaka*.

En conclusion, concernant les *ohu'kaka*, il faudrait éviter les écueils que représentent les théories de Julian Rice, pour qui ces récits seraient des fables métaphoriques. En effet, dans son livre consacré aux récits issus de l'orature lakota publié en 1988, *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, Rice qualifie les *ohu'kaka* (« *ohunkakan* » dans son livre), d'« histoires inventées » (« *made-up stories* »<sup>229</sup>). Cette terminologie, qui ne dévie pas considérablement de la définition de Deloria de récits n'étant pas censés être crus, s'oppose toutefois à l'idée du peuple pour qui, selon Deloria les *ohu'kaka* romanesques « auraient pu être possibles ».

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. xxvi, Tdl.

<sup>228</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>229</sup> RICE Julian, *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, *op. cit.*, p. 3.

Mais Rice qualifie également ces récits de « conte de fées » (“fairy tales”). Cette terminologie, étrangère aux Lakota, trahit une tendance des chercheurs et universitaires allochtones à définir les genres de l’orature lakota, comme tous les autres genres autochtones, en fonction de leurs propres notions et savoirs culturels. De ce fait, il enferme ce genre unique aux Lakota dans une classification inexacte et impropre, et, plus grave encore, perpétue indirectement une forme d’acculturation intellectuelle de l’orature lakota.

Rice affirme par la suite que ces récits ne seraient pas directement moralisateurs, et ne seraient pas non plus considérés comme historiquement vrais<sup>230</sup>. Selon lui, ce manque de crédibilité serait dû au fait qu’ils ne sont pas issus de visions ou ne font pas partie des mythes fondateurs, et n’ont donc pas cette dimension sacrée qui obligerait l’auditoire ou les lecteurs à les prendre au sérieux. Toujours d’après Rice, l’intérêt des *ohu’kaka* réside dans les effets qu’ils produisent sur la conscience des auditeurs<sup>231</sup>. En somme, les vrais *ohu’kaka* mettraient en garde les auditeurs, mais une fois entendus, chaque individu est libre de mettre en pratique ou non ses enseignements.

Même si l’approche de Julian Rice concernant l’orature lakota est souvent intéressante, il faut préciser que les récits contiennent tout de même des éléments et des personnages mythiques, sans être pour autant des *ehanni* (des récits cosmogoniques dakotapi considérés comme vrais et sacrés, d’une époque qui précède celle des *ohu’kaka*, parfois même la création de l’être humain). Et quant au deuxième sous-groupe, les *ohu’kaka* romanesques, Deloria dit elle-même qu’ils conservent une part de vérité, puisqu’ils sont acceptés dans une certaine mesure comme possible, bien qu’ils englobent une part de merveilleux ou de surnaturel.

Les *ohu’kaka* ont une dimension sacrée pour le peuple et font partie de son histoire. On ne peut dans les deux cas, ni attester de leur véracité, ni la contester réellement sans profaner leur caractère traditionnel (et traditionnaliste) et sacré. Ces récits n’entrent donc pas complètement dans le cadre défini des mythes, des légendes ou des contes populaires, car si le contenu des mythes et légendes est considéré comme véridique, selon Goody, celui des contes est considéré comme fictif<sup>232</sup>.

Comme le fait remarquer Goody, les genres de la littérature orale sont très variés, et, suivant la définition occidentale de ces genres, ils se distinguent selon leur contenu.

Par définition, la mythologie en tant que vision du monde parle des dieux, des divinités, et des agences surnaturelles dans leur relations – qu’elles soient proches ou lointaines – avec l’espèce humaine. Les épopées parlent de monstres et de héros humains, semi-divins ou

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, op. cit., p. 57.

même complètement divins. Les contes populaires manifestent un intérêt universel pour les animaux, et ils ont également comme acteurs des humains, des dieux, et parfois des monstres.<sup>233</sup>

Le conte est défini en Français comme un « récit » « de quelque aventure », ou « d'aventures merveilleuses ou autres, fait en vue d'amuser ». On le reconnaît à son univers merveilleux (intervention de la magie, métamorphose ou disparition des personnages) et des personnages eux aussi issus du merveilleux (fées, sorcières, animaux magiques dotés de parole, personnages mythiques<sup>234</sup>.

Pourtant, en France, le terme de conte « a longtemps désigné la narration de choses vraies »<sup>235</sup>, d'un « évènement réel »<sup>236</sup>, ou le « récit de faits réels »<sup>237</sup>. Il n'a pris l'acception péjorative de récit « fait pour abuser » qu'à partir de la fin du seizième siècle, où « dans la langue littéraire, *conter* s'est spécialisé [...] en dire de choses fausses à dessein de tromper », et celui de « récit inventé » depuis le dix-septième siècle. Mais déjà en ancien français (avant 1200), le mot désigne une « réalité beaucoup plus ancienne, expression d'une tradition orale multiséculaire », et « le récit nommé conte répondait à une fonction de distraction »<sup>238</sup>, un sens qui le rapproche de l'*ohu'kaka*. Ce n'est donc que plus tard qu'on lui imputa le sens opposé de récit « imaginaire », le différenciant ainsi de la légende.

Dans sa définition du conte populaire, Goody affirme que ce dernier est fait pour un « auditoire enfantin », et qu'il est relativement immunisé contre les « pressions d'une culture spécifique » ce qui explique leur « homogénéité de par le monde »<sup>239</sup>. Ce genre serait plutôt réservé aux enfants, « les adultes gravitent autour de formes plus « sérieuses », comme le mythe ou la légende », mais Goody rappelle que chez les Navajo le jeu et le divertissement ont une place culturelle importante, comme c'est le cas pour les Dakotapi, et pour leurs récits plus ludiques s'adressant aussi aux adultes<sup>240</sup>.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> GUILBERT Louis, LAGANE René et NIOBEY Georges (sous la direction), « Conte » in *Grand Dictionnaire des Lettres, Grand Larousse de la Langue Française, en sept volumes*, Paris, Librairie Larousse, 1989, vol. 2, 940 ; LITTRÉ Paul-Émile, « Conte » in *Emile Littré Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encyclopædia Britannica, inc., 1987, vol. 2, 1137-1138.

<sup>235</sup> REY Alain (sous la direction de), TOMI Marianne, HORDÉ Tristan et TANET Chantal, « Conter » in *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Paris, Dictionnaires Le Robert-Sejer, 2006, vol. 1, 871.

<sup>236</sup> GUILBERT Louis, LAGANE René et NIOBEY Georges (sous la direction), « Conte », *op. cit.*

<sup>237</sup> ROBERT Paul, REY-DEBOVE Josette et REY Alain (sous la direction de), « Conte » in *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 454.

<sup>238</sup> REY Alain (sous la direction de), TOMI Marianne, HORDÉ Tristan et TANET Chantal, « Conter », *op. cit.*

<sup>239</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 50.



Du reste, l'ethnologue et folkloriste français Charles Joisten (1936-1981) a opposé les genres du conte et de la légende, dans son article de 1979 intitulé « *La littérature orale* », en ces termes :

Un des éléments fondamentaux qui caractérisent la légende - tout en la distinguant du conte - est qu'elle est objet de croyance : le narrateur admet généralement la réalité passée ou présente des éléments évoqués dans les récits légendaires qui, même s'ils relèvent de la dimension du surnaturel, sont presque toujours enracinés dans le quotidien ou situés à une époque historique - fut elle lointaine ou mythique - à tous familière.<sup>241</sup>

Il faut cependant considérer ces définitions en les replaçant dans leur contexte socio-historique, à savoir que ces distinctions de genres ne sont applicables qu'aux contes et légendes européens ou occidentaux.

Pour prendre un exemple local, Jean Luc Ramel, auteur d'une thèse de doctorat intitulée *Permanence et mutation de la tradition orale en Provence*, dit que le récit légendaire serait « l'héritier d'un fait ancien, ou au contraire d'une observation contemporaine dont il tente d'établir la justification », tandis que le conte serait « l'héritier d'un rite » (païen, carnavalesque, etc.) mis en scène dans le récit.

Là encore, bien que cette définition se rapproche des genres de récits décrits chez les Lakota, une telle distinction n'est pas si nette. Les Lakota, ainsi que tous les Dakotapi considéraient traditionnellement tous leurs récits comme sacrés, de ceux n'étant pas « censés être pris au sérieux », en passant par ceux d'un passé très lointain, à ceux décrivant des événements anciens où certains rites sont souvent mis en scène.

La légende étant héritière d'un fait ancien, mais d'un passé plus proche que celui des contes, donc plus familier, elle reste ancrée dans la réalité du quotidien. Ainsi définie par Ramel, la légende se rapproche de la deuxième catégorie de récits présentée par Ella Cara Deloria dans *Dakota Texts*.

- Les récits « considérés comme vrais », 40 à 64 :

Deloria ne donne pas la dénomination particulière à cette deuxième catégorie de récits, mais, selon elle, ils sont considérés comme véridiques, bien que certains mettent en scène des êtres surnaturels. Leur ton et les expressions qui y sont employées aident à les différencier des *ohu'kaka*, tandis que chaque récit finit avec la formule « dit-on » ou « Ils disent ».

Dans une série d'entretiens avec l'homme médecine oglala lakota Black Elk (Heháka Sápa 1863-1950) datant de 1944, conduits par l'écrivain et l'ethnologue amateur John Neihardt

---

<sup>241</sup> JOISTEN Charles, « La littérature orale » in *Les sources régionales de la Savoie : Une approche ethnologique : alimentation, habitat, élevage, agriculture, vie sociale et familiale, métiers, danse, jeux, musique, fêtes, langue, littérature orale.*, Paris, Fayard, 1979, p. 601-620 (p. 613).

(1881-1973), Black Elk décrit l'histoire de son peuple à la manière d'un conteur traditionnel lakota, au travers de nombreux récits des origines issus de l'orature lakota. Afin d'expliquer les rites, et de décrire la culture de son peuple, Black Elk puise dans tous les genres de récits dakotapi, de ceux remontant aux temps les plus anciens à ceux d'une époque plus récente, d'une ou deux générations en arrière.

Black Elk définit lui aussi les différents types de récits : les *Ohunkakapi* (les *ohu'kaka*), des « histoires de fiction » racontés par les Anciens (“old people tell it”) ; les *Ehani Woyakapi*, les « récits légendaires » racontés « il y a longtemps », mais qui sont sacrés et considérés comme vrais par le peuple ; et les *Woyakapi* : des récits qui « ne sont pas des histoires » mais des « expériences vécues » (“these are not ‘stories’; they are true experiences”), racontés par des narrateurs/conteurs contemporains (“They or he told them”, « « Ils ou il lui ou leur dit »-Ils ont dit, ou il a dit, ou ils leur ont dit ou il leur a dit. »)<sup>242</sup>.

Les récits du second groupe de Deloria semblent être ces *Woyakapi* décrit par Black Elk. Dans le dictionnaire dakota de Riggs, “wo’-ya-ka-pi”/“woyaka.pi” revêt le sens général de « déclaration » et de narration » (“declaration”, “narration”)<sup>243</sup>, qui rejoint l'idée de Deloria et de Black Elk de récits considérés comme vrais ou comme de véritables expériences vécues. En outre, selon Deloria, la formule finale des *ohu'kaka*, le *sk'e'* signifiant « il est dit » (“it is said”) disparaît au profit d'un *keya'pi'*, « ils disent » (“they say”)<sup>244</sup>, une formulation similaire aux “They or he told them” décrit par Black Elk. De plus, certains de ces récits étaient très connus et souvent racontés parmi les tribus lakota.

- Les « légendes de lieux » et « récits véridiques », récits 40 à 54 :

Les récits 40 à 54 sont décrits par Deloria comme des « légendes de lieux » et des « récits véridiques ». Les « légendes de lieux » explique l'origine des noms de certains lieux, souvent liée à un évènement exceptionnel. Les récits de cette catégorie sont, selon Deloria, considérés comme vrais, d'un passé proche, « peut-être pendant la vie du grand-père ou de l'arrière-grand-père du narrateur lui-même âgé », et, parce que le peuple lakota croit en l'aide qui provient de forces surnaturelles, l'intervention du merveilleux est acceptée<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1984, p. 376 ; BLACK ELK, *Le sixième grand-père, Black Elk et la grande vision*, Traduit par SABATHÉ Philippe, Monaco, Éditions Du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 1999, p. 508-509.

<sup>243</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, op. cit., p. 599 ; BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, op. cit., p. 398, Tdl.

<sup>244</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. xxvi, Tdl.

<sup>245</sup> *Ibid.*, Tdl.

- Les « récits simples d'évènements locaux », 55 à 64 :

Le dernier groupe, les « récits simples d'évènements locaux », est défini par Deloria comme le plus crédible. Il s'agit de récits d'évènements qui sont arrivés dans des bandes locales (et font souvent référence à des conflits entre différentes tribus), à une époque et dans des lieux définis (par exemple la réserve de Pine Ridge), et qui sont racontés de temps en temps pour rappeler au peuple son passé et divertir ceux qui ne les ont jamais entendus<sup>246</sup>.

Pour Goody, la légende, est caractéristique des cultures orales, et sert « de base pour la construction de récits historiques écrits », d'autant plus qu'elle « est censée être véridique »<sup>247</sup>. C'est avec les légendes que les peuples expliquent l'avènement de chefs ou l'origine de noms (de lieux en particulier).

Cette définition de la légende chez les peuples premiers se rapproche de celle de Goody et de celle des langues latines dans sa dimension sacrée, puisque le terme « légende », du latin médiéval *legenda* « vie de saint », de *legere*, « lire », proprement : « ce qui doit être lu », nous vient du vocabulaire ecclésiastique, et décrivait des récits contenant la vie des saints. Par extension, ce terme s'applique à tout récit mythique et traditionnel »<sup>248</sup>, ou « à tout récit merveilleux d'un évènement passé, fondé sur une tradition plus ou moins authentique »<sup>249</sup>, et « reposant sur un fond historique plus ou moins avéré »<sup>250</sup>.

Mais il faut rappeler que « L'horizon d'attente »<sup>251</sup>, un terme du philosophe allemand Martin Heidegger (1889-1976) adapté à l'histoire de la littérature par l'allemand Hans Robert Jauss (1921-1997), historien et théoricien de la littérature française, du lecteur occidental n'est pas le même que celui des auditeurs et lecteurs dakotapi, puisqu'il est lié à la culture du lecteur, à l'expérience qu'il a du genre littéraire des récits.

C'est la raison pour laquelle le lecteur allochtone aura tendance à vouloir rapprocher les récits dakotapi du genre du conte, qui lui est familier. Et même si les récits des *Dakota Texts* contiennent des thèmes universels tels que l'amour ou la jalousie, dans un souci de justesse, ainsi que de respect envers les définitions et les catégories déjà établies par les Dakotapi eux-

---

<sup>246</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>247</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>248</sup> LITTRÉ Paul-Émile, « Légende » in *Emile Littré Dictionnaire de la langue française*, Encyclopædia Britannica, inc., 1987, vol. 4, 3481.

<sup>249</sup> REY Alain (sous la direction de), TOMI Marianne, HORDÉ Tristan et TANET Chantal, « Légende » in *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Paris, Dictionnaires Le Robert-Sejer, 2006, vol. 2, 1997-1998 ; GUILBERT Louis, LAGANE René et NIOBEY Georges (sous la direction), « Légende » in *Grand Dictionnaire des Lettres, Grand Larousse de la Langue Française, en sept volumes*, Paris, Librairie Larousse, 1989, vol. 4, 2988-2989.

<sup>250</sup> LITTRÉ Paul-Émile, « Légende », *op. cit.*

<sup>251</sup> JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 169, 1978, p. 53.

mêmes, il est essentiel de s'astreindre à tenir compte de leurs particularités en étant le plus objectif possible.

Il existe également, parmi les récits issus de la tradition orale, des sous-genres, à savoir le « conte merveilleux » et le « conte facétieux », dont Jean-Luc Domenge parle dans *Contes Merveilleux de Provence volume 3*. Pour lui, le conte merveilleux, à l'instar du conte facétieux, n'est "presque plus présent dans l'oralité traditionnelle" provençale, étant considéré comme des « balivernes pour les enfants » et placé bien au-dessous « du conte à rire, qui était le seul vrai conte... »<sup>252</sup>.

Mais contrairement aux récits de tradition orale européens, il existe chez les Dakotapi plus de récits considérés comme appartenant au « merveilleux » en Europe, que de récits « facétieux ». D'autant plus que les récits à caractère merveilleux sont pris plus au sérieux que ceux à caractère facétieux (qui s'adressent principalement aux enfants), de par leur dimension sacrée, tandis qu'en Europe le sacré n'est plus présent dans les contes.

En réalité, il n'existe pas de division entre récits purement facétieux et récits purement merveilleux chez les Dakotapi, comme c'est le cas notamment pour les récits provençaux. Par exemple, dans les récits humoristiques et comiques dakotapi mettant en scène Iktomi, le *trickster* (« le décepteur » ou « le trompeur »), un des personnages les plus comiques de la tradition orale dakotapi, une part importante de merveilleux intervient toujours.

Ces récits nécessitent en outre une compréhension à deux niveaux, et une double interprétation. L'auditoire était la plupart du temps composé d'un public mixte et varié, comprenant aussi bien des enfants en âge de saisir au moins le sens premier des récits, que des jeunes adultes et adultes qui en saisissent toutes les nuances et les sous-entendus.

Toutes ces définitions nous permettent de mieux comprendre les formes des récits de tradition orale dakotapi, en mettant en parallèle la façon dont les Dakotapi eux-mêmes les définissent, avec les genres établis par des spécialistes allochtones. Tout en prenant en considération les caractéristiques de ces derniers, la terminologie dakotapi sera respectée dans cette étude pour s'en référer aux récits issus de leur culture.

D'autre part, parce que de nombreux thèmes et personnages issus des mythes fondateurs des Dakotapi sont présents dans les récits qui nous intéressent, pour introduire notre étude littéraire de ces récits, il faudra tout d'abord présenter leurs récits mythiques.

---

<sup>252</sup> DOMENGE Jean-Luc, *Contes merveilleux de Provence*, Grasse, Cantar lou Païs et Éditions TAC Motifs, coll. « Contes et chansons populaires de la Provence », 2003, vol. 3, p. 46.

Dans cette étude, le terme de « mythe » est entendu selon la définition de Goody, non pas comme universels (il s'agirait alors de mythologies), mais « au sens de longues récitations orientées vers le surnaturel. »<sup>253</sup>. Ces mythes des origines ou de création sont « au sens étroit du terme, [...] des récitations spécifiques sur un thème cosmologique »<sup>254</sup>.

Dans *Aspects du mythe*, publié en 1963, Mircea Eliade donne une définition similaire, expliquant que le mythe est toujours en lien avec l'acte de création :

Le mythe se rapporte toujours à une « création », il raconte comment quelque chose est venu à l'existence, ou comment un comportement, une institution, une manière de travailler ont été fondés : c'est la raison pour laquelle les mythes constituent les paradigmes de tout acte humain significatif.<sup>255</sup>

Cette définition s'applique en partie au contenu du récit “The Buffalo People”<sup>256</sup> de Deloria, comme l'analyse de ce récit des origines le montrera. En effet, “The Buffalo People” appartient aux « mythes » fondateurs (expliquant l'origine du peuple) dakotapi, sans toutefois appartenir aux « mythes » ou *ehanni* cosmogoniques (expliquant les origines du monde) dakotapi, qui seront brièvement abordés dans la deuxième partie de ce chapitre.

Une variante plus courte de ce récit, recueillie sur la réserve de Standing Rock est incluse dans *Dakota Texts*, sous le titre “The man who married a buffalo woman” [L'homme qui épousa une Femme bisonne]<sup>257</sup>. Il est classé par Deloria dans la catégorie des *ohu'kaka* romanesques, définie comme appartenant à une époque très reculée où l'intervention du miraculeux était courante, mais dont le contenu des récits était accepté comme étant possible.

Des éléments de « création » sont donc présents dans certains *ohu'kaka*, puisque la présence du peuple bison, *Pte Oyate*, dans “The man who married a buffalo woman” rappelle le récit des origines des Dakotapi, qui sont issus de ce peuple mythique.

### 3.2. « Mythes » cosmogoniques et récits des origines

Les récits des origines du peuple ont une place centrale chez de nombreux peuples autochtones. Chez les Dakotapi, ces récits sont indissociables de l'identité du peuple. Elizabeth Cook-Lynn (1930-), membre de la tribu Crow Creek Dakota de Fort Thompson, dans le Dakota

---

<sup>253</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, op. cit., p. 135-136.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>255</sup> ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Éd. originale 1963, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio essais », n° 100, 2004, p. 32.

<sup>256</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 67-126, en lakota et en anglais.

<sup>257</sup> Récit 36 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 184-190.

du Sud, a acquis, à l'instar de Deloria, une connaissance intime de la culture et de la langue dakota, et par conséquent de l'orature dakotapi.

Elle est une poétesse, romancière et essayiste engagée. Elle est en outre reconnue pour son rôle dans la défense de la culture et de la littérature dakotapi (y compris l'orature dont elle est, selon Cook-Lynn, la continuité). Ses nombreuses œuvres et son travail académique ont permis de donner encore plus de visibilité à la littérature des autochtones d'Amérique du Nord, et, au travers de cette littérature, de faire entendre la voix des auteurs dakotapi.

Cook-Lynn a toujours mis en avant le rôle fondamental de l'orature dakotapi, et particulièrement des récits des origines, dans la formation et la préservation de l'identité dakotapi, et ce malgré les tentatives d'acculturation et d'assimilation des colonisateurs. Par exemple, dans un ouvrage paru en 2007, *Notebooks of Elizabeth Cook-Lynn*, une collection où elle rassemble certains de ses poèmes, des extraits de sa prose et de ses essais politiques, elle montre l'importance de ces récits en expliquant que c'est à travers eux que le peuple s'identifie en tant que Dakotapi, et que même leur littérature contemporaine en regorge :

*Whatever we need to say about origin stories is that the myths of origin and historical migration stories of the tribe remain the stuff of tradition in the new narrative, and ultimately, are what we rely on when we talk of identity. How does one say, "I am Dakotah Sioux," [...] ? That is the essential question. [...] Native Literatures are replete with these origin stories, and when the Lakota/Dakota Oyate say that "we were once the star people," they mean it literally because they understand the functions of storytelling as chronologies of the past and the future.<sup>258</sup>*

Ce que nous devons dire au sujet des récits des origines c'est que les mythes des origines et les récits historiques de la migration de la tribu demeurent l'étoffe de la tradition dans le nouveau contexte narratif, et, au final, ils sont ce sur quoi nous nous appuyons lorsque nous parlons d'identité. Comment dit-on « je suis dakotah sioux » [...] ? Voilà la question essentielle. [...] Les littératures autochtones foisonnent de ces récits des origines, et lorsque les Oyate [les nations] Lakota/Dakota disent que « nous étions autrefois le peuple des étoiles », c'est au sens littéral, car ils comprennent les fonctions des récits qui sont racontés en tant que chronologies du passé et du futur. (Tdl.)

Aujourd'hui encore, les Dakotapi s'identifie en tant que "Pte Oyate", Nation Bison, ou en tant que descendants du « Peuple des Étoiles » (qui n'est pas inclus le corpus de récits étudiés dans ce travail) par rapport à ces deux récits des origines du peuple. Cependant, ces récits décrivent l'origine du peuple sur une terre déjà formée. Ils ne sont pas à proprement parler des mythes cosmogoniques sur la création même de l'univers. Et s'il existait des « esprits créateurs »<sup>259</sup>, tel que Tate, le vent, il ne semblait pas exister de mythologie complexe comme chez les Grecs ou chez des peuples d'Amérique du Sud tels que les Aztèques.

---

<sup>258</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *Notebooks of Elizabeth Cook-Lynn*, University of Arizona Press, 2007, p. 9-10.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 11, Tdl.

En effet, il est probable que les Dakotapi, avant leur contact avec la société dominante américaine, n'aient pas eu de récits sur la création de l'univers. De même, les Dakotapi n'ont certainement pas toujours eu de mythes cosmogoniques élaborés, la cosmologie dakotapi actuelle étant une création plus récente liée à l'influence des colonisateurs sur leur culture, et à une volonté de se réapproprier leur identité culturelle au moyen d'une recréation, ou réinvention cosmologique.

Comme il l'a été mentionné dans l'introduction de cette étude, Cook-Lynn qualifie cette intrusion du colonisateur dans la culture, l'orature et la littérature dakotapi, qu'il n'hésite pas à s'approprier en la réinventant à sa guise, de « narration maîtresse » (“master narrative”), qui dicte au peuple qui il est en tant que Dakotapi<sup>260</sup>. Cette « narration maîtresse » s'applique à tous les domaines de la vie des Dakotapi, mais lorsqu'elle réinvente leur orature, elle s'attaque à l'identité ethno-culturelle du peuple, et prend alors la forme d'une « colonisation de l'imaginaire »<sup>261</sup>, ou d'une colonisation « mentale ».

Ce fait est également constaté par l'anthropologue américain, spécialiste des Lakota, William Powers, dans son article de 1987 sur l'invention et la réinvention de la cosmologie lakota, “Cosmology and the reinvention of culture: the Lakota case”. Powers développe cette idée de « narration maîtresse » du colonisateur appliquée aux récits cosmogoniques, tels que ceux de Black Elk repris et réinventés par l'homme blanc qui les a recueillis, l'ethnologue amateur John Neihardt (1881-1973), pour s'approprier la cosmogonie dakotapi :

*Furthermore, the white man has become the living authority on the American Indian, not the Indian himself. [...] It might be argued that a good deal of American Indian cosmological considerations may have been invented, or reinvented by the white man creating a near obsession with literary characters such as Black Elk, who has become another Billy Budd hanging from the Sun dance pole instead of a yard arm?*<sup>262</sup>

De plus, l'homme blanc est devenu l'autorité vivante sur l'Amérindien, et non pas l'Indien lui-même. [...] On pourrait soutenir qu'une bonne partie des réflexions cosmologiques amérindiennes ont pu être inventées, ou réinventées dans la création par l'homme blanc d'une quasi-obsession avec des personnages littéraires tels que Black Elk, qui est devenu un autre Billy Budd<sup>263</sup> accroché à un poteau de la Danse du Soleil au lieu d'une vergue ? (Tdl.)

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>261</sup> Selon la formule de Serge Gruzinski expliquée dans l'introduction de cette étude.

<sup>262</sup> POWERS William K., « Cosmology and the reinvention of culture: the Lakota case », *The Canadian Journal of Native Studies* 7-2, 1987, p. 165-180 (p. 170).

<sup>263</sup> Billy Budd est le héros fictif (un marin) du « dernier » roman de l'auteur américain Herman Melville (1819-1891) publié à titre posthume en 1924, à partir d'un manuscrit découvert en 1919 rempli d'annotations et de réécritures faites par la femme de Melville, et considéré comme très mal retranscrit et édité, puis réédité à de nombreuses reprises, la dernière édition datant de 2017, afin de trouver « la » bonne version.

Bien sûr, les propos de Powers, lui-même un chercheur blanc, concernant la narration de Black Elk, un homme médecin lakota, doivent être pris avec recul et prudence, tandis que les conclusions de Deloria sur les mythes cosmogoniques de James R. Walker, un médecin blanc ayant travaillé sur la réserve de Pine Ridge entre 1896 et 1914, qui vont maintenant être abordés, reposent sur des faits avérés.

Le travail de recherche de Deloria, sur les réserves dans lesquelles Walker a « recueilli » ses récits, et auprès de conteurs et informateurs contemporains de Walker ou de la famille des conteurs/informateurs les ayant racontés au médecin blanc, relève d'une attention et d'une étude scrupuleuse de la chercheuse/auteure et linguiste dakotapi afin de retrouver les origines de ces récits controversés.

En effet, après deux ans de recherche, Deloria, tout comme les informateurs lakota à qui elle présenta les matériaux de Walker, finirent par conclure que les récits de Walker ne faisaient pas partie de la tradition orale dakotapi, mais étaient plutôt le travail d'un conteur lakota « habile », celui de George Sword, un Oglala de Pine Ridge. Ce dernier avait présenté à Walker sa propre mythologie de la création lakota, bâtie sur des éléments lakota, bien que les récits eux-mêmes n'appartenaient pas à l'orature du peuple<sup>264</sup>.

Pourtant, malgré sa non-conformité avec la tradition orale dakotapi, la mythologie de Walker, un véritable travail d'invention qui ne pouvait être raconté à- et pris au sérieux par- un auditoire/lectorat allochtone, était, et demeure encore aujourd'hui, une source d'informations sur les mythes lakota utilisée dans de nombreuses universités américaines pour les études sur les Dakotapi.

Pendant des siècles, et aujourd'hui encore, la principale autorité scientifique reconnue dans les milieux universitaires était celle de chercheurs et d'érudits allochtones. Les spécialistes autochtones tels qu'Ella Cara Deloria, qui en plus de leur formation universitaire et de leurs vastes recherches possédaient une connaissance intime de leurs langues et cultures autochtones étaient marginalisés et leur travail était rarement reconnu.

Aussi, il est important, avant de présenter cette cosmogonie de Walker, d'exposer le conflit principal ayant opposé Deloria et Boas concernant cette mythologie lakota de Walker. Car, selon Deloria et ses informateurs, puis d'autres spécialistes l'ayant analysée par la suite, elle serait organisée en fonction du propre modèle occidental de Walker, et non selon la tradition orale lakota.

---

<sup>264</sup> JAHNER Elaine A., « Introduction », *op. cit.*, p. 22.



### 3.2.1. *Les mythes de Walker : Un travail d'invention ?*

Deloria a longtemps collaboré avec Franz Boas. C'est ainsi qu'elle lui a fourni un important corpus d'informations anthropologiques et linguistiques sur les Dakotapi. Boas, considéré comme le père de l'anthropologie américaine, éminemment respecté dans le milieu universitaire, favorisant un ancrage de cette nouvelle discipline dans des expériences de terrain, s'était fixé comme objectif de recenser les peuples autochtones d'Amérique du Nord, car il craignait leur extinction.

Deloria, elle, chérissait les récits issus de sa culture et vérifiait scrupuleusement que les comptes rendus qu'on en faisait soient exacts. Elle travaillait sur une culture vivante et ne pouvait accepter l'idée que son peuple allait disparaître. C'est sans doute de ces positions différentes qu'est né le plus important conflit qui opposa Deloria et Boas. On peut l'exposer brièvement ici :

En 1937 Boas demanda à Deloria de retrouver les sources des histoires, et des versions contemporaines que James Walker avait collecté pour les réécrire et les organiser sous forme de mythologie lakota. Boas lui demanda de « vérifier » et de « corriger le contenu mythologique des matériaux », et insista sur le fait qu'il était « tout à fait indispensable de corroborer la description de Walker » sur la création de l'univers telle que les conteurs et informateurs lakota lui aurait racontée<sup>265</sup>.

Ces récits furent publiés à titre posthume en 1983 sous le titre de *Lakota Myths*. Ils intéressaient Boas, car ils étaient une référence pour de nombreux anthropologues américains en ce qui concerne la mythologie lakota. Pourtant, Walker ne parlait pas le lakota, et avait besoin d'un interprète pour traduire les histoires qu'on lui racontait, toujours en lakota.

Lorsque Boas demanda à Deloria de vérifier le contenu des mythes de Walker en 1937, il insista sur le fait qu'il était essentiel de « corroborer » le contenu des récits en trouvant notamment des variantes, preuves selon les universitaires de l'époque de l'authenticité des récits<sup>266</sup>. Mais après de nombreuses recherches, et de nombreux entretiens avec des informateurs lakota, ainsi qu'une étude approfondie du manuscrit de Walker, Deloria découvrit de nombreuses aberrations. Elle ne trouva aucune version contemporaine de ces histoires et elle ne put donc pas valider les versions de Walker, ce qu'elle expliqua dans une lettre adressée à Boas, en date du 22 novembre 1937<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> La correspondance entre Boas et Deloria est en partie citée dans : JAHNER Elaine A., « Introduction », *op. cit.*, p. 17, Tdl.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 17.

Toutefois, Boas ne fut pas satisfait de la réponse de Deloria. Il pressa à de nombreuses reprises Deloria de confirmer l'authenticité des récits de Walker, et de trouver les informateurs de Walker et des variantes de ses récits. Dans une lettre adressée à Deloria en juin 1938 Boas accusa Deloria de ne pas faire son travail, de ne pas faire suffisamment de recherche :

*I do not know how serious an effort you have made to get the material I want.*<sup>268</sup>

Je doute que vous ayez fait un effort sérieux pour obtenir les matériaux que je vous ai demandés.

Frustrée, Deloria rétorqua dans une lettre en date du 28 juin 1938, soit près de neuf mois après qu'elle ait entamé ses recherches :

*When I have recorded from the various individuals this winter and spring, I have done so after asking them to tell what some of the oldest beliefs they know about are; but the results have been invariably disappointing, I have known all along that you couldn't be satisfied; I am not either. But when I cannot find any of it, what can I do? I could only keep trying at every chance I had; and that is what I did.*<sup>269</sup>

Lorsque j'ai pris des notes auprès de différents individus cet hiver et au printemps, je l'ai fait après leur avoir demandé de me parler des croyances les plus anciennes qu'ils connaissent ; mais les résultats furent invariablement décevants, et je savais depuis le début que vous ne pourriez être satisfait ; et je ne le suis pas non plus. Mais si je ne peux rien trouver, que puis-je y faire ? Je ne pouvais que continuer d'essayer à chaque fois que l'opportunité se présentait ; et c'est ce que j'ai fait. (Tdl.)

Deloria avait passé beaucoup de temps et d'énergie en quête de ces matériaux originaux de Walker, et bien qu'elle fût une chercheuse scrupuleuse et méthodique, dont la connaissance de la culture et de la langue dakotapi n'était égalee par aucun autre chercheur ou aucun autre universitaire de l'époque, et en particulier par aucun érudit allochtone, Boas, qui avait basé certaines de ses publications sur les manuscrits de Walker, ne semblait pas vouloir entendre les explications de Deloria.

Dans la suite de cette longue lettre, Deloria releva d'autres incohérences qui résultaient du fait que Walker n'appartenait pas au peuple dakotapi, et que sa position de médecin avait conduit certains conteurs à modifier le contenu de leurs récits afin ne pas l'offenser. Par exemple, dans le cas d'un des récits intitulé "The Wizard and His Wife" [Le Sorcier et sa femme], l'interprète chargé de traduire le récit changea le bruit de défécation émis par « l'ouverture en forme de tube de la vessie » d'un animal, qui a été mouillé, puis rempli d'air, en un bruit de grelot<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> Cité dans : MURRAY Janette K., *Ella Deloria: a biographical sketch and literary analysis*, op. cit., p. 130 ; et : JAHNER Elaine A., « Introduction », op. cit., p. 19.

<sup>269</sup> JAHNER Elaine A., « Introduction », op. cit., p. 19.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 20, Tdl.

Deloria tenta également de retrouver les informateurs de Walker. Mais un de ces principaux informateurs, George Sword (Long Knife, 1847-1910), un conteur oglala lakota de Pine Ridge, était déjà décédé. Aussi, Deloria se renseigna auprès de divers anciens lakota et elle retrouva la trace d'autres conteurs qui avaient transmis des récits à Walker. C'est avec l'un d'entre eux, Edgar Fire Thunder, un Ancien averti et expérimenté qui avait été l'ami de Sword, qu'elle reprit en détail les récits mythiques de la création rapportés par Walker. Walker affirmait en outre que ces mythes appartenaient à un corpus oral connu uniquement par une « société secrète d'hommes saints » lakota<sup>271</sup>.

Fire Thunder réfuta l'idée qu'il ait existé chez les Lakota un tel ensemble structuré de mythes cosmogoniques transmis uniquement par une société secrète d'hommes médecine. Il expliqua à Deloria qu'autrefois « les Dakota avaient des légendes et des croyances, ici et là », mais que personne n'avait jamais « raconté des choses si fantastiques avec autant de détails infimes » tels qu'on les retrouve dans *Lakota Myths*. Asa Ten Fingers, le petit fils d'un autre conteur renforça l'idée que ces mythes ne faisaient pas partie de la tradition orale dakotapi<sup>272</sup>.

Ce dernier était convaincu que les personnifications cosmo-mythiques de Walker n'étaient pas dakotapi. Dans un de ses courriers adressés à Boas, Deloria rapporte les propos suivants de Ten Fingers :

*I have never heard anyone likening the sun and stars to people and telling their acts.*<sup>273</sup>

Je n'ai jamais entendu quelqu'un comparer le soleil et les étoiles à des personnes [humaines] et raconter leurs actes. (Tdl.)

Edgar Fire Thunder alla jusqu'à signer une déclaration selon laquelle les récits n'étaient jamais relatés comme on pouvait les lire dans le cycle de création de Walker<sup>274</sup>. Ce qui s'accorde avec les dires des autres Anciens lakota qui ont renseigné Deloria, pour qui la personnification de certains éléments naturels (tels que le ciel, la terre ou le soleil) n'appartenait pas au style mythique traditionnel lakota.

En effet, Deloria compare le cycle de création de Walker à la mythologie grecque. L'idée que les éléments, ou les étoiles, soient personnifiés et puissent vivre des aventures indépendamment du peuple est étrangère aux Dakotapi. Dans sa correspondance avec Boas, qui lui a écrit à plusieurs reprises de continuer à chercher des preuves de l'authenticité des récits, Deloria

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 18, Tdl.

<sup>273</sup> Cité dans "Introduction", *Lakota Myths : Ibid.*

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 17.

rapporta les propos des membres des tribus dakotapi, qui confirment tous l'absence de mythes sur la création du monde dans l'orature traditionnelle de leur peuple.

Dans une très longue lettre du 28 juin 1938, Deloria consigna ces propos d'Anciens lakota, qui malgré leur expérience et leur connaissance de l'orature dakotapi n'étaient absolument pas familiers avec ces éléments de toute évidence étrangers des mythes de Walker :

*"I always knew there were four winds; but not that they were like people, nor how they came to be. That they are messengers sounds all right-but I never heard that before."*

*Another says, "All I ever heard about the stars being people is that two girls expressed a wish to marry two of them, and they had their wish fulfilled and found their stars were men, and the stars are people. That is where we get "Wicahpi Hinhpaya" the Fallen Star."*<sup>275</sup>

« J'ai toujours su qu'il y avait quatre vents ; mais pas qu'ils étaient comme des personnes [humaines], ni comment ils sont venus à exister. Qu'ils soient des messagers peut paraître juste- mais je ne l'ai jamais entendu dire auparavant ».

Un autre dit : « La seule chose que j'aie jamais entendu au sujet des étoiles qui auraient été des personnes, c'est que deux filles exprimèrent le souhait de se marier avec deux d'entre elles, et que leur souhait se réalisa, et qu'elles découvrirent que leurs étoiles étaient des hommes, et que les étoiles sont des personnes. C'est de là que nous vient "Wicahpi Hinhpaya", l'Étoile Tombée du Ciel [le nom du personnage d'un des récits des origines dakotapi]. » (Tdl.)

Le professeur Elaine Jahner, (1943-2003), une bénédictine défroquée, spécialiste du dakota ayant occupé jusqu'à son décès en 2003 un poste de professeur au département de littérature anglaise du Dartmouth College, indique dans son introduction de la réédition de 1989 des mythes de Walker, *Lakota Myths*, que Walker avait lui-même insisté sur le fait que sa collection de récits était plus son propre travail d'invention, basé sur des allusions aux esprits lakota, qu'une réelle transcription de récits traditionnels que lui auraient relatés les conteurs de la réserve :

*Walker himself had repeatedly stressed that the creation story was not something he heard in oral tradition but that it was his own formulation based on the countless allusions he had heard, so it is not surprising that Fire Thunder also emphasized this fact and signed a statement to the effect that "tales were never related in that manner". [...] Fire Thunder told Deloria, "we had tales treating of Ikto, Iya, the Owl Maker, the cold wizard, the old woman or witch, coyote, and these were personified as humans, and beside them there was nothing."*<sup>276</sup>

Walker lui-même avait insisté à de nombreuses reprises sur le fait que le récit de la création ne provenait pas de quelque chose qu'il avait entendu dans la tradition orale, mais qu'il s'agissait de sa propre formulation basée sur les innombrables allusions qu'il avait entendues, aussi n'est-ce pas surprenant que Fire Thunder ait également insisté sur ce fait, et qu'il ait signé une déclaration dans laquelle il affirmait que « les histoires n'étaient jamais racontées de cette façon. » [...] Fire Thunder a dit à Deloria : « nous avons des histoires qui parlaient d'Ikto, d'Iya, du faiseur de hibou, du sorcier froid, de la vieille

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 17.

femme ou sorcière, de coyote, et ceux-ci étaient personnifiés en tant qu'humains, et à part eux, il n'y avait rien. (Tdl.)

Deloria ne fut donc pas la seule à remettre en question « l'authenticité » des mythes de Walker. Elaine Jahner présente dans son introduction de quarante pages du livre les problèmes liés à des récits. Pourtant, sur le quatrième de couverture du livre, on peut lire que cette œuvre est une « source indispensable sur les traditions lakota »<sup>277</sup>.

De même, dans son compte rendu de 1984 d'un autre manuscrit de Walker, *Lakota Society*, publié en 1982<sup>278</sup>, le professeur Herbert T. Hoover de l'université du Dakota du Sud, spécialiste des Dakotapi, remarquait à juste titre que Walker n'avait reçu aucune formation préalable, et n'était en rien un spécialiste des Lakota. Pour lui, les écrits de Walker étaient des « témoignages oraux dans un manuscrit embellis par les observations d'un étranger qui était là par hasard »<sup>279</sup>.

Même si certaines remarques de Walker sur la culture et sur les mythes lakota étaient exactes, d'autres parties de son analyse et de ses traductions (d'après les récits de ses informateurs/conteurs) demeurent douteuses, voire inexactes. C'est pourquoi Hoover met en garde les historiographes, et par extension tous les chercheurs, par rapport à ces problèmes de cohérence et de fiabilité dans les écrits de Walker, en leur disant qu'ils ne devraient pas considérer cet ouvrage comme « l'apogée ni même une amélioration substantielle d'autres études culturelles sur les Sioux. »<sup>280</sup>.

Donc à part les personnages « mythiques » présents dans les *ohu'kaka*, et que l'on retrouve dans les récits de Deloria, les divinités des mythes cosmogoniques de Walker semblent être une nouveauté apportée aux récits traditionnels. Il peut s'agir d'une collaboration entre Walker et ses informateurs, et non le pur produit de l'imagination seule de Walker. Ce serait une recomposition par Walker de divers éléments allusifs dans des dits dakotapi.

Une des raisons de cet écart avec l'orature ancestrale de la part de conteurs lakota pourrait être la volonté des Lakota de se réapproprier leur culture au moyen d'une réinvention de la tradition. Cette réinvention fut toutefois souvent influencée par la culture et la religion de la société dominante américaine, comme c'est le cas pour le conteur/informateur George Sword.

Ce dernier, qui avait appris à écrire couramment le lakota (même s'il ne savait ni parler ni écrire en anglais) avait lui-même présenté à Walker la dualité culturelle et spirituelle de sa vie,

---

<sup>277</sup> WALKER James R., *Lakota Myth*, Éd. originale 1983, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1989, Tdl.

<sup>278</sup> WALKER James R., *Lakota Society*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

<sup>279</sup> HOOVER Herbert T., « Review of *Lakota Society* By James R. Walker », *Great Plains Quarterly* 4-2, printemps 1984, p. 136-137 (p. 136), Tdl.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 137, Tdl.

ainsi que la multiplicité des rôles qu'il tenait au sein de son peuple, lors d'un de ses premiers entretiens avec Walker, conduit le 5 septembre 1896 :

*I know the old customs of the Lakotas and all their ceremonies, for I was a wicaša wakan (holy man or shaman) [...] I was also a pejuta wicaša (medicine man) [...] I was a wakiconze (magistrate) [...] I was also a blota hunka (commander of war parties) and have led many war parties against the enemy, both of Indians and white men [...]*  
*When I served the Lakota Wakan Tanka, I did so with all my power. When I went on the warpath I always did all the ceremonies to gain the favor of the Lakota Wakan Tanka. But when the Lakotas fought with the with soldiers, the white people always won the victory. I went to Washington [...], and that showed me that the white people dug in the ground and built houses that could not be moved. Then I knew that when they came they could not be driven away. For this reason I took a new name, the name Sword, because the leaders of the white soldiers wore swords. I determined to adopt the customs of the white people and to persuade my people to do so.*  
*I became the first leader of the U. S. Indian police among the Oglalas, and was their captain until the Oglalas ceased to think of fighting the white people. Then I became a deacon in the Christian church, and am so now, and will be until my death. I cannot speak English, but I understand it so that I know when it is interpreted wrong. I have learned to write in Lakota, but I write as the old Lakota spoke when they talked in a formal manner.<sup>281</sup>*

Je connais toutes les coutumes des Lakota et toutes leurs cérémonies, car j'étais un *wicaša wakan* (homme saint ou chaman) [...] J'étais également un *pejuta wicaša* (homme médecin) [...] J'étais un *wakiconze* (magistrat) [...] J'étais également un *blota hunka* (commandant des expéditions guerrières), et j'ai conduit beaucoup d'expéditions guerrières contre l'ennemi, tant des Indiens que des hommes blancs. [...]

Lorsque je servais le *Wakan Tanka* [le Grand Esprit] lakota, je le faisais de toutes mes forces. Lorsque je partais sur le sentier de la guerre, je participais toujours à toutes les cérémonies afin d'obtenir la faveur du *Wakan Tanka* lakota. Mais lorsque les Lakota se sont battus avec les soldats, les blancs remportaient toujours la victoire. Je suis allé à Washington [...], et cela me montra que les Blancs avaient creusé dans le sol qu'ils avaient construit des maisons qui ne pouvaient être déplacées. C'est alors que j'ai compris que lorsqu'ils venaient, ils ne pouvaient être chassés. C'est pour cette raison que je pris un nouveau nom, le nom de Sword [Épée en anglais], car les chefs des soldats blancs portaient des épées. J'étais déterminé à adopter les coutumes des Blancs et à persuader mon peuple d'en faire de même.

Je devins le premier chef de la police indienne des États-Unis parmi les Oglala, et je demeurais leur capitaine jusqu'à ce que les Oglala cessent de penser à s'attaquer aux Blancs. Je suis ensuite devenu un diacre de l'Église chrétienne, et je le suis toujours, et je le demeurerai jusqu'à ma mort. Je ne parle pas l'anglais, mais je le comprends, de sorte que je sais lorsqu'il est mal interprété. J'ai appris à écrire en lakota, mais j'écris de la même façon que les Anciens lakota s'exprimaient lorsqu'ils parlaient de manière formelle. (Tdl.)

Sword, qui était autrefois un homme médecin, un chaman ainsi que le commandant des guerriers lakota fut le témoin du « succès » de « l'homme blanc » lors des dernières guerres indiennes. Depuis la guerre de Red Cloud (1866-1867<sup>282</sup>), dont le point culminant (et la fin) pour les Dakotapi fut le massacre de Wounded knee du 29 décembre 1890, il vit de quelle façon

---

<sup>281</sup> WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, Éd. originale 1980, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1991, p. 74-75.

<sup>282</sup> HYDE George E., *Histoire des Sioux : Le peuple de Red Cloud*, op. cit., p. 187.

ces conflits dévastèrent son peuple et eurent pour conséquence leur installation forcée dans des réserves.

Le résumé des moments marquants de sa vie, tel qu'il le présenta à Walker, rend évidentes les raisons pour lesquelles il avait fait le choix de se détourner, du moins de manière « officielle », de son ancienne religion et des rôles religieux lakota traditionnels, pour adopter un nom et une religion étrangère. En devenant diacre, Sword conserva un rôle important dans la société lakota en pleine mutation.

Il tenta d'aider les membres de son peuple au mieux de ses capacités, les accompagnant et les guidant spirituellement lors de cette transition pénible mais inévitable, puisque « l'homme blanc » avait gagné la guerre et s'était installé indéfiniment sur leur territoire. Sword expliqua clairement que son changement de nom, émanait de ce constat : les hommes blancs « ne pouvaient être chassés ».

Au sujet de ce nom, adopté en 1879 suite à son baptême au sein de l'Église épiscopale, qu'il disait inspiré des chefs blancs, il faut préciser que c'était en réalité un détournement, ou une recreation, du nom lakota Sword-Owner qu'il prit en 1877 suite à la mort de son frère (1840-1876) qui s'appelait lui-même Sword-Owner<sup>283</sup>, et qu'il restait donc ancré dans la tradition lakota (à la manière de ses récits).

C'est ce que confirme l'auteure Oglala de Pine Ridge, Delphine Red Shirt (1957-), dans son étude de la narration de Sword publiée en 2016, *George Sword's Warrior Narratives: Compositional Processes in Lakota Oral Tradition*, dans laquelle elle explique qu'en changeant son nom, Sword observe la tradition lakota selon laquelle un Lakota adoptait différents noms au cours de sa vie, à la suite d'évènements importants<sup>284</sup>.

Il ne s'agissait donc pas d'un rejet de sa culture d'origine, mais d'un moyen de survie lors d'une invasion étrangère face à laquelle son peuple était impuissant. Il pensait sans doute qu'afin de préserver ce qui leur restait de culture et d'orature traditionnelle, il était également indispensable de l'adapter au modèle des récits de création des colonisateurs. Mais il le fit en conservant l'art de conter de la tradition orale dakota, hérité des Anciens de son peuple.

Sword tentait donc de sauvegarder la tradition orale dakotapi en la recréant selon le mode de pensée du colonisateur. Peut-être espérait-il que cette mise en relation entre les récits de la

---

<sup>283</sup> MEANS Jeff, « The Sioux Bill of 1889 » in MARTINEZ Donna et WILLIAMS BORDEAUX Jennifer L. (éd.), *50 Events That Shaped American Indian History: An Encyclopedia of the American Mosaic, Volumes 1 and 2*, Santa Barbara ; Denver, ABC-CLIO, LLC, coll. « Greenwood », 2017, p. 298-315 (p. 309).

<sup>284</sup> RED SHIRT Delphine, *George Sword's Warrior Narratives: Compositional Processes in Lakota Oral Tradition*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2016, p. 63-64.

création chrétienne et ses récits auraient pu permettre d'établir un lien de « parenté » avec ces colonisateurs, et par conséquent que ces derniers auraient mieux traité son peuple.

En outre, Jahner fait état de cet effet catalytique sur le mode de penser de certains conteurs, dont Sword, qu'a eu leur décision de transmettre les histoires et la connaissance de leur peuple à un étranger, qui les mettrait par ailleurs sous forme non-traditionnelle, à l'écrit :

*That effect must have been particularly intense for George Sword, who spent countless hours writing down all that he knew. [...] The mythic narratives attributed to him show the effects of the transitional intellectual and social positions that characterized his life. In Sword's writing we have the example of discourse that stands in a position between oral and written modes and between the Indian and Christian attitudes towards myth.*<sup>285</sup>

Cela avait dû avoir un effet particulièrement intense sur George Sword, qui avait passé d'innombrables heures à écrire tout ce qu'il savait. [...] Les récits mythiques qui lui sont attribués montrent les effets des positions transitoires intellectuelles et sociales caractéristiques de sa vie. À travers l'écriture de Sword nous avons l'exemple d'un discours qui prend position entre les modes écrit et oral, et entre les attitudes indienne et chrétienne par rapport au mythe. (Tdl.)

Le « travail d'invention » de Walker semblait donc bien être issu du travail d'invention d'un conteur particulièrement habile, George Sword, fortement influencé par les apports culturels et religieux de la société dominante. Le cycle de la création compilé et organisé par Walker s'est donc fait à partir des récits de ses conteurs et informateurs, et en particulier autour de la narration de Sword.

Cependant, un bref résumé de ces mythes permettra de voir comment Walker a conçu sa mythologie à l'image des mythologies grecque, romaine et égyptienne<sup>286</sup> avec lesquelles il était familier, mais également sur des concepts lakota/dakota de la nature et du monde. Et ce, tout en s'appuyant sur un modèle chrétien créationniste sous forme similaire à l'épopée, un genre issu de la tradition littéraire écrite qui n'existe pas chez les Dakotapi.

- *Ehanni Woyakapi* ou les « mythes » cosmogoniques dakotapi :

En dakota/lakota, “e-haj’-na” ou “ehanni” signifie « il y a longtemps/jadis » (“long ago”)<sup>287</sup>. Les récits *ehanni*, appelé “Ehanni Woyakapi” par Black Elk, des « récits légendaires »<sup>288</sup> des temps anciens, sont ceux d'une époque la plus reculée dans le temps, et ont trait à la création du monde, des esprits et des éléments.

---

<sup>285</sup> JAHNER Elaine A., « Introduction », *op. cit.*, p. 16.

<sup>286</sup> WALKER James R., *Lakota Myth*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>287</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 114 ; BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, *op. cit.*, p. 59, Tdl.

<sup>288</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, *op. cit.*, p. 376, Tdl.



Ils surviennent avant que les êtres humains n'apparaissent sur la terre, avant même que la terre et le concept même de temps n'existent, et par conséquent, avant les *ohu'kaka*, bien que dans le cas des récits de Walker ils aient été en réalité créés postérieurement, par le conteur qui les a « inventés » pour Walker.

Ces « mythes » ne sont donc pas à proprement parler des *Ehani Woyakapi*, et les « héros » présentés, qui sont en majorité des divinités à l'origine de la création du monde, n'avaient jamais été mis en scène de la sorte auparavant. Le « panthéon » de Walker est donc composé des « divinités » suivantes :

Inyan : avant que quoi que ce soit d'autre n'existe, était Inyan, le « Rocher », et sa force vitale était son sang de couleur bleue. Son esprit est Wakan Tanka, le « Grand mystère », et il était le « premier de tous les dieux supérieurs ». Han, l'« Obscurité », était également présente mais ça n'était pas un être vivant (“a being”), juste une présence<sup>289</sup>.

Inyan, voulant exercer sa puissance et ne plus être seul, décida de créer une autre divinité qui serait « une partie de lui-même, afin de garder le contrôle sur tous les pouvoirs ». Il utilisa son sang, de couleur bleu, et une partie de son esprit. Il ouvrit ses veines et son sang se répartit autour de lui, donnant vie à une forme de disque nommée Maka<sup>290</sup>.

Maka, la « Terre », la deuxième des divinités supérieures, fait donc partie d'Iyan (“she is part of of Inyan”). Un parallèle évident avec le récit de la création biblique d'Adam et Eve, où Eve est créée à partir d'une côte d'Adam, peut être établi ici, même si Adam et Eve étaient des êtres humains et non des entités cosmiques. Maka est en outre la mère de toutes créatures vivantes en elle. Elle est féminine et symbolise la matérialité. Sur elle le sang d'Iyan devint de l'eau, et le pouvoir d'Iyan s'en échappa pour former un dôme bleu, Tanka, le « Ciel »<sup>291</sup>.

Skani, le « Tout Puissant » ou « Le Plus Sacré » (“Almighty or Most Holy”), car il récupéra les pouvoirs d'Iyan, contenus dans son sang bleu, qui s'écoulèrent sur lui lors de sa création : il est « le dôme bleu, qui est le ciel au-dessus du monde » et « la source d'énergie ». Il est la troisième divinité, immobile et juste, il est l'arbitre et le juge de tout<sup>292</sup>.

Skani, qui se sentait seul, créa Wohpe, la « Paix » ou la « Médiatrice » (“Peace or Mediator”)<sup>293</sup>, appelée le « Météore » (“the Meteor”) par Sword dans un autre entretien avec Walker<sup>294</sup> encore connue aujourd'hui parmi les Dakotapi comme « l'Étoile Filante » (“Falling

---

<sup>289</sup> WALKER James R., *Lakota Myth*, op. cit., p. 206, Tdl.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 206-207, Tdl.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 207, Tdl.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 207-208, Tdl.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>294</sup> WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, op. cit., p. 99.

Star”). Au fil du temps, son « mythe » a fusionné avec celui de White Buffalo Woman, Femme Bissonne Blanche, mentionnée pour la première fois sous forme pictographique dans le compte d’hiver (“winter count”) de l’Oglala High Hawk de 1540<sup>295</sup>.

Celle-ci apporte l’harmonie au sein des conflits, et tient compagnie à Maka et Skan. Elle est également « la plus belle des toutes les créatures et la plus agréable », considérées par les autres divinités comme leur égale<sup>296</sup>, sans doute en raison de sa nature et de sa fonction cruciale parmi les divinités (tout comme cette fonction l’était au sein de la société lakota/dakota), de faiseuse de paix et de vecteur d’harmonie.

À la demande de Maka, Skan sépara Han en deux. Une demeura « l’Obscurité », Han, qui se retrouva « bannie » et confinée aux « régions situées sous le monde », l’autre devient Anp, la « Lumière », ni une divinité ni un être vivant, tout comme Han, l’Obscurité, mais « le rouge qui brille »<sup>297</sup>.

Wi, le Soleil, est la quatrième divinité supérieure du mythe de la création, créé par Skan encore une fois à la demande de Maka (ou du moins suite à ses griefs). Il est source de chaleur et de lumière sur la terre. Dans la mythologie de Walker, la lune, Wiwin (« soleil féminin »), est issue de Wi<sup>298</sup>. Les Lakota nomment également la lune Hanwi<sup>299</sup>, ce qui signifie littéralement le « soleil de la nuit », “hanj” étant la contraction de “hanjyetu”, qui signifie « nuit », et “wi” signifiant « soleil »<sup>300</sup>.

Aux quatre principales divinités du mythe cosmogonique de Walker, viennent s’ajouter « quatre divinités associées » (“associate gods”) : Wi-win, la Lune, issue de Win, Tate, le Vent, et Wakinyan, « Celui qui est Ailé » (“Winged-one”) ou « Orage » (“Thunderstorm”), tous deux créés par Skan<sup>301</sup>.

Et de Maka, qui était « querelleuse » et qui « houspillait » Inyan<sup>302</sup> en permanence, sort Unk, la « Passion », une autre divinité associée, la passion personnifiée de Maka. Mais cette divinité, d’une grande beauté, hérita du mauvais tempérament de Maka. Cette dernière, jalouse de la beauté de sa création, la « jeta dans les eaux » de la terre<sup>303</sup>.

---

<sup>295</sup> SMITH John L., *A short history of the Sacred Calf Pipe of the Teton Dakota*, Éd. originale 1967, Kendall Park, Lakota Books, coll. « Lakota Classics », 1994, p. 5.

<sup>296</sup> WALKER James R., *Lakota Myth*, op. cit., p. 215.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 208-209, Tdl.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 209, 213, Tdl.

<sup>299</sup> POWERS William K., *Oglala Religion*, Lincoln, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1982, p. 54.

<sup>300</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, op. cit., p. 123, 564.

<sup>301</sup> WALKER James R., *Lakota Myth*, op. cit., p. 213, Tdl.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 211, Tdl.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 213, Tdl.

Aussi, pour se venger, Unk, qui préférait faire le mal plutôt que le bien, séduit Iyan, avec qui elle eut un premier enfant. Cet enfant était disposé à faire le mal, comme sa mère, aussi Inyan l'appela Iya, le « Malin » (“Evil-one”). Iya, qui dans les mythes de Walker devint un géant maléfique, qui « adorait la destruction »<sup>304</sup>, est l'Ogre mythologique présent dans les *Ohu'kaka* traditionnelles. Unk était si pernicieuse qu'elle tomba amoureuse de son propre fils, Iya, et que de leur union naquit Gnas, le « Démon », et Inyan la quitta en raison de son infidélité<sup>305</sup>.

Walker explique également la naissance d'autres personnages célèbres des *Ohu'kaka*, celle d'Iktomi, la figure emblématique du *trickster* (« trompeur »), d'Anukite, Double Face, ainsi que de la « Sorcière » et du « Sorcier ». Dans la mythologie de Walker, Iktomi était à l'origine Ksa, la « Sagesse ». Ksa est la première « progéniture » des divinités, née avant Iya d'un œuf énorme pondu par Wakinya et fertilisé par Inyan qui désirait des enfants<sup>306</sup>.

Iya était jaloux de son frère aîné et tentait souvent de lui faire du mal, et refusait de respecter la position d'aîné de Ksa car il était « plus puissant ». C'est la raison pour laquelle, afin de mettre fin aux disputes de ses enfants, Inyan décréta que « le frère aîné devra avoir le contrôle sur ses frères et sœurs cadets »<sup>307</sup>. Mais Ksa était une figure informe qui détestait son apparence.

À l'époque où les humains vivaient sur terre et la Nation Bison, ou le « peuple Pte » (“pte” est un terme familier qui signifie « bison(ne) », équivalant à “tataŋka”<sup>308</sup>) vivait encore sous terre, Tate fut envoyé, « sous forme humaine », parmi les *Pte*, créés par les divinités en tant que « serviteurs ».

Tate épousa Ite, la plus belle de tous les êtres vivants (humains, animaux et divinités confondus) à l'exception de Wohpe, qui était la fille de Wa, le chef des *Pte*, et de Ka, la « la plus sage des femmes car elle pouvait prédire de nombreuses choses ». Plus tard, alors que Tate et Ite avaient déjà eu cinq fils, Ska tenta d'aider Ite à usurper la place de Hanwi, la Lune, auprès de Wi, le Soleil, lors d'un festin.

Wi, séduit par la beauté d'Ite, la laissa faire et lui sourit. Wa et Ka chantèrent un « chant du triomphe », et le reste du peuple se moqua d'Hanwi qui couvrit son visage en signe de honte. Puis Ksa se moqua de Wi, qui « noircit son visage », couvrant le monde de ténèbres. Face à cet acte déraisonnable de Ksa, Skan décida de le punir en le destituant de sa position de divinité, et en le condamnant à ne conserver de sa sagesse uniquement que la part de ruse et de fourberie.

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 216, Tdl.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 214-215, Tdl.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 216, Tdl.

<sup>308</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, op. cit., p. 427, Tdl.

Dès lors, Ksa devait errer à jamais sur la terre, sans demeure fixe et sans un seul ami, et être connu en tant qu'Iktomi<sup>309</sup>.

Quant aux autres acteurs malfaisants de ce récit, Skan fit d'Ite, qui avait délaissé son mari et ses enfants humains pour séduire une divinité, Anog Ite (Anukite), la « Femme aux Deux Visages ». Cette dernière fut séparée de sa famille et elle fut condamnée à errer elle aussi à jamais sur terre en créant des dissensions parmi les humains. Ses parents, Wa et Ka, devinrent Wazi(ya) et Wakanka, « le vieil homme, le sorcier » (“the old man, the wizard”), et la « Vieille Femme, la « Sorcière » (“the Old Woman, the witch”), et ils furent séparés l'un de l'autre<sup>310</sup>.

Ce dernier récit du festin des divinités et de l'origine d'Iktomi, d'Anukite, de la sorcière et du sorcier appartiennent à un deuxième « cycle » de récits consignés par Walker, le “Pte Cycle” [Cycle des Pte]. Ces récits décrivent le “Pte Oyate”, « le peuple Pte » (ou la « Nation Bison »), et sa sortie du monde en dessous (situé sous le monde des humains, une sorte de reflet du monde au-dessus, celui des esprits et divinités).

Contrairement au cycle précédent sur les divinités, ces récits des origines du peuple lakota, issu du Peuple Bison, existaient dans le folklore traditionnel dakotapi. Deloria en avait elle aussi consigné plusieurs variantes, dont deux publiées, même si ces dernières sont centrées autour de la thématique du devoir et du héros surmontant les épreuves, plutôt qu'autour de la thématique des origines des humains.

Les mythes cosmogoniques sont inhérents aux mythes des origines, puisqu'ils rapportent la création de l'univers tel qu'il est aujourd'hui. Mais les mythes des origines touchent des thématiques plus vastes, telles que l'origine des montagnes, des plantes, des éléments, et bien sûr l'origine de l'être humain.

Comme ce fut mentionné plus haut, ces récits sont tenus comme sacrés par les Dakotapi, puisqu'ils servent à expliquer le monde qui les entoure ainsi que les liens qui existent entre le peuple et la nature (l'environnement, les animaux) et les esprits. Ils sont étroitement liés à la vie spirituelle du peuple, c'est pourquoi ils peuvent inclure des chants et des rituels qui viennent compléter ou accompagner le récit.

Le mythe sur l'origine de l'homme, dont les spécificités sont adaptées aux particularités culturelles de chaque tribu, est plus précisément un mythe sur l'origine du peuple, sur ses ancêtres. Il est donc le mythe le plus sacré de par son caractère fondateur qui a pour fonction de définir quelles sont l'ascendance et les racines de la communauté.

---

<sup>309</sup> WALKER James R., *Lakota Myth, op. cit.*, p. 289-295 ; WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual, op. cit.*, p. 53, Tdl.

<sup>310</sup> WALKER James R., *Lakota Myth, op. cit.*, p. 294-295, Tdl.

### 3.2.2. « Mythes » des origines

Les Dakotapi possèdent différents mythes sur l'origine des hommes, et plus particulièrement sur les origines des nations dakotapi. Au sujet de ceux-ci, il faut d'abord spécifier qu'ils ne portent pas précisément sur la création de l'être humain car il existe déjà au début du récit, soit sous une autre forme ou dans un autre domaine, soit en tant que premier couple humain déjà sur terre. Les récits de la création à proprement parler de l'homme et de la femme sont des inventions plus récentes sans doute inspirées du récit d'Adam et Eve.

Le bison est l'animal sacré des Dakotapi, et en particulier des Lakota. Il est considéré comme leur ancêtre, et par conséquent revêt une dimension sacrée et rituelle. Les Lakota ont toujours eu une relation unique avec les bisons : il est leur source de vie, non seulement parce qu'il est leur ancêtre, mais aussi parce qu'il leur fournit tout ce dont ils ont besoin pour survivre (nourriture, habitat, vêtements, outils, chauffage, etc.).

Il est, selon les récits des origines sur le Peuple Bison, l'ancêtre « mythique » du peuple. En effet, le récit "The Buffalo People" de Deloria se déroule à une époque très ancienne, des origines : « *in illo tempore, ab origine* ». Cette époque mythique ou originelle, donc sacrée, a été décrite par Mircea Eliade (1907-1986), historien des religions, philosophe, et mythologue roumain, qui considérait que tous les récits situés *in illo tempore* s'apparentaient au genre du mythe. Ce caractère sacré des récits les ancrerait dans la réalité, à cette époque passée de « ces temps-là »<sup>311</sup>.

"The Buffalo People" est un récit « mythique » dans le sens où, en plus de situer où « la fondation du monde à lieu », à l'époque du premier homme et de la première femme (et non pas à l'époque de la création du monde telle qu'elle est décrite dans les mythes cosmogoniques), il raconte les origines du peuple. Dans le récit, un homme du monde des humains épousa une femme du peuple Pte, et leurs descendants devinrent les Lakota « actuels ». C'est pourquoi le peuple lakota est également appelé *Pte Oyate*, la « Nation Bison ».

- *Pte Oyate* : "The Buffalo People" [Le Peuple Bison] :

Dans son dernier discours, un discours d'abdication du 4 juillet 1903, le chef lakota Red Cloud (Maḥpíya Lúta, 1822-1909) choisit de s'adresser à son peuple en leur rappelant qu'il est

---

<sup>311</sup> ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition* (nouvelle édition revue et augmentée en 1969), *op. cit.*, p. 33-34.

« né un Lakota », qu'il a « vécu en tant que Lakota », et qu'il « mourra en Lakota ». Il revient sur l'histoire de son peuple, libre jusqu'à l'arrivée des « Blancs », « indépendant et heureux »<sup>312</sup>.

Il se souvient des tentatives des Anciens et des sages du peuple, en vain, d'expliquer aux « hommes blancs » qui tentaient de « faire des Indiens des hommes blancs », la relation sacrée existant entre les Lakota et le bison :

*We told them that the supernatural powers, Taku Wakan, had given to the Lakotas the buffalo for food and clothing. We told them that where the buffalo ranged, that was our country. We told them that the buffalo must have their country and the Lakotas must have the buffalo.*<sup>313</sup>

Nous leur avons dit que les pouvoirs surnaturels, *Taku Wakan*, avaient donné le bison aux Lakota comme source de nourriture et de vêtements. Nous leur avons dit que là où le bison se déplaçait, c'était notre pays. Nous leur avons dit que le bison devait avoir leur pays et que les Lakota devaient avoir le bison. (Tdl.)

Comme mentionné dans la partie historique de ce chapitre, la vie physique et spirituelle était intrinsèquement liée au bison, l'animal totémique et l'ancêtre des Dakotapi selon les récits des origines. Dans son essai intitulé "The Buffalo Cosmos", Elizabeth Cook-Lynn décrit une période de la vie des Dakotapi, plus récente « la période *ohunkakan* », lors de laquelle le peuple reconnut que le bison était leur « premier ancêtre », et « la figure essentielle de leur vie religieuse, économique et culturelle ». C'est la raison pour laquelle, selon Cook-Lynn, les Dakotapi choisirent de s'appeler le « *Pte Oyate* », le « Peuple Bison », « et que, depuis lors, ils s'appellent ainsi. »<sup>314</sup>.

Les personnages de la femme bisonne et de la femme maïs (inclue dans "The Buffalo People" de Deloria) se retrouvent chez toutes les tribus des grandes plaines (les récits sur la Femme Maïs ou Mère Maïs sont également très répandus chez les peuples du sud-ouest américain<sup>315</sup>). Les récits sur la Nation Bison expliquent l'origine de la chasse et de la culture des Dakotapi. [Le Peuple Bison] est donc un des mythes des origines les plus répandus chez les Dakotapi, et la trame commune ou récurrente qui le constitue est la suivante :

Alors que le peuple bison vivait dans le monde d'en dessous, ou monde sous-terrain, *Iktomi*, le Trompeur, réussit à convaincre certains membres du peuple d'aller s'installer sur la surface de la terre, lui promettant une vie meilleure. Un homme sacré du peuple, *Tatanka* (« Bison » en lakota) les avertit de ne pas quitter leur monde, car ils ne pourront plus revenir.

---

<sup>312</sup> Cité dans : WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, op. cit., p. 138.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 138-139.

<sup>314</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos », op. cit., p. 44, Tdl.

<sup>315</sup> PRINE PAULS Elizabeth, « Corn Mother » in Encyclopaedia Britannica (éd.), *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc., 2007, <https://www.britannica.com/topic/Corn-Mother> [Consulté le 20 septembre 2018].

Mais ils ne l'écoutent pas et sortent par *Washun Niya*, « le trou de respiration » (connu aujourd'hui sous le nom de *Wind Cave* dans le Dakota du Sud) et se retrouvent dans les *Black Hills* (*Paha Sapa* en lakota/dakota, les « Montagnes noires sacrées »). Ils découvrent alors que la vie sur terre est difficile, d'autant plus qu'ils ont perdu leur langue originelle et ne peuvent plus communiquer avec les Esprits<sup>316</sup>.

Ils sont désormais des *Ikce Wicasa*, les « Gens du Peuple » ou *Ikce Oyate*, la « Nation du Commun ». Alors qu'ils sont sur le point de mourir de faim, ils sont sauvés par la venue des bisons, envoyés par le Grand Esprit, ou, selon les versions, un Esprit compatissant qui leur apprend à chasser (dans certaines variantes il s'agit de Tatanka lui-même, qui, sous forme de bison, se sacrifie pour nourrir son peuple).

La descendance de ce groupe est le peuple lakota, ou, selon Elizabeth Cook-Lynn, tous les peuples dakotapi. Leur animal sacré est le bison, et leur lieu sacré de résidence originelle se situe dans les *Black Hills* et ses alentours<sup>317</sup>. Les *Lakota Myths* de Walker, édités par Elaine Jahner, comprennent une des deux variantes du récit sur la Femme Bisonne racontées par Makula (Left Heron), le conteur/informateur lakota privilégié de Deloria, à Walker<sup>318</sup>.

- “The Buffalo Woman” de Walker :

Comme Deloria avec “The Buffalo People”, Walker a recueilli auprès de Makula un récit sur le peuple bison. Dans les deux versions, le héros passera le reste de ses jours auprès du peuple bison, un don de soi nécessaire à la survie de l'humanité nourrie par le bison. Cette spécificité est propre aux récits de Makula, et renforce les actes de bravoure du héros qui dépasse la simple mission de sauver son fils pour sauver son peuple.

Mais il existe entre la version de Walker et celle de Deloria de nombreuses disparités. Par exemple, le récit de Walker s'ouvre sur « la femme d'un homme », “a man's woman” (et non pas du « premier homme ») qui donnera naissance à cinq enfants, deux filles, un fils puis deux autres filles<sup>319</sup>.

Deloria, quant à elle, s'attarde beaucoup plus sur la description de ce couple, et sur la naissance de leurs enfants. Comme nous le verrons à travers l'étude de “The buffalo People”, de nombreux éléments du récit de Deloria sont absents de celui de Walker. Mais il est

---

<sup>316</sup> LAPOINTE James, *Legends of the Lakota*, San Francisco, Indian Historian Press, 1975, p. 80-84.

<sup>317</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos », *op. cit.*, p. 44.

<sup>318</sup> WALKER James R., *Lakota Myth*, *op. cit.*, p. 109-118.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 109, Tdl.

indispensable de souligner dans un premier temps les détails de la version de Walker qui sont en opposition avec les valeurs et traditions lakota.

Le héros chez Walker (le fils de « la femme d'un homme ») a deux femmes. Une femme bisonne et une femme maïs. Son père, suit tout d'abord la femme bisonne et assiste à la naissance de son petit-fils :

*The old man saw the black-haired woman go westward and he went to the top of a hill to watch her. From there, he saw a buffalo cow wallowing in the mud and then she gave birth to a calf.*<sup>320</sup>

Le vieil homme vit la femme brune aller en direction de l'Ouest, et il alla sur le sommet d'une colline pour l'observer. De là, il vit une bisonne se rouler dans la boue, puis elle donna naissance à un bisonneau. (Tdl.)

Il fait de même pour l'accouchement de la femme maïs :

*Then the old man saw the yellow-haired woman go eastward and he went to the top of a hill to watch her [...] He returned to the tipi and told his son what he saw.*<sup>321</sup>

Puis le vieil homme vit la femme blonde aller en direction de l'Est, et il alla sur le sommet d'une colline pour l'observer [...] Il retourna au tipi et raconta à son fils ce qu'il avait vu. (Tdl.)

Ce comportement est en parfaite discordance avec les mœurs traditionnelles lakota selon lesquelles un beau-père et sa belle-fille, tout comme une belle-mère et son beau-fils, doivent suivre une règle stricte de conduite sociale : celle du respect et de l'évitement ("avoidance rule"), expliquée par Deloria dans son manuscrit décrivant la société dakotapi traditionnelle, *The Dakota Way of Life* et dans les *Dakota Texts*<sup>322</sup>, et mise en scène dans son roman *Waterlily*<sup>323</sup>.

Julian Rice mentionne également cet acte déplacé de la part d'un beau-père envers sa belle-fille pour mettre en avant l'authenticité de la version de Deloria, par rapport à celle de Walker qui transforme involontairement le beau-père en un Iktomi, un fourbe sournois et un antagoniste, alors qu'il est censé jouer un rôle positif dans ce récit sacré (puisque c'est un récit des origines) :

*We can measure Deloria's contribution and the authenticity of her version in details such as this. By peering at his daughter-in-law giving birth, Walker's elder would be an Iktomi to a lakota audience.*<sup>324</sup>

On peut prendre la pleine mesure de la contribution de Deloria et de l'authenticité de sa version au moyen de tels détails. En scrutant l'accouchement de sa belle-fille, l'ancien de Walker serait considéré comme un Iktomi par une audience lakota. (Tdl.)

---

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>322</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 110, note 2.

<sup>323</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, op. cit., p. 181 (par exemple).

<sup>324</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 166.



Si l'on s'intéresse à la version de Walker, il est judicieux de le faire uniquement en contrepoint d'une étude approfondie de celle de Deloria, qui nous relate une version plus authentique du Peuple Bison.

Le texte en anglais de Deloria fait trente pages (soit vingt de plus que la version de Walker) et il est organisé par l'auteure en trois-cent trente segments (ou séquences). Ce récit, dont les autres variantes sont plus courtes, est d'autant plus remarquable qu'il raconte l'origine du peuple en termes d'identité culturelle et sociale.

### 3.2.3. "The Buffalo People" de Deloria

Dans le but de transmettre les récits authentiques de son peuple, non seulement aux nouvelles générations dakotapi, mais également à un lectorat de spécialistes étrangers et de profanes, Deloria compila, traduisit et réécrit, puis tenta de diffuser, un nombre important de récits dakota. Elle parvint à en faire publier certains dans *Dakota Texts* en 1932, tandis que des versions plus longues de ces récits traditionnels furent publiées bien plus tard par le professeur Julian Rice, comme c'est le cas pour son récit des origines, "The Buffalo People", et que d'autres ne sont disponibles que sous forme manuscrite.

Le récit de Deloria est celui de la création, non pas de l'univers ou du premier homme, mais comme le dit Rice, c'est un récit sur « l'origine de l'identité tribale et des structures sociales »<sup>325</sup>. Outre l'origine de l'humanité et des Lakota, chaque nouvelle étape du récit nous apprend l'origine d'une règle, d'une tradition, d'une cérémonie ou même d'un jeu.

- L'origine de l'humanité : Waziya et Wakanka

Dans le « cycle Pte » de Walker, à une époque où les humains vivaient sur la terre, et le peuple Pte (le Peuple Bison), sous le monde des humains, Wa, le « supérieur » étaient le « chef du peuple » Bison, et Ka, sa femme, était une « prophétesse » ("seer")<sup>326</sup>. Puis, suite à leur participation à l'humiliation d'Hanwi, Wa et Ka devinrent Waziya et Wakanka, et ils furent bannis et séparés l'un de l'autre : Wakanka demeurant à jamais « sur le monde », là où résidaient déjà les humains, et Waziya demeurant à jamais « en bordure du monde, mais non sur le monde »<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 163, Tdl.

<sup>326</sup> WALKER James R., *Lakota Myth, op. cit.*, p. 245-246, Tdl.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 294-295, Tdl.

En outre, dans la version du Peuple Bison de Walker racontée par Makula, intitulée “The Buffalo Woman”, les noms des parents du héros ne sont pas indiqués, tandis que dans la version transmise par Makula à Deloria, “The Buffalo People”, il s’agit de Waziya (que Deloria présente comme « le Froid »<sup>328</sup>) et de Wakanka (*wa-káŋ-ka* signifie « une vieille femme », “an old woman” en lakota/dakota<sup>329</sup>), qui sont humains et résident ensemble sur la terre. Le récit s’ouvre sur « le premier homme », Waziya, et « la première femme, » Wakanka, à une époque où aucun autre humain ne vivait sur la terre :

*1. It so happened, they say, that as yet nobody lived upon this earth, there were camped at a certain place first man and his wife.*<sup>330</sup>

1. Il se trouve, disent-ils, qu’à cette époque où personne ne vivait encore sur cette terre, le premier homme et sa femme avaient installé leur campement à un certain endroit. (Tdl.)

Alors que Waziya vit de façon insouciant et « sans penser au futur », l’acte de création émane du désir d’enfant de Wakanka qui, elle, « songeait toujours à l’avenir »<sup>331</sup>. Les quatorze premiers segments du récit décrivent en détail la naissance de la première famille humaine (contrairement au récit de Walker qui résume le tout en une phrase).

Deloria mentionne le fait que les parents attendent trois ans entre la naissance de chaque enfant, une pratique courante du mode de vie lakota, afin que les aînés ne souffrent pas de l’arrivée d’un nouvel enfant, et qu’ils soient suffisamment indépendants. Deloria décrit le mode parental idéal de la société dakotapi :

*8. They were happy in their parenthood, so watching fully over it, they worked to bring it up. And now when the little thing was past three years, and ran about of her own accord, then again the woman was yearning for she knew not what, and at last she said,*

*9. “Husband, I wish we might again be parent of a child,”*<sup>332</sup>

8. Ils étaient heureux dans leur rôle de parents, et tout en la protégeant avec attention, ils travaillaient pour l’élever. Et lorsque la petite chose eut trois ans passés, et courait un peu partout par elle-même, alors la femme se languissait pour quelque chose, sans savoir quoi, et finalement elle dit,

9. « Mon mari, Je souhaiterais que nous soyons à nouveau parent d’un enfant » (Tdl.)

Après avoir mis au monde cinq enfants, deux filles brunes, un fils et deux filles blondes, *Wakanka* est satisfaite et a « accompli son travail de création »<sup>333</sup>. Mais ce travail n’est fini que

---

<sup>328</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. xxv, Tdl.

<sup>329</sup> BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, op. cit., p. 333 ; RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, op. cit., p. 508, Tdl.

<sup>330</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria’s The Buffalo People*, op. cit., p. 94.

<sup>331</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 95, Tdl.

pour elle, il est évident dans la suite du récit qu'il incombe alors à sa descendance de perpétuer ce travail.

C'est alors au fils, maintenant en âge de remplir son rôle au sein de la tribu, de prouver son courage et de trouver une épouse. Selon le modèle traditionnel du héros culturel dakotapi, le fils va demander à quatre reprises la permission de partir, montrant ainsi sa volonté et sa détermination.

Pour perpétuer le cycle de la vie, à la fin du récit, c'est le fils de l'héroïne, la femme maïs, un des petits fils de *Waziya* et *Wakanka*, qui partit à son tour, comme son père avant lui, en direction du Sud, en quête d'une épouse, pour ensuite rentrer avec elle dans sa tribu familiale (segment 314<sup>334</sup>). Deloria transmet ainsi les valeurs du peuple dakotapi pour qui l'acte de création (ici de la vie humaine) est un devoir continu assigné à chaque être humain.

- Les quêtes du héros et l'origine surnaturelle de ses épouses

Le récit se focalise ensuite sur les aventures du fils, le héros, qui fera deux voyages, un « où le soleil se couche » et un « où le soleil se lève ». De chaque voyage il ramène avec lui une épouse, une femme brune aux yeux noirs de l'Ouest et une femme blonde aux yeux clairs de l'Est (segments 18-33<sup>335</sup>).

Décrivant leurs qualités physiques surnaturelles, Deloria nous apprend d'abord que la femme de l'Est était « jaune comme le soleil, surnaturellement merveilleuse à contempler »<sup>336</sup>. Mais le héros n'apprend réellement leur origine supra humaine qu'au moment où, chacune à leur tour, elles donneront naissance à leur premier enfant.

Comme dans la version de Walker, c'est le beau-père qui se rend compte de l'absence de ses belles-filles. Mais respectueux du code de conduite lakota, il ne part pas à la recherche de ses belles filles pour les espionner, il va plutôt avertir son fils de leur absence.

La première à disparaître est la femme brune. Lorsque son mari la retrouve, il ne voit plus une femme mais une bisonne en train de donner naissance à un bisonneau. C'est alors qu'il prend pleinement conscience de l'origine surnaturelle de sa première épouse, la femme bisonne (segments 39-40<sup>337</sup>).

Il en sera de même pour sa deuxième épouse : avertie par son père, le héros tente de retrouver la femme blonde, qui est en train d'accoucher. Il est alors témoin d'une seconde scène

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 95-97, Tdl.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 97, Tdl.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 97-98, Tdl.

miraculeuse, son épouse et son fils nouveau-né ont pris la forme de tiges de maïs. Mais le héros, attaché aux préceptes et aux mœurs lakota, ne révèle pas aux autres membres de la tribu le secret de ses épouses. Il annonce simplement chaque naissance à ses sœurs : « votre belle-sœur m'a donné un fils » (segments 46-48<sup>338</sup>).

Les deux nouveaux nés retrouvent une forme humaine tout de suite après leur naissance, et, dès lors, c'est la famille entière (symbole de la communauté) qui prendra en charge les soins et l'éducation des enfants. Les sœurs du héros, à l'image de *Waziya* lors de la naissance de son premier enfant, abandonnent leur attitude insouciante d'adolescentes pour adopter la conduite responsable de tantes attentionnées :

*52. From that hour, though it seemed temporary at first, they held their little nephew very dear, and always guarding they carried him, and so much so that their sister-in-law had nothing to occupy her as far as child-care went.*<sup>339</sup>

52. À partir de ce moment-là, même si tout d'abord cela semblait temporaire, leur petit neveu était très cher à leur cœur, et elles le protégeaient toujours en le portant, tant et si bien que leur belle-sœur n'avait plus rien à faire pour ce qui était de s'occuper de l'enfant. (Tdl.)

- Le rôle des grands-parents et l'origine du jeu de cerceau

Les segments 54 à 72<sup>340</sup> décrivent comment *Waziya*, le grand-père, apprend à marcher à ses petits-enfants. Cet enseignement est absent de la version de Walker, et il est probable que Deloria l'ait inclus dans le récit pour rappeler aux lecteurs que les grands-parents lakota doivent également prendre part à l'instruction des enfants.

Cette éducation doit se faire avec patience et amour, c'est pourquoi *Waziya* s'occupe d'un enfant à la fois, avant de montrer à toute la famille que les enfants savent désormais marcher. Ainsi, la communauté entière prend part à l'éducation et aux progrès des enfants, tout en les encourageant, insufflant ainsi en eux dignité et esprit tribal.

Pareillement, lorsque *Waziya* crée le jeu de cerceau pour ses petits-enfants, il implique *Wakanka* dans le processus de fabrication, en lui demandant de fournir un des matériaux dont il a besoin, dont des bandes de cuir provenant d'une peau tannée de bison appelées "tehmiso" en lakota : « Femme, as-tu des *tehmiso* ? Si tu en as, porte-les moi ! »<sup>341</sup>.

Deloria nous montre de nouveau que, comme pour l'éducation des enfants, tout travail et tout accomplissement provient d'un effort commun. Le grand-père façonne donc des cerceaux avec

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 98, Tdl.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 100, Tdl.

de l'écorce de bois, de la cendre et les *tehmiso* (Segment 74-75), et invente pour ses petits-enfants, et par extension pour toute l'humanité, un nouveau jeu :

*76. Now, they say that was the introduction of the hoop-and-stick game upon this upper earth.*<sup>342</sup>

76. Ainsi, on dit que ce fut l'introduction du jeu de cerceau sur cette terre du dessus. (Tdl.)

*Waziya* enseigne ensuite le jeu à ses petits-enfants, et par le biais de ce jeu, les deux jeunes garçons apprennent à compter :

*He always sat watching them, and teaching them ... thus in time they grew more skilled, also in counting their points, and they derived pleasure from it ...*<sup>343</sup>

Il s'asseyait toujours pour les regarder et les enseigner ... aussi, au fil du temps, ils devinrent de plus en plus doués, notamment pour compter leurs points, et ils en retiraient beaucoup de plaisir ... (Tdl.)

D'après Julian Rice, Deloria intensifie le message éducationnel du récit en produisant une description très détaillée de l'origine du jeu de cerceau, de sa production à son enseignement et aux bénéfices qu'il produit. Non seulement ce jeu permettait l'apprentissage du calcul mental, mais de plus, par une représentation peinte en couleur des quatre directions, il introduisait aussi des notions de géographie. De plus, au dix-neuvième siècle, il sensibilisait les enfants à l'existence des différentes bandes lakota, qui étaient représentées par des marques incrustées sur le cerceau<sup>344</sup>.

Mais alors qu'un climat paisible semble régner parmi les membres de la première famille humaine, un incident pourtant anodin vient semer le trouble, révélant ainsi au lecteur un modèle d'épouse à suivre, et un mauvais exemple à éviter.

- L'héroïne *versus* l'agresseur, et l'origine des coiffes de guerre lakota

Alors qu'il joue avec son cerceau, le garçon bison tombe et se fait mal. Le grand-père rassure les tantes inquiètes en leur assurant « qu'il ne s'est pas vraiment fait mal ». L'enfant reprend alors son jeu, et sa mère, qui avait dû entendre ses pleurs, est à son tour rassurée par les tantes qui affirment que « ça n'était rien, un de nos neveux a trébuché et il est tombé, de façon accidentelle [...] mais il ne s'est pas fait mal... et maintenant déjà les voici, à nouveau en train de rire et de jouer ! »<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 168-169.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 101, Tdl.

Deloria précise que la femme bisonne semble accepter les explications de ses belles-sœurs, car elle sourit, mais que « son expression faciale avait soudain changé. Quelque chose lui déplaisait. Et sans donner aucune explication, la femme bisonne s'enfuit avec son fils<sup>346</sup>.

Toujours dans un rôle de sage et de médiateur, le grand-père, témoin de la fuite de sa belle-fille, s'inquiète pour son bien-être et celui de l'enfant, et il envoie ses filles pour la reconforter :

92. *“Daughters, it is without doubt a fact that your sister-in-law is displeased over something, for yonder she is going. Look! ... it is midday and hot; she will exhaust the child ... go you to her, and soothe her, Daughters,” he said, most upset over it.*<sup>347</sup>

92. « Mes filles, c'est un fait incontestable que votre belle-sœur est mécontente au sujet de quelque chose. Regardez ! ... il est midi et il fait chaud ; elle va épuiser l'enfant ... allez à elle, et apaisez-la, mes Filles », dit-il, très contrarié par cette situation. (Tdl.)

Dans la version de Walker, une dispute éclate entre la femme bisonne et la femme maïs au sujet de l'accident du garçon bison, et c'est alors que la femme bisonne quitte sa belle-famille pour retourner dans son pays. De même, dans sa version plus courte des *Dakota Texts*, “The man who married a buffalo woman”, Deloria mentionne une dispute entre les deux épouses.

Mais ce n'est pas le cas ici, où la femme bisonne est seule responsable de la dislocation du noyau familial et sociétal qui jusqu'alors fonctionnait harmonieusement. Deloria semble vouloir représenter ici le contraste absolu existant entre la nature et le comportement de la femme bisonne et celui de la femme maïs.

En outre, dans cette version du récit, la femme maïs adopte une attitude paisible et bienveillante qui contraste véritablement avec celle de la femme bisonne. Affectée par la peine de son époux qui vient de perdre son fils, elle confectionne les flèches « magiques »<sup>348</sup>, qui aideront le héros dans la quête qu'il mènera pour retrouver son fils et sa première épouse :

102. *She made him hold the arrows, and said, “Now, you are to go with these. Whenever you send forth one of them, it will go straight, and where it lands, it will be there that they whom you seek will be.”*<sup>349</sup>

102. Elle lui fit tenir les flèches, et dit : « Maintenant tu dois les prendre avec toi. À chaque fois que tu en lanceras une, elle ira tout droit, et là où elle atterrira, ce sera là que ceux que tu cherches seront.

Cette collaboration exemplaire entre mari et femme fait écho à l'épisode décrivant la fabrication du cerceau. En mettant le bonheur de son mari et le bien-être de la communauté avant les siens, la femme maïs est non seulement l'archétype de l'épouse idéale, mais également l'incarnation d'un amour absolu. Elle ira d'ailleurs jusqu'à se déposséder de sa coiffe, « une

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 102, Tdl.

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 103, Tdl.

<sup>349</sup> *Ibid.*

plume jaune ornementale d'un genre particulier, qu'elle portait d'habitude en panache tout au sommet de son crâne, et ce depuis sa venue. »<sup>350</sup>.

Au travers de cette action, Deloria établit l'origine des coiffes de guerres lakota :

*That is why to this day when Lakotas make their warbonnets of plumes, they always have one single central one, coming out of the crown, apart from the rest.*<sup>351</sup>

C'est pourquoi aujourd'hui encore, lorsque les Lakota fabriquent leurs coiffes de guerre en plumes, il y en a toujours une au centre, sortant du sommet, et séparée des autres. (Tdl.)

Elle donne également à ces coiffes une provenance et un pouvoir surnaturels (puisqu'elle provient du pays d'origine de la femme maïs, et que le récit lui confère des propriétés magiques). Une façon pour Deloria d'éclairer le lecteur sur le caractère sacré des coiffes de guerre lakota.

Dans son analyse du récit de Deloria, Rice évoque les propos de Black Elk au sujet de l'utilisation de la plume d'aigle (qui représente en fait les soies qui poussent sur l'épi de maïs) de la *Wi-wayang wa-c'i-pi* (Danse du Soleil) lakota<sup>352</sup>. Ainsi, Deloria laisse entendre qu'il existe une corrélation entre la femme maïs, sa coiffe, et une des plus importantes cérémonies des Lakota. Elle établit ainsi un lien de parenté entre les peuples pratiquant la *Wi-wayang wa-c'i-pi*, principalement les Dakotapi, et les autres nombreux peuples autochtones d'Amérique dont l'orature comprend la figure mythique de la Femme Maïs.

Le rôle primordial que joue la femme maïs dans le récit, l'attitude altruiste et l'esprit de sacrifice dont elle fait preuve font d'elle une véritable héroïne, au même titre que son époux. Quant à ce dernier, désormais armé d'objets magiques, il peut partir à la poursuite de son fils et de son épouse.

- Les épreuves que surmonte le héros ; les origines de la Cérémonie du Bison et du peuple lakota (Segments 107-258)

Le héros subit différentes épreuves avant d'être réuni avec son fils. Dans ces épreuves, il est aidé de son fils, le garçon bison (qui l'avertit des pièges que son épouse et sa belle-mère vont lui tendre), et de sa deuxième épouse, à laquelle il fait appel au moyen de la plume magique :

*145. So the man took the sacredly bestowed plume which was his second wife's [...]*

*146. "Now, woman, look at me! Help me... you yourself made me a promise when you gave this to me—accordingly do," he said.*<sup>353</sup>

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>351</sup> *Ibid.*

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 107.

145. Alors l'homme prit la plume conférée de façon sacrée et qui appartenait à sa seconde épouse [...]

146. « Et maintenant, femme, regarde-moi ! Aide moi... C'est toi qui m'as fait une promesse lorsque tu m'as donné ceci – agis en conséquence, » dit-il. » (Tdl.)

De plus, parce qu'il agit en héros culturel respectueux des règles lakota, par amour pour son fils, il déjouera les ruses des agresseurs principaux : sa première épouse, Taureau Fou (un membre néfaste de la tribu du peuple bison), et sa belle-mère bisonne.

Au sujet de cette dernière, le récit montre qu'à l'inverse de *Waziya*, elle ne tient nullement compte des règles de respect et d'évitement qui doivent exister entre beaux-parents et beaux-fils/belle-fille :

*169. Now his mother-in-law came out to meet him, and being an aggressive old woman, she said. "Well now, it shall be I, personally, who shall open the door to my son in law." And she did so.*<sup>354</sup>

169. C'est alors que sa belle-mère sortit à sa rencontre, et parce qu'elle était une vieille femme agressive, elle dit : « Et bien maintenant, cela devra être moi, personnellement, qui ouvrira la porte à mon beau-fils ». Et elle le fit. (Tdl.)

Aussi, lorsque les deux autres agresseurs du récit sont punis, le peuple bison se réjouit. Il s'agissait d'éléments nuisibles craints par la tribu entière :

*232. And then it was clear that these two were the pests of the whole tribe, this Crazy bull, and the buffalo cow which was his mother-in-law; and it seemed that the people had always held them in great dread.*<sup>355</sup>

257. Il était alors évident que ces deux-là étaient considérés comme des pestes par l'intégralité de la tribu, ce Cheval Fou et la bisonne qui était sa belle-mère ; et il semblait que le peuple les tenait en grand effroi. (Tdl.)

Le peuple bison reconnaissant demande alors au héros, qu'ils appellent *wicasa-akantula*, « homme-de-sur-la-Terre », de rester avec eux dans le pays des bisons situé sous la Terre, pour devenir leur interprète avec les hommes sur Terre (segments 241-249<sup>356</sup>).

Les segments 253 à 255<sup>357</sup> sont une traduction mot-à-mot de Deloria de la narration de Makula décrivant à la manière d'une oraison poétique et codifiée la Cérémonie du Bison, transmise aux Lakota par le peuple bison pour leur bien. Dans la version en lakota du récit, Deloria avait retranscrit fidèlement cette narration, telle que Makula l'avait récitée pour elle à de nombreuses occasions. Le conteur la récitait toujours de la même façon, afin de lui faire comprendre qu'elle devait être inchangée<sup>358</sup>, comme c'était le cas pour de nombreuses oraisons

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 179.



sacrées prononcées lors de rituels religieux, et contrairement au genre du conte qui comprend de nombreuses variantes d'un même récit, selon l'auditoire et le conteur.

Cette cérémonie, *Tatanka waalowapi* : « les bisons chantent sur des gens » (“tataka-- buffalo-bull ; waalowapi, they sing over people”) propre aux Lakota (Teton)<sup>359</sup> célébrait la pureté des jeunes filles, et marquait leur passage de fille à femme. Le poème libre de Makula décrit les étapes rituelles de la Cérémonie du Bison, pratiquée pour la première fois, selon ce récit des origines du peuple lakota, lorsque le héros de la nation des humains se sacrifia pour son peuple en restant sous terre avec la nation *Pte*, devenant alors un interprète entre les deux nations.

La *Tatanka waalowapi* fut donc créée par les Anciens du Peuple Bison pour célébrer les jeunes filles lakota, la « source de vie » du peuple, afin qu'elles soient de bons exemples de femmes fortes et au-dessus de tout reproche<sup>360</sup>, à l'inverse de la femme bisonne du récit. Elle commémore aussi le lien unissant ces deux *Oyate*, incarné par le fils bison, fruit de l'union physique entre deux membres de ces nations, et ancêtre des Lakota :

*257. It is from there that the Buffalo ceremony comes, they do say. And as long as the Buffalo were present, the Lakotas should thrive, they say, and it was true. So it is said that the Lakota people sprang from the buffalo boy.*<sup>361</sup>

257. C'est de là que provient la Cérémonie du Bison, dit-on. Et tant qu'il y avait des bisons, les Lakota devaient prospérer, dit-on, et c'était vrai. On dit donc que le peuple lakota émane du garçon bison. (Tdl.)

Quant au héros, il accepte de rester avec le peuple bison, pour que celui-ci continue de nourrir les hommes, sacrifiant sa vie dans le monde sur Terre pour le bien de son peuple, comme un héros culturel traditionnel se doit de le faire :

*“I too, willingly I must surrender. What am I? That my people should live, that is of supreme importance!”*<sup>362</sup>

Moi aussi, je dois me rendre volontairement. Que suis-je ? Que mon peuple puisse vivre, c'est d'une importance suprême ! » (Tdl.)

Le héros n'est pas le seul à se sacrifier pour le bien des « hommes sur Terre », sa deuxième épouse choisira elle aussi de rester parmi sa belle-famille afin de l'aider à surmonter la perte du héros, et pour leur enseigner de nouvelles valeurs et de nouvelles techniques.

---

<sup>359</sup> DELORIA Ella Cara, « Religion among the Dakota », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis), p. 23, Tdl.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>361</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 117-118.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 117.

- Le sacrifice de la femme maïs et l'origine des Arikara

Respectueuse des liens du mariage, même en l'absence de son mari, et des liens familiaux, la femme maïs demeure avec ceux qui sont devenus les siens :

*I was bound to you with the ties of attraction and could not leave you; moreover your nephew is yours as well as mine, and for me to take him away never entered my thoughts... right here with his relatives I have wished him to live always.*<sup>363</sup>

J'étais attachée à vous par des liens d'attraction et je ne pouvais pas vous quitter ; de surcroît, votre neveu est vôtre autant qu'il est mien, et il ne m'est jamais passé par l'esprit de vous l'enlever... c'est ici-même, avec sa famille, que j'ai souhaité qu'il vive à jamais. (Tdl.)

Après avoir elle-même fait le deuil de la perte de son époux (qui ne reviendra jamais parmi eux), elle reconforte ses beaux-parents de telle manière qu'elle sera à l'origine de nouvelles mœurs entre beaux-enfants et beaux-parents, et notamment de la règle de l'évitement ("avoidance rule") :

*269. (From that day forth it is said, the precedent was made for children in law and parents-in-law to love and defer to and avoid each other out of courtesy.)*<sup>364</sup>

269. (On dit que c'est depuis ce jour où un précédent a été créé, pour que, par courtoisie, les beaux-enfants et les beaux-parents parents s'aiment les uns les autres, en défèrent les uns aux autres et s'évitent les uns les autres.) (Tdl.)

Dans la société dakotapi, un beau-père et sa belle-fille, ou une belle-mère et son gendre s'évitent à titre préventif, afin qu'aucune conduite impropre, en particulier une relation sexuelle qui serait considérée selon les principes de la parenté comme une relation incestueuse, ne puisse avoir lieu entre eux. C'est donc une mesure mise en place afin que les principes de la parenté soient respectés.

Ce code de conduite est essentiel au bien-être et à la survie du peuple, qui a besoin d'harmonie pour subsister. Une fois de plus, le comportement de la femme maïs est en totale opposition avec celui de la femme bisonne et de sa mère. Et parce que sa principale préoccupation est la survie du peuple, elle enseignera à sa belle-famille comment faire pousser du maïs pour survivre aux hivers à venir.

Là encore, la femme maïs ne déroge pas aux principes de respect envers ses beaux-parents. Comme Deloria l'indique dans une note en fin de texte, elle instruit sa belle-famille avec douceur et gentillesse, en « agissant pour le bien des humains ». Il s'agit donc d'un parfait exemple de la façon dont on doit se comporter selon les règles de la parenté ("kinship") lakota<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 126, Tdl.

La femme maïs est un élément végétal et doux. Elle est également selon Elizabeth Cook-Lynn la figure de la fertilité, tandis que la figure du bison représente la chasse et « la vie guerrière »<sup>366</sup>. Le récit présente donc une opposition entre le bison, un animal sauvage, qui peut être « brutal », en particulier en troupeau, symbole de la culture de la chasse, et le maïs, symbole de la vie agricole.

Deloria ajoute à la fin de son récit un segment sur l'origine des Ree (les Arikara ou Sahnish), vivant au dix-huitième siècle principalement dans des villages le long du fleuve Missouri, dans l'état actuel du Nebraska, qui en 1835 se déplacèrent vers l'est du Dakota du Sud et l'ouest du Nebraska, puis, en 1970, ils furent relocalisés de force sur la réserve de Fort Berthold dans le Dakota du Nord<sup>367</sup>.

Ce peuple est entré à plusieurs reprises en conflit avec les Dakotapi, mais il a surtout souffert comme eux de l'arrivée de maladies étrangères telles que la variole qui dès 1780 décima des villages entiers, et de la disparition progressive du bison en raison des activités des colonisateurs<sup>368</sup> (entre autres de la chasse, et des constructions de routes et de la voie ferrée).

Il n'est sans doute pas anodin de la part de Deloria de choisir une variante du récit sur le Peuple Bison qui réunit ces deux peuples, entrés en conflit en particulier dès lors qu'ils furent forcés à battre en retraite sur des espaces de plus en plus réduits en raison des invasions étrangères. Peut-être souhaitait-elle rappeler à ces peuples autochtones leur filiation mythique, et qui était réellement leur ennemi commun, ceux qui, à l'image de la femme bisonne du récit, ainsi que de sa mère et de Bison Fou, représentaient un véritable danger pour leur survie : les colonisateurs.

Ces colonisateurs étrangers qui semaient la destruction sur leur passage, de la nature, des hommes et des bisons, agissaient pour les autochtones comme des êtres insensés touchés par l'esprit du bison fou. De plus, les Arikara possèdent également leurs propres variantes du récit de [l'Homme Marié à la Femme Bisonne], "The Man Married to Buffalo Woman"<sup>369</sup>. Deloria pousse même la filiation de ces peuples un peu plus loin en racontant à la fin du récit que le frère de la femme maïs épousa une des sœurs du héros<sup>370</sup>.

Dans le récit de Deloria, les Arikara sont les descendants de la femme maïs, et donc de la famille des Lakota. Cela lui permet d'expliquer l'origine du mode de vie des deux, sédentaire

---

<sup>366</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos », *op. cit.*, p. 43, Tdl.

<sup>367</sup> PARKS Douglas R., *Myths and Traditions of the Arikara Indians*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2006, p. 10-14.

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> Une de ces variantes est incluse dans : *Ibid.*, p. 159-165.

<sup>370</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, *op. cit.*, p. 122.

pour les Ree/Arikara qui cultivaient le maïs et la courge, et nomadique pour les Lakota qui se déplaçaient en suivant les migrations des bisons, et de montrer l'importance de la femme maïs, la « mère » (“Mother Corn”) du peuple ree :

*330. The buffalo people decreed for the Lakotas that they should always migrate, following their food; and in the same way the corn woman decreed for the Rees, so that they always remained in permanent homes to till the soil, and even now their home sites are to be found here and there.*<sup>371</sup>

330. Le peuple bison décréta que les Lakota devraient toujours migrer, en suivant leur nourriture ; et, de la même manière, la femme maïs décréta que les Ree devraient toujours demeurer dans des habitations permanentes afin de labourer le sol, et aujourd'hui encore les sites de leurs habitations peuvent être trouvés ici et là. (Tdl.)

Cette partie, absente de la version de Walker, met en exergue l'origine commune des peuples autochtones d'Amérique du Nord, et sans doute des peuples dans leur ensemble. Peut-être est-ce là le message final de Deloria dans sa version du Peuple Bison.

“The Buffalo People”, comme les autres récits traditionnels de Deloria, comprend aussi bien de nombreux thèmes et personnages propres aux Dakotapi, que des thèmes et personnages types universellement présents dans les récits issus de la tradition orale. Ce qui rend le recueil de Deloria unique, c'est qu'il suit un fil conducteur qui connecte tous les récits entre eux dans un noyau thématique unique, celui de la parenté.

Cependant, la structure de ces récits peut également être définie selon les fonctions universelles définie par Propp dans son analyse morphologique des contes. Lorsque le héros tient tête à un ennemi puissant, lorsqu'il part en quête d'une personne ou d'un objet, lors des épreuves auxquelles il est confronté et pour lesquelles il est aidé par des animaux ou auxiliaires magiques, il suit inmanquablement les fonctions délimitées par Propp dans *Morphologie du Conte*.

Afin de dégager quels sont les thèmes et les structures des récits dakotapi, une utilisation conjointe du modèle d'étude de Propp, et des données littéraires et socio-historiques de Deloria par ses notes extensives, ainsi que ses autres ouvrages concernant les Dakotapi, est donc nécessaire.

### *3.3. Analyses thématique et structurale des récits dakotapi*

Il a déjà été établi dans cette étude que les récits dakotapi n'appartiennent pas à un genre unique, que ce soit le merveilleux, le facétieux, le mythique ou le comique. Ils se définissent

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 124.

plutôt selon les critères culturels et littéraires du peuple dont ils sont issus (les *ohu'kaka*, vrais et romanesques, et les récits plus récents).

Aussi, les récits sur Iktomi, un personnage mythique dakotapi, sont à la fois comiques, merveilleux, mythiques, etc. La majorité des récits met en scène des personnages humains, surnaturels et des animaux doués de parole. Dans certains récits mythiques appartenant aux *ohu'kaka*, comme dans “Iktomi tricks the pheasants”, “Iktomi and the Buffalo”, ou “Iktomi in a skull”, Iktomi n’interagit qu’avec des animaux, mais des éléments surnaturels sont toujours présents.

De même, chaque récit ne peut être catégorisé sous un thème unique puisque leur contenu est composé de thèmes divers. C’est la raison pour laquelle une classification purement thématique des récits ne peut convenir à notre étude, alors qu’une étude selon les fonctions de Propp semble bien plus appropriée.

Par exemple, dans le cas du récit intitulé “Iktomi marries his daughter” [Iktomi épouse sa fille]<sup>372</sup>, les thèmes abordés sont multiples : amour, inceste, relation conjugale, personnage stupide, personnage mythique, ou encore coutumes. Mais le thème central du récit, le seul présent dans tous les récits des *Dakota Texts*, est celui de la parenté.

### 3.3.1. *Kinship* : le leitmotiv des *Dakota Texts*

Dans son livre sur la vie des Dakotapi de 1944, *Speaking of Indians*, Deloria décrit le mode de vie traditionnel de ces derniers, y compris leurs coutumes, leurs valeurs, leurs croyances. Selon Deloria, toute la culture dakotapi a été fondée sur un système social séculaire, qui gouvernait chaque aspect de la vie du peuple et de leurs relations, non seulement entre eux, mais également avec toutes les créatures ou les esprits peuplant le monde naturel et spirituel qui les entouraient. C’était le système dakotapi de la parenté :

*Kinship was the all-important matter [...] I can safely say that the ultimate aim of Dakota life, stripped of accessories, was quite simple: One must obey kinship rules; one must be a good relative.*<sup>373</sup>

La parenté était ce qu’il y avait de plus important [...] Je peux dire sans me tromper que le but ultime de la vie des Dakota, dépouillé de tout ce qui est accessoire, était assez simple : Il faut obéir aux règles de la parenté, il faut être un bon parent. (Tdl.)

Il n’est donc pas étonnant que ce principe fondamental, au centre de la vie dakotapi, soit aussi le thème et l’idée prédominante qui revient comme un *leitmotiv* dans les *Dakota Texts*. Ce

---

<sup>372</sup> Récit 3, DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 11-19.

<sup>373</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 24-25.

principe peut être résumé ainsi de façon succincte : dans le Cercle du Camp (*Camp Circle*), un membre de la tribu avait de nombreux parents.

Il appelle les frères et cousins de son père « père », et les sœurs et cousines de sa mère « mère ». Ses « oncles » et « tantes » étaient donc uniquement les frères de sa mère et les sœurs de son père. Par ailleurs, lorsque les parents par le sang (frère ou sœur) d'un membre de la tribu se marient, les frères et sœurs par alliance sont considérés comme des frères et sœurs de sang.

Les liens de parenté ne sont donc pas retrinés aux liens du sang. Ce principe de parenté est également régenté par des règles strictes qui déterminent l'attitude mentale et le comportement à adopter selon le lien de parenté que l'on a avec un autre membre de la tribu (envers ses beaux-parents, ses beaux-frères et sœurs, etc.). Afin d'établir, même avec un étranger, un lien de parenté sociale, pour s'adresser aux personnes âgées, un dakotapi utilisera le terme de « grand-père » ou « grand-mère », tandis que ces derniers appelleront les enfants et jeunes-gens « petit-fils » et « petite-fille ».

Mais il n'est pas permis à tous les membres de s'adresser directement la parole. En effet, dans le respect d'une des règles de la parenté, appelée la « règle de l'évitement » (“avoidance rule”), une belle-mère et son beau-fils ou un beau-père et sa belle-fille ne s'adressent pas directement l'un à l'autre et évitent tout contact. Cette règle était si importante que son origine est expliquée dans le récit des origines du peuple, “The Buffalo People”, où, comme mentionné précédemment, un « précédent » est créé afin que les beaux-fils/belles-filles et leurs beaux-parents s'évitent « par courtoisie »<sup>374</sup>.

Il existe également une forme d'évitement entre frère et sœur adultes, mais bien moins importante que celle entre des beaux-parents et leur gendre ou bru<sup>375</sup>. De nombreuses histoires montrent les conséquences désastreuses du non-respect de cette règle (ou tabou). De plus, pour répondre à ces règles, et pour élargir les familles en évitant les relations incestueuses, les jeunes gens cherchaient un conjoint lors des rassemblements cérémoniels avec d'autres tribus, et lors du regroupement en grand camp d'été.

Aussi, tous les récits de Deloria se rapportent au thème de la parenté, filiale et sociale, il forme le nœud même de l'action et il est toujours présent à l'origine de l'intrigue. Les actions des personnages seront traitées en fonction du respect, ou du non-respect, des règles de la parenté.

---

<sup>374</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 118-119, Tdl.

<sup>375</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 94, note 1.

La question de la parenté est aussi la première chose dont se soucient les protagonistes des récits, pour ceux qui ont un rôle positif dans l'histoire, les personnages maléfiques ou nuisibles ayant toujours un comportement inapproprié et en désaccord avec les règles de la parenté. Dans le vrai *ohu'kaka* intitulé "Stone Boy"<sup>376</sup>, lorsque quatre frères rencontrent une jeune femme inconnue, le cadet demande aux autres : « Quel lien de parenté devra-t-elle avoir avec nous ? »<sup>377</sup>. Deloria indique dans une note en bas de page l'importance culturelle de cette question chez les Dakotapi :

*The first thing they think of is a proper social kinship. A formal introduction in white people's etiquette is no more important than the deciding on a proper kinship term. Having that, one may address another with propriety, among the Dakota; except those who come under avoidance tabu.*<sup>378</sup>

La première chose à laquelle ils pensent est un lien de parenté sociale approprié. Une introduction formelle selon l'étiquette des Blancs n'a pas plus d'importance que le fait de décider l'adoption d'un terme de parenté approprié. Une fois adopté, parmi les Dakota, on peut s'adresser l'un à l'autre, et ce de façon appropriée ; sauf pour ceux qui doivent se soumettre au tabou de l'évitement. (Tdl.)

C'est donc seulement à travers ce lien que les protagonistes pourront s'adresser l'un à l'autre de façon convenable. Aussi, les frères décident de faire de la jeune femme leur sœur aînée, et une fois ce lien social établi, le plus jeune, Hakela (qui signifie « le frère cadet » en lakota/dakota), l'appelle pour l'inviter à l'intérieur de leur tipi. Mais celle-ci entre sans répondre, alors qu'elle aurait dû répondre « Oui petit frère »<sup>379</sup>.

Ce manquement à la règle de parenté sociale indique aux lecteurs qu'il s'agit d'un personnage nuisible et potentiellement malfaisant (ce qui sera confirmé par la suite). Pour Deloria, quelqu'un qui viole la règle de la parenté n'est non-seulement plus Dakotapi, il n'est « même plus humain »<sup>380</sup>.

Dans les récits dakotapi, les protagonistes non-respectueux des liens de parenté sont des monstres, des êtres surnaturels maléfiques, ou des humains qui succombent à leurs pulsions les plus basses et perdent ainsi toute humanité. Ici, la jeune femme est un personnage monstrueux qui collectionne des scalps humains.

Par la suite, les frères rencontrent une autre jeune femme, qu'ils décident également d'adopter comme sœur, mais cette fois, à l'opposé de l'autre jeune femme, elle répondra correctement à

---

<sup>376</sup> Récit 16: *Ibid.*, p. 87-96.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 92, Tdl.

<sup>378</sup> *Ibid.*, note 3.

<sup>379</sup> *Ibid.*, note 4, Tdl.

<sup>380</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 25, Tdl.

l'invitation en utilisant le titre approprié envers le plus jeune, celui de « petit frère » (“hakela”). C'est pourquoi le narrateur indique :

*“This time it was a good woman who came”<sup>381</sup>*

« Cette fois c'était une femme bienfaitrice qui était venue » (Tdl.)

Ce lien de parenté est tellement important qu'il sauvera la vie de protagonistes en danger. De même, dans “Double-Face steals a virgin” [Double Face enlève une vierge]<sup>382</sup>, une héroïne n'obtiendra de l'aide qu'une fois un lien de parenté établi avec son bienfaiteur. Alors qu'elle fuit son ravisseur, l'héroïne demande de l'aide à un homme qu'elle croise sur son chemin.

Il accepte, mais avant de pouvoir lui porter secours il doit établir avec elle un lien de parenté. Il lui demande donc quel lien ils pourront établir (fonction D2 de Propp, le donateur pose une question au héros avant de lui venir en aide<sup>383</sup>) :

*“All right ; but first, what will you be to me ?”<sup>384</sup>*

« D'accord ; mais avant, que seras-tu pour moi ? » (Tdl.)

Elle lui propose de devenir sa femme, mais cela ne convient pas à l'homme. Elle lui propose alors qu'il devienne son père, et, satisfait de ce lien de parenté sociale, il lui vient alors en aide (fonction E2, où le héros répond correctement au donateur). Il est par conséquent primordial d'agir selon les conventions sociales dakotapi afin de survivre aux épreuves des récits.

L'homme va non seulement sauver la vie de sa nouvelle fille d'adoption, mais lorsque Double Face, l'antagoniste et le ravisseur du récit, insulte l'héroïne, l'homme lui offre également une forme de protection morale (fonction Rs 9 le héros échappe à la tentative de la tuer) :

*“No ; go away, you insult my daughter”<sup>385</sup>*

« Non, va-t'en, tu insultes ma fille » (Tdl.)

Alors que les huit premiers récits des *Dakota Texts* ont pour protagoniste principal *Iktomi*, connu pour ne respecter aucune des règles de conduite dakotapi, les récits dans lesquels les héros et héroïnes sont en danger (et en particulier ceux des *ohu'kaka*) tendent tous à établir entre le héros et le personnage qui lui porte secours (ce dernier appartenant alors à la catégorie du donateur ou de l'auxiliaire (magique) selon les termes de Propp<sup>386</sup>) un lien de parenté sociale.

---

<sup>381</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 94.

<sup>382</sup> Récit 10 : *Ibid.*, p. 51-64.

<sup>383</sup> Afin de démontrer que les fonctions de Propp sont applicables (dans une grande mesure) aux récits dakotapi, elles seront rattachées aux actions décrites tout au long de notre étude sur les thèmes, pour ensuite procéder à une analyse structurale d'un récit basée sur ces fonctions. Une liste des fonctions est disponible en annexe.

<sup>384</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 63.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 96.



Par exemple, dans le vrai *ohu'kaka* "Heart-Killer"<sup>387</sup>, l'héroïne sera tout d'abord sauvée par ses frères d'adoption, puis par son animal de compagnie, un castor doué de parole. Le début du récit se déroule à l'identique de celui de "Stone Boy" : une jeune femme arrive devant le tipi de quatre frères. Le cadet demande alors aux autres :

*"There is a young woman standing outside. What shall we call her ?" So his brothers said, "Let us call her our elder sister [...]"*<sup>388</sup>

« Il y a une jeune femme qui se tient debout à l'extérieur. Comment devrions-nous l'appeler ? » Ses frères lui répondirent : « Appelons-la grande sœur [...] » (Tdl.)

L'héroïne répond de façon favorable en s'adressant convenablement à son jeune frère, preuve d'une bonne disposition, comme Deloria l'indique en note :

*The woman's reply tells us at the very outset that here is introduced a character that will be good.*<sup>389</sup>

La réponse de la femme nous indique dès le départ que le personnage introduit ici sera bon. (Tdl.)

Dans "Eagle Boy"<sup>390</sup>, la mère du héros se retrouve seule après que l'intégralité de sa tribu ait été détruite par sa belle-famille, du peuple Aigle, qui a également fait captif son petit-frère (fonctions de Propp - Méfaits : A1 enlèvement d'un être humain et A14, meurtre). C'est alors qu'un petit homme alouette surgit de nulle part et s'adresse à elle en l'adoptant comme petite-fille :

*"Well, well, granddaughter, how sad to see you weeping ! Come with me to my home"*<sup>391</sup>

« Alors, alors petite-fille, c'est tellement triste de te voir pleurer ! Viens avec moi chez moi » (Tdl.)

Ayant établi avec elle un lien de parenté, l'homme alouette la sauvera de l'isolement physique et émotionnel dans lequel elle se trouve et il l'aidera à élever son fils, Eagle Boy. Parce qu'il est le grand-père adoptif du héros, il lui procurera également des auxiliaires magiques (fonction F6 de Propp, où le donateur fait apparaître spontanément des objets magiques, notamment des flèches et un arc).

Ces auxiliaires magiques lui serviront plus tard dans sa quête (↑ départ du héros et G, transfert jusqu'au lieu fixé) pour sauver son oncle captif, en tuant les membres de la tribu des Aigles (fonction J1, victoire sur l'agresseur au cours d'un combat), puis pour ressusciter la tribu défunte (K9, la réparation d'un méfait est effectuée sous forme de résurrection).

---

<sup>387</sup> Récit 23 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 127-133.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 128, note 1.

<sup>390</sup> Récit 21 : *Ibid.*, p. 120-125.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 122.

Le lien de parenté a une telle importance qu'il est source de salut et de vie, dans les vrais *ohu'kaka* "Blood-Clot Boy"<sup>392</sup> ou "Eagle Boy", où des liens de parenté sont même établis entre animaux/personnes animales et humains. Aussi, le fait de les prendre à la légère peut également avoir des conséquences désastreuses. Par exemple, dans l'*ohu'kaka* romanesque "The rolling skull" [le crâne roulant]<sup>393</sup>, on apprend de façon à la fois comique et tragique que même un fantôme peut former un lien de parenté avec un être humain. Ce qui donne en outre un côté universel et surnaturel à la conception du monde concernée par le motif de la parenté, à valeur cosmique et non pas seulement sociale.

Le récit s'ouvre sur quatre femmes discutant près d'une tombe. L'une d'elle dit en plaisantant que sa belle-sœur est enterrée là. Comme Deloria l'indique dans une note explicative sur la terminologie lakota, les relations entre belles-sœurs se prêtent aux échanges de plaisanteries chez les Dakotapi :

*la indicates a joking or flippant attitude, which is correct between two women bearing the sce'p'a relation to each other. A sce'p'a is the wife of a brother, or a cousin [...]; and the sister or female cousin of one's husband.*<sup>394</sup>

*la* indique une attitude désinvolte ou de quelqu'un qui plaisante, ce qui est une attitude correcte entre deux femmes qui partagent un lien de parenté *sce'p'a*. Une *sce'p'a* est l'épouse d'un frère ou d'un cousin [...]; et la sœur ou la cousine de son mari. (Tdl.)

Cependant, le corps d'une femme était effectivement enterré à cet endroit, et prend ce lien de parenté très au sérieux, comme Deloria l'indique en note de bas de page :

*Like a true Dakota, the ghost claims kinship promptly.*<sup>395</sup>

En véritable Dakota, le fantôme revendique promptement son lien de parenté.

Le crâne de la défunte suit alors les quatre femmes et force sa « belle-sœur », horrifiée de devoir répondre à son devoir de parente, à la transporter avec elle jusque dans sa tribu. Le crâne, revendiquant son lien de parenté avec la femme : « Maintenant, belle-sœur, porte-moi sur ton dos », cette dernière n'a d'autre choix que d'obéir, car « elle s'y sentait obligée »<sup>396</sup>.

La femme tente ensuite de s'enfuir en laissant le crâne derrière, mais il parvient à la retrouver et dévore l'intégralité de sa tribu pendant la nuit. Seuls une grand-mère et son petit-fils survivent et ce dernier rend la vie aux membres de la tribu. Ce récit illustre le caractère sacré de la parenté, qui n'est en rien un sujet de plaisanterie.

---

<sup>392</sup> Récit 20 : *Ibid.*, p. 113-120.

<sup>393</sup> Récit 37 : *Ibid.*, p. 190-193.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 190, note 1.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 191, note 1.

<sup>396</sup> *Ibid.*, Tdl.

Les récits renferment également des thèmes universels, mais toujours liés au thème de la parenté. Aussi, que ce soit les thèmes d'amour, d'inceste, de vengeance, de relation entre mari et femme, ou même d'animaux, les règles dakotapi de parenté seront intrinsèquement liées au développement de ces thèmes et à l'évolution du récit.

### 3.3.2. *L'implication du principe de la parenté autour de thèmes universels*

L'anthropologue américain Raymond DeMallie a rédigé un chapitre sur les relations de parenté dakotapi, "Kinship and Biology in Sioux Culture", publié en 1994, dans lequel il se sert du travail de Deloria pour expliquer ce principe fondamental de la société dakotapi. En se basant sur les descriptions de Deloria, DeMallie résume ainsi le rôle de la parenté dans la culture dakotapi :

*Kinship in Sioux culture had no prescribed boundaries; as a system of potentialities it structured and made sense of all human interactions and provided a comforting sense of orderliness to the universe.*<sup>397</sup>

Dans la culture Sioux, la parenté ne connaissait aucune frontière définie ; en tant que système de possibilités, il structurait et expliquait toutes les interactions humaines, et donnait à l'univers un sens réconfortant de bon ordre. (Tdl.)

Par conséquent, comme dans la culture dakotapi, dans l'orature dakotapi le thème de la parenté ne connaît « aucune frontière » prédéfinie. Il est présent dans tous les récits et se mêle aux autres thèmes plus « universels » tels que l'amour, la jalousie ou encore la vengeance.

- L'amour

Dans sa forme la plus pure, l'amour peut être un sentiment salvateur. Dans le récit 47, appartenant aux récits considérés « comme véridiques », "The lovers" [Les amants]<sup>398</sup>, la puissance de l'amour qu'éprouve le héros pour sa défunte fiancée, ainsi que son dévouement envers elle, ramènent la jeune femme à la vie (fonction K9). Dès lors, le comportement du couple servira de modèle aux autres membres de la tribu.

Le thème de l'amour peut également être lié à celui de l'enlèvement (ou fonction A1 de Propp). Dans le « vrai » *ohu'kaka* "T'azi's adventures"<sup>399</sup>, un récit inspiré d'un conte européen, que l'on retrouve d'ailleurs en Provence sous le titre de "l'œuf bleu", le héros répond à l'appel

---

<sup>397</sup> DEMALLIE Raymond J., « 5. Kinship and Biology in Sioux Culture » in DEMALLIE Raymond J. et ORTIZ Alfonso (éd.), *North American Indian Anthropology: Essays on Society and Culture*, Norman ; London, University of Oklahoma Press, 1994, p. 125-146 (p. 133).

<sup>398</sup> Récit 47 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 224-232.

<sup>399</sup> Récit 27, *Ibid.*, p. 145-156.

du chef (B1 et M) dont la fille a été enlevée, malgré l'interdiction de son père qui s'oppose à son départ (Y1 et départ ↑).

À la suite de diverses épreuves (E1) et aidé par ses compagnons de voyage (F9) le héros triomphe (J et N), raccompagne la fille du chef dans sa tribu (K4 et retour ↓), et il l'épouse (Wo). Il est intéressant de noter que dans la version provençale, le héros épouse d'abord la princesse, puis elle est enlevée, retenue captive et sauvée.

Mais dans les deux versions, l'héroïne se renseigne sur les faiblesses de son ravisseur pour aider le héros à le combattre. Elle relève ainsi de la catégorie de l'auxiliaire en se mettant à la disposition du héros. La réussite de la quête et d'une forme véritable d'amour dépend donc de la coopération des deux amants.

La quête initiatique (pour retrouver une personne, un objet important, etc.) mène souvent le héros à la richesse (matérielle et spirituelle), à une élévation sociale, et bien entendu à l'amour véritable. Cette quête initiatique ressemble donc à celle des romans médiévaux où le héros, au travers des épreuves qu'il traverse, se découvre lui-même (sa force, son courage, etc.), et, à la fin de son « voyage », rentre chez lui et trouve l'amour. Mais dans les récits dakotapi, cette quête lui permet également de mettre en pratique les quatre valeurs cardinales des dakotapi : courage, honnêteté, persévérance et générosité<sup>400</sup>.

Dans un autre *ohu'kaka*, "White-Plume Boy"<sup>401</sup>, White Plume Boy, le héros, démontre qu'il est bien un héros culturel dakotapi en faisant tout d'abord preuve de courage : son père lui demande de sauver une tribu abusée par quatre hommes malfaisants (B1 appel du héros). Ces hommes lancent un défi à White Plume Boy, celui de les battre lors d'une course (H2 combat contre le méchant lors d'une compétition).

Pendant quatre jours il participe à une course contre un des agresseurs, la remporte grâce à la plume qui orne sa tête (soit un auxiliaire magique) et le rend aussi rapide que le vent. A chaque victoire il tue son adversaire (J2 victoire dans la compétition et J5 l'agresseur est tué sans combat). La tribu est ainsi libérée des persécutions que les quatre hommes lui faisaient subir (K4 la réparation du méfait est le résultat direct des actions précédentes).

Il fera ensuite preuve de persévérance lorsqu'il insiste pour partir de chez lui (départ du héros et quête initiatique) :

---

<sup>400</sup> Sur ces quatre « vertus cardinales » voir par exemple : MEDICINE Beatrice, « Native American Religions » in MANKILLER Wilma Pearl, MINK Gwendolyn, NAVARRO Marysa, SMITH Barbara et STEINEM Gloria (éd.), *The Reader's Companion to U.S. Woman's History*, New York, Houghton Mifflin Company, 1998, p. 405.

<sup>401</sup> Récit 19, DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 106-113.

*“I have decided to go on a journey. [...] his father protested [...] But the boy didn't hesitate to start”<sup>402</sup>*

« J'ai décidé de partir à l'aventure. [...] Son père protesta [...] Mais le garçon n'hésita pas à partir » (Tdl.)

Cependant, il sera par la suite trompé par un nouvel agresseur, qui s'est déguisé en femme ( $\eta$  forme de tromperie). Il succombe alors à la demande du trompeur qui l'incite à se coucher (03 le héros se soumet à la tromperie de l'agresseur), ce qui lui permet de voler sa plume (méfait A2, enlèvement d'un auxiliaire magique).

Cet agresseur, muni de la plume magique, se fait ensuite passer pour un héros dans une tribu des alentours et où une place d'honneur lui est accordée, ainsi qu'une épouse (L prétentions mensongères du faux héros). Mais lorsque sa femme lui lance un défi, celui de tuer un renard roux que personne dans le camp n'arrive à tuer (M tâche difficile), celui-ci est incapable de le réussir.

C'est alors que White Plume Boy, libéré par une jeune fille pauvre mais honnête et courageuse, puisqu'elle réussit seule à reprendre la plume volée, qu'elle rend au héros (Rs le héros est secouru), tue le renard d'une flèche (N accomplissement de la tâche et Q reconnaissance du héros). Là encore, le héros fait preuve de courage et de persévérance, mais également d'un comportement honnête en opposition avec celui de l'agresseur.

Enfin une fois le faux héros démasqué et chassé, White Plume Boy démontre sa générosité en utilisant ses pouvoirs surnaturels pour faire apparaître des couvertures, des armes et d'autres biens, et en les offrant aux membres de la tribu. Puis, à la fin du récit, il épouse la jeune femme « humble mais bienveillante et charitable »<sup>403</sup> (Wo mariage), avec laquelle il va désormais vivre dans une place d'honneur à l'intérieur du cercle du camp.

De nouveau, la réussite du héros, dans sa quête comme en amour, résulte d'une coopération, d'une forme d'entraide et de solidarité entre homme et femme, et par conséquent d'un amour dans le respect des quatre valeurs cardinales des Dakotapi.

Cependant, dans sa forme corrompue, l'amour peut se transformer en une passion dangereuse et destructrice, un amour artificiel qui naît de pulsions sexuelles non maîtrisées de la part d'un jeune héros comme dans l'*ohu'kaka* romanesque “The Deer woman” [la Femme Biche]<sup>404</sup>, ou d'une jeune héroïne, comme celle de “The Elk Man” [l'Homme Élan]<sup>405</sup>, et non pas de sentiments profonds et réels.

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 113, Tdl.

<sup>404</sup> Récit 30 : *Ibid.*, p. 163-165.

<sup>405</sup> Récit 29 : *Ibid.*, p. 159-163.

Les héros de ces récits sont trompés par des personnages surnaturels, la Femme Biche et l'Homme Élan, tout comme les héros de “Double-Face tricks a/the girl” [Double Face piège une/la fille]<sup>406</sup>, “Double-Face steals a virgin” [Double Face enlève une vierge] ou “Double-Face and the four brothers” [Double Face et les quatre frères]<sup>407</sup>, où le personnage malicieux de Double Face se déguise en jeune homme attirant pour éloigner une jeune fille naïve loin de sa tribu et abuser d'elle, ou en belle jeune femme pour forcer des frères bienveillants à l'adopter pour ensuite les tuer.

Les thèmes de l'amour postiche et de la captivité vont très souvent de pair dans les récits. Double Face est d'ailleurs connu pour enlever les jeunes femmes et les jeunes hommes qui tombent temporairement sous son charme artificiel, et parfois même des enfants (A1 enlèvement d'un être humain), afin de les retenir captifs et de les torturer.

Par ailleurs, les jeunes filles qui s'enfuient impulsivement avec un homme se retrouvent généralement en situation périlleuse par la suite. C'est ainsi que l'héroïne du vrai *ohu'kaka* “The Feather Man” [L'Homme à Plumes]<sup>408</sup>, après avoir suivi un homme qu'elle connaissait à peine dans l'espoir de l'épouser, se retrouve captive chez lui avec d'autres jeunes femmes que ce personnage monstrueux scalpe et démembré.

Mais la forme la plus perverse et contre-nature d'amour, particulièrement dans la société dakotapi où les règles de parenté sont si rigoureuses, présente dans les récits, est sans nul doute l'amour incestueux. En raison des relations de parenté contractuelles et donc nombreuses des Dakotapi, il se manifeste de multiples façons, et non pas uniquement lors d'union consanguine.

- L'inceste

Dans l'*ohu'kaka* romanesque intitulé “Incest” [Inceste]<sup>409</sup>, où une sœur tente de séduire son frère, tout comme dans le vrai *ohu'kaka* “Iktomi marries his daughter” [Iktomi épouse sa fille]<sup>410</sup>, où un père épouse sa propre fille, le thème de l'inceste, qui est une forme de méfait (Axvi, menace de mariage forcé entre parents) est évident pour tout lecteur, dakotapi ou allochtone. Les récits de père ou de sœur qui éprouvent, et qui cèdent à une passion considérée

---

<sup>406</sup> Récit 9 : *Ibid.*, p. 46-51.

<sup>407</sup> Récit 11 : *Ibid.*, p. 64-70.

<sup>408</sup> Récit 26, *Ibid.*, p. 142-145.

<sup>409</sup> Récit 34 *Ibid.*, p. 175-181.

<sup>410</sup> Récit 3, *Ibid.*, p. 11-19.

comme monstrueuse sont communs dans la littérature orale des peuples autochtones d'Amérique du Nord<sup>411</sup>.

Ces relations incestueuses s'étendent à tous membres de la parenté, même plus éloignés. C'est le cas d'un récit appartenant aux « histoires plus récentes » que les *ohu'kaka*, intitulé "A bad deed" [Une mauvaise action]<sup>412</sup>, dans lequel une jeune femme adultère a une liaison avec son neveu (qualifié de neveu dans le récit, mais plus précisément le fils de son cousin). Cependant, chez les Dakotapi, ces relations incestueuses ne se limitent pas aux parents en ligne directe, elles s'étendent aux parents par alliance.

L'amour charnel entre beaux-parents et les conjoints de leurs enfants est considéré comme incestueux. Il viole les règles de la parenté et de l'évitement. Cette règle de l'évitement qui existait justement afin de prévenir tout acte inconvenant (par exemple des avances sexuelles ou une relation adultère) entre membres d'une même famille. Ces dérives affectives et comportementales sont présentées à la fois dans des récits de type comique, et dans des récits au ton plus grave.

En raison de la présence d'Iktomi, un personnage souvent frivole et débauché, le vrai *ohu'kaka* intitulé "Iktomi takes his mother-in-law on the warpath" [Iktomi emmène sa belle-mère sur le sentier de la guerre]<sup>413</sup> appartient à la première catégorie de récits aux tonalités comiques. Le thème de l'inceste y est abordé de manière plus légère, bien que décrit comme un acte répréhensible et punissable. En amenant sa belle-mère avec lui sur le sentier de la guerre, Iktomi enfreint une première règle, celle de l'évitement.

Mais lorsqu'il rentre des années plus tard avec elle et leurs enfants, ses actes délictueux sont si graves que la police du camp, en charge de faire respecter l'ordre et les lois tribales de la parenté, décident de le punir :

*"Ikto has married his own mother-in-law. That is forbidden relation among our people, but Ikto has broken the regulation." And the camp-police went toward him in order to punish him for his offence against the people.*<sup>414</sup>

Ikto a épousé sa propre belle-mère. C'est une relation interdite au sein de notre peuple, mais Ikto a enfreint la règle. Et la police du camp est allée à sa rencontre pour le punir pour cet outrage fait au peuple. (Tdl.)

---

<sup>411</sup> Voir, entre autres : SCHAFER John R. et MCLLWAIN Blaine D., « Investigating Child Sexual Abuse in the American Indian Community », *American Indian Quarterly* 16-2, Printemps 1992, p. 157-167 ; POUPART Lisa M., « The Familiar Face of Genocide: Internalized Oppression among American Indians », *Hypatia* 18-2, Printemps 2003, p. 86-100 (p. 88).

<sup>412</sup> Récit 51, DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 246-254.

<sup>413</sup> Récit 2, *Ibid.*, p. 8-11.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 11.

Même dans ce récit, raconté pour « divertir » et n'étant « pas censé être cru », la gravité de l'inceste est rendue évidente par l'intervention de la « police du camp ». Toutefois, et comme à son habitude, Iktomi réussit à s'échapper, mais uniquement parce qu'il s'agit d'un personnage mythique connu pour ses actions délictueuses, et qui ne meurt jamais. Bien que le message du récit décrivant l'inceste soit clair, il s'agit ici d'un vrai *ohu'kaka*, qui de par sa nature (de récit « faisant sourire » et n'étant « pas censé être cru ») conserve toujours un peu de légèreté.

Cependant, le conteur ne manque pas de rappeler que l'inceste, même entre une belle-mère et son beau-fils, est un « outrage » qui touche le peuple dans son intégralité. Les auditeurs dakotapi savaient que ceux qui commettent un tel crime au sein de la société sont sanctionnés, avec des punitions allant du bannissement à la mise à mort (en particulier si des violences ont été commises à l'encontre d'une victime d'inceste). Aussi, les cas d'inceste étaient en réalité rares dans les sociétés dakotapi, et peu de cas sont rapportés.

Dans *The Dakota Way of Life*, Deloria cite un exemple d'acte incestueux au sein d'un *tiyopsaye* (cercle du camp) dakotapi, avant la vie en réserve, entre un oncle et la nièce de sa femme (qui selon les liens de parenté dakotapi était comme sa fille). Ce dernier avait poignardé sa nièce dans les cuisses lorsqu'elle refusa ses avances, et avait ensuite tenté de faire croire au peuple que c'était la jeune fille qui avait tenté de le séduire. Les membres du camp, à la vue de la jeune fille blessée, comprirent ce qui s'était passé, et des hommes armés de fusils frappèrent le coupable à mort. Cet « incident hideux » était si marquant qu'il fut celui inscrit dans le compte d'hiver de cette année-là<sup>415</sup>.

Dans l'*ohu'kaka* romanesque intitulé “A woman kills her daughter” [Une femme tue sa fille]<sup>416</sup>, le sujet de l'inceste est traité bien plus sévèrement, et la punition infligée sera terrible, mais sans doute à la hauteur du crime commis dans l'esprit des auditeurs dakotapi. Au début du récit le narrateur nous apprend qu'une belle-mère dakotapi « s'était énamourée de son beau-fils, et parce qu'elle le voulait pour elle seule, elle projetait de tuer sa fille. »<sup>417</sup>.

Le terme employé pour décrire les sentiments incestueux de cette femme est « énamourée » (“enamoured”) et non pas amoureuse, de sorte qu'il n'y ait aucune confusion possible entre une forme véritable d'amour et des sentiments en opposition avec un mode de vie en accord avec les règles de la parenté dakotapi.

Deloria ajoute en outre une note de bas de page pour insister sur l'aspect pervers et pernicieux de tels sentiments :

---

<sup>415</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 68-69, Tdl.

<sup>416</sup> Récit 32 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. 166-171.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 166, Tdl.



*This is a disgrace; an indecency. Evidently it was one-sided.*<sup>418</sup>

Ceci est honteux et indécent. De toute évidence ce n'était pas réciproque. (Tdl.)

Choisissant d'agir en fonction de ses sentiments, la belle-mère tue sa fille et tente de la supplanter en s'asseyant « à la place réservée de sa fille » dans le tipi<sup>419</sup>. Mais le beau-fils, respectueux de la règle d'évitement, ne peut lui demander directement où est son épouse « car elle était sa belle-mère »<sup>420</sup>. Le narrateur nous confronte donc à deux conduites à l'opposée l'une de l'autre, mettant une fois de plus l'accent sur les agissements immoraux de la belle-mère.

Une belle-sœur peut également entretenir des sentiments incestueux envers le frère de son mari, qui, selon le système de parenté, dès lors de son union conjugale, est considéré comme son frère à elle également. Dans l'*ohu'kaka* romanesque intitulé "The wicked sister-in-law" [la méchante belle-sœur]<sup>421</sup>, le titre du récit nous informe de la nature mauvaise et corrompue d'une femme qui tente de séduire le frère cadet de son époux.

À chaque fois que celle-ci se retrouve seule avec son beau-frère, elle tente de le séduire<sup>422</sup>. De tels sentiments conduisent inmanquablement l'auteur du délit à des agissements sinistres, et par conséquent à une punition à la hauteur des crimes commis, en particulier en raison de la fonction des récits qui est de maintenir l'harmonie sociale du peuple. La punition et la vengeance sont en outre deux thèmes récurrents des récits dakotapi.

- Punition et vengeance

Lorsque la punition et la vengeance sont exercées de façon juste sur un agresseur, elles entrent dans le cadre de la fonction « J » de Propp : « victoire sur l'agresseur ». Elles peuvent aussi engendrer la « réparation du méfait » (fonction K, réparation du méfait).

Dans un récit dakotapi, lorsqu'un personnage malfaisant met en danger l'harmonie qui doit régner parmi les membres de la tribu en profanant les règles de la parenté, il est inévitablement puni. Même le personnage comique d'Iktomi, parce qu'il a perpétré un des actes les plus odieux qui soient pour les dakotapi, n'échappe pas cette fois au châtement qui lui est dû. Ayant épousé sa propre fille dans "Iktomi marries his daughter", il sera battu à coups de hache par sa première épouse (et la mère de sa fille), jusqu'à ce que tous les os de son corps soient brisés.

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, note 2.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 168, Tdl.

<sup>420</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>421</sup> Récit 35 : *Ibid.*, p. 181-184.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 181.

De même, la femme qui a tué sa propre fille par amour pour son beau-fils sera tuée par ce dernier. Il ressuscite tout d'abord son épouse, et ensemble ils pousseront la mauvaise mère dans un abîme pour qu'elle disparaisse à jamais. Ses crimes, qui constituent une menace pour la structure familiale traditionnelle dakotapi, sont si graves et honteux qu'ils doivent être effacés de la surface de la terre, et « cette vieille femme amoureuse de son propre beau-fils ne fut plus jamais revue par qui que ce soit » (“was never seen again by anyone”)<sup>423</sup>.

Les crimes qui mettent en péril l'organisation sociale tribale sont donc les plus ignominieux, et nécessitent d'être traités en conséquence. C'est pourquoi, dans “The Buffalo People” (raconté par Makula de la réserve de Pine Ridge), la belle-mère du héros et le bison fou, les deux éléments perturbateurs de la tribu bison, sont mis à mort.

Quant à la femme bisonne du héros, parce qu'elle a mis en danger la structure familiale des hommes (dans la famille du héros) et sociale du peuple bison, après avoir été enduite d'huile par son mari, elle sera dévorée par les loups dans les deux versions de Deloria du récit (l'autre étant l'*ohu'kaka* romanesque recueilli sur la réserve de Standing Rock, “The man who married a buffalo woman” [L'homme qui épousa une femme bisonne] des *Dakota Texts*).

Dans les récits plus récents que les *ohu'kaka* on retrouve aussi des personnages punis pour avoir mis en danger leur familles. Dans “Owl's eyes” [Les yeux du hibou]<sup>424</sup>, alors qu'un mari poursuit les hommes qui ont enlevé sa femme, celle-ci le trahit en le dénonçant à ses ennemis. Pour sa cruauté envers son mari fidèle, qui lui, au contraire, a agi avec amour et bonté envers elle en tentant de la sauver, la femme est brûlée vive.

Par contre, dans les vrais *ohu'kaka* tels qu’“Iktomi tricks the pheasants” [Iktomi piège les faisans]<sup>425</sup>, “Iktomi kills the Deer Boy” [Iktomi tue le Garçon Cerf]<sup>426</sup> ou “Iktomi in a skull” [Iktomi dans un crâne]<sup>427</sup>, lorsque les actions d'un personnage corrompu, tel qu'Iktomi, s'avèrent moins graves, la punition l'est également. La justice des récits est donc distributive et les peines sont proportionnelles aux crimes commis contre la société.

Dans les deux premiers récits, Iktomi, à son habitude, trompe des animaux afin de les manger. Une mauvaise action punie à l'image du caractère ridicule et risible du personnage, puisque des loups viennent manger les fruits de sa duperie. Dans le troisième récit, en raison de son comportement irrévérencieux, et de son envie de se mêler à tout, il insiste pour participer à la danse des souris qui a lieu dans un crâne. Il utilise à mauvais escient les termes de la parenté,

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 171, Tdl.

<sup>424</sup> Récit 44 : *Ibid.*, p. 219-221.

<sup>425</sup> Récit 4 : *Ibid.*, p. 19-25.

<sup>426</sup> Récit 5 : *Ibid.*, p. 25-32.

<sup>427</sup> Récit 8 : *Ibid.*, p. 43-46.

et appelle les souris « mes petits-frères » uniquement pour que ces derniers l'invitent. Mais il est trop grand, et, une fois encore puni pour sa tromperie sa tête se retrouve coincée dans le crâne<sup>428</sup>.

Deloria raconte les différentes conclusions de ce même récit : selon certains conteurs, Iktomi tente de briser le crâne, et, se faisant, reste étourdi et nauséux pendant des jours. D'autres disent qu'il tente de retirer le crâne dans de l'eau et se noie, tandis que d'autres encore racontent qu'il essaye de brûler le crâne et fini par se brûler lui-même<sup>429</sup>.

En raison de son immoralité qui l'a amené à se retrouver dans cette situation absurde, toutes ses tentatives pour se dégager du crâne se retournent contre lui, et ce toujours de façon cocasse. Néanmoins, lorsque la vengeance est exécutée impulsivement, comme dans "A bad deed", elle devient alors aussi délictueuse que l'action dont elle résulte. Le titre du récit, [Une mauvaise action], s'en réfère davantage aux agissements de l'oncle victime de l'infidélité de son épouse, qu'aux agissements de la femme adultère et de son neveu.

C'est sous le coup de la colère qu'il frappe aveuglément l'amant de sa femme, sans savoir qu'il s'agit de son neveu. Bien que la trahison de sa femme soit condamnable, le mari aurait dû rechercher le conseil des anciens pour régler le problème avec équité et selon les règles de la communauté dakotapi. Au lieu de procéder avec raison, ses actions font de lui un criminel, et ayant ainsi troublé la paix de la tribu, il n'a d'autre choix que de fuir avec ses deux femmes et leur mère (une veuve).

Dans les récits, la vengeance justifiée n'appartient qu'aux héros justes et intègres, et seuls les personnages non repentants qui commettent l'irréparable, envers leur famille et envers la tribu, méritent la mort. En outre, tous ces thèmes sont développés à l'intérieur de structures de récits codifiées, et répertoriées par Propp sous formes de fonctions (déjà utilisées dans l'étude thématique des *Dakota Texts*). Ces fonctions permettent donc de comprendre l'organisation des récits dakotapi, et d'extraire les schémas morphologiques qui les constituent.

### 3.3.3. Analyse morphologique d'un récit dakotapi au moyen des fonctions de Propp

Les récits des *Dakota Texts* sont très variés. Ils peuvent contenir plusieurs héros, comme dans "White-Plume Boy", ou plusieurs séquences comme dans "Heart-Killer". Les récits simples à une séquence, sans les motifs (éléments récurrents) du combat et de la victoire se trouvent pour

---

<sup>428</sup> Récit 8 : *Ibid.*, Tdl.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 46.

la plus grande partie en début de recueil, en particulier avec les récits sur Iktomi (qui est le personnage principal des récits, mais qui n'appartient pas à la catégorie des héros de Propp).

Les héros des récits peuvent également affronter plusieurs épreuves (en particulier lorsqu'il s'agit de héros culturels), dont une préliminaire et une fondamentale. Selon Rice, contrairement aux contes merveilleux de type classique, l'épreuve préliminaire peut être détachée de la structure sémantique du récit.

Rice établit une structure du récit en quatre parties, qu'il base sur le motif de la division quaternaire de la société lakota<sup>430</sup>. En suivant cette trame, dans un premier temps, le récit nous décrit un héros soit pauvre soit bien-aimé ("beloved") qui, dans un second temps acquiert des pouvoirs surnaturels ou bénéficie de l'aide d'auxiliaires magiques (lors d'une épreuve préliminaire).

Le troisième temps se rapporte à la quête initiatique du héros (souvent en direction de l'Ouest), qui aboutit à la quatrième partie du récit, celle de la réussite de la quête, au mariage du héros et à son élévation sociale. Des récits tels que récit "Blood-Clot Boy" et "Boy-Beloved's blanket" suivent effectivement cette évolution.

Cependant, leurs structures peuvent être analysées plus en détail, selon les fonctions des personnages décrites dans le troisième chapitre de *Morphologie du conte*, et au moyen des fonctions des personnages décrits par Propp<sup>431</sup>. Cette analyse, parce qu'elle ne prend en compte que l'aspect formel et structural du récit, permet de mettre en lumière, son thème central et sa fonction principale qui, comme dans les autres récits des *Dakota Texts*, concerne le respect de la parenté dakotapi.

Ces éléments de Propp, dont la liste n'est pas exhaustive mais assez étendue, et dont l'ordre peut varier sans modifier la structure du conte, seront ajoutés à l'exemple d'analyse de récit qui suit :

---

<sup>430</sup> RICE Julian, *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*, op. cit., p. 152.

<sup>431</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 146-153.

- “Boy-Beloved’s blanket” [La couverture de Boy Beloved]<sup>432</sup>

<p>1. Once there lived a young man who was beloved of his parents. They gave him beautiful things, among them a handsome robe. This he treasured so highly that he always kept it carefully hung up on the side of the tipi.</p>	<p><b>a</b><sup>433</sup> <b>situation initiale</b> et partie préparatoire :  1. <sup>434</sup> Définition temporelle : “Once”.  2. Composition familiale : a) nomenclature et situation  Au sujet du futur héros : 10. Nomenclature et sexe.  13. Qualités spirituelles : <i>boy-beloved</i> (“a young man who was beloved [...] this he treasured so highly”)</p>
<p>2. One morning it was plain that during the night someone had stolen this robe, for it was gone ; the young man was therefore very sad.</p>	<p><i>Nœud de l'intrigue :</i>  <b>Méfait : A4 Forme de vol</b>  47. Forme du méfait et 48. Objet de l’action  Rudiment (équivalent à <b>l’annonce du méfait B4</b>)  Moment de liaison et entrée en scène du héros victime (et 49. Personne ayant reconnu le manque)  50. Forme de la reconnaissance du manque.</p>
<p>3. He started out to find it</p>	<p><b>C début de l’opposition à l’agresseur et ↑ Départ</b> (67) de la tribu et début de la quête : But du héros : 68. But comme action (trouver)</p>
<p>and soon a wild cat stood in his path. "Where are you going, my grandchild ?" it asked the young man. "Perhaps you are going to find your robe which was carried past here.</p>	<p><i>Entrée en scène des donateurs/auxiliaires magiques canoniques (rencontrés par hasard) (avec double sphère d’action : du donateur et de l’auxiliaire)</i>  82-89 L’auxiliaire : nomenclature, mode d’inclusion, particularités de l’entrée en scène, apparence, etc.)  <b>D2 salutations et questions</b>  71. 82. Et 84 Mode d’inclusion et nomenclature du donateur, 73. Et 86 Apparence (chat sauvage), 76. Dialogue avec le héros (ici à sens unique)  <b>G4 On lui indique le chemin</b> (“carried past here”) Il n’y a pas non plus pas de mandateur proclamant la nouvelle du méfait dans ce récit, aussi, ce rôle est transmis aux trois donateurs/auxiliaires qui définissent le caractère du méfait (“your robe which was carried past here”) <b>Liaison §</b></p>
<p>4. If anything evil befalls you, just run to me, your grandfather !" he said.</p>	<p><b>F9 Le donateur/auxiliaire magique offre ses services, se met à la disposition du héros</b> : 80. Ce qu’on donne (aide) et 81. Sous quelle forme (“run to me”)</p>

<sup>432</sup> Une traduction en français du récit est disponible en annexe.

<sup>433</sup> Les lettres correspondent aux abréviations des 31 fonctions de Propp, voir : PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 35-80, 163-170.

<sup>434</sup> Les numéros correspondent à la liste des éléments constitutifs du conte : *Ibid.*, p. 146-154.

<p>5. The boy continued on his way until he met a little buffalo bird on the road. This little bird was standing with his head bound in a black fillet ; he was shouting.</p>	<p><i>Second donateur</i> : 71. 82. Et 84 Mode d'inclusion et nomenclature du donateur, 73. Et 86. Apparence (oiseau, et "his head bound in a black fillet" représente le « point noir sur la tête » qu'il avait) 85. Particularités de l'entrée en scène ("standing [...] he was shouting")</p>
<p>6. The instant the traveler reached him, he stopped shouting and said to him, "Grandchild, on this journey in search of your blanket, should danger threaten, make for me at once."</p>	<p><b>D2 salutations</b> : 76. Dialogue avec le héros (toujours à sens unique)  <b>F9 Le donateur/auxiliaire magique offre ses services, se met à la disposition du héros</b> : 80. Ce qu'on donne (aide) et 81. Sous quelle forme ("make for me at once")</p>
<p>7. Then the boy came to a place where a buffalo-bull was standing in his way. This buffalo-bull also gave him the same promise of protection. So the boy said, "All right."</p>	<p><i>Troisième donateur</i> :  71. Mode d'inclusion et nomenclature du donateur, 73. Apparence (bison), 76. Dialogue avec le héros ("gave him the same promise [...] All right" : <b>E2 réponse affable</b>)  <b>D2 salutations (implicites)</b>  <b>F9 Le donateur/auxiliaire magique offre ses services, se met à la disposition du héros</b> : 80. Ce qu'on donne et 81. Sous quelle forme "promise of protection")  <b>Ici triplement des donateurs/auxiliaires magiques (trois animaux) et des éléments D2 et F9</b> : 42. Éléments auxiliaires dans les triplements</p>
<p>8. He continued his journey until he reached a tipi in a deep wood. Paths leading there from all directions were worn down smooth and hard. So the boy changed himself into a tree stump, and stood near by.</p>	<p><b>G transfert jusqu'au lieu fixé</b> (celui où se trouve l'objet du manque)  91. Forme de l'arrivée (à pied et transformation en souche d'arbre) 92. Accessoires du lieu où se trouve l'objet de sa quête, b) habitat de l'agresseur ("a tipi in a deep wood")</p>
<p>Soon a young woman came out, and she was wearing his lost robe. She left the tipi, and stood staring at the stump, thinking seriously.</p>	<p>Entrée en scène de la compagne de l'agresseur : Apparence et entrée en scène de l'objet du manque : 98. Mode d'inclusion dans l'action et 100. Particularités de l'entrée en scène ("she was wearing his lost robe")  103. Avant le combat : ruse du héros qui se transforme en souche.</p>
<p>9. "Why, that tree stump was never there before, was it ?" she said to herself, perplexed ; and then she went indoors.</p>	<p>97. Dialogue de l'agresseur avec le héros : ici monologue entendu par le héros à l'insu de l'agresseur</p>

<p>10. Immediately then the young man ran and changed himself into a piece of rotted chip and lay down again.</p>	<p>103. Avant le combat : ruse du héros qui se transforme en un morceau d'écorce d'arbre pourrie</p>
<p>11. Once again, the young woman came outside and stood looking at the tree bark, and then she started to walk away in the opposite direction from him. The minute her back was turned, he ran up behind her and struggled with her over the blanket.</p>	<p><b>K1 prise immédiate utilisant la force</b> (“struggled with her over the blanket”) <b>ou la ruse</b> (“changed himself into a piece of rotted chip and lay down again. [...] The minute her back was turned, he ran up behind her...”)</p>
<p>12. In spite of her screaming and yelling, the young man snatched his blanket out of her grasp, and began to run ;</p>	<p><b>Réparation du manque et fuite du héros</b></p>
<p>and he heard behind him the raging utterances of the Mad Bull, growling and snorting. But for all those threatening sounds, the Mad Bull did not catch up with him at once. So for a long time he ran, until he came to the little buffalo bird and said to him, "O Grandfather, help me ! There is something after me to kill me !"</p>	<p><b>Pr le héros est poursuivi</b>  Ici <i>seconde entrée en scène de l'agresseur</i> (la première n'étant pas mentionnée mais sous-entendue en raison du vol de la robe)  93. Mode d'inclusion, 94. Apparence de l'agresseur, et 96 particularités de son entrée en scène (“he heard behind him the raging utterances of the Mad Bull, growling and snorting”)  122. Forme de la poursuite</p> <p><b>Pr6 tentative de supprimer le héros</b></p>
<p>The bird flew in readiness, to and fro across the road, so the young man ducked under him and came on, leaving the bird, with the confidence that it would protect him. Meantime, he continued running, farther away all the time, and had covered considerable distance when the buffalo bird must have allowed the bull to slip past by accident, for the mad bull was again hot on his trail. The boy barely reached the wild cat, and called to him, "Grandfather, help ! Something is about to kill me !"</p>	<p><b>Rs le héros est secouru :</b>  <b>Rs1 fuite rapide</b>  <b>Rs9 le héros échappe à la tentative de le tuer.</b></p> <p>109. Rôle de l'auxiliaire magique/donateur : Secours pendant la poursuite : 125. Le personnage qui sauve (l'oiseau), 126. Forme de secours (protection : “flew in readiness, to and fro across the road”)</p> <p><b>Pr le héros est poursuivi</b>  <b>Pr6 tentative de supprimer le héros (renouvelée)</b></p>

<p>Then he came on, but the wild cat was prepared, so when the crazy bull came by, he detained him by fighting him for some time.</p>	<p><b>Rs le héros est secouru :</b>  <b>Rs1 fuite rapide (renouvelée)</b>  <b>Rs9 le héros échappe à la tentative de le tuer.</b>  109. Rôle de l'auxiliaire magique/donateur : Secours pendant la poursuite : 125. Le personnage qui sauve (le chat sauvage), 126. Forme de secours (protection : "detained him by fighting him for some time ")</p>
<p>13. But after the boy had travelled some more, the crazy bull was on him again. Evidently the wild cat had not been able to hold him back any longer.</p>	<p><b>Rs1 fuite rapide (renouvelée)</b>  <b>Pr le héros est poursuivi</b>  <b>Pr6 tentative de supprimer le héros (renouvelée)</b></p>
<p>Fortunately, he was even then reaching the buffalo which had promised to protect him. When the young man was reaching him, he slid to the ground at his feet, crying, "Grandfather, there is something after me to kill me ; help me !" So the buffalo-bull fought him there.</p>	<p><b>Rs le héros est secouru :</b>  <b>Rs9 le héros échappe à la tentative de le tuer.</b>  109. rôle de l'auxiliaire magique/donateur.   124. Éléments auxiliaires dans les triplements (triple requête d'aide en réponse à la triple promesse de protection)</p>
<p>14. He must have been all set to fight, for the moment the crazy bull arrived, he rushed madly at him, and in a terrible struggle, tore open his belly ; and so killed him.</p>	<p>109. rôle de l'auxiliaire magique/donateur.  125. Le personnage qui sauve (le bison),  126. Forme de secours (tue l'agresseur)  127. Mort de l'agresseur : <b>J victoire sur l'agresseur et KF9 réparation du méfait</b> (mort de l'agresseur) <b>par les services de l'auxiliaire magique</b> (le bison, et avec l'aide de l'oiseau et du chat sauvage)  Triplements (sauvé trois fois) et <b>triplements des éléments Rs1 et Rs9</b></p>
<p>15. Then and there, the young man made offerings to the bull which had saved his life by winning against his enemy. They were such fine things as blue-earth, red and blue flannels, and so forth. Then he went home to the camp of his tribe.</p>	<p>Offrandes du héros reconnaissant (en réponse à l'aide du donateur, E7)   120. ↓ <b>Retour du héros</b> (<i>fin de la première séquence</i>)</p>
<p>16. But when he arrived there, he found that his father and mother were both blind from weeping for him ; and that they were in such deep mourning for him that their hair was cropped close to their heads, and</p>	<p><i>Début de la seconde séquence</i>  <b>Autre conséquence (indirecte) du méfait</b> (qui peut être considéré comme un nouveau méfait, avec répétition de ce qui précède et même rubriques) : <b>A6 aveuglement</b>  <b>a1 manque d'un être humain</b></p>



that they sat looking very forlorn with their great sorrow.	
17. So he poured rain water into their eyes, and washed their eyes with it until they were able to see.	<b>Réparation du méfait : K4 résultat des actions précédentes</b> (objet volé récupéré et retour du héros qui se met cette fois-ci à la disposition de ses parents pour leur venir en aide, leur permettant ainsi de recouvrer la vue)
18. Then he anointed their hair with oil. And whenever he combed their hair for them, he always employed very long strokes, which caused the hair to grow long and longer ; and then, once again with their eyes healed and their hair beautifully long, they lived as of old. 19. That is all.	<b>Réparation du méfait : K4 résultat des actions précédentes</b> (Le héros se met à la disposition de ses parents pour les aider leur longue chevelure à repousser)

Le schéma obtenu en relevant toutes les fonctions du récit est le suivant : a A4 B4 C ↑ G4 [D2 F9]x3 E2 G K1 Pr6 [Rs1 Rs9]x3 J KF9 ↓ (a1 A6). Ainsi, “Boy-Beloved’s blanket” est un récit à une séquence étendue ou à deux séquences liées par un même méfait nouant l’intrigue (sans nouveau départ du héros).

Son développement passe par une victoire sur deux agresseurs (J), tout d’abord avec une prise immédiate de l’objet du manque (K1) suivie d’une poursuite (Pr6) et de la mort du second agresseur grâce au secours du donateur (KF9). La réparation du même méfait permet à la fois le retour de l’objet du manque dans la première séquence et le retour de l’être humain qui manque dans la deuxième séquence (et par conséquent la guérison des parents (K4).

Propp compte également sept types de personnages : L’agresseur (le méchant), le donateur, l’auxiliaire magique, le mandateur, le héros, la princesse et le faux héros. Il précise également que cette distribution de personnages n’est pas toujours fixe. Un même personnage peut faire partie d’une double sphère d’action, par exemple : celle de l’auxiliaire et celle du donateur, ou celle de l’auxiliaire et de la princesse.

Quant à leur manière d’entrer en scène dans le récit, elle peut aussi varier : alors qu’un donateur sera rencontré par hasard, dans un récit sans donateur (ou dans le cas d’un auxiliaire magique/donateur), ce sera alors l’auxiliaire magique, habituellement introduit en tant que don, qui reprendra ce mode d’introduction. Et si une femme est à la fois donatrice, auxiliaire et princesse, elle entrera en scène selon la première catégorie à laquelle elle appartient.

Les personnages des récits dakotapi peuvent être classés selon les catégories de Propp, mais il est intéressant de noter que dans un grand nombre de récit, un même personnage relève souvent de différentes catégories et sphères d'action. C'est pourquoi il faut désormais déterminer quelles sont les caractéristiques des personnages dakotapi, tout en gardant à l'esprit les types délimités par Propp<sup>435</sup>.

### 3.4. *Étude des personnages dakotapi*

Dans les récits dakotapi, les héros, et en particulier les héros culturels connus parmi tout le peuple, sont des personnages capables de faire preuve d'une grande persévérance, de raison, et bien sûr de courage afin de surmonter les épreuves qui sont mises en travers de leur chemin. De même, les héroïne dakotapi viennent à bout de leurs tribulations en utilisant la patience, l'intelligence et la connaissance acquises lors de leur éducation traditionnelle, notamment lors de leur apprentissage des arts féminins.

Ces héros et héroïnes sont extraordinaires car lors de leurs quêtes ils sont capables de partir loin de leur camp d'origine, de survivre aux attaques de « monstres » et d'agresseurs multiples et sournois, pour enfin rentrer chez eux victorieux. Une fois de retour, riches d'une maturité acquise lors de ces diverses expériences, ils sont à même de réparer les méfaits initiaux : retourner un objet sacré ayant été volé, rendre la vue aux siens, nourrir le peuple ou encore le ressusciter.

Les agresseurs, quant à eux, servent souvent à révéler qui est le héros (ou l'héroïne) du peuple. Qu'ils soient mis en scène dans des récits sur un héros culturel, ou qu'ils soient les personnages au centre de leur propre trame narrative, leur égoïsme, leur manque de courage et leur stupidité en font souvent les acteurs grotesques ou détestables de leur propre perte. Ils manifestent par leur conduite toutes les qualités opposées à celle des héros et des héroïnes.

#### 3.4.1. *Les agresseurs et les faux héros*

Dans les récits dakotapi, il existe un puissant ennemi à l'ordre moral et social du peuple, qui ne respecte aucune des règles de la parenté, se moque de la bienséance, méprise le sacré, et tente par tous les moyens de porter atteinte à l'honneur et à l'intégrité des héros et des héroïnes

---

<sup>435</sup> La présente étude ne peut qu'effleurer les modèles d'analyses possibles en suivant les fonctions de Propp. Une analyse approfondie de l'intégralité des récits des *Dakota Texts* au moyen de la *Morphologie du conte* pourrait constituer à elle seule un projet de thèse.

des récits. Très souvent comique, parfois dangereux, et toujours rusé, il est la source principale de chaos de l'orature dakotapi, et se nomme Iktomi.

- Iktomi, le *trickster*

Le personnage complexe d'Iktomi, qui signifie « araignée » en lakota/dakota<sup>436</sup>, est un « trompeur », celui qui joue des tours. Les récits sur Iktomi ont une double fonction, comique, car ses mésaventures et sa tromperie le conduisent inévitablement dans des situations ridicules et risibles, mais également sérieuse. En effet, pour les Dakotapi, ces récits sont porteurs d'un message sur le comportement humain, et plus particulièrement sur les conséquences désastreuses de l'outrage aux principes de la parenté et de la vie en communauté.

Iktomi a fait à lui seul l'objet de nombreuses études. Une des plus récente, rédigée par Marianne Sue Kastner, un mémoire de Master soutenu en 2012 au sein de l'Université d'État de Portland, est consacrée à l'analyse des traits de caractère de ce personnage. Elle est basée sur trois versions d'un même récit, dont une de Deloria, et s'intitule *Iktomi: A character traits Analysis of a Culture Myth*. Cette étude comparative offre un examen approfondi des détails mis en avant par les différents conteurs concernant Iktomi, ainsi que sur sa place et son rôle dans les récits culturels lakota.

*“Why, big brother, don't you know what my grandmother thinks of you ? She calls you the people's deceiver, and has warned me about you; that you are not to be trusted.”*<sup>437</sup>

« Enfin, grand-frère, ne sais-tu pas ce que ma grand-mère pense de toi ? Elle t'appelle le trompeur du peuple, elle m'avertit à ton sujet ; que je ne dois pas te faire confiance. » (Tdl.)

Iktomi est en outre le personnage principal des huit premiers récits des *Dakota Texts*. Dans son introduction des *Dakota Texts*, Deloria a expliqué qu'Iktomi, un « personnage mythique », n'était présent que dans les vrais *ohu'kaka*. Ce *trickster* dakotapi, est dépeint dans les récits de Deloria comme un des principaux dangers pour l'harmonie tribale. C'est un personnage qui peut être dangereux, mais parce qu'il se ridiculise constamment, et qu'il est sans retenue, agissant toujours de façon irrévérencieuse, il suscite chez le lecteur des sentiments de répulsion et d'aversion plutôt que de la crainte.

La dimension ridicule d'Iktomi se manifeste en particulier dans les récits où il interagit avec d'autres animaux. Dans “Iktomi and the Buffalo” [Iktomi et le Bison]<sup>438</sup>, Iktomi, qui voulait

---

<sup>436</sup> BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, op. cit., p. 117 ; RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, op. cit., p. 196 ; DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 5, note 3.

<sup>437</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 101.

<sup>438</sup> Récit 6 : *Ibid.*, p. 32-36.

toujours être inclus dans tous les jeux des autres, même s'il était trop grand ou s'il n'appartenait pas à l'espèce, insiste pour participer au jeu des souris qui consiste à lancer ses globes oculaires en l'air. Mais les yeux d'Iktomi restent coincés dans un arbre.

Deloria indique alors en note qu'un des traits de caractère proéminents d'Iktomi est sa tendance à être « trop enthousiaste », qui l'amène à se ridiculiser et qui entraîne son châtement<sup>439</sup>. Toujours en opposition avec le code de conduite dakotapi, Iktomi ne fait preuve d'aucune fierté et aime pleurer ouvertement pour des futilités.

Dans "Ikto and the racoon skin" [Ikto et la peau de raton laveur]<sup>440</sup>, étant dans l'impossibilité de traverser une rivière, il se met à « se lamenter sur son infortune »<sup>441</sup>. Au sujet de cette attitude, Deloria donne des indications supplémentaires sur la personnalité d'Iktomi, à savoir son absence de dignité, de virilité et de maîtrise de soi :

*Ikto delights in weeping ; he never seems to mind that it is unmanly to weep about trivial things. He lacks pride.*<sup>442</sup>

Ikto se complait dans les larmes ; et que ça ne soit pas viril de pleurer pour des choses triviales ne semble jamais le déranger. Il manque de fierté. (Tdl.)

Lorsqu'un faucon arrive, Iktomi s'empresse de le flatter afin d'obtenir son aide pour traverser en étant porté sur son dos, une posture qui est de plus elle aussi indigne. Là encore, Deloria donne des indications supplémentaires au lecteur, cette fois-ci sur la nature sournoise de ce personnage, qui n'hésite pas à s'abaisser à des pratiques avilissantes pour obtenir ce qu'il désire, souvent par l'utilisation de flatterie comique. :

*He loves to flatter people, and animals, into helping him to accomplish his ends.*<sup>443</sup>

Il aime flatter les gens, et les animaux, pour qu'ils l'aident à parvenir à ses fins. (Tdl.)

Iktomi feint toutes sortes de sentiments pour arriver à ses fins, c'est ainsi qu'il parvient à emmener sa belle-mère avec lui sur le sentier de la guerre, et à passer outre l'interdit des règles de la parenté dans "Iktomi takes his mother-in-law on the warpath". Il fait semblant d'être triste et préoccupé pour que son épouse le laisse parvenir à ses fins. C'est pourquoi Deloria signale au lecteur qu'il est un véritable tartuffe et un fieffé menteur :

*Perhaps Ikto's chief characteristic is that he is an inveterate poser; he has no conception of sincerity. Anyone who poses in order to make people believe he has sincere motives when in reality he is working to bring matters about in his favor is said to Itko'-kaga – make, or act Ikto.*<sup>444</sup>

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 36, note 1.

<sup>440</sup> Récit 7 : *Ibid.*, p. 36-43.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 41, Tdl.

<sup>442</sup> *Ibid.*, note 3.

<sup>443</sup> *Ibid.*, note 4.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 10, note 2.

La caractéristique principale d'Ikto est sans doute qu'il est un simulateur invétéré ; il n'a aucune notion de ce qu'est la sincérité. De celui qui simule afin de faire croire aux gens que ses motivations sont sincères, alors qu'en réalité il œuvre dans le but de tourner les choses en sa faveur, on dit qu'il *Ikto'-kaga* – faire ou agir comme Ikto. (Tdl.)

Dans "Iktomi marries his daughter" il simule une fois encore la tristesse en gémissant à haute voix. C'est ainsi, comme Deloria le mentionne, qu'il parvient à tromper les autres, qui font preuve, souvent momentanément, de sottise ou de naïveté, et qui se « laissent leurrer par la duplicité d'Ikto »<sup>445</sup>.

Mais le caractère profondément immoral d'Iktomi n'est pas que risible, il peut parfois s'avérer très dangereux. À la fin du récit, le lecteur apprend que même si probablement personne ne va jusqu'à épouser sa propre fille, « les nombreuses mauvaises actions d'Iktomi se produisent sans aucun doute parmi le peuple, parce qu'il les a enseignés le premier, et qu'il leur a servi d'exemple. »<sup>446</sup>.

Il est un père inique qui commet les pires méfaits, et met ainsi tout le peuple en danger, en détruisant l'harmonie sociale et familiale nécessaire au bien-être de la tribu, et en allant à l'encontre de toutes les valeurs dakotapi. Quant à ses motivations, elles sont à la fois très simples et profondément égoïstes : il se laisse gouverner par ses vices.

Dans "Iktomi marries his daughter" et "Iktomi takes his mother-in-law on the warpath", il épouse sa fille et sa belle-mère par convoitise, et dans "Iktomi tricks the pheasants" et "Iktomi kills the Deer Boy" il trompe et tue des animaux par gourmandise. Il vole également par envie et convoitise, celles de posséder ce qu'il ne mérite pas, que ce soit des objets ou un rôle prestigieux au sein de la tribu.

C'est ainsi que dans d'autres *ohu'kaka* il dérobe la plume de White Plume Boy, ou les vêtements de Blood Clot Boy, et qu'il investit la sphère d'action du faux héros en prétendant être un « enfant bien-aimé », un *boy-beloved*, une position honorable qui entraîne de lourdes responsabilités vis-à-vis du peuple.

Dans ces récits, sous l'apparence trompeuse d'un héros, il parvient à épouser une des jeunes filles les plus convoitées du camp. Mais incapable de faire partie de la catégorie des héros culturel, il sera vite démasqué par ce dernier. Esclave de ses propres désirs, il est donc sans gêne, sans dignité, sans maîtrise de soi, sans abnégation et sans courage, ce qui l'oppose en tous points à la figure du héros culturel dakotapi.

Il lui arrive pourtant souvent de se faire passer pour un héros, en particulier pour parvenir à ses fins. Afin de tromper les autres, Iktomi peut prendre diverses formes, le *trickster*

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 19, note 1.

<sup>446</sup> *Ibid.*, Tdl.

mythologique étant souvent métamorphe. Dans “White-Plume Boy” il prend celui d’une vieille femme, tandis que dans “Heart-Killer”, il se fait passer une fois de plus pour un *boy beloved* auprès des deux jeunes femmes qu’il vient d’épouser au moyen de l’une de ses ruses.

Dans le vrai *ohu’kaka* “Coyote and Bear” [Coyote et Ours]<sup>447</sup>, Deloria informe le lecteur (allochtone) que Coyote est l’Iktomi du monde animal, et qu’il n’interagit qu’avec d’autres animaux lorsqu’il est sous sa forme animale :

*Yasle’ or Coyote is the Ikto’ or trickster in the animal world. In Dakotapi, when the trickster is appearing in the cast with men in a story, and is in the form of a man, he is Ikto’; but he is never Coyote with men as far as I know; on the other hand, the Ikto’ spirit is in the form of a coyote when he is acting only with animals. Sometimes he is Ikto’ even with animals, but in that case, he always appears to them in the guise of a man.*<sup>448</sup>

*Yasle’* ou Coyote est l’Ikto’, ou le trompeur du monde animal. Chez les Dakotapi, quand le trompeur apparaît dans un récit avec des acteurs humains, et sous une forme humaine, il est *Ikto’*. Mais, autant que je sache, il n’est jamais Coyote avec les hommes. Par ailleurs, l’esprit *Ikto’* est sous forme de coyote lorsqu’il n’interagit qu’avec des animaux. Il est parfois *Ikto’* même avec des animaux, mais, dans ce cas-là, il leur apparaît toujours sous forme humaine. (Tdl.)

Dans ce récit, Ours est en réalité Iya, un autre personnage « mythique » ayant un homologue dans le règne animal.

- Iya

Iya est un personnage « monstrueux » bien plus imposant qu’Iktomi, mais aussi moins cauteleux que ce dernier, qui se joue souvent de lui :

*Iya is the Ogre in Dakotapi mythology. Anyone who eats excessively without ever seeming to have enough is said to be an i’ya. [...] Iya is generally indicated as enormous in bulk and very dull in mind; he is easily managed by Iktomi.*<sup>449</sup>

Iya est l’Ogre de la mythologie dakotapi. On dit de quiconque mange à l’excès sans ne jamais sembler être repu qu’il est un *i’ya*. [...] Iya est en général décrit comme énorme en volume et très lent d’esprit ; il se laisse facilement diriger par Iktomi. (Tdl.)

Il est l’agresseur principal du premier récit des *Dakota Texts* : “Iktomi conquers Iya, the eater”. Il y rencontre Iktomi, qui, bien qu’effrayé par ce monstre immense, et à son habitude, le trompe en prétendant être le plus âgé. Il parvient ainsi à sauver sa vie et à obtenir d’Iya une forme de respect. Alors qu’Iya dort, Iktomi regarde dans sa bouche et aperçoit toutes les tribus qu’il a dévorées. Il le questionne ensuite sur les choses qui lui font peur : « les hochets, et les tambours, et le hullement des hiboux, et les cris des hommes. »<sup>450</sup>.

---

<sup>447</sup> Récit 12 : *Ibid.*, p. 70-77.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 74, note 4.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 5, note 4, 7, note 1.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 7, Tdl.

Bien qu'à nouveau, et comme à son habitude, Iktomi use de stratagèmes sournois pour obtenir ces informations, c'est une des rares occasions où il utilisera ces informations pour aider les peuples victimes de la glotonnerie d'Iya. Il fera même preuve de courage en allant alerter un camp de l'arrivée de l'ogre, les instruire sur ce qui effraie Iya, et les aider à le tuer. De son ventre sortent alors des myriades de tribus qui vont repeupler le pays.

Aussi, si dans "Coyote and Bear", si Coyote est la forme animale d'Iktomi, Ours est l'incarnation animale d'Iya. C'est pourquoi le récit ressemble beaucoup au précédent : Coyote, de peur qu'Ours ne le dévore, parvient à renverser la situation et à prendre le dessus sur Ours, qui, à l'instar d'Iya, se laisse aisément duper.

Ils se lancent ici aussi des défis afin d'établir lequel d'entre eux est l'aîné, et, une fois de plus, Coyote l'emporte. Ce dernier ne fait pourtant pas preuve de bravoure dans ce récit, au contraire. Après avoir tué Ours, il se ridiculise en prenant des airs de chef parmi les animaux, pour finir par perdre sa nourriture et se lamenter de façon outrancière. Si Iktomi, la forme « humaine » de Coyote, arrive à ses fins, c'est parce qu'il est intelligent, même si son ingéniosité trompeuse le conduit toujours dans des situations difficiles et cocasses.

- Double Face

Un autre agresseur mythique représentant un danger mortel pour ceux qui se laissent piéger par lui est Double Face. Ce personnage monstrueux a des pratiques trompeuses analogues à celles d'Iktomi, mais aux conséquences bien plus sinistres, voire mortelles. Il est en ce sens comparable à Iya, qui ne fait preuve d'aucune pitié envers ses victimes et n'hésite pas à les tuer pour sa satisfaction personnelle.

Double Face est l'agresseur principal de trois vrais *ohu'kaka* et d'un récit plus récent. Selon Deloria, il est un être malfaisant qui représente généralement un danger pour les jeunes gens ou les enfants qu'il enlève en usant de subterfuges :

*The Double-face is generally a malevolent being who harms people. Sometimes he is represented as a woman. When I used to play with my little friends from the camp, on the reservation, if we strayed near the woods, someone was always sure to warn us that the Double-face might get us. Nobody knew what it was, but we were all afraid of it.<sup>451</sup>*

Le Double Face est généralement un être malveillant qui fait du mal aux gens. Il est parfois représenté sous l'apparence d'une femme. Lorsque je jouais avec mes petits amis du camp, sur la réserve, si nous nous aventurons près des bois, quelqu'un s'assurait toujours de nous avertir que le Double Face pourrait nous attraper. Personne ne savait ce que c'était, mais nous en avions tous peur. (Tdl.)

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 50, note 1.

Si dans “Double-Face and the four brothers” [Double Face et les quatre frères]<sup>452</sup> il se présente sous forme de femme, c’est afin de tromper quatre frères lakota. Mais le lecteur attentif se rend compte dès l’entrée en scène de ce personnage inconnu des quatre hommes qu’il s’agit d’un antagoniste. Effectivement, lorsqu’elle se présente devant le tipi des frères, le plus jeune l’invite à entrer, celle-ci s’exécute et se met à manger avec eux sans jamais dire un mot.

Comme Deloria l’indique, cette attitude grossière, qui va à l’encontre des règles de parenté, rend manifeste le caractère suspect et potentiellement dangereux de cette personne :

*This sentence is enough to tell us the outcome of the brothers’ encounter with this person. She enters and accepts food without any word. She doesn’t relate herself to them, and she takes their food without acknowledgement.*<sup>453</sup>

Cette phrase suffit à nous indiquer quelle sera l’issue de la rencontre des frères avec cette personne. Elle entre et accepte de la nourriture sans rien dire. Elle n’établit aucun lien de parenté avec eux, et elle prend leur nourriture sans faire preuve d’aucune reconnaissance. (Tdl.)

Et lorsqu’il a l’apparence d’un homme, Double Face est toujours d’un charme envoûtant, parvenant à s’enfuir avec les plus vertueuses des jeunes filles. Sa nature perverse se révèle toujours une fois que l’héroïne s’est éloignée de sa tribu, comme dans “The Feather Man” [L’Homme à Plumes]<sup>454</sup>, où une jeune fille de bonne famille tombe profondément amoureuse d’un inconnu nouvellement arrivé dans son camp.

Elle s’enfuit avec lui pendant la nuit, mais une fois arrivé chez lui, l’homme a changé d’apparence, et de nombreuses jeunes femmes mutilées sont emprisonnées chez lui. Par sadisme, il lui demande de choisir sa forme de mutilation : être scalpée ou être amputée des deux jambes.

“Double-Face tricks the girl” [Double Face piège la fille] et “Double-Face steals a virgin” [Double Face enlève une vierge]<sup>455</sup> s’ouvrent également sur un bel inconnu qui s’enfuit avec les héroïnes. Celles-ci, des jeunes filles belles et vertueuses, ne semblent pas prêtes à se marier. Mais lorsqu’un bel et mystérieux inconnu fait son entrée dans le camp, elles changent d’avis et se montrent imprudentes en n’hésitant pas à le suivre, toujours au crépuscule ou la nuit.

Le conteur ne mentionne pas ce moment de la journée par hasard. Si Double Face ne se présente uniquement qu’au couvert de la pénombre, c’est pour cacher sa réelle apparence. C’est pourquoi dans “Double-Face steals a virgin” il insiste auprès de la jeune fille pour voyager de nuit en se hâtant au point de l’épuiser, pour arriver avant le lever du soleil :

---

<sup>452</sup> Récit 11 : *Ibid.*, p. 64-70.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 68, note 2.

<sup>454</sup> Récit 26 : *Ibid.*, p. 142-145.

<sup>455</sup> Récits 9 et 10 : *Ibid.*, p. 46-51, 51-64.



10. *All night they travelled, the man and girl, and after a long time, she said, "Ah, please, let us not go too fast. I can not keep up the pace, you are so fleet-footed."* 11. *And he answered, "The idea ! Stop talking and hurry ; I want to reach home when the sun, about to rise, sends a white light in the sky. That is why I am in a hurry."*<sup>456</sup>

10. Toute la nuit ils voyagèrent, l'homme et la fille, et après un long moment, elle dit : « Ah, s'il vous plaît, n'allons pas si vite. Je n'arrive pas maintenir ce rythme de marche, vous êtes si rapide. » 11. Et il répondit : « Quelle idée ! Arrête de parler et dépêche-toi ; je veux arriver chez moi au moment où le soleil, sur le point de se lever, envoie une lumière blanche dans le ciel. C'est pour cela que je suis pressé. » (Tdl.)

Quand ils sont presque arrivés chez Double Face, et que le soleil se lève, la jeune fille s'aperçoit de son erreur : les beaux habits du « jeune homme » ont disparu et son apparence est hideuse. Elle est choquée lorsqu'elle découvre qui est véritablement cet individu, qu'elle reconnaît comme Double Face, mais il est déjà trop tard, elle devient sa prisonnière :

*As the dawn broke [...] she looked at the young man and lo, he was not the one she started with. [...] the man, though facing forward, had also a face in the back [...] The Double-face ! [...] He turned and came to her then, and caused her to walk in front of him while he whipped her with rose-bush stalks with every step.*<sup>457</sup>

À l'aube [...] elle regarda le jeune homme et voilà, il n'était pas celui avec lequel elle était partie. [...] l'homme, bien qu'étant tourné vers l'avant, avait également un visage dans le dos [...] Le Double Face ! [...] Il se retourna et vint alors vers elle, et la fit marcher devant lui tout en la fouettant à chaque pas qu'elle faisait avec des tiges de rosiers. (Tdl.)

Sa conduite cruelle et violente est contraire à celle d'un héros dakotapi qui doit être doux et patient envers les personnes vulnérables. Et il ne s'arrête pas là, car, comme on l'apprend un peu plus loin dans le récit, son intention est de la tuer et de la manger. Il y a d'ailleurs d'autres jeunes femmes prisonnières chez lui, et c'est sa grand-mère, qui les aide à s'échapper, qui leur apprend qu'il a déjà tué et mangé de nombreuses belles jeunes femmes avant elles, et qu'il s'apprête à leur faire subir le même sort.

Bien loin de l'image du mari honorable dakotapi, Double Face est un être odieux qui réduit les femmes à l'état de nourriture. Plus intelligent qu'Iya, et usant de sa ruse à des fins funestes et non comiques comme Iktomi, des personnages mythiques dakotapi, il est sans doute le plus dangereux, en raison de son caractère maléfique.

Malgré l'origine mythique de Double Face, Iya et Iktomi, seuls ces deux derniers ont une incarnation animale. Généralement, la plupart des personnages animaux ont un rôle positif dans les récits, même si certains, comme Coyote et Ours, qui sous leur forme animale n'interagissent qu'avec d'autres animaux, sont des antagonistes.

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>457</sup> *Ibid.*

- Les animaux « antagonistes » qui mettent les héros/héroïne à l'épreuve

En plus de Double Face, deux autres personnages représentent un danger pour les jeunes hommes et les jeunes femmes des récits dakotapi. Parfois, d'autres animaux traitent cruellement un héros ou une héroïne, comme les castors dans le récit "Heart-Killer". Les personnages sous forme humaine qui sont en réalité des esprits animaux avec des caractéristiques surnaturelles, tels que la Femme Biche, ou l'Homme Élan, peuvent également accomplir des fonctions dépendant de la sphère d'action de l'agresseur définies par Propp.

La Femme Biche, Deer Woman, est plus dangereuse que l'Homme Élan, car elle peut engendrer la mort des hommes qui se laissent totalement envoûter, alors qu'Elk Man ne cause aucun préjudice physique aux femmes qui tombent sous son emprise. Ce sont néanmoins des types d'agresseurs bien moins « monstrueux » que Double Face, au deuxième visage horrifiant. Bien que d'origine surnaturelle, la beauté et le charisme masculin ou féminin de la Femme Biche et de l'Homme Élan cachent leur nature animale, à la fois sacrée et indomptable.

Les animaux, ou esprits d'animaux, lorsqu'il agissent en tant qu'« agresseurs », en mettant à l'épreuve les héros ou les héroïnes dakotapi sont en réalité nécessaires afin de tester la force de caractère et la détermination de ces derniers à surmonter leur propre nature imparfaite (tendances égoïstes, désir et convoitise, etc.). En sortant victorieux de ces épreuves face à des êtres qui n'étaient « pas soumis aux codes moraux et sociaux qui gouvernaient les personnes ordinaires »<sup>458</sup>, ils deviennent des modèles pour le peuple.

- Elk Man et Deer Woman

Selon Deloria, l'élan est « l'emblème du charme irrésistible masculin. Un homme qui le possède attire à lui toutes les femmes, sans aucun effort de sa part. »<sup>459</sup>. Dans "The Elk Man", il apparaît comme un jeune homme auquel aucune jeune fille, même la plus vertueuse, ne peut résister :

*Among the people, there was a man who could attract any woman. Woman who held themselves dear and lived as if unattainable, easily fell where he was concerned, and those very ones would one day find themselves disgraced by having gone off with him.*<sup>460</sup>

Parmi le peuple il y avait un homme qui pouvait attirer n'importe quelle femme. Des femmes qui se tenaient en haute estime et qui vivaient comme si elles étaient inaccessibles, tombaient facilement sous son charme à lui. Et celles-ci se retrouveraient un jour déshonorées en ayant fui avec lui. (Tdl.)

---

<sup>458</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 151, Tdl.

<sup>459</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. 161, note 3, Tdl.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 159.

Mais, lorsque toutes les jeunes femmes les plus convoitées de la tribu cèdent une à une à ses charmes, de sorte qu'il n'en reste plus une seule ayant résisté, il devient évident pour tous que ce jeune homme est en réalité un élan, et qu'en raison de cette caractéristique surnaturelle, nul ne peut « le maîtriser en le tuant, ni mettre un terme à l'attrait que les femmes éprouvent envers lui. »<sup>461</sup>.

C'est la raison pour laquelle celles qui succombent au charme d'un homme élan sont souvent pardonnées. De plus, un homme qui possède l'esprit élan peut ruiner la bonne réputation d'une femme, mais il ne lui causera pas de dommages physiques, contrairement à la Femme Biche, qui entraîne souvent ses victimes à leur perte.

*Just as the elk-spirit stands for masculine charm, so the deer-spirit represents the enticing woman. A man who allowed himself to be ensnared too deeply, died; but those who did not go so far, came through, albeit with difficulty.*<sup>462</sup>

Tout comme l'esprit élan symbolise le charme masculin, l'esprit biche représente la femme attirante. Un homme qui se laissait trop profondément prendre au piège mourait, mais ceux qui n'allaient pas si loin s'en sortaient, bien qu'avec difficulté. (Tdl.)

Une femme possédant l'esprit biche a donc le même attrait surnaturel que l'Homme Élan. Dans "The Deer Woman", elle attire à elle un chasseur qui parvient à rester suffisamment maître de lui-même pour ne pas succomber entièrement. Il tombe cependant malade, et une fois guéri, il sera récompensé pour sa force de caractère en étant doté de pouvoirs surnaturels.

Mais alors qu'un homme doté d'un esprit élan, comme le héros de l'*ohu'kaka* romanesque "The Boy with Buffalo Powers" [Le garçon avec les pouvoirs du bison]<sup>463</sup>, vient en aide au peuple en temps de famine au moyen de ses pouvoirs surnaturels, le personnage de la Femme Biche, en revanche, présente toujours un danger pour ceux qui la côtoient.

Dans "Incest", on apprend que la jeune femme amoureuse de son frère est en réalité un esprit biche lorsqu'elle s'enfuit sous forme de biche, après avoir attaché le frère qui a rejeté ses avances à un arbre pour qu'il y meure de faim<sup>464</sup>. La Femme Biche et l'Homme Élan ne sont pas les seuls agresseurs animaux des récits dakotapi. D'autres esprits animaux représentent un danger pour le peuple, et, parmi eux, figure l'esprit du bison fou.

- Le bison fou

Bien que le bison soit un animal sacré pour les Dakotapi, certains personnages des récits, appartenant au peuple bison ou étant affecté par l'esprit du bison fou, se révèlent être des antagonistes. C'est le cas de la femme et la belle-mère du héros dans "The Buffalo People" et

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 162, Tdl.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 163, note 2.

<sup>463</sup> Récit 39 : *Ibid.*, p. 198-205.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 177.

“The man who married a buffalo woman”. Ces personnages nuisent non seulement aux membres de la tribu humaine, mais également aux autres membres de la tribu bison.

Dans ces récits on retrouve aussi un agresseur secondaire appelé Bison fou (*Crazy bull*). Un personnage similaire est l’agresseur principal du récit qui a fait l’objet d’une analyse détaillée, “Boy-Beloved’s blanket”. Mad Bull (littéralement « Bison Fou » ou « Bison Enragé ») est décrit par Deloria comme un esprit mauvais<sup>465</sup>.

L’agresseur principal du récit « considéré comme vrai » intitulé “Bewitched by the Buffalo” [Ensorcelé par le Bison]<sup>466</sup>, est aussi l’esprit du bison fou, un esprit maléfique. Cette fois sous forme animale, il entraîne la mort d’un homme en le piégeant dans une rivière pour le noyer.

L’esprit du bison fou, comme son nom l’indique, fait perdre la raison à celui qui en est doté. Et sans raison, ses actions sont dénuées de toute qualité humaine. D’où la différence entre ceux qui agissent pour le bien du peuple grâce aux pouvoirs surnaturels que leur confèrent l’esprit du bison, et ceux qui se laissent dévorer par un sentiment de puissance, au point de sombrer dans la démence et dans la cruauté.

Ceux qui se laissent déposséder de leur humanité par l’esprit animal qui les habite se détournent de leur famille et de leur tribu, et par conséquent de leurs devoirs. C’est ainsi que l’héroïne d’un autre récit « plus récent » que les *ohu’kaka* et « considéré comme vrai », “A Woman becomes a horse” [Une Femme devient un cheval]<sup>467</sup>, attirée au loin par une horde de chevaux sauvages, devient elle-même un cheval, et capturée par les membres de sa tribu, elle ignorera son mari et ses enfants pour ensuite rejoindre les chevaux.

Tous ces agresseurs, parce qu’ils ne respectent pas le principe dakotapi primordial de parenté, et qu’ils s’inscrivent hors de toute régulation sociale et morale, provoquent la destruction et le chaos. De plus, tout comme ils se révèlent les antagonistes des récits au travers de leurs actions, les héros et bienfaiteurs sont également rendus manifestes grâce à leurs agissements.

Cependant, il faut distinguer Double Face, profondément maléfique dans les récits de Deloria, et qui relève donc parfaitement de la catégorie de l’agresseur de Propp, d’Iktomi, un agent du chaos (un état parfois synonyme de création), qui peut également être considéré comme un agresseur et un faux héros, bien que souvent plus ridicule que dangereux, et qui dans le premier récit vient même en aide au peuple. Quant aux esprits animaux qui sont des puissances sacrées, ils ne sont ni de bonnes ni de mauvaises puissances, mais elles sont à canaliser.

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 86, note 1.

<sup>466</sup> Récit 43 : *Ibid.*, p. 216-219.

<sup>467</sup> Récit 41 : *Ibid.*, p. 210-213.

Ainsi, les personnages se laissant piéger au point de perdre toutes leurs facultés mentales, qui ne sont pas capables de résister et violent à leur tour les codes moraux et sociaux dakotapi ne s'avèrent pas être des héros ou héroïnes pour le peuple. Confronté à ce type d'agresseur, un véritable héros sera à même de révéler sa véritable nature, tout comme d'autres personnages se feront connaître en agissant dans la sphère d'action du bienfaiteur, en portant secours aux héros et héroïnes.

#### 3.4.2. *Les héros et les bienfaiteurs*

Les récits dakotapi comportent différents types de bienfaiteurs. Par exemple, dans "Double-Face steals a virgin", l'héroïne est aidée par la grand-mère de Double Face, une vieille femme que Double Face appelle « grand-mère », sans doute par lien de parenté sociale et non par lien de sang. Celle-ci établit un lien de parenté sociale avec l'héroïne et deux autres captives en les appelant « petits-enfants ».

Une fois ce lien fixé, la grand-mère peut aider les jeunes filles à s'échapper. L'héroïne seule est poursuivie par l'agresseur, et c'est alors qu'elle rencontre un homme dans la forêt. Celui-ci accepte de lui venir en aide, mais seulement après avoir décidé qu'elle serait sa fille d'adoption, toujours par lien de parenté sociale.

Pour tuer Double Face, le nouveau père de l'héroïne est assisté d'un lynx et d'un ours. Enfin, lorsque la jeune fille se languit des siens, ceux-ci la raccompagnent dans sa tribu. Ils la protègent et s'assurent qu'elle arrive saine et sauve parmi les siens, avant de rentrer eux-mêmes chez eux.

Les humains ne sont donc pas les seuls êtres à porter secours aux héros des récits dakotapi et à établir des liens de parenté sociale avec eux. Des animaux peuvent effectivement être parents avec des humains, et de plus, ils appartiennent souvent à la double catégorie du donateur et de l'auxiliaire magique.

- Les animaux bienfaisants

Le professeur américain Joseph Epes Brown (1920-2000), qui a consacré ses recherches et son œuvre à l'étude des traditions des autochtones d'Amérique du Nord, est l'auteur d'un livre intitulé *Animals of the Soul, Sacred Animals of the Oglala Sioux*, publié en 1992, et traduit en 1996 en France sous le titre : *Animaux de l'Âme, les animaux sacrés des Sioux Oglala*.

Dans ce livre sur les rapports qu'entretiennent les Dakotapi avec les animaux, inspirés de son expérience de vie aux côtés du visionnaire et homme médecine oglala lakota de Pine Ridge, Black Elk (Heháka Sápa 1863-1950), Epes Brown explique que les Oglala (et par extension

tous les Dakotapi) avaient une vaste connaissance des animaux et de leur environnement naturel, en raison de leur pratique de la chasse, indispensable à leur survie physique et culturelle :

Réussir à traquer les animaux dans leur habitat impliquait de la part des Oglalas un trésor de connaissances. La survie des peuples de chasseurs et la perpétuation de leurs cultures dépendaient de cela. Toutefois, l'ensemble des croyances et des valeurs des individus — qui donnaient sa cohésion et sa direction à la société — était inséparable de la connaissance. La connaissance, tout comme l'interprétation subjective, était conditionnée par une culture qui tendait vers l'environnement. Il était impératif que cette orientation soit préservée et transmise de génération en génération.<sup>468</sup>

De cette connaissance des animaux, née d'une longue observation du monde naturel, les Dakotapi ont créé un système de croyances et une orature unique, transmise de génération en génération, où cet environnement naturel est à l'honneur. Epes Brown inclut dans son livre le témoignage d'un autre Dakotapi, Brave Buffalo de la réserve de Standing Rock, qui propose l'étude en profondeur d'un animal en particulier, afin d'en connaître, au-delà « de la simple apparence phénoménale », les particularités et le caractère :

Qu'un homme choisisse son animal favori et l'étudie — qu'il apprenne à reconnaître les bruits et les mouvements qu'il fait. Les animaux veulent communiquer avec l'homme, mais *Wakan Tankan* ne leur permet pas d'agir aussi directement — c'est l'homme qui doit faire le plus gros travail pour parvenir à les comprendre.<sup>469</sup>

Epes Brown cite également les paroles de Black Elk décrivant le bison, l'animal sacré et totémique des Dakotapi :

Le bison est le chef des animaux et représente la terre, la totalité de ce qui est. Il est le principe créateur féminin de la terre, qui donne naissance à toutes les formes vivantes.<sup>470</sup>

L'origine du peuple, en tant que descendant du fils de la femme bisonne et du fils du premier homme a déjà été développée en détails lors de l'étude du récit de Deloria "The Buffalo People". Il suffit donc de rappeler que le bison est l'animal le plus important des Dakotapi, qui dépendaient entièrement de lui pour survivre.

Ce rapport essentiel du peuple aux bisons est mis en scène dans un des récits « considérés comme vrais », "A pawnee story of aid given by the Buffalo" [Un récit pawnee sur l'aide donnée par le bison]<sup>471</sup>. Dans ce récit, un bison, sous forme de jeune homme, épouse une jeune femme dont la tribu meurt de faim en raison d'une famine. Aussi, par respect de ses devoirs de beau-fils et selon l'union sacrée entre homme et bison, il fournit de la nourriture de bison au

---

<sup>468</sup> EPES BROWN Joseph, *Animaux de l'Âme, les animaux sacrés des Sioux Oglala*, Traduit par MURRAY B., Éd. originale en anglais 1992, Monaco, Éditions Du Rocher/Le Mail, 1996, p. 45.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>471</sup> Récit 40 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 205-210.

peuple humain. Ici, les bisons s'offrent volontairement aux humains, démontrant leur esprit de sacrifice et le lien sacré qui les unit à eux.

De plus, les humains ayant une relation surnaturelle avec les bisons, comme le héros de "The boy with buffalo powers" [Le garçon avec les pouvoirs du bison]<sup>472</sup>, peuvent faire apparaître de façon magique des bisons lorsque le peuple connaît une famine. Être doté de l'esprit du bison est donc une bénédiction, s'il ne s'agit pas de l'esprit du bison fou.

De nombreux animaux viennent en aide aux humains dans les récits, de diverses façons, appartenant à la catégorie du donateur et de l'auxiliaire des personnages de Propp : ils leur confèrent des pouvoirs surnaturels, ils leur font don d'objets magiques, ils les sauvent d'une mort certaine, ils les aident pour la chasse ou leur fournissent de la nourriture, etc.

De plus, les animaux dotés de parole qui portent secours aux héros des récits s'en réfèrent souvent à eux comme étant leurs petits-enfants. Dans "Blood-Clot Boy", le grand-père du héros (en termes de parenté sociale), est un lapin. Il le fait naître d'un caillot de sang et l'élève comme son petit-fils.

De même, dans "The Eagle Boy", un petit homme Sturnelle (*Sturnella*, une espèce de passereau de la famille des ictéridés) adopte la mère enceinte du héros, qui devient sa fille selon les règles de la parenté dakotapi, et il élève le héros comme son petit-fils. Il intervient également en tant que donateur en offrant à Eagle Boy les auxiliaires magiques qui lui seront nécessaires dans sa quête : des habits, des flèches et des arcs.

Les trois animaux qui aident Boy Beloved à échapper au bison fou dans "Boy-Beloved's blanket" ont également établi avec lui une relation de grand-parent/petit-fils. Mais des animaux viennent parfois en aide à des humains sans établir avec eux de relation de parenté, en particulier lorsque le récit ne porte pas sur un héros culturel, comme dans les récits plus récents "Owl's eyes" [Les yeux du hibou]<sup>473</sup> et "She-who-dwells-in-the-Rocks" [Celle-qui-vit-dans-les-Rochers]<sup>474</sup>.

Dans le premier, un hibou rend la vue au héros en lui donnant une paire de globes oculaires de hibou, et dans le deuxième l'héroïne vit parmi une meute de loups (qui dans ce récit ne sont pas doués de parole) et elle se nourrit avec les morceaux de viande qu'ils rapportent de la chasse. L'héroïne, une fois de retour parmi les siens, aura certains pouvoirs surnaturels lui venant de l'esprit du loup ("the wolf-spirit")<sup>475</sup>.

---

<sup>472</sup> Récit 39 : *Ibid.*, p. 198-205.

<sup>473</sup> Récit 44 : *Ibid.*, p. 219-221.

<sup>474</sup> Récit 50 : *Ibid.*, p. 238-245.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 245, note 1.

○ Les loups : bienfaiteurs et instruments de châtement

Les loups ont une fonction particulière dans les récits dakotapis. Ils servent fréquemment à infliger de sévères punitions aux agresseurs non repentants, tels que la belle-sœur et la femme bisonne de “The wicked sister-in-law” et de “The man who married a buffalo-woman”. Ces deux femmes malfaisantes connaîtront le même sort : elles seront enduites de graisse de bison et dévorées par les loups.

Bien que redouté, le loup est un animal particulièrement respecté chez les dakotapis. Sa dévotion envers sa progéniture et son évolution au sein d’une organisation sociale hiérarchisée et harmonieuse sert d’exemple au peuple. Les relations entre les loups et les hommes tiennent néanmoins à un subtil équilibre : un héros aidé par un loup devra se souvenir de son bienfaiteur par la suite, souvent en lui donnant de la nourriture.

C’est pourquoi dans “The wicked sister-in-law”, le jeune homme qui a su résister aux avances de sa belle-sœur, qui se venge en le faisant tomber dans une fosse profonde, négocie avec les loups afin d’être libéré. Les loups se réunissent alors et forment un tribunal pour décider du sort du jeune homme<sup>476</sup>. Cette sagesse du loup observée par les Dakotapi est rendue manifeste dans ce récit, où ces animaux tiennent conseil et délibèrent ensemble avant de prendre leur décision.

La majorité choisit de le laisser vivre, et c’est ainsi qu’ils forment avec lui un lien de parenté sociale, tout en l’instruisant de se cacher lorsqu’ils se nourrissent :

*Now, grandchild, lie under cover while your grandfathers eat. Take warning ; don’t look at them.*<sup>477</sup>

Maintenant, petit-fils, couche-toi sous les couvertures pendant que tes grands-parents mangent. Fais attention ; ne les regarde pas. (Tdl.)

Mais le héros regarde au travers d’un trou et il reçoit un os qui lui crève l’œil. Malgré cet acte de désobéissance, les loups, respectueux des liens de parenté qu’ils ont établis avec le héros, trouvent une nouvelle paire d’yeux. Ils le renvoient ensuite chez lui, en lui faisant promettre de se souvenir d’eux, et de « combien ses grands-pères ont parfois faim »<sup>478</sup>.

Le héros, de retour dans sa tribu, n’oublie pas sa promesse et demande aux membres de la tribu de réunir toute la graisse de bison récoltée lors de la chasse afin de la donner aux loups, et il en profitera pour punir sa belle-sœur en la donnant à manger à ses grands-parents adoptifs. La mort de cette dernière a donc un but plus noble que la simple vengeance, celui de nourrir les loups, et d’entretenir avec eux de bonnes relations de parenté. En outre, ces bonnes relations

---

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 183, Tdl.



avec les loups ne peuvent être obtenues qu'au moyen de ce processus de réciprocité et de partage fondé sur le modèle de solidarité de ces animaux.

L'héroïne de "She-who-dwells-in-the-Rocks" partage elle aussi la nourriture qu'elle obtient des loups avec les petits d'une des louves de la meute. C'est de cette manière qu'elle peut vivre harmonieusement parmi eux. Et une fois de retour chez elle, elle fait preuve du même esprit de solidarité dont font preuve les loups entre eux, et avec ceux de leur parenté à laquelle elle appartient désormais, en demandant à ce que toute la graisse de bison soit réunie pour nourrir les loups<sup>479</sup>.

Elle doit à ces derniers, non seulement sa survie, mais de surcroît de nouveaux « pouvoirs » surnaturels qu'ils lui ont offerts, les pouvoirs de l'esprit du loup, qui étaient selon le récit « illimités et lui permettaient entre autres de retrouver des objets perdus et de guérir les malades. De plus, à la fin du récit, qui appartient à la toute dernière catégorie de récits de Deloria, et qui est par conséquent considéré comme vrai et d'une époque récente, le conteur explique qu'il tient cette histoire « de la bouche » de la fille de l'héroïne. Celle-ci, « alors une femme très âgée », a rendu visite à la famille du conteur et leur a relaté ce récit sur sa mère<sup>480</sup>.

La preuve de la véracité de ce récit ajoute à l'importance du rôle des loups dans la société dakotapi, qui servent de modèle de solidarité et de sagesse. Tous ces animaux bienfaiteurs, grands ou petits, doivent être respectés, car du plus petit vacher à tête brune ("little buffalo bird"), ils aident les héros dans leur quête.

D'autre part, un grand nombre de héros auxquels ces bienfaiteurs portent secours sont pour leur part des héros culturels. On les reconnaît parfois en raison de leurs qualités surnaturelles, mais surtout grâce à leurs facultés de surmonter diverses épreuves, notamment avec l'aide de leurs bienfaiteurs, pour défendre leur peuple et pourvoir à leurs besoins.

- Les héros culturels

Les récits des aventures des héros culturels, qui accomplissent des actions miraculeuses, par exemple en sauvant leur tribu ou ramenant des personnages à la vie, devenant ainsi des modèles pour le peuple, relèvent des vrais *ohu'kaka* (récits 15-22). Leur naissance est elle-même parfois miraculeuse : Stone Boy (récit 16) est né d'un caillou avalé par sa mère, Blood Clot Boy (récit 20) est né d'un caillot de sang qu'un lapin (son grand-père adoptif) a mis au-dessus d'un bain de vapeur, et Eagle Boy (récit 21) est le fils d'un *Eagle man* (« Homme aigle »). Selon le même

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 245, Tdl.

procédé (on envoie l'enfant en dehors du tipi et il revient en ayant grandi) Eagle Boy et White Plume Boy (récit 19), connaîtront une croissance miraculeuse, atteignant en un seul jour la stature d'un homme.

Les héros culturels possèdent souvent des attributs magiques (souvent donnés par un personnage appartenant à la catégorie du donateur de Propp, « F », « mise de l'objet magique à la disposition du héros »<sup>481</sup>) : les mocassins de "Turtle-Moccasin Boy" (récit 17), qui selon Deloria donnait rapidité et chance à celui qui les portait<sup>482</sup> ; la plume de White Plume Boy, ou l'arc et les flèches de Blood Clot Boy. Avec ceux-ci, les héros combattent les antagonistes (ou « agresseurs »), portent secours au peuple et pourvoient aux besoins de tous.

Ces objets ne sont cependant pas indispensables aux héros pour qu'ils puissent accomplir des actes miraculeux. Ces personnages sont intrinsèquement magiques. Boy Beloved (récit 15, étudié précédemment selon les fonctions de Propp dans ce chapitre) guérit la cécité de ses parents en faisant couler de l'eau sur leurs yeux.

Par ailleurs, seul White Plume Boy est capable de faire apparaître de nombreux objets en fumant du tabac, tels que des fusils et des couvertures, dont il fait don à la tribu. Iktomi, après avoir volé la plume de White Plume Boy, s'était fait passer pour un héros, mais il avait été incapable de faire apparaître miraculeusement des objets.

De même dans "Blood-Clot Boy", après avoir volé les vêtements du héros, il avait tenté de faire apparaître des bisons pour nourrir le peuple, mais Blood Clot Boy est celui qui accomplit ce miracle à la fin du récit, prouvant ainsi qu'il est le véritable héros.

La situation initiale dans laquelle les héros culturels se trouvent diffère d'un récit à l'autre. Il peut être un enfant bien-aimé, comme c'est le cas de Boy Beloved ou de White Plume Boy :

*To be a boy-beloved was a great honor, and carried with it heavy obligations. [...] It did not eventually make him a chief – only his personal record after he grew up could decide that [...] To live in the manner of a child-beloved ; that is, with all due ceremony; possibly in separate, decorated tipi, where the poor may always find welcome and food.*<sup>483</sup>

Être un garçon bien-aimé était un grand honneur, et comportait de lourdes obligations [...] Cela ne faisait pas de lui un chef – seul son parcours personnel d'adulte pouvait déterminer ça [...] Vivre en tant qu'enfant bien-aimé ; c'est-à-dire, cérémonieusement ; éventuellement dans un tipi séparé et décoré, où les pauvres seraient toujours les bienvenus et trouveraient toujours de quoi manger. (Tdl.)

Le statut d'enfant bien-aimé offrait de nombreux privilèges, mais il impliquait de même de nombreuses responsabilités. C'est pourquoi le père de White Plume Boy, après avoir doté son

---

<sup>481</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 96.

<sup>482</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 101, note 1.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 110, note 1, 175, note 3.

fils d'une plume magique et de magnifiques habits et objets, lui demande de sauver un peuple en difficulté : « Ce peuple est en grande détresse, mon fils. Quatre hommes abusent sévèrement de lui. S'il y a donc quelque chose que tu puisses faire, fais-le. »<sup>484</sup>.

Contrairement à Boy Beloved, qui s'éloigne de chez lui pour retrouver ce qui lui a été volé, dans ce récit le héros est commissionné par son père en raison de son statut et des devoirs qui l'accompagnent. Il réussit ces premières épreuves et libère la tribu victime des quatre tyrans, avant de partir de son propre chef en quête d'aventures.

Il fait alors face à de nouvelles épreuves qu'il ne surmonte pas immédiatement. Bien que son père l'ait averti des dangers qu'il pourrait rencontrer sur la route, il se laisse tromper par Iktomi. Celui-ci, déguisé en vieille femme, lui vole sa plume magique, et le héros se transforme alors en chiot.

Cette nouvelle épreuve lui donnera cependant l'occasion de prouver sa valeur, et de rencontrer la seconde héroïne du récit, qui lui vient en aide. Elle parvient à reprendre la plume à Iktomi et dévoile devant tous qu'il est un faux héros. Contrairement au héros, l'héroïne est, quant à elle, une jeune fille pauvre. On apprend dans le récit qu'elle vit seule avec sa mère en dehors du cercle du camp.

Deloria indique en note que ceux vivant à l'extérieur du cercle du camp sont des membres qui ne sont pas en mesure de remplir les devoirs de protection et d'entretien du camp :

*The average member of the tribe, able to play his full part in its maintenance and protection, and in the social events, has a right to the camp circle. Those unable to fulfill these requirements, generally old couples, widows, and the familiar old woman with her grandson, withdraw voluntarily from the camp circle and live back of it.*<sup>485</sup>

Le membre moyen de la tribu, en mesure d'assumer pleinement ses responsabilités pour l'entretien et la protection de la tribu, et lors des événements sociaux, avait le droit de faire partie du cercle du camp. Ceux qui n'étaient pas en mesure de répondre à ces exigences, généralement des couples âgés, des veuves, et l'habituelle vieille femme avec son petit-fils, se retiraient volontairement pour vivre à l'arrière du cercle du camp. (Tdl)

Les tipis de la communauté étaient disposés selon un cercle symbolique formé des membres actifs : le chef et sa famille, les chasseurs et guerriers et leurs familles. Ceux qui n'apportaient rien au peuple, en ce sens qu'ils en étaient dépendants, vivaient à l'extérieur du cercle du camp.

Les héros culturels sont d'ailleurs au début des récits plus souvent des orphelins pauvres vivant avec leur grand-mère que des enfants bien-aimés. C'est le cas de *Turtle-Moccasin Boy* qui vit seul avec sa grand-mère, ou de Blood Clot Boy qui vit avec son grand-père lapin dans une tente de fortune.

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 107, Tdl.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 112, note 1.

De même, dans le vrai *ohu'kaka* “The Hero overcomes the cold” [Le Héros surmonte le froid]<sup>486</sup>, le héros, dont le nom, He who-lives-with-his-grandmother (« Celui qui-vit-avec-sa-grand-mère »), est un rappel de sa situation sociale, est un « orphelin qui vit avec sa grand-mère dans un vieux tipi de couleur brunâtre (“smoke-tanned”), à l’arrière du cercle. »<sup>487</sup>.

Ce tipi, ou *wizi'* (de “wi”, femme, un classificateur grammatical utilisé pour les parties de tipi, et “zi” qui signifie jaune, la couleur d’un tipi usé), est une autre indication de la condition sociale du héros :

*A wizi' is a skin tipi, long used so that it is old and smoke-tanned. Old women who were poor, often took discarded tipis, which were smoke-tanned, and made their shelters by bending willows into dome-shaped frames, and covering them with these. The term wizi' is synonymous with an old woman's abode.*<sup>488</sup>

Un *wizi'* est un tipi en peau, qui a longtemps servi, si bien qu’il est vieux et tanné par la fumée. Les vieilles femmes qui étaient pauvres récupéraient souvent des tipis que l’on avait jetés, qui étaient jaunâtres, et construisaient leurs abris en pliant des saules pour former des structures incurvées, qu’elles recouvraient de ces derniers. Le terme *wizi'* est synonyme de logis de vieille femme. (Tdl.)

“Smoke-tanned” indique la couleur du tipi, assombrie par la fumée du feu de bois qui brûlait à l’intérieur. Dans *The Dakota Way of Life*, Deloria explique que les tipis, même les mieux ventilés, « devenaient usés et sombres en raison de la fumée »<sup>489</sup>. Cette couleur était également un symbole de la pauvreté du héros et de sa famille. Toutefois, ces membres pauvres de la tribu n’étaient en réalité pas si marginalisés.

Deloria poursuit sa description des tipis en signifiant que l’état de « pauvreté » chez les Dakotapi était différent de celui des membres de la société dominante. Si ces derniers « aspiraient à vivre des conditions de plus en plus bonnes en vieillissant », chez les Dakotapi, la richesse comme la pauvreté matérielle variaient périodiquement. Par exemple, un homme en deuil pouvait, en signe de tristesse, se défaire de tout ce qu’il possédait, y compris de son tipi. Une famille pouvait également vivre dans un vieux tipi car le père et mari était malade et ne pouvait donc pas chasser. Toutefois, suivant le principe de la parenté, nul n’était laissé dans le besoin, ni mis à l’écart pour ces raisons<sup>490</sup>.

Dans les récits, le positionnement physique des héros parmi les autres membres de la communauté symbolise leur position sociale. Cette position est bien marquée dès le début du récit afin de montrer la progression du héros, qui évolue du statut de personnage insignifiant et

---

<sup>486</sup> Récit 22 : *Ibid.*, p. 125-127.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 125, Tdl.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 94, note 2.

<sup>489</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 24, Tdl.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 24-25, Tdl.

dépendant à celui de héros libérateur, de sauveur et de pourvoyeur. Cela prouve ainsi qu'à force d'efforts et de courage tout membre peut devenir un héros.

Toutes ces informations sur le héros renforcent le profond contraste entre la situation initiale et la situation finale du héros et du peuple. L'évolution sociale positive des héros, et ce quelle que soit leur position de départ, se révèle être une bénédiction non seulement pour les peuples auxquels ils viennent en aide, mais plus particulièrement pour les personnes qui lui ont porté secours.

Le grand-père lapin de Boy Clot Boy est libéré des ours qui le tyrannisent, et la jeune fille qui lui a porté secours devient sa femme, tout comme White Plume Boy épouse la jeune fille pauvre qui lui a rendu sa plume à la fin du récit. Ces héroïnes n'ont qu'un rôle secondaire dans les récits des héros culturels. Une héroïne a cependant le rôle principal dans un des vrais *ohu'kaka*, il s'agit du récit 23 intitulé "Heart-Killer" [Tueuse de cœur].

- Heart Killer : une héroïne culturelle ?

Sa place dans les *Dakota Texts* a toute son importance, puisqu'elle se situe tout de suite après les héros culturels traditionnels dakotapi. Son rôle en tant que femme dakotapi sera bien entendu différent des héros masculins. Elle n'a pas pour tâche de sauver le peuple ou de pourvoir à ses besoins physiques grâce aux fruits de la chasse, ou en le protégeant des ennemis en se battant contre eux.

Mais les qualités physiques et spirituelles de l'héroïne sont d'ores et déjà annoncées par son nom légendaire : Heart-killer, ou *C'akte'wi* ("heart-she-kills", « cœur-qu'elle-tue » en lakota) :

*Certain proud feminine names reflect a defiance of the threat and a successful coping with it. [...] The legendary name Caktewi (Heart-killer) belongs in this category.*<sup>491</sup>

Certains noms fiers féminins reflètent une défiance de la menace [d'une mauvaise réputation] et une façon efficace d'y faire face. Le nom légendaire de *Caktewi* (Tueuse de cœur) appartient à cette catégorie. » Tdl.

Ce nom qui dénote la force de caractère de celle qui le porte, pouvait être donné à la naissance en mémoire d'une parente connue pour sa réputation sans tâche, mais aussi plus tard à une jeune fille, en raison de sa conduite irréprochable<sup>492</sup>. La conduite de l'héroïne du récit est donc devenue un modèle pour les jeunes filles dakotapi, et porter son nom est un honneur qui implique le devoir d'être irréprochable.

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>492</sup> *Ibid.*

Et tout comme on pouvait attribuer ce nom à certaines jeunes filles dakotapi, l'héroïne a également gagné le droit de porter ce nom. Ce n'est effectivement qu'au tiers du récit que le narrateur nous apprend son nom : « Une fois, lorsqu'Heart Killer, (c'est ainsi qu'ils disent qu'elle s'appelait) » (“7. *Once when Heart-killer, (that's what they say she was called,)*”)<sup>493</sup>. Il est sans doute intentionnel de la part du conteur d'introduire l'héroïne par le biais de ses actions avant même de révéler son nom.

Le récit s'ouvre sur quatre frères vivant ensemble, et sur le plus jeune, Hakela, qui rencontre une jeune femme à l'extérieur de leur tipi. Cette situation initiale est identique à celles des récits 11 (“Double face and the four brothers”) et 16 (“Stone Boy”), dans lesquels la jeune inconnue est en réalité Double face, ou une créature monstrueuse qui tue et scalpe de jeunes hommes.

C'est pourquoi cette introduction peut sembler inquiétante au lecteur averti. Il est cependant rapidement rassuré sur la nature vertueuse de la jeune femme. Le fait qu'elle s'adresse à Hakela en l'appelant « petit frère », formant avec lui un lien de parenté sociale, montre « d'entrée de jeu qu'un personnage qui sera bon est introduit ici »<sup>494</sup>. Un personnage au rôle positif est donc quelqu'un qui établit clairement une relation de parenté sociale avec un lien approprié et qui s'y tient.

Ses qualités d'héroïne dakotapi sont ensuite énumérées :

*From that day she lived there; a fine girl, as well as a beautiful one, industrious and skilled in the things women do. She made beautiful clothes for her brothers, and when they brought home meat, she took care of it all so that they were never without food.*<sup>495</sup>

À partir de ce jour, elle vécut là ; une fille capable, et très belle aussi, travailleuse et habile dans tout ce que font les femmes. Elle fabriqua de beaux habits pour ses frères, et lorsqu'ils rapportaient de la viande à la maison, elle s'occupait de tout afin qu'ils ne manquent jamais de nourriture. (Tdl.)

À L'instar des héros culturels dakotapi, qui sont rendus manifestes lorsqu'ils remplissent leurs devoirs de protecteur et de pourvoyeur, une héroïne culturelle dakotapi se distingue par ses aptitudes dans les arts féminins et par sa capacité à s'occuper des siens. Ces dons lui sont d'ailleurs d'un grand secours lors des épreuves multiples qu'elle doit traverser.

Lors de la première, des castors la capturent et ils lui brûlent le visage en égouttant des poissons chauds dessus. Un acte violent qui serait selon Julian Rice la métaphore d'un abus sexuel<sup>496</sup>. Si elle survit à cette épreuve, c'est notamment grâce à l'aide d'un castor qui va

---

<sup>493</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 101, Tdl.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 128, note 1.

<sup>495</sup> *Ibid.*

<sup>496</sup> RICE Julian, *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*, op. cit., p. 58.

devenir son animal de compagnie une fois que son frère aîné vient la délivrer et tuer les castors qui l'ont agressée.

C'est ce même castor qui lui vient en aide lorsqu'elle fuira Iya lors de la deuxième épreuve qu'elle traverse après s'être éloignée une fois de plus du tipi de ses frères d'adoption. Elle avait à ce moment-là délaissé ses responsabilités de dispensatrice de soins, mais elle le fit car elle avait été piégée par deux femmes l'ayant forcée à s'éloigner de chez elle en enlevant son castor. Elle parvient néanmoins à survivre, sans doute aguerrie suite à la première agression subie, mais non sans aide.

Si les héros culturels, par divers bienfaiteurs, parviennent à combattre les agresseurs, les héroïnes, elles, ne peuvent lutter directement contre ceux-ci. N'étant pas des guerriers ou des chasseurs, elles s'appuient sur leurs dons et leur esprit acéré pour fuir, et sur les liens de parenté qu'elles ont formés et entretenus pour être secourues. Les héros et les héroïnes culturels, chacun dans leur rôle traditionnel respectif, inspirent le peuple par leurs exploits et leur résilience, et incarnent les idéaux culturels dakotapi.

### 3.5. Conclusion : l'orature dakotapi et la transmission des règles de la parenté

La définition des genres de l'orature dakotapi de Deloria est un précieux outil d'analyse et de compréhension des récits issus de cette orature. Même si les *ohu'kaka* (« vrais » et romanesques) et les récits dakotapi plus récents présentent des traits communs avec des genres familiers aux sociétés dominantes, tels que le conte ou la légende, les explications de Deloria permettent aux lecteurs d'entrer dans les structures et les relations tribales du peuple afin de véritablement appréhender les spécificités de l'orature dakotapi.

Son travail de recherche, bien que peu diffusé, a également permis une lecture nouvelle des mythes de Walker. Il faut envisager cette mythologie non pas comme appartenant au canon des *ehanni* cosmogoniques du peuple lakota, mais comme le fruit d'une (ré)invention d'un conteur soucieux d'une permanence de la transmission des valeurs et de la culture lakota dans une forme nouvelle, adaptée aux changements sociaux que connaissait son peuple.

Walker avoue lui-même avoir organisé les récits à la manière des mythes grecs et égyptiens, tout en conservant les concepts lakota du monde et de la nature. En outre, il n'existait pas dans l'orature des Dakotapi de récits cosmogoniques à proprement parler, bien que les « divinités », qui étaient en réalité des « esprits », mis en scène dans les mythes de Walker, appartenaient effectivement aux croyances animistes du peuple.

Aussi, le système de valeurs et de croyances complexe au centre de la société lakota/dakota est plutôt rendu évident dans un des récits centraux sur les origines du peuple, “The buffalo People” (qui avait été raconté à Walker, mais dont la version de Deloria est sans doute la plus développée et la plus révélatrice des valeurs dakotapi). Dans ce récit, comme dans tous les récits bien plus courts des *Dakota Texts* de Deloria, tous les thèmes suivent un même fil conducteur sur lequel la société dakotapi est fondée, celui de la parenté.

C’est pourquoi tous les personnages dakotapi, les héros comme les antagonistes, nous révèlent la nécessité impérative des liens de parenté, qui doivent être strictement observés par tous. Une seule personne ne respectant pas les principes de parenté peut briser l’harmonie sociale de tout le groupe, et par conséquent représenter un danger pour l’ensemble de la communauté.

Tout comme le peuple est constitué d’individus de toutes sortes, les héros des récits sont divers et variés, leur épanouissement dépend de l’acceptation des particularités et des différences de chaque membre impliqué dans la vie de la société dakotapi. Ces héros rappellent en outre à chaque *Oyate*, chaque Nation, quel rôle ses membres doivent jouer dans la transmission et le renouvellement des valeurs et des traditions indispensables la survie culturelle du peuple.

Ces rappels sont particulièrement nécessaires lors de moments difficiles et éprouvants, tels que les périodes où le peuple doit endurer le colonialisme et ses conséquences tragiques. C’est alors que les usages anciens doivent non seulement être conservés, mais aussi sans cesse renouvelés afin de perdurer malgré les bouleversements et les tentatives d’assimilation. Les récits traditionnels deviennent des éléments de résilience et de résistance servant de barricade contre les interdictions du gouvernement américain.

#### **4. Fonction des récits : le respect de la parenté héritée des *Pte***

Dans son livre sur les Dakotapi, *Speaking of Indians*, Deloria présente son peuple à un lectorat majoritairement allochtone en exposant les qualités héritées de siècles ou de millénaires d’observation du monde naturel. Cette connaissance, transposée dans leur orature, et transmise de génération en génération, était fondée sur l’esprit de sacrifice du bison :



*My People, the Dakotas, understood the meaning of self-sacrifice, perhaps because their legends taught them that the buffalo, on which their very life depended, gave itself voluntarily that they might live.*<sup>497</sup>

Mon peuple, les Dakota, comprenait la signification de l'abnégation, peut-être parce que ses légendes lui avaient appris que le bison, dont sa vie même dépendait, s'est offert volontairement afin qu'il puisse vivre. (Tdl.)

Les Dakotapi trouvent dans leurs récits traditionnels des leçons qui leur rappellent que toute épreuve, qu'elle advienne suite à une quête, ou qu'elle soit inattendue, est nécessaire au développement éducatif et spirituel du peuple. Ces récits sont autant de leçons de survie qui aident les auditeurs à reconnaître leurs ennemis : les personnes pouvant porter atteinte à leur intégrité physique ou morale, mais également les sentiments ou pulsions susceptibles de les détourner du code moral et social contenu dans les règles de la parenté dakotapi.

D'autre part, avant la vie en réserve, les tribus s'organisaient en camps et devaient juger de la nature amicale ou hostile des membres d'autres tribus qui pouvaient entrer dans le camp en vue de commettre des méfaits. De plus, le peuple suivait une évolution similaire aux héros des récits, qui servent de modèles, lorsqu'il rencontrait de nouvelles situations auxquelles il devait s'adapter, comme sa nouvelle vie dans les réserves.

Depuis ce changement majeur, l'ennemi avait pris une forme nouvelle, mais le danger subsistait. Et tout comme les héros des récits pouvaient aussi s'appuyer sur une aide spirituelle afin de venir à bout d'un ennemi puissant, face à la menace que représentait le gouvernement américain pour leurs traditions, les membres du peuple pouvaient puiser dans leur réserve littéraire de récits ancestraux la direction spirituelle et les rappels essentiels à leur survie.

De ce fait, les récits offraient aux auditeurs et aux lecteurs des leçons de vie et des mises en garde en mettant en scène divers protagonistes dans des situations variées. Par leur moyen le conteur indiquait implicitement la voie à suivre, tout en montrant les conséquences de certaines actions. Libre à ceux qui écoutaient de mettre en pratique ou non les conseils reçus.

#### *4.1. Leçons de vie et mises en garde : préserver l'harmonie sociale dakotapi*

À une époque où le cercle du camp fut ébranlé par l'interdiction des cérémonies, par l'envoi forcé des enfants dans des écoles gouvernementales ou missionnaires, et par une perte générale des repères culturels et identitaires, la préservation et la perpétuation des récits issus de la tradition orale apparaissait comme le seul salut possible :

---

<sup>497</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 21.

*Thus Dakota education was promoted: informally, through their ceaseless practice in human relations within the kinship circle; formally, in the teachings of the ceremonies, as well as in legends.*<sup>498</sup>

C'est ainsi que l'éducation dakota était promue : de façon informelle, à travers leurs pratiques incessantes dans les relations humaines au sein du cercle de la parenté ; et de façon formelle, à travers l'enseignement des cérémonies, de même que dans les légendes. (Tdl.)

Les récits dakotapi sont des leçons de vie utiles à chaque membre de la communauté. Ils avertissent du danger que représente l'oubli du principe de la parenté, qui implique de protéger sa famille et de lui être utile. Sans ces normes précises, les Dakotapi risquent de devenir des êtres aussi abjects qu'Iktomi, un personnage qui n'hésite pas à épouser sa propre fille s'il en ressent l'envie.

Dans ce récit d'un père incestueux, le choix d'Iktomi n'est d'ailleurs pas fait au hasard. Effectivement, il est connu pour son égotisme comique mais brutal. Ceux qui suivent son exemple risquent à leur tour de diviser la famille humaine et d'en subir les conséquences : une mauvaise réputation, un rejet du reste des membres de la société et par conséquent un éloignement du groupe pour qui ce comportement déviant est un danger.

Les dangers sont en outre multiples : ils viennent des étrangers, ceux avec qui aucun lien de parenté n'a été établi, et parfois même de l'intérieur du camp. Les récits mettent alors en garde contre les êtres malicieux qui sèment la discorde parmi les membres du peuple afin d'acquérir une forme de pouvoir sur eux. Mais ils révèlent surtout que le plus grand des dangers vient de l'intérieur des individus eux-mêmes.

La seule véritable protection contre les agresseurs est de ne pas se laisser prendre au piège, d'être attentif et toujours rester sur ses gardes. Et de bien veiller à ne pas céder à ses propres désirs, pour ne pas devenir un agresseur soi-même. Des enfants aux grands-parents, en passant par les couples qui se fréquentent ou ceux déjà mariés, les récits leur rappellent les règles pour des relations harmonieuses entre membres d'une famille et du camp. Ces leçons qui profitent à tous sont la formulation des valeurs éthiques et morales du peuple.

#### *4.1.1. Éduquer les enfants et leurs parents*

Deloria détaille la façon dont les enfants dakotapi étaient éduqués dans *The Dakota Way of Life*. Ils n'étaient jamais battus et étaient instruits du comportement convenable à adopter par l'exemple. Aussi, lorsque les enfants se comportaient de façon inconvenante, en se disputant

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

entre eux, ou en se plaignant sans raison, un adulte était toujours là pour lui rappeler que « personne ne fait ainsi » ce qui signifiait qu'une telle attitude n'était pas appropriée<sup>499</sup>.

Ce rappel, qui instillait chez les enfants un véritable sentiment de honte, suffisait souvent pour qu'ils se reprennent. De plus, étant donné la proximité des tipis à l'intérieur du cercle du camp, les parents calmaient rapidement les bébés et les enfants en bas âge, et expliquaient à ceux en âge de comprendre qu'il était important qu'ils soient silencieux afin de ne déranger personne :

*Babies crying in the night were quickly put to the breast. Older children were held close and soothed, and reminded that "nobody makes a disturbance that can be heard in other tipis." Unreasonable small children were made hasty promises or threatened with "something-to-fear" – anything to quiet them "right now." With tipis set rather close together, and only skin deep, the first essential, for peaceful living in a camp circle, was quiet.<sup>500</sup>*

Les bébés qui pleuraient pendant la nuit étaient rapidement mis au sein. Les enfants plus âgés étaient tenus tout contre leurs parents et apaisés, et on leur rappelait que « personne ne fait du bruit qui puisse être entendu dans d'autres tipis. » On faisait des promesses hâtives aux jeunes enfants déraisonnables, ou on les menaçait avec « quelque chose à craindre » – tout pour qu'ils se taisent « tout de suite. » Avec des tipis établis assez près les uns des autres, et pas plus épais que de la peau, la première chose essentielle pour une existence paisible dans le cercle du camp était le silence. (Tdl.)

Les enfants apprenaient dès leur plus jeune âge à prendre en aversion l'attitude grossière d'Iktomi, qui, dans l'orature dakotapi, « claquait des doigts », un geste qui est, comme l'indique Deloria, considéré comme offensif parmi le peuple<sup>501</sup>, qui geignait souvent et qui mentait sans cesse. Suivre une telle conduite pouvait engendrer de lourdes répercussions.

L'enfant d'à peu près deux ans enlevé dans "A Double-Face steals a child" [Un Double Face enlève un enfant]<sup>502</sup>, un récit appartenant à la catégorie des « récits considérés comme vrais », est envoyé à l'extérieur du tipi par sa mère car il « pleurnichait et boudait à propos de quelque chose »<sup>503</sup>, et irritait le père fatigué après une journée passée à chasser. Il continua à pleurer à l'extérieur pendant un moment, puis on ne l'entendit plus. La nuit tombée il ne rentra pas, mais les parents ne s'en inquiétèrent pas car il avait pour habitude de passer la nuit chez ses grands-parents.

Ce n'est qu'au matin que la mère, s'étant rendue chez ses parents et chez ses beaux-parents, se rendit compte de sa disparition. Tous se mirent à le chercher, et le retrouvèrent dans les bras

---

<sup>499</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 80, Tdl.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>501</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. 41, note 5.

<sup>502</sup> Récit 48 *Ibid.*, p. 232-235.

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 232, Tdl.

d'un monstre couvert de poils et avec deux visages qu'ils prirent pour un Double Face. Le monstre, qui avait sévèrement abusé de l'enfant, fut tué, et l'enfant survécut de justesse<sup>504</sup>.

Voici l'exemple type d'un récit qui peut servir de leçon aux enfants, d'autant plus qu'il relève des légendes locales et qu'il est donc considéré comme véridique. On lit à la fin du récit : « Ceci s'est passé il y a longtemps, ceci n'est pas un mythe »<sup>505</sup>, une phrase qui ajoute du poids à l'enseignement que l'on peut retirer de cette histoire. Les enfants dakotapi devaient apprendre très tôt à bien se comporter, et à faire attention à ne pas s'éloigner du camp, où ils n'étaient plus sous la protection du groupe.

Toutefois, à la fin des récits, comme en réalité, ils étaient toujours à même de rentrer chez eux, souvent aidés par leurs parents (familiaux, sociaux, etc.), où ils étaient les bienvenus. Ceci est vrai de tous ceux qui, par leur imprudence, ont été enlevés : les enfants, les jeunes filles, ou les personnes s'étant éloignées pour diverses raisons. Les parents, de leur côté, ne devaient pas agir imprudemment, au risque de mettre la vie de leurs enfants en danger.

Mais, plus grave encore, c'est la mère de l'enfant qui avait, par inadvertance, offert son enfant à Double Face. En effet, lorsqu'elle a fait sortir du tipi l'enfant qui pleurait, elle dit : « Faiseur de Hibou, jette celui-là dans ton oreille ; ça ne gêne pas »<sup>506</sup>. Owl Maker, le Faiseur de Hibou, est la figure dakotapi du croque-mitaine, associé à celle du Double Face, dont on se sert pour faire peur aux enfants indisciplinés ou pour les empêcher de trop s'éloigner du camp<sup>507</sup>.

Cette raillerie en apparence innocente a cependant attiré l'attention d'un réel Double Face qui, lorsqu'il est retrouvé avec l'enfant par des membres de la tribu, chanta « 'Faiseur de Hibou, prends celui-là et jette-le dans tes oreilles', c'est ce que l'on m'a dit, et alors je l'ai pris »<sup>508</sup>. Cette réitération des paroles de la mère par le monstre qui a torturé son enfant est pertinente dans la leçon que les parents doivent en tirer : pour éduquer un enfant il est essentiel de faire preuve de patience et de mansuétude.

Dans *The Dakota Way of Life*, Deloria affirme que dans les sociétés lakota l'amour de la nation dépasse et valide les relations individuelles. Les adultes doivent être entièrement dévoués au futur de leurs enfants. La promiscuité malsaine entre deux parents, l'infidélité, ou encore la jalousie, sont considérées comme repoussantes et rédhitoires chez les adultes. La retenue dans

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 234-235.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 235, Tdl.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 232, Tdl.

<sup>507</sup> HEFLIN Ruth J., *I Remain Alive: The Sioux Literary Renaissance*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000, p. 153-154.

<sup>508</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 234, Tdl.

les relations sexuelles montre la capacité d'un homme à placer la recherche de nourriture et l'enseignement des enfants avant sa gratification personnelle.

De plus, les couples mariés espaçaient suffisamment les naissances entre elles afin de s'occuper correctement de chaque enfant en lui portant toute l'attention nécessaire. Les familles étaient rarement composées de plus de quatre enfants, d'autant plus que « l'on attendait des hommes forts qu'ils fassent preuve de retenue [sexuelle], car une succession rapide de naissances engendrerait sûrement des critiques murmurés » par les autres membres du *tiyospaye*<sup>509</sup>.

Cet arrangement se retrouve dans "The Buffalo People", où les naissances des enfants sont espacées de quatre ans (le désir d'enfant de *Wakanka* se manifeste tous les trois ans), et où le premier couple humain a satisfait son besoin de création à la naissance de leur cinquième enfant. Dans le récit, ce n'est que lorsqu'un enfant est capable de marcher et a acquis un peu d'indépendance que la femme souhaite un autre enfant.

Dans ce récit, les enfants sont entourés de soins par tous les membres du *tiyospaye*, et bénéficient ainsi d'une grande protection contre les dangers extérieurs. Ils grandissent avec un sentiment de sécurité qui leur est bénéfique et leur permet de développer leur confiance en soi.

C'est une éducation traditionnelle similaire à celle que connaissaient les enfants dakotapi avant d'être enlevés à leur famille, qui est décrite par Deloria dans *Speaking of Indians* :

*As for the child, you can see what it did for him to have so many persons responsible for him. It gave him multiple protection. It insured for him the care that is due all helpless children, even when their own parents might not be there.*<sup>510</sup>

Pour ce qui est de l'enfant, on peut constater ce que le fait d'avoir autant de personnes responsables de lui pouvait lui apporter. Cela lui donnait une protection multiple. Cela lui assurait les soins dus à tout enfant sans défense, même lorsque ses propres parents ne pouvaient être là. (Tdl.)

En opposition à cette éducation attentive favorable au développement infantile, la négligence d'*Iktomi* montre jusqu'où l'égoïsme et la perversion peuvent conduire un parent. Dans "Iktomi marries his daughter", le désir incestueux symbolise l'égoïsme d'un parent qui fait passer sa satisfaction personnelle avant le bien-être de sa famille et de sa tribu.

Face à des sentiments et des agissements jugés ignominieux et contre nature, le peuple dakotapi ne restait pas inactif et montrait sa désapprobation par ce que Deloria qualifie d'« opinion tribale subtile ». Les auteurs de ces crimes subissaient le jugement discret mais

---

<sup>509</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 82, Tdl.

<sup>510</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, *op. cit.*, p. 42.

puissant de tous les membres qui affichaient haut et fort l'horreur qu'ils ressentiaient, et c'en était assez pour chasser le père incestueux et sa famille hors du camp :

*A family left the camp circle forever, because the eldest daughter was pregnant though unwed, and the fact accused strong suspicions on the father. Such a thing, besides being a crime against kinship law, was regarded as "unnatural" and downright vile. There was no vested authority to deal with such offenders or to order them away, but the mass horror was enough to drive them out. It was in such situations that the subtle tribal sentiment was in full and effective control.<sup>511</sup>*

Une famille quitta le cercle du camp à jamais, car la fille aînée était enceinte mais pas mariée, et ce fait avait engendré de fortes suspicions d'inceste impliquant son propre père. Une telle chose, en plus d'être un crime envers les lois de la parenté, était considérée comme « contre nature » et franchement vile. Il n'existait aucune autorité investie pour prendre des mesures à l'encontre de tels criminels ou pour leur ordonner de partir, mais l'horreur de la foule était suffisante pour les chasser. C'était dans de telles situations que l'opinion tribale subtile était en contrôle total et effectif. (Tdl.)

C'était une des rares occasions où une famille quittait le cercle du camp à jamais. La raison en est que ce type d'individus, comme l'est la mère amoureuse de son beau-fils, ou la sœur amoureuse de son frère, sont des éléments perturbateurs qui mettent en danger l'harmonie du groupe. Les récits, en montrant les conséquences désastreuses résultant de ces agissements, dissuadent les lecteurs d'entretenir de tels désirs individualistes.

En plus d'être une nécessité morale et éthique, la modération était chez les Dakotapi une nécessité physique, car étant un peuple nomade, ils ne pouvaient se déplacer avec un trop grand nombre d'enfants en bas âge. Les parents n'étaient néanmoins pas les seuls responsables de l'éducation des enfants.

#### 4.1.2. *Des rappels pour les grands-parents et les beaux-parents*

Dans les *Dakota Texts* et dans "The Buffalo People", les grands-parents font, dans la plupart des cas, partie de la catégorie des bienfaiteurs. Ils peuvent être les grands-parents en raison des liens du sang qu'il partagent avec leurs petits-enfants, comme c'est le cas de Waziya et Wakanka dans "The Buffalo People"; d'un lien de parenté dakotapi, établi afin de créer/d'adopter et d'élever le héros, comme dans "Blood-Clot Boy" et "Eagle Man"; ou encore d'un lien de parenté avec le héros ou l'héroïne déjà adultes établi pour leur porter secours, comme dans "Double-Face steals a/the virgin".

---

<sup>511</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 40.

Dans tous les cas les grands-parents jouent un rôle primordial dans les récits, comme les grands-parents ont une place centrale dans la société dakotapi. Ce sont eux qui, entre autres, transmettent la connaissance et les récits ancestraux aux jeunes générations.

- Les grands-parents

Les grands-parents contribuaient donc considérablement à l'éducation des enfants. Dans *The Dakota Way of Life*, Deloria explique comment les anciens, en prenant soin des enfants, libéraient du temps pour leurs parents :

*Both old people were especially helpful in caring for the grandchildren, thus freeing their mother for her many duties. [...] Grandparents ruled the children admirably well, with only gentle suasion.*<sup>512</sup>

Les deux personnes âgées étaient particulièrement utiles pour la prise en charge des enfants, libérant ainsi la mère pour qu'elle puisse accomplir ses nombreuses obligations. [...] Les grands-parents gouvernaient admirablement bien les enfants, en usant seulement de persuasion douce. (Tdl.)

Cette attention des grands-parents pour leurs petits-enfants est mise en scène dans "The Buffalo People", qui a déjà été examiné dans cette étude. Le narrateur décrit longuement l'implication du grand-père dans l'apprentissage du respect de la Terre. Il le fait en respectant la personnalité et le rythme de chaque enfant qui évolue au sein du cercle familial et tribal.

Avant de former des liens de parenté sociale, un enfant est un individu unique qui doit développer sa propre identité et ses qualités personnelles. L'individualité de chaque enfant est d'autant mieux mise en valeur que leurs premiers pas sont contés méthodiquement de façon séparée.

Pour ces deux évènements, tous les membres du *tiyospaye* sont présents, car tous ont un rôle à jouer dans l'éducation des enfants, tout comme seule une collaboration entre le grand-père et la grand-mère pour la fabrication des cerceaux mène à une vie de famille harmonieuse. Les grands-parents sont un moteur de cohésion pour toute la famille, et leur exemple encourage les enfants, comme les couples à entretenir des relations de solidarité et d'entraide dans leurs unions.

Plus le groupe est uni, plus il aura la force de subir et de surmonter les épreuves à venir. Cette première épreuve du groupe sera la chute d'un des enfants, qui montre au lecteur deux réactions possibles : celle positive de la femme maïs et celle négative de la femme bisonne.

---

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 80.

Dans “Turtle-Mocassin Boy”, la grand-mère du héros remplit son rôle en l’informant sur le personnage d’Iktomi, le trompeur, et en l’avertissant du danger qu’il représente. Cette leçon va servir au héros lorsqu’il sera confronté pour la première fois à Ikto. En réponse à la tentative de tromperie d’Ikto, Turtle Mocassin Boy répond que sa grand-mère l’a prévenu à son sujet afin qu’il ne se laisse pas duper par Ikto. Les grands-mères des récits mettent donc en scène la dévotion qu’ont les femmes dakotapi pour leurs petits-enfants.

C’est pourquoi la grand-mère de “Double-Face steals a virgin” se sacrifie afin que les jeunes filles avec lesquelles elle a établi un lien de parenté sociale aient la vie sauve. Elle qui, lorsqu’elle est introduite dans le récit, semble être la complice du monstre, implore ensuite les jeunes femmes captives de lui faire ce que Double Face voulait qu’elle leur fasse : la couper en morceaux pour les manger, pour qu’elles aient le temps de s’enfuir.

Même morte, la grand-mère parvient à protéger les jeunes femmes, puisque la tête de la grand-mère répond à Double Face lorsque celui-ci lui demande de lui porter à manger. En plus de montrer la dévotion absolue des ancêtres dakotapi pour les jeunes générations, cette action retarde un peu plus la poursuite des jeunes femmes par le monstre.

Cependant, l’attente de la nourriture irrite Double Face. Il montre une fois de plus son irrespect pour les êtres humains, y compris celle qu’il appelle « grand-mère ». Il la menace de la manger, si elle ne s’empresse pas de le servir :

*37. He got angry right away. “Grandmother, I am telling you to make haste. If you don’t, I’ll eat you up !”<sup>513</sup>*

37. Il se mit immédiatement en colère. « Grand-mère, je te dis de te dépêcher. Sinon, je vais te manger ! » (Tdl.).

Cette profonde irrévérence envers sa grand-mère tourne au comique lorsque, quelques minutes plus tard, il découvre ses morceaux et se met cette fois en colère contre les jeunes femmes qui l’ont tuée, lui qui venait justement de menacer de la manger :

*39. “The wretched beings ! Having killed my grandmother, where do they think to escape ?”<sup>514</sup>*

39. « Misérables créatures ! Après avoir tué ma grand-mère, où pensent-elles pouvoir s’échapper ? » (Tdl.)

Les récits enseignent donc que la grand-mère dakotapi nourrit le corps et l’esprit. Elle apporte à ses petits-enfants une nourriture physique, comme elle a pu le faire par devoir pour Double Face, malgré des sentiments certains de répulsion.

---

<sup>513</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 62.

<sup>514</sup> *Ibid.*



Mais plus important encore, elle les instruit, et ses enseignements perdurent bien après sa mort, ce qui est symbolisé dans le récit par l'esprit de la grand-mère qui continue de protéger les jeunes filles après avoir été tuée. C'est en ce sens que le narrateur reprend la fonction des Anciens en transmettant aux jeunes lecteurs les leçons qui leur permettent d'endurer les épreuves et de survivre aux dangers.

- Les beaux-parents

En plus de leur rôle de grands-parents, les récits traditionnels représentent les Anciens dans leur statut de beaux-parents. Et une fois encore, ils leur rappellent leurs responsabilités, qui sont, entre autres, de promouvoir la paix parmi les membres du *tiyospaye*.

Une des raisons pour lesquelles la belle-mère du héros dans "The Buffalo People" est une antagoniste est qu'elle encourage la discorde entre sa fille et son époux, ainsi qu'au sein de sa communauté, celle du peuple bison. C'est pour cela qu'elle est considérée comme un membre nuisible de la tribu.

D'autre part, c'est dans ce récit que Deloria décrit l'origine de la règle d'évitement, ou *avoidance rule*, entre beaux-parents et leurs gendre/belle-fille, et tout particulièrement entre un beau-père et sa belle-fille et entre une belle-mère et son beau-fils. La bonne conduite de la femme maïs envers ses beaux-parents sert de précédent obligeant les générations à venir à pratiquer une politique de respect mutuel tout en gardant une distance de sécurité.

D'autres récits rappellent le bien-fondé de cette règle en décrivant le chaos qui découle de son non respect, comme dans "A woman kills her daughter" ou "Iktomi takes his mother-in-law on the warpath". Elle occupait donc une place fondamentale dans la société dakotapi traditionnelle, et constituait un élément important de la conscience commune et des interactions au sein du *tiyospaye*.

Son respect était primordial pour maintenir un esprit de coopération et d'unité familiale, car comme le rappelle un des informateurs de Deloria dans *The Dakota Way of Life* :

*It takes two, to sin against the sex tabu imposed on all those relatives for whom marriage is eternally out of the question... The case is lost only if both dare to change attitude and behavior from the prescribed ones. Granted a mutual attraction, there is always a chance to conquer it, as long as the rules are equally respected [...].*<sup>515</sup>

Il faut deux personnes pour pécher contre le tabou sexuel imposé sur tous les parents entre lesquels le mariage est éternellement hors de question... L'affaire est perdue si les deux osent modifier leur attitude et leur comportement par rapport à ceux qui sont prescrits. Dans

---

<sup>515</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 174.

le cas d'une attraction mutuelle, il existe toujours une possibilité de la surmonter, tant que les règles sont également respectées. (Tdl.)

Cet informateur rappelle à juste titre que même si seulement l'un des deux parents respecte la règle de l'évitement, comme le beau-fils dans "A woman kills her daughter", alors le tabou sexuel ne sera pas violé, et ce, quand bien même les deux parents concernés sont attirés l'un par l'autre. Cette règle rarement ignorée au sein d'une société ordonnée permettait le maintien de l'harmonie.

Dans son roman ethnographique, *Waterlily*, décrivant tous les aspects de la vie des Dakotapi avant les réserves, y compris certains incidents plus rares et plus sombres, Deloria aborde brièvement le thème de l'inceste, en mettant en scène une famille dakotapi vivant seule dans les bois, à l'écart des autres *tiyospaye*.

Des guerriers dakotapi tombèrent par hasard sur le campement de cette famille, où les jeunes enfants ne pouvaient être que le produit de l'union incestueuse entre le père et sa fille (l'épouse de cet homme étant trop âgée pour en être la mère). Les guerriers qualifièrent ce crime « inqualifiable » d'offense « odieuse contre la parenté ». De tels agissements, très peu courants, allaient directement à l'encontre des valeurs dakotapi, et les guerriers en conclurent qu'il n'était pas étonnant que le père ait préféré vivre avec les bêtes sauvages, caché loin de la civilisation dakotapi.

Un père abusant ainsi de sa fille était sans doute un des crimes les plus vils qu'un Dakotapi puisse commettre, à la fois à l'égard de sa famille, de sa communauté, et de la nature, car comme le rappelle Deloria dans *Speaking of Indians*, ceux qui violaient les valeurs éthiques et les principes moraux contenus dans les règles de la parenté n'étaient non seulement « plus des Dakota », mais encore ils « n'étaient même plus des humains »<sup>516</sup>.

De leurs côtés, gendres et belles-filles avaient des responsabilités envers leurs beaux-parents. Dans "White-Plume Boy", Iktomi, qui a usurpé l'identité du héros, se place non seulement en tant que fils bien aimé parmi le cercle tribal, mais, de plus, il s'établit dans le rôle de beau-fils. Deloria définit en note les devoirs d'un homme qui vit près de ses beaux-parents dans un rôle de beau-fils :

*If a young couple is living near the bride's parents, the husband, as son-in-law, must always be on alert to serve, and foresee and do what needs to be done without being asked. He must bring home game, and if there is fighting to be done, he must be in the van, protecting not only his wife but all her people. He must adhere strictly to the avoidance rule towards his wife parents; and always be on guard too, to do things right; for his joking*

---

<sup>516</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 25, Tdl.

*relatives – his wife’s brothers and parallel and cross cousins, and also her sisters, - are watching for a slip on his part so they can laugh at him.*<sup>517</sup>

Si un jeune couple habite près des parents de la mariée, le mari, en tant que beau-fils, doit toujours être en alerte afin de servir, de prévoir et de faire ce qui doit être fait sans qu’on ait besoin de le lui demander. Il devait rapporter du gibier à la maison, et si un combat devait avoir lieu, il devait être en première ligne, protégeant non seulement sa femme mais aussi toute sa famille. Il devait adhérer strictement à la règle d’évitement envers les parents de sa femme ; et également toujours être sur ses gardes, afin de bien faire les choses ; car ses parents taquins –les frères de sa femme et ses cousins croisés et parallèles, et aussi ses sœurs, - l’observaient constamment au cas où il commettrait un faux pas, afin de se moquer de lui. » Tdl.

Dans les tribus dakotapi, l’ordre social reposait sur l’opinion tribale subtile qui servait de jugement envers les délinquants, ou les agresseurs<sup>518</sup>. Cette opinion était particulièrement utile dans une communauté où les liens familiaux étaient très resserrés. Les Dakotapi avaient pour habitude de suivre de près les actions de chacun, et d’en parler entre eux.

Néanmoins, il ne s’agissait pas d’un bavardage malveillant, mais d’une coutume qui montrait l’intérêt que les membres d’une famille, et d’une tribu, avaient les uns pour les autres. Les Dakotapi étant un peuple fier et courageux, cela les encourageait aussi à rester sur leurs gardes et à veiller à ne pas commettre d’impair.

La réputation d’un membre de la tribu se forgeait en fonction de ses actions : des dons qu’il faisait, des rites et cérémonies qu’il mettait en scène, et de sa façon d’observer les règles de la parenté<sup>519</sup>. Quant aux plaisanteries entre membres d’une famille, elles avaient pour but ultime de les aider à demeurer vigilants pour ne déroger à aucune de leurs responsabilités.

Chez un peuple qui, par souci du maintien de l’harmonie tribale, établissait également des liens de parenté « avec tous ses voisins » dans le cercle du camp, nulle parole ne devait blesser ou offenser, ni servir à faire courir de fausses rumeurs sur quelqu’un. Le principe de la parenté poussait les membres du peuple à se comporter de façon « paisible, correcte et courtoise » les uns envers les autres<sup>520</sup>.

Les récits montrent aussi quelle voie ne pas suivre, notamment au travers de l’exemple de la belle-mère bison dans “The Buffalo People”. Celle-ci détourne la coutume traditionnelle dakotapi qui vise à décourager la pratique de l’adultère en critiquant fortement ceux qui le pratiquent et en mettant en garde les amants potentiels en répandant un mensonge au sujet de son beau-fils.

---

<sup>517</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. 110, note 2.

<sup>518</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 40.

<sup>519</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 91.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 43, Tdl.

Elle raconte à un membre instable du peuple bison, le Bison Fou (Crazy Bull), que son beau-fils fait la cour à sa femme. Ces mensonges causent des dissensions parmi la tribu, et sont indignes d'un beau parent bienveillant. Seule la mort des agresseurs du récit rétablit la paix parmi le peuple.

Les maris n'étaient pas les seuls à être dans une position de beau-fils. La situation pouvait être inversée et la femme vivait alors en tant que belle-fille, avec la même obligation : celle d'être exemplaire dans tous les domaines qui touchent aux activités féminines, au risque d'être soumise à des taquineries bienveillantes (mais jamais à des insultes) des frères jusqu'aux voisins. C'était donc un rôle exigeant :

*The situation is reversed, when the couple is spending time with the man's parents. Then the young wife, as daughter-in-law, needs to be exemplary in every particular, for not only the husband's brothers and sisters and cousins, but also the neighbors, are going to notice promptly if she fails in any detail. On the whole, it is a trying role.<sup>521</sup>*

Lorsque le couple passe du temps en compagnie des parents du mari, la situation est inversée. La jeune mariée, en tant que belle-fille, doit alors être exemplaire dans tous les domaines, car non seulement les frères et sœurs et cousins du mari, mais également les voisins, remarquent promptement si elle échoue dans une quelconque mesure. Dans l'ensemble, c'est un rôle éprouvant. (Tdl.)

La jeune femme devait sans cesse veiller à ne pas faire de faux pas, afin de ne susciter aucun commentaire négatif, y compris de la part des voisins, afin d'honorer sa belle-famille en raison de son comportement digne.

Toutefois, de façon générale, on ne devait pas abuser des plaisanteries au point d'infliger des souffrances psychologiques à autrui. Pareille démarche ne pouvait provenir que d'un être cruel, comme Double Face, qui n'hésite jamais à faire souffrir les femmes, physiquement et psychologiquement. Les récits sont donc autant de mises en garde pour se préserver d'un tel traitement.

#### 4.1.3. Instruire les jeunes gens et les couples

Tout comme il était nécessaire pour transgresser le « tabou sexuel » de la règle de l'évitement que les deux parents concernés agissent ensemble, le viol du tabou sexuel dans le cadre d'une relation amoureuse n'enfreignant pas les règles de la parenté signifiait également que les deux personnes avaient agi de concert. Il était donc nécessaire, afin que chacun ne commette aucun manquement grave aux règles de la cour et du mariage, d'instruire les jeunes gens et les couples sur la conduite sociale acceptable qu'ils devaient suivre.

---

<sup>521</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 110, note 2.

- Les jeunes filles

Dans “Double Face steals a virgin”, l’héroïne, en s’enfuyant avec un inconnu, s’est mise dans une situation extrêmement dangereuse. Et lorsqu’elle découvre la nature monstrueuse de l’homme avec lequel elle vient de s’enfuir, ce dernier tente de discréditer sa nature vertueuse en raillant sa décision de rejeter les avances des prétendants de sa tribu. Il tourne en dérision le droit d’une femme dakotapi de ne pas se marier, ou d’attendre d’être prête pour le faire. violemment et sarcastiquement, il la met face à son erreur tout en tentant de la déstabiliser :

*You have spurned the advances of all the fine young men of the tribe who wished to marry you; and have insulted them in doing so. Woman is made to marry and have a home, why should you consider yourself an exception?*<sup>522</sup>

Tu as rejeté les avances de tous les jeunes hommes admirables de la tribu qui souhaitaient t’épouser, et ainsi tu les as insultés. Une femme est faite pour se marier et s’occuper de son foyer, pourquoi estimerais-tu être une exception ? (Tdl.)

Il sous-entend ici qu’elle a rejeté des hommes dignes pour s’enfuir avec un monstre, et qu’elle a donc porté une double insulte à leur honneur. Cependant, cette affirmation mensongère n’est qu’une tactique visant à humilier l’héroïne et remettre en question son identité de femme dakotapi.

En réalité, les Dakotapi n’exerçaient aucune pression sur les jeunes filles pour qu’elles se marient, et ne pas succomber immédiatement à un soupirant était une preuve de force de caractère et de dignité. D’où l’importance des rituels dakotapi consistant à faire la cour à une jeune femme pour apprendre à la connaître et à se faire connaître.

Chez les Yankton, on employait le terme *wio’k’iya* pour définir l’action de courtiser une femme. Il signifie littéralement « courtiser une femme en parlant »<sup>523</sup>. Les deux jeunes gens, en passant par le rituel de la cour, apprenaient ainsi à se connaître.

Deloria décrit le rituel où un homme fait la cour à une femme dans *The Dakota Way of Life*, et en donne le terme en teton : *wio’yuspa*, qui signifiait littéralement « attraper une femme », en référence à la coutume qui consistait à attraper le châle d’une fille<sup>524</sup>.

Même si la fille se laissait prendre, et que le jeune homme commençait alors à lui parler, elle prenait un air détaché et désintéressé. Elle feignait de s’intéresser à tout sauf à lui, et pouvait avoir l’air hostile, impassible, ou avoir l’air de s’ennuyer<sup>525</sup>. Ce jeu mettait les jeunes gens dans

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 138, note 3, Tdl.

<sup>524</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 138, Tdl.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 139.

une position d'adversaires, et il était normal pour une fille de commencer par rejeter les avances d'un homme : « The Dakota Way of Life »

*And, on the whole, girls were wary. Once cornered, their first weapon was complete silence and indifference. When finally they did talk, it was with deliberate lack of attention to the subject of conversation – and that was maddening if the suitor happened to be serious. [...] If she could feel sorry for him she might be more amenable. The well-trained girl was not taken by it; she only laughed.*<sup>526</sup>

Et, de façon générale, les filles étaient prudentes. Une fois acculées, leur première arme était un silence et une indifférence absolus. Lorsqu'elles se mettaient enfin à parler, elles le faisaient avec une absence délibérée d'intérêt pour le sujet de la conversation – ce qui était enrageant pour un prétendant sérieux. [...] Si elle pouvait le prendre en pitié, elle serait plus souple. Une fille bien entraînée n'était pas dupe, cela la faisait rire. (Tdl.)

Les jeunes femmes dakotapi devaient, à l'image des héroïnes vertueuses des récits, faire preuve de courage et de patience afin de former un caractère fort et de ne pas se laisser prendre au piège. Ces qualités étaient renforcées par leur formation dans les arts féminins, et par l'attention qu'elles avaient portée aux récits qui depuis leur enfance les préparaient à la duperie des agresseurs.

Les jeunes filles dakotapi étaient aguerries aux tactiques des jeunes hommes et savaient se laisser courtiser tout en gardant leurs pleines facultés mentales et leur bonne réputation. Cette réputation était fortement mise en danger lorsqu'une femme choisissait de s'enfuir avec un homme.

C'était considéré comme extrêmement inconvenant par les dakotapi, et désavantageait toujours plus la fille « car elle seule portait tout le blâme pour avoir pris un risque suprême avec son honneur »<sup>527</sup>. Il existait un double danger à s'enfuir avec un homme qui ne respectait pas les rituels dakotapi de la cour : il restait un inconnu pour la jeune femme, qui faisait alors un choix irrationnel.

Mais, de plus, cet homme faisait preuve d'irrespect envers les traditions dakotapi, et n'était donc pas une personne de confiance. Les récits où l'héroïne est confrontée à Double Face, Iktomi ou l'Homme Élan, servent d'avertissement sur les risques encourus lorsqu'une jeune femme choisit mal son futur époux.

Le fait que des jeunes filles habituellement prudentes et de bonne réputation s'enfuient avec des inconnus informe les auditrices de l'impulsivité latente présente en chaque membre de la tribu de cet âge-là, et ce même chez les plus vertueux. Cependant, tout comme Heart Killer, ou l'héroïne de "Double-Face steals a virgin" étaient à nouveau les bienvenues chez elles à la fin

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 155, Tdl.

des récits, une jeune fille pouvait toujours rentrer chez elle, parfois rendue plus forte par les épreuves qu'elle avait dû traverser.

Son statut ne serait peut-être plus le même, et elle devrait regagner son honneur à force d'efforts soutenus, mais le peuple n'hésiterait pas à lui pardonner. Mais Double Face et tous les trompeurs des récits veulent pousser leur captive à douter de cette propension au pardon du peuple. La motivation des agresseurs est toujours la même : isoler leur proie, la dépouiller de son identité culturelle et la détourner des siens, car le plus dangereux pour une femme est de se retrouver sans la protection des siens.

Et s'il est déconseillé aux jeunes femmes de désobéir aux règles de conduite imposées par la société dakotapi, notamment par l'usage d'exemples dissuasifs au travers des récits qui mettent en scène les risques et les conséquences parfois tragiques de l'indiscipline, les règles sont un peu moins strictes en ce qui concerne les jeunes hommes dakotapi.

- Les jeunes hommes

Dans son étude publiée en 2000 sur les œuvres littéraires des cinq auteurs dakotapi du début du dix-neuvième siècle, dont Ella Cara Deloria, intitulée *"I Remain Alive": The Sioux Literary Renaissance*, Ruth Heflin, professeur de littérature du Kansas City Kansas Community College, reprend le rôle éducatif des récits des Dakota Texts, pour chaque membre de la société. Au sujet des garçons, en particulier, Heflin explique que les conséquences de leur « désobéissance » ne sont pas toujours tragiques :

*The disobedient child, especially if a boy, is not always so unlucky. In fact, many of the heroes of Dakota tales, such as Boy-Clot Boy and Tazi, encounter adventurous adversity by being disobedient. But the tales clearly separate appropriate behavior for males and females. Boys are encouraged, through the tales, to be aggressive and sure leaders, with Blood-Clot Boy, Stone Boy, the boy-beloved in "Incest" and "The Boy with Buffalo Powers", examples of how boys could give commands and direct activities, often with supernatural results such as by creating buffalo herds out of buffalo hairs.*<sup>528</sup>

L'enfant désobéissant, surtout si c'est un garçon, n'est pas toujours aussi malchanceux. En fait, de nombreux héros des histoires dakota, tels que Blood Clot Boy et Tazi, font face à des adversités aventureuses en étant désobéissants. Mais les histoires font clairement la distinction entre un comportement approprié pour les hommes et pour les femmes. Les garçons sont encouragés, au travers des récits, à être des leaders agressifs et sûrs d'eux. Blood Clot Boy, Stone Boy, le garçon bien-aimé dans "Inceste" et "Le garçon avec le pouvoir du bison" sont les exemples de la façon dont les garçons pouvaient donner des ordres et diriger des activités, souvent avec des résultats surnaturels, comme la création d'un troupeau de bisons à partir de poils de bison. (Tdl.)

---

<sup>528</sup> HEFLIN Ruth J., *I Remain Alive: The Sioux Literary Renaissance*, op. cit., p. 154.

Il ne s'agit pas d'un traitement injuste envers les femmes ou d'inégalité entre hommes et femmes dans la société dakotapi. Les femmes, qui n'étaient pas des guerrières, avaient besoin de la protection physique d'hommes forts. Afin de rester en sécurité, elles devaient veiller à ne pas s'éloigner des leurs. Les hommes, quant à eux, pouvaient prouver leur valeur et leur courage en se confrontant au monde extérieur. Ils devaient néanmoins ne jamais abandonner les membres de leur famille et revenir vers eux à la fin de leurs aventures.

Les récits les mettent eux aussi en garde contre les personnages trompeurs : Iktomi déguisé en femme, Double Face (là encore sous un visage féminin), et la Femme Biche. Ceux qui se laissent prendre au piège de la séduction trop profondément risquent la mort. Ils mettent en outre leurs propres familles en danger, puisqu'un homme qui s'éprend d'une femme au point d'en oublier le reste ne remplit plus ses responsabilités familiales.

Ils doivent donc apprendre à contrôler leurs pulsions et leur appétit sexuel. Cette retenue, qui sera nécessaire une fois marié, afin de contrôler le nombre des naissances, se pratique dès la puberté. Et si un héros se laisse prendre au piège, il peut s'en sortir en mettant en pratique les valeurs dakotapi qui lui ont été inculquées depuis son plus jeune âge, et à l'instar des héroïnes, rentrer chez lui à la fin du récit, ayant tiré la leçon de ses mésaventures en étant désormais déterminé à servir son peuple.

Il était aussi primordial pour faire la cour à une jeune fille de cultiver des qualités telles que la patience et la modération. Dans ce rituel de longue haleine, si la jeune fille devait montrer son indifférence, le jeune homme, lui, devait faire preuve de persévérance. Il attendait parfois des heures que la jeune fille sorte pour aller chercher de l'eau ou du bois, et à ce moment-là il l'attrapait afin de la courtiser<sup>529</sup>.

Le jeu entre les jeunes gens, et qui adhérait au cérémonial de la cour devait tempérer les ardeurs d'un jeune homme. C'était une cour faite aux yeux de tous, comme pour leur rappeler que le bonheur d'un couple ne peut être pérenne s'ils sont tellement absorbés l'un par l'autre qu'ils en négligent les autres, en particulier ceux qui dépendent d'eux.

Le récit appartenant aux « récits plus récents que les *ohu'kaka* », "The Lovers" [Les amants]<sup>530</sup> met en scène l'exemple parfait de relations honorables entre amants, basées sur le respect et la confiance mutuelle. Ces amants représentent l'idéal de relations accessibles. Ce récit montre aussi combien il est important d'être attentif aux besoins de l'autre et rappelle qu'il faut apporter de nombreux soins pour qu'une relation de couple soit viable.

---

<sup>529</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 52, note 1.

<sup>530</sup> Récit 47 : *Ibid.*, p. 224-232.



Grâce à cet amour sincère et à cette dévotion, le héros parvient à ramener son amante à la vie : « Il est très évident que tu es sincère envers moi. C'est pour cela que je suis revenue, pour devenir ta femme »<sup>531</sup>. Mais cela ne suffit pas, pour que leur union perdure, ils ne doivent jamais avoir de propos blessants ou désobligeants l'un envers l'autre, comme l'explique l'héroïne du récit :

*But there is one rule that we must observe. It is this: Neither of us must ever scold or be unkind to the other. If we show only kindness to each other all our lives, then at the end we shall arrive full years together. And if we do so, then we shall have built a great lesson for the tribe, so that hereafter, when man and women take each other in marriage, they will be kind to each other.*<sup>532</sup>

Il n'y a qu'une seule règle que nous devons observer. La voici : Aucun d'entre nous ne doit jamais réprimander l'autre ou être méchant avec lui. Si nous faisons preuve de gentillesse l'un envers l'autre tout au long de notre vie, alors à la fin nous vieillirons ensemble. Et si c'est le cas, nous aurons alors institué une grande leçon pour la tribu, pour que dorénavant, lorsqu'un homme et une femme s'unissent en se mariant, ils soient bons l'un envers l'autre. (Tdl.)

Le vrai *ohu'kaka* "The Feather Man" offre au lecteur l'exemple de deux types de maris : le premier, avec lequel l'héroïne s'enfuit sans avoir appris à le connaître au préalable lors du rituel de la cour, se révèle être un monstre cruel qui torture les femmes. Il scalpe l'héroïne avant qu'elle n'ait eu le temps de prendre la fuite. C'est lorsqu'elle s'enfuit qu'elle va rencontrer son deuxième mari, Feather Man, un homme bon et doux avec elle.

Ce dernier va faire repousser miraculeusement ses cheveux, et prendre le temps de les tresser. On peut lire en annotation que le tressage des cheveux d'une épouse était une marque d'affection, pratiqué uniquement par des maris constamment tendres avec leur épouse :

*It was a mark of affection and pride a husband had for his wife to anoint her hair and braid it for her. [...] It was an occasional act of appreciation on the part of the man. Only men who were consistently gentle might do this – a man who sometimes scolded or whipped his wife, and then attempted to dress her hair was ridiculed.*<sup>533</sup>

Oindre et tresser les cheveux de son épouse était la marque de la fierté et de l'amour qu'un mari avait pour elle. [...] C'était un geste occasionnel de reconnaissance de la part de l'homme. Seuls les hommes qui étaient constamment doux pouvaient le faire – un homme qui réprimandait ou fouettait parfois son épouse, puis qui tentait de la coiffer, était ridiculisé. (Tdl.)

La communauté n'était pas insensible aux mauvais traitements infligés à une femme, et un mari abusif était souvent montré du doigt. Les maris aimants, eux, étaient cités en exemple, et comparés aux héros culturels dakotapi, ce qui était un grand honneur. Les maris qui

---

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 229, Tdl.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 143, note 2.

contribuaient au bien-être du peuple et s’occupaient admirablement de leurs familles étaient dignes de leur bonne réputation.

Ils pouvaient avoir plusieurs épouses, bien que cette situation ne soit pas très fréquente, uniquement s’ils étaient capables de subvenir aux besoins de leur famille et de porter toute l’attention requise au bonheur des différentes épouses. C’est le cas de Feather Man, qui, étant en mesure de subvenir équitablement à leurs besoins, a deux épouses<sup>534</sup>.

Ce qui se dégage finalement des récits dakotapi, c’est leur qualité formatrice et exemplaire. Les agresseurs présentés comme instruments du chaos mettent en scène toutes les tares qui s’avèrent dommageables si les membres du peuple ne les combattent pas. Elles génèrent cependant, au travers des monstres qui les cultivent, des épreuves cathartiques pour les héros et pour les héroïnes.

Ces derniers, des jeunes hommes courageux et persévérants, ou des jeunes femmes accomplies grâce à leur formation traditionnelle dakotapi, sauront se sortir de toutes les situations périlleuses en faisant passer l’amour qu’ils ont pour leur peuple avant leur amour propre, faisant ainsi preuve d’abnégation. Le fait qu’un héros rencontre parfois plusieurs épreuves avertit les lecteurs du danger permanent et récurrent qui doit les maintenir en alerte.

Ces récits mettent donc en évidence l’opposition entre les valeurs dakotapi traditionnelles : où le peuple prime sur l’individu ; et celle de la culture dominante américaine, de l’époque de Deloria et encore plus de nos jours, mettant en avant l’individu et sa gratification personnelle. Les dakotapi, eux, enseignaient aux enfants comme aux adultes que l’harmonie sociale, celle du groupe dans son ensemble, était plus importante que les désirs de chacun.

Ces valeurs fondamentales dakotapi ont d’ailleurs été vigoureusement combattues par les acteurs des politiques assimilationnistes américaines, dont la vision ethnocentrique ne laissait aucune place aux traditions véhiculées dans les récits ancestraux. Pourtant, malgré les interdictions gouvernementales, des enfants tels qu’Ella Cara Deloria ont su sauvegarder leurs récits traditionnels en organisant une forme de résistance : en se les racontant entre eux, souvent de façon cachée, ils ne les ont pas oubliés.

Les premiers activistes de la renaissance littéraire dakotapi ont d’ailleurs passé une grande partie de leur enfance dans des écoles ou missions gouvernementales. Ils ont fait le choix, une fois adultes, de raviver les traditions qu’ils avaient conservées en mémoire et qui expliquaient bien mieux que les enseignants américains, qui ignoraient et dénigraient leur culture, leur place dans le monde.

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 136, note 1.

## 4.2. Transmission d'un héritage culturel

L'orature dakotapi, en plus d'être une source d'enseignements et de savoirs, est la mémoire historique et culturelle du peuple. Elle lui offre une vision du passé comme de l'avenir, ainsi qu'une explication du monde essentielle pour sa compréhension des concepts spirituels et moraux sur lesquels toute la société repose.

L'auteur et historien sicangu lakota de la réserve de Rosebud, Joseph Marshall III (1945-), a été élevé par ses grands-parents maternels dans un foyer traditionnel lakota, où le lakota fut sa première langue. Ses premières expériences en termes d'éducation et d'apprentissage du savoir se firent donc auprès de ses grands-parents qui lui enseignèrent les valeurs lakota/dakotapi au moyen de l'orature du peuple.

C'est pourquoi Marshall a consacré son œuvre littéraire à la perpétuation de la sagesse que les Anciens lakota lui ont transmis. Dans son livre d'essais prenant leur source dans la culture et dans les récits ancestraux lakota, *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, publié en 2001, Marshall adapte les leçons et la philosophie tribale de l'orature lakota à une époque moderne. Il divise son livre en douze chapitres, chacun basé sur les principes, ou « vertus » au cœur de la culture lakota, illustré par des récits lakota sur : l'humilité, la persévérance, le respect, l'honneur, l'amour, le sacrifice, la vérité, la compassion, la bravoure, la *fortitude* (du latin *fortitudo*, « courage et bravoure », un archaïsme qui est utilisé ici car il traduit l'idée de « force d'âme »<sup>535</sup>), la générosité et la sagesse.

Cet héritage culturel transmis par les Anciens aux jeunes générations, était également révélateur des valeurs vers lesquelles les Dakotapi tendaient, et tendent encore s'ils suivent les enseignements de l'orature :

*To the Lakota, virtues such as humility, respect, sacrifice, and honesty carry a different weight and substance than they do in western culture. For us these qualities are not so much elusive goals as they are essential parts of everyday life. They are instilled in us as firmly and as specifically as American courtesies like saying "please" and "thank you" or "bless you" after someone sneezes.*<sup>536</sup>

Pour les Lakota, des vertus telles que l'humilité, le respect, le sacrifice de soi et l'honnêteté avaient un poids et une substance différents que ceux qu'ils avaient dans la culture occidentale. Pour nous ces qualités sont plus des parties intégrantes de la vie quotidienne que des objectifs insaisissables. On nous les inculque aussi fermement et aussi clairement que les formules de politesse américaines qui consistent à dire 's'il vous plaît' et 'merci' ou 'à vos souhaits' lorsque quelqu'un éternue. (Tdl.)

---

<sup>535</sup> ROBERT Paul, « Fortitude » in *Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1981, vol. 3, 95.

<sup>536</sup> MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, Éd. originale 2001, New York ; London, Penguin Group, coll. « Penguin Compass », 2002, p. xiii.

Marshall oppose donc des modes d'éducatons différents, liés à des cultures pour lesquelles les objectifs de vie et les standards de réussite ne sont pas les mêmes : si, la société américaine est fondée sur les principes du capitalisme et de la réussite personnelle, pour Marshall, la société lakota est fondée sur des qualités déterminantes pour la « réussite » de la communauté dans son intégralité.

Aussi, les explications du monde qu'offrent les récits dakotapi suivent ces valeurs cardinales, et s'appuient sur une étude étendue et perspicace de l'environnement dans lequel le peuple évoluait. Par exemple, dans l'*ohu'kaka* "Coyote and Bear", un incident pouvant paraître étrange au lecteur allochtone se produit : un chordeilinae, ou engoulevent ("nighthawk"), plonge soudainement là où Coyote se trouve, et en remontant vers le ciel, il « lâcha un vent [en émettant un bruit de] terrible explosion », qui fit tomber Coyote<sup>537</sup>.

Au-delà de son aspect comique, l'auditeur ou lecteur dakotapi aurait reconnu dans cette scène une référence au monde animal avec lequel il était si familier. Pour les lecteurs allochtones, ignorant de ce fait, Deloria explique en note de bas de page qu'il existe un « certain type de rapace » qui, « généralement avant un orage » plonge du ciel avant de « virer brusquement vers le haut, émettant un son curieux d'explosion »<sup>538</sup>.

Les récits dakotapi sont donc émaillés de détails sur la faune et la flore, découlant de la connaissance qu'avaient accumulée les Dakotapi sur leur territoire. Ce territoire, et plus particulièrement certains lieux symboliques et sacrés, étaient eux aussi mis en avant dans des récits sur les origines du peuple ou tout simplement dans des légendes sur l'origine du nom de ces lieux, tirés d'un récit marquant de l'histoire du peuple. Outre ces explications du monde naturel et du symbolisme de certains lieux, les récits renfermaient aussi des références à des objets illustrant les valeurs dakotapi.

#### 4.2.1. *Explication du monde : objets symboliques et géographie sacrée*

Certains objets que le monde occidental considérait comme ordinaires avaient pour les Dakotapi une valeur particulière, car ils remplissaient une fonction culturelle spécifique. Dans "The Buffalo People", la femme maïs, qui tout au long du récit démontre une connaissance intime de la nature et des animaux, fabrique des flèches pour son mari qui sont faites des « bâtons les plus droits » et ornées de plumes de corbeau car, comme elle l'apprend à son mari,

---

<sup>537</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 76, Tdl.

<sup>538</sup> *Ibid.*, note 3.

et par conséquent au lecteur attentif, « de tous les animaux, il vole le plus droit et va le plus loin »<sup>539</sup>.

Ces flèches symbolisent aussi les valeurs et les vertus dakotapi mentionnées par Marshall III, dont le héros fera preuve. En effet, si elles ont le pouvoir de toujours atteindre leur cible, c'est d'une part grâce à l'amour qui a été employé dans leur élaboration, et d'autre part grâce à l'*amour* du héros pour sa famille. S'il les manipule aussi bien, ce n'est donc pas parce qu'il est lui-même doté de dons surnaturels, mais en raison de sa dévotion aux règles fondamentales de la parenté.

Le héros fait en outre preuve d'*humilité* en suivant les conseils de sa femme maïs ; de *persévérance* et de *bravoure* en surmontant toutes les épreuves pour retrouver son fils ; de *sagesse* en déjouant les pièges de sa femme et de sa belle-mère bisounes ; de *respect* envers sa famille et envers les règles de la parenté ; d'esprit de *sacrifice* et de *générosité* en donnant sa propre liberté et en restant parmi le peuple bison afin que son peuple survive.

Il fait aussi preuve d'*honneur* et de *fortitude* en ne revenant pas sur cette décision difficile qui l'a à tout jamais coupé de sa famille ; de *compassion* envers les autres membres de la nation bison qui souffraient également en raison des actions de Crazy Bull et de Crazy Buffalo Cow ; et de discernement : il connaissait la *vérité* au sujet du peuple bison, à savoir que les actions de deux individus mauvais ne reflétaient en rien l'état d'esprit de toute une nation.

Les héros et héroïnes des récits rassemblent toutes ces « vertus » dakotapi, et un même tableau pourrait être dressé de la femme maïs, l'autre héroïne de "The Buffalo People", qui fait preuve d'*amour* et de *respect* envers sa belle-famille qu'elle traite toujours avec déférence ; d'*honneur*, d'*humilité* et de *compassion* en aidant son mari à retrouver son autre épouse et son fils.

La femme maïs montre le même esprit de *sacrifice* et la même *générosité* que le héros en offrant de rester aux côtés de sa belle-famille même lorsqu'elle apprend que son époux ne reviendra pas (ce qui est également une forme de *bravoure*), de *fortitude* et de *sagesse* en leur apprenant à cultiver alors qu'ils se retrouvent seuls et dans un lieu nouveau ; et de *persévérance* dans tous ses enseignements.

Du reste, les plumes, telles que celle qui ornent les flèches fabriquées par la femme maïs, ont souvent une valeur symbolique dans les récits, et représentent l'identité culturelle de celui à qui elles appartiennent. Par exemple, dans "White-Plume Boy", le rapt de la plume entraîne la transformation du héros en chiot sans défense.

---

<sup>539</sup> DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, op. cit., p. 102-103, Tdl.

Cette transformation physique le laisse à la merci de tous les dangers, tout comme la transformation du peuple, la perte de l'identité culturelle du peuple, les rendent vulnérables. Bien que le monde environnant change, il en va de la survie des Dakotapi de se souvenir de la dimension sacrée des objets de la vie traditionnelle du peuple, et de ce fait des valeurs qu'ils représentent.

Les Dakotapi avaient aussi défini une géographie sacrée sur les territoires qu'ils occupaient<sup>540</sup>. Ces espaces regroupaient les lieux des origines du peuple, et d'autres lieux « historiques » autour desquels de nombreux récits avaient été créés. Vine Deloria Jr., le neveu d'Ella Cara Deloria, évoque en 1973 dans son livre *God is Red : A Native View of Religion*, les siècles, voire les millénaires, d'histoire existant entre les peuples autochtones et le territoire Nord-américain, et explique que les colonisateurs ont non seulement ignoré, mais n'ont de surcroît, dans leur soif de conquête et d'expansion territoriale, jamais respecté :

*Who will find peace with the lands? The future of humankind lies waiting for those who will come to understand their lives and take up their responsibilities to all living things. Who will listen to the trees, the animals and birds, the voices of the places of the land? As the long forgotten peoples of the respective continents rise and begin to reclaim their ancient heritage, they will discover the meaning of the lands of their ancestors. That is when the invaders of the North American continent will finally discover that for this land, God is red.*<sup>541</sup>

Qui trouvera la paix dans ces terres ? Le futur de l'espèce humaine est en attente de ceux qui comprendront leurs vies et qui assumeront leurs responsabilités envers tous les êtres vivants. Qui écoutera les arbres, les animaux et les oiseaux, les voix des lieux du territoire ? Tandis que les peuples longtemps oubliés de leurs continents respectifs se soulèvent et commencent à reconquérir leur héritage ancestral, ils découvriront l'importance des territoires de leurs ancêtres. C'est alors que les envahisseurs du continent Nord-américain découvriront enfin que pour ce territoire, Dieu est [un peu] rouge. (Tdl.)

Cette histoire tissée entre les autochtones et leurs terres est faite d'une longue observation de la nature et de l'environnement, et les particularités géographiques du territoire des Dakotapi avaient également une influence sur la thématique des récits traditionnels, qui servaient entre autres d'explication sur des lieux chargés d'histoire. C'est ainsi que la butte où le Double Face, ou Owl Maker, est tué après avoir enlevé un enfant dans "A Double-Face steals a child" a gardé le toponyme de "Owl-Maker Butte".

Le récit et le lieu servent alors de double rappel pour les enfants et leurs parents. Pareillement, la « légende de lieu » intitulée "Fish-Butte"<sup>542</sup> raconte l'origine de ce toponyme. Le héros du récit, parce qu'il a toujours eu une vie rude, mais non par paresse ou manque de vertus, est un

---

<sup>540</sup> GOODMAN Ronald, *Lakota Star Knowledge: Studies in Lakota Stellar Theology*, op. cit., p. 9.

<sup>541</sup> DELORIA Vine Jr., *God is Red: A Native View of Religion*, Éd. du trentième anniversaire de l'Éd. originale de 1973, Fulcrum Publishing, 2003, p. 296.

<sup>542</sup> Récit 42 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 213-216.

sans-abri et un paria. Souffrant de cette aliénation sociale, il faisait toujours preuve de gentillesse à l'égard des autres membres du peuple. Pourtant, il demeurait « un objet d'aversion » pour ces derniers<sup>543</sup>.

Le narrateur insiste sur le fait que le héros du récit était un homme pieux qui consacrait du temps au jeûne et à la quête de vision, qu'il était généreux avec le peu qu'il possédait, et qu'il ne « révélait jamais les choses », cette dernière qualité étant « quasiment le plus grand des éloges qui soit »<sup>544</sup>.

Mais le traitement cruel du peuple à son égard l'amena à faire appel à *Wakan Tanka*, le Grand Esprit. Après qu'il ait passé trois jours à jeûner, *Wakan Tanka* eut pitié de lui. Il lui apparut sous la forme d'un « Dieu-Poisson » (“Fish-God”), mais avec des bras et des jambes à l'image de ceux des humains, et accepta de l'aider à se venger du peuple. Il fut transformé en un énorme poisson similaire au Dieu Poisson, grand comme une montagne, et avala tout le peuple. Ceux qui l'avaient maltraité périrent, mais les amis du héros, qui avaient été avertis au préalable d'une issue par laquelle ils purent s'échapper, survécurent<sup>545</sup>.

Une fois de plus, le récit enseigne l'importance d'être bon envers tous les hommes et d'entretenir des relations paisibles même avec les membres les plus modestes de la tribu. Leur pauvreté physique n'est pas synonyme de pauvreté spirituelle. Cet homme qui avait réussi à attirer la faveur du Grand Esprit devait être perçu comme « différent », comme c'est souvent le cas pour les personnes touchées par les esprits dans les récits dakotapi.

Aussi la punition de ce peuple illustre les dangers spirituels et moraux d'une société non inclusive, qui rejette les personnes atypiques. En effet, *Wakan Tanka* n'accorde pas sa bienveillance aux personnes qui traitent injustement leurs semblables (dans la mesure où ils ne vont pas à l'encontre des principes de la parenté), et le lieu que l'on appelle aujourd'hui Fish Butte en est le rappel :

*Now-a-days, that hill of rock in the form of a fish is called Fish-Butte and lies somewhere, they say. I myself have never seen it; but some there are, here and there, who have, and they tell this story about it.*<sup>546</sup>

De nos jours, cette colline de roche en forme de poisson est appelée Fish-Butte et elle se trouve quelque part, dit-on. Je ne l'ai moi-même jamais vu, mais il y en a certains, de part et d'autre, qui l'ont vu, et ils racontent cette histoire à son sujet. (Tdl.)

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 213, Tdl.

<sup>544</sup> *Ibid.*, note 2.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 214-216, Tdl.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 216.

D'autres lieux sont des rappels des conséquences dramatiques d'un manque de considération envers autrui : "Standing Rock Legend" [La Légende de Standing Rock]<sup>547</sup> raconte comment une jeune fille poussée à épouser un homme qu'elle n'aimait pas a fini par se transformer en rocher. Dans ce récit, l'héroïne accepte d'épouser un courtisan très insistant pour faire plaisir à ses frères et à ses cousins qui convoitent les chevaux qu'offre le prétendant.

Elle accepte donc par respect de la parenté, mais sous le poids de la contrainte. Elle disparaît cependant juste avant le mariage, et est retrouvée par sa mère quelques jours plus tard, sur une colline à l'Ouest, la direction où le soleil se couche et qui symbolise la fin de la vie. Elle se transforme peu à peu en pierre, sous le regard impuissant de sa mère, dont le rôle, comme celui de ses frères et cousins, aurait dû être de la protéger en prenant en compte ses sentiments et son droit à ne pas vouloir se marier avec le prétendant insistant.

Ce rocher métaphorique représente le sentiment d'inertie de l'héroïne qui est prise au piège dans une posture physique et émotionnelle dont elle ne peut se dégager. Quant au rocher matériel de la légende, il a été transporté à l'époque de Deloria à Fort Yates, sur la réserve de Standing Rock (*Ínyan Woslál Háŋ*, d'"inyan", « pierre(s) en dakota/lakota<sup>548</sup>) dans le Dakota du Nord<sup>549</sup>, et permet à ceux qui le voient de se remémorer le destin tragique d'une jeune fille dépossédée de son libre arbitre.

"Old Woman's Lake" [Le Lac de la Vieille Femme]<sup>550</sup> est encore une « légende de lieu » en rapport avec un manquement aux règles de la parenté. Un hiver, alors qu'une tribu Santee voyage près d'un lac glacé du Canada, une vieille femme a du mal à suivre le groupe, et finit par se retrouver loin derrière le groupe, qui ne l'attend pas et ne semble pas faire attention à elle :

*But the poor old thing was slow, and the people always left her far behind.*<sup>551</sup>

Mais la pauvre vieille chose était lente, et le peuple la laissait toujours loin derrière. (Tdl.)

En raison de l'insensibilité des membres de la tribu envers une personne âgée, dont ils avaient le devoir de prendre soin, la grand-mère périt. Des années plus tard, son fantôme fut aperçu près du lac, dès lors connu sous le nom d'Old Woman's Lake. Ces légendes de lieux semblent souvent relater des événements tragiques d'un « passé proche ». Et ces toponymes dakotapi,

---

<sup>547</sup> Récit 45 : *Ibid.*, p. 221-223.

<sup>548</sup> RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 201 ; BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, *op. cit.*, p. 121, Tdl.

<sup>549</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>550</sup> Récit 54 : *Ibid.*, p. 260-261.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 260.



basés sur des histoires considérées comme ayant réellement eu lieu, sont autant de rappels aux conséquences que constituent les manquements aux règles de la parenté.

Il existe de nombreux récits dans l'orature dakotapi sur l'origine des lieux sacrés des Dakotapi, tels que les Black Hills (*Ĥe Sápa* en lakota, signifiant « collines noires »), une chaîne de montagnes située dans le Dakota du Sud et qui s'étend jusque dans le Wyoming ; Wind Cave (*Wasun Wiconiya Wakan* « cave du souffle sacré » ou « cave du souffle du pouvoir » en lakota) situé dans l'ouest du Dakota du sud, fait également l'objet d'un récit des origines dakotapi, d'où le *Pte Oyate* a émergé après avoir quitté le monde sous-terrain<sup>552</sup> ; ou encore sur un lieu malencontreusement appelé Devils Tower par les colonisateurs, en raison d'une erreur de traduction des appellations dakota'lakota : *Mat'hó Thípila*, qui signifie en réalité « hutte d'ours ». Ce monolithe situé dans le Wyoming fait partie des Black Hills<sup>553</sup>.

Les Dakotapi, peuple semi-nomade, migraient deux fois par an. Le camp d'hiver, s'établissant à l'abri des arbres, le long des cours d'eau, devait leur permettre de se protéger des basses températures, et lors du camp d'été s'organisaient la chasse communale et les grandes cérémonies telles que la *Wi-wayang wa-c'i-pi* (Danse du Soleil).

Un grand regroupement de différentes bandes avait lieu à chacune des migrations, une pendant l'hiver et l'autre lors de la *Wi-wayang wa-c'i-pi*. C'est usuellement lors du regroupement des nombreuses bandes pour la célébration du rite annuel de la Danse du Soleil que des jeunes hommes faisaient la cour à des jeunes filles de *tiyospaye* différents des leurs<sup>554</sup>.

C'est lors de cette migration d'été qu'eurent lieu les événements tragiques du nœud de l'intrigue dans "The Lovers". La séparation en deux groupes de la tribu, décidée par les anciens du conseil, fut à l'origine du mal dont souffrit l'héroïne, qui appartenait à un groupe différent de celui de son amant.

L'exposition de la situation initiale du récit permet cependant au lecteur d'en apprendre plus sur la vie du peuple cheyenne, allié fréquent des Dakotapi, avant les réserves. Ce peuple autochtone des Grandes Plaines vivait, avant l'arrivée des colonisateurs, dans la région des Grandes Plaines, depuis le Sud du Colorado actuel jusqu'aux Black Hills (*Mo'òhta-vo'honáaeva* en cheyenne), les montagnes sacrées des Dakotapi, que ces derniers leur a pris à la fin du dix-huitième siècle.

---

<sup>552</sup> LAPOINTE James, *Legends of the Lakota*, op. cit., p. 80-84.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 38-41, 158.

<sup>554</sup> MIRSKY Jeannette, « The Dakota » in MEAD Margaret (éd.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, Éd. originale 1937, Révisée en 1961, Boston, Beacon Press, coll. « Beacon Paperback », 1966, p. 383, 408.

Certaines bandes étaient souvent des alliées des Lakota, avec lesquels elles combattirent d'ailleurs lors des guerres indiennes, et c'est ainsi qu'elles partageaient leurs récits et leurs légendes. "The Lovers" est un récit issu de ce peuple, et s'ouvre sur le déménagement du camp pour l'été :

*The whole tribe was living in one place when the crier went out from the council tent [...] From this place, the tribe is to separate into two groups. Tomorrow, you are to break up the camp and go away in from each other in two directions. All summer long, the time is to be spent by both groups in hunting and the chase; and then, in the fall, you are to meet again. From here, a suitable place for winter quarters will be found.*<sup>555</sup>

Toute la tribu vivait ensemble dans un seul lieu lorsque le crieur sortit de la tente du conseil [...] À partir de ce lieu, la tribu doit se séparer en deux groupes. Demain, vous lèverez le camp et vous vous séparerez en allant dans deux directions. Tout au long de l'été, les deux groupes devront passer leur temps à la chasse et à la poursuite du gibier ; puis, à l'automne, vous devrez vous rejoindre à nouveau ici. D'ici là, un lieu approprié pour les quartiers d'hiver sera trouvé. (Tdl.)

Par ailleurs, les *Dakota Texts* présentent la raison d'être de la géographie du camp lui-même : les tipis sont disposés en cercle, symbole de l'esprit de communauté, formé des membres actifs de la communauté. Dans l'étude sur les héros culturels dakotapi, le place de ceux qui ne contribuaient pas à la vie de la communauté mais en étaient dépendants a déjà été expliqué. Il faut néanmoins rappeler que ces membres de la communauté, temporairement inactifs, n'étaient pas pour autant marginalisés.

Cette mise en retrait physique de ces membres hors du cercle est le symbole de leur place sociale, mais il marque aussi un contraste entre la situation initiale du héros (pauvre et marginalisé) et celle sur laquelle le récit se conclut (au centre du camp, parfois dans une position de chef). Elle encourage donc les moins actifs à faire de leur mieux pour contribuer comme ils le peuvent à la vie sociale, religieuse ou matérielle du groupe, et incite ceux qui ont une position plus élevée à être généreux, accueillants, et bienveillants envers les plus pauvres.

D'autant plus que tout être courageux et volontaire peut évoluer du statut d'indigent à celui de dirigeant de la tribu. Cela est vrai des héros des récits comme de ceux qui leur portent secours, telle la jeune fille pauvre qui vivait avec sa mère dans un tipi en dehors du cercle du camp dans "White-Plume Boy", et qui vit à la fin du récit avec le héros à l'intérieur du cercle du camp, où la tribu, qui a désormais pour eux une grande estime, les a installés.

Dans *The Dakota Way of Life*, Deloria explique que tout membre qui avait quitté le cercle du camp pouvait y revenir. Elle donne l'exemple des Teton, qui « étaient les plus heureux en société, entourés de leurs parents. En temps normal, ils ne voudraient pas rompre avec le cercle

---

<sup>555</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, op. cit., p. 225.

du camp et vivre seuls, ou avec seulement une femme et des enfants, loin dans la nature »<sup>556</sup>. Il y avait toujours une explication à l'éloignement d'un membre du camp.

Par exemple, un homme jaloux du regard des autres sur sa jeune épouse s'était exilé avec elle et leur fils. Un autre, suspecté d'inceste envers une de ses filles qui était tombée enceinte sans être mariée quitta le cercle du camp à jamais. Un homme qui cherchait à recevoir une vision pouvait quitter le camp pour un temps, afin de jeûner en solitaire sur un pic distant. Enfin, en temps de famine, un individu ou une famille pouvait s'éloigner pour trouver de quoi se nourrir. Quelles que soient les raisons, tous partaient avec l'intention de revenir :

*All those who left for these and similar reasons intended to return to a life with other Dakotas sometimes. [...] To live habitually in the wilds "like beasts" was both distasteful and unnatural to the Dakotas. A hermit's life was nearly incomprehensible to them.*<sup>557</sup>

Tous ceux qui partaient pour ces raisons ou des raisons similaires avaient l'intention de revenir à une vie en compagnie d'autres Dakota à un moment donné. [...] Vivre dans la durée en pleine nature « comme des bêtes » était à la fois répugnant et contre nature pour les Dakota. Une vie d'ermite leur était quasiment incompréhensible. (Tdl.)

En plus de leur rappeler la raison d'être des traditions dakotapi, qu'elles soient liées à des lieux ou à des objets souvent sacrés, les récits dakotapi ont permis la préservation des rituels religieux en période d'interdiction et d'acculturation.

Deloria, la « grand-mère » conteuse du peuple, n'était pas uniquement la gardienne de la mémoire historique des Dakotapi, elle était également la gardienne des visions de Saswe. Bien qu'elle n'ait jamais raconté ces visions sacrées, sans doute trop sacrées pour être transmises en dehors de sa famille, elle a conservé et transmis par le biais de son œuvre, y compris de ses récits, les cérémonies dakotapi.

#### 4.2.2. Garder les cérémonies vivantes

Comme mentionné dans la partie historique de cette étude, en 1881 la majorité des cérémonies religieuses dakotapi furent interdites. Malgré des défenseurs des valeurs traditionnelles tel que Black Elk, dans les années 1920 et 1930, lorsqu'Ella Cara Deloria commence à recueillir et rédiger ses récits, beaucoup de Dakotapi semblaient honteux de leurs origines et de leurs pratiques ancestrales.

Les efforts du gouvernement américain pour déposséder les autochtones d'Amérique du Nord de leur identité culturelle semblaient avoir été partiellement efficaces : de nombreux Dakotapi

---

<sup>556</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 39, Tdl.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

s'étaient convertis au christianisme ; les jeunes gens qui sortaient des écoles gouvernementales avaient peu à peu oublié leur langue et leurs coutumes, ils avaient par conséquent du mal à retrouver leur place parmi la société dakotapi et parmi les anciens avec qui le lien filial paraissait rompu.

Mais si dans les missions et les écoles gouvernementales on enseignait aux enfants les croyances chrétiennes, mettant un peu plus en danger la perpétuation des traditions dakotapi en ciblant leurs croyances et leurs rites, les récits<sup>558</sup>, la sauvegarde des récits allait rappeler à tous (enfants et adultes dakotapi), quelles étaient ces croyances.

Par exemple, "The Buffalo People" révèle au lecteur les origines de la cérémonie du bison lakota. Il met en scène quatre anciens, des hommes bisons, qui ont de la peinture rouge sur leurs mains et sur leur visage, des indications qui soulignent leur caractère sacré et qui prouvent leur droit d'accéder légitimement à diverses cérémonies religieuses traditionnelles<sup>559</sup>.

Ce récit initie le lecteur allochtone aux rites dakotapi et à leur utilité. Les sacrifices effectués par les héros des récits au travers de leurs épreuves font écho aux sacrifices rituels pratiqués lors de la *Wi-wayang wa-c'i-pi* (Danse du Soleil). Cette cérémonie de régénération, de remerciement, d'élévation, de prières et de sacrifices demande un effort soutenu et douloureux à ceux qui la pratiquent. Ils doivent danser jusqu'à deux jours et demi sans boire ni manger, et se soumettre à des actes d'auto-torture, en particulier se percer la chair en l'accrochant à un poteau et danser autour du poteau jusqu'à ce que le morceau de chair soit arraché.

Les actes les plus pénibles sont réservés aux hommes, mais les femmes peuvent également danser en retrait, ou aux côtés de leurs frères et de leurs maris jusqu'à ce qu'ils aient arraché le morceau de chair accroché au poteau. Elles peuvent aussi offrir des morceaux de chair qu'elles coupent de leurs propres bras<sup>560</sup>. Ella Cara Deloria explique dans un de ses manuscrits non publié, intitulé "Dakota Ceremonies", que les cérémonies *Hunka*, du Bison, comme celle de la Danse du Soleil, aident les « hommes de la tribu à s'élever et à s'ennoblir »<sup>561</sup> par la voie de la spiritualité.

L'origine de ces cérémonies est expliquée au travers de l'orature du peuple, qui, comme ces rites religieux, sert à « élever et ennoblir » les Dakotapi en leur enseignant les valeurs dakotapi, entre autres du courage, du sacrifice de soi et de l'endurance. D'autres détails sur les quatre

---

<sup>558</sup> Voir : MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, op. cit., p. 172-173.

<sup>559</sup> Voir : WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, op. cit., p. 77.

<sup>560</sup> POWERS Marla N., *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*, Éd. originale 1986, Chicago ; London, University of Chicago Press, coll. « Women in Culture and Society », 2010, p. 201.

<sup>561</sup> DELORIA Ella Cara, « Dakota Ceremonies », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis), p. 29, Tdl.

hommes sacrés de “The Buffalo People” informent le lecteur sur les rapports entre le bison et les objets de la vie religieuse lakota. En plus de la peinture rouge sur leurs visages, ils portent à leurs oreilles des disques d’ormeau auxquels le narrateur attribue des propriétés surnaturelles.

Comme pour les récits, les animaux avaient donc un rôle important à jouer dans les cérémonies religieuses dakotapi, en particulier le bison, l’animal totémique et l’ancêtre du peuple. Dans “Dakota Ceremonies”, Deloria relate un autre récit sur les origines de la cérémonie *Hunka* (le rite de l’apparentage) et sur la Danse du Soleil, dans lequel un jeune homme « venu d’ailleurs » instruit le peuple sur des cérémonies essentielles à la survie du peuple. Dans les rites enseignés, le jeune homme utilise un crâne de bison, et il en explique la raison ainsi :

*“The buffalo skull shall symbolize life to you; for from the buffalo will come your main source of life and hence the buffalo will be of primary use to you and your children.”*<sup>562</sup>

« Le crâne de bison symbolise pour vous la vie ; car c’est du bison que proviendra votre source principale de vie, et par conséquent le bison aura une fonction principale pour vous et vos enfants. » (Tdl.)

L’observation de tous les animaux était, et est aujourd’hui encore, très importante dans la vie religieuse des Lakota, et des Dakotapi en général. Ils ont construit avec les animaux une relation de parenté expliquée dans leurs récits, et représentée dans leurs cérémonies, les connectant avec leur environnement naturel, et leur donnent, comme l’explique Joseph Marshal III, leur place dans le monde :

*A phrase essential to and used in all of our ceremonies is mitakuye oyasin, which means “all my relatives.” Its definition reminds us of that connection. Many of our stories about animals refer to them as the “elk people,” or the “bear people,” or the “bird people” not because we were anthropomorphizing them but because in our language the designation “people” was not limited to humans. This kinship, this sense of connection, also served to remind us of our place in the great scheme of life.*<sup>563</sup>

Une phrase essentielle à, et utilisée dans, toutes nos cérémonies est *mitakuye oyasin*, qui signifie « tous mes parents ». Sa définition nous rappelle ce lien. Un grand nombre de nos récits sur les animaux les désignent comme le « peuple élan », ou le « peuple ours », ou le « peuple oiseau », non pas par anthropomorphisme, mais parce que dans notre langue l’appellation de « peuple » ne se limitait pas aux humains. Cette parenté, ce sentiment de relation, servaient aussi à rappeler qu’elle était notre place au sein de la grande trame de la vie. (Tdl.)

La vaste connaissance qu’avaient les Dakotapi des animaux, de leur comportement et de leurs caractéristiques, leur a permis de développer une éthique animale et un respect pour la nature dont nos sociétés allochtones dites « modernes » commencent à peine à appréhender l’importance. De cette observation et de ce respect est née leur conception de la parenté.

---

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>563</sup> MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, op. cit., p. 211.

Celle-ci n'était pas basée, comme certaines interprétations colonialistes de la culture dakotapi pourraient laisser entendre, sur l'anthropomorphisme, mais sur l'humilité des Dakotapi qui savaient que la place de l'homme n'est pas au centre de tout dans l'univers. Chaque créature, y compris l'homme, a son rôle à jouer, mais aucune ne prime sur l'autre. Marshall III rappelle à ce sujet que si les Dakotapi chassaient, c'était uniquement car ils n'avaient « pas d'autre choix », comme beaucoup de leurs parents animaux<sup>564</sup>.

Aussi, en raison de cette parenté, les Dakotapi avaient une relation sacrée avec les animaux, qui étaient sources de différents pouvoirs et dons surnaturels. Le bison du récit des origines fait partie de ces médiateurs par lesquels un Dakotapi pouvait obtenir ces pouvoirs, et il est un des plus puissants esprits animaux<sup>565</sup>. Dans un autre manuscrit non publié, "Religion among the Dakota", Ella Cara Deloria recense ces médiateurs, dont la variété est illimitée : le bison, l'ours, l'élan, le loup, le serpent, le castor, le lapin, le cheval (entre autres)<sup>566</sup>.

Afin de bénéficier des pouvoirs d'un animal, un héros doit « se souvenir » de cet animal. Deloria donne une explication sur cette notion de « souvenance », "*Remembering*", très employée en littérature dakotapi :

*It means, or implies, that the man in question has at some previous time been promised help by the animal mentioned. He is therefore privileged to draw power from that animal.*<sup>567</sup>

Cela signifie, ou laisse entendre, que l'animal mentionné a antérieurement promis d'apporter son aide à l'homme en question. Il a par conséquent le privilège de puiser du pouvoir de cet animal. (Tdl.)

Plusieurs récits mettent en scène des héros ayant le pouvoir du bison, tel que l'*ohu'kaka* romanesque "The Boy with Buffalo Powers", où le héros, avant la manifestation de ses pouvoirs surnaturels, est appelé « Celui-qui-habite-avec-sa-grand-mère ».

Cependant, dans "She-who-Dwells-in-the-Rocks", un animal, le loup, demande explicitement à l'héroïne de se souvenir de lui. Celle-ci est aidée et maintenue en vie par une meute de loups jusqu'au jour où l'un des loups l'avertit de l'arrivée d'autres Dakotapi. Sachant qu'elle va rentrer chez elle, il lui demande de se souvenir sans tarder des loups (la demande implicite étant de se souvenir de l'aide apportée par les loups et de leur faire un don en retour)<sup>568</sup>.

C'est pourquoi de retour parmi les siens, l'héroïne collecte toute la graisse de bison disponible et l'offre aux loups. Ceux-ci se manifestent suite à un appel spécial et à un appel en langue dakotapi. En se souvenant des loups, elle se souvient « de son droit à une connexion avec les

---

<sup>564</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>565</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 135, note 1.

<sup>566</sup> DELORIA Ella Cara, « Religion among the Dakota », *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>568</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts, op. cit.*, p. 241-244.

[loups] en tant que médiatrice du pouvoir »<sup>569</sup>. À partir de ce moment-là, l'héroïne, « rêve le rêve du loup », à savoir, elle est dotée de pouvoirs surnaturels qui lui viennent du loup et qui lui permettent de guérir le peuple.

Les récits contiennent parfois des actes de cruauté qui sont le reflet de pratiques d'ensorcellement qui proviennent de pouvoirs plus sombres. Double Face prend plaisir à scalper les femmes. Or, selon Deloria, chez les Dakotapi, « les cheveux sont précieux » et « liés à la vie d'une personne »<sup>570</sup>. Certaines personnes dotées de pouvoirs surnaturels pouvaient extraire les cheveux de quelqu'un qui leur avait fait du tort et leur jeter un sort, le plus souvent des migraines persistantes.

Mais l'homme qui causait de la douleur à un autre changeait généralement d'avis, en se disant « c'en est assez, je ne souhaite vraiment pas causer la mort d'un homme »<sup>571</sup>. Double Face, quant à lui, n'avait pas de pitié pour ses victimes innocentes. C'est pourquoi elles avaient besoin d'hommes bons tels que Feather Man, qui fit repousser la chevelure de l'héroïne, lui permettant de regagner sa force vitale et l'identité dakotapi dont elle avait été dépouillée.

D'autres rites traditionnels dakotapi rappellent le caractère salvateur des cérémonies : le bain de sudation ("sweat-bath"), qui a le pouvoir d'amener (dans "Blood-Clot Boy") ou de ramener (dans "Stone Boy") des protagonistes à la vie, tandis que la loge de sudation permet au héros dans "Deer Woman" de se purifier de l'influence de l'esprit de la biche, et donc d'y survivre.

L'anthropologue lakota Bea Medecine (1923-2005) a insisté dans son article intitulé "Indian Women and the Renaissance of Traditional Religion" publié en 1987, sur le fait qu'en lakota et en dakota, le rite de la loge de sudation, se dit *inipi*, et signifie littéralement « vivre à nouveau » et que « le terme 'sudation' a une signification mineure en comparaison avec le nom lakota, *inipi*, qui est chargé de valeurs dans notre culture autochtone »<sup>572</sup>.

Ce rite de purification visant à réparer les dommages faits au corps et à l'esprit, est revenu en force suite aux traitements infligés aux Dakotapi par le gouvernement américain, et en particulier suite aux tentatives d'assimilation. Ils devaient épurer la culture américaine de leur système car elle leur avait fait perdre leur voie et leurs traditions, afin de retourner à leurs pratiques séculaires. Des pratiques qu'ils pouvaient se remémorer par le moyen des récits

---

<sup>569</sup> DELORIA Ella Cara, « Religion among the Dakota », *op. cit.*, p. 18, Tdl.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 12, Tdl.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 13, Tdl.

<sup>572</sup> MEDICINE Beatrice, « Indian Women and the Renaissance of Traditional Religion » in DEMALLIE Raymond J. et PARKS Douglas R. (éd.), *Sioux Indian Religion, Tradition and Innovation*, Norman ; London, University of Oklahoma Press, 1987, p. 159-171 (p. 167), Tdl.

traditionnels considérés comme trop triviaux par le gouvernement pour être pris comme une menace sérieuse à l'encontre de son processus d'acculturation<sup>573</sup>.

Mais dans un monde en plein bouleversement, qui leur impose de nouveaux mode et cadre de vie, les Dakotapi devaient apprendre à composer avec les outils à leur disposition. Et c'est là tout l'accomplissement de l'œuvre d'Ella Cara Deloria, qui parvient, en plus de transmettre et de sauvegarder les traditions et valeurs des Dakotapi, à construire et à développer une nouvelle littérature des autochtones d'Amérique du Nord et à s'inscrire dans la tradition intellectuelle naissante des autochtones.

Dans *The Lakota Way : Stories and Lessons for Living*, Joseph Marshall III revient sur une période marquante de l'histoire des Lakota, entre 1890 et 1940, durant laquelle les Lakota et tous les Dakotapi durent s'adapter à un nouveau mode de vie sur les réserves. Beaucoup d'entre eux refusaient d'être assimilés au mode de vie des colonisateurs, et cherchaient des « moyens de résistance sans répercussions », c'est-à-dire sans représailles de la part du gouvernement américain. Leur seule option était donc, selon Marshall III, de « marcher sur la route de Grand-mère » (“walk Grandmother's road”)<sup>574</sup>.

« Marcher sur la route de Grand-mère » signifiait faire preuve de *fortitude* en préservant par tous les moyens possibles leur identité tribale, comme en apprenant l'anglais afin de préserver les récits et de continuer à les transmettre :

*When the government outlawed the Sun Dance, the faithful simply danced where no one could see them. When the priests and ministers harangued them for their misbegotten ways, they smiled and nodded, went to church on Sunday, and then convened at a sweat lodge on Wednesday. They learned to speak English and told the stories in their second language because they knew their pride was not as important as keeping the stories alive.*<sup>575</sup>

Lorsque le gouvernement a interdit la Danse du Soleil, les fidèles ont simplement dansé là où personne ne pouvait les voir. Lorsque les prêtres et les pasteurs les ont sermonnés au sujet de leurs habitudes biscornues, ils souriaient et opinaient du chef, ils allaient à l'église le dimanche, et ils se réunissaient ensuite dans une loge de sudation le mercredi. Ils apprirent à parler l'anglais et racontèrent les récits dans leur deuxième langue car ils savaient que leur fierté n'était pas aussi importante que le fait de garder les récits en vie. (Tdl.)

Deloria est véritablement la « grand-mère » du peuple. Dans « une des périodes les plus difficile de l'histoire des [Dakotapi] », Deloria, à l'instar des mères dakotapi traditionnelles, « [remplit son] rôle sociétal ancien et [sauva sa] culture. » Comme ces mères qui cimentaient les familles dakotapi « en dépit du fait que leurs enfants leur étaient enlevés pour être envoyés

---

<sup>573</sup> POWERS William K., *La religion des Sioux Oglala*, op. cit., p. 195-196.

<sup>574</sup> MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, op. cit., p. 171-172, Tdl.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 173.



dans des pensionnats » où l'utilisation de leur langue natale était interdite, Deloria offrait à son peuple un moyen de « résistance tranquille »<sup>576</sup>.

Les mères suggéraient à leurs enfants de « chuchoter » dans leur langue natale, tandis que Deloria trouvait par le moyen des récits, un outil puissant, mais insoupçonné des colonisateurs, de rappel aux valeurs, à la culture et aux cérémonies interdites dakotapi. Même sous la contrainte de maisons d'éditions chrétiennes, Deloria transmettait au peuple les cérémonies et enseignements contenus dans les récits et jugés comme « païens » par les prêtres chargés de « civiliser » les enfants dakotapi et de « sauver l'âme » des « sauvages » autochtones.

D'autre part, l'orature, qui aide un peuple à définir ce qui l'entoure et sa place dans le monde, est par essence, et comme le monde lui-même, en constante évolution. Elle est par exemple passée, par nécessité et grâce au talent de conteurs habiles, de l'oral à l'écrit. Son contenu s'est lui aussi enrichi au fil du temps afin de faire subtilement subsister les traditions du peuple. Enfin, les auteurs dakotapi ont également su la transposer, du moins partiellement, dans des genres littéraires allochtones, où furent réinjectés les enseignements et les valeurs de cette orature. Sa capacité d'adaptation semble donc infinie.

#### 4.3. *Pouvoir d'adaptation et valeur des récits*

Comme le rappelle Marshall III, et comme l'a démontré Deloria dans un travail littéraire, ethnologique et linguistique de toute une vie, le plus important pour le peuple était de garder les récits, et par le biais des récits l'identité ethno-culturelle du peuple, en vie. Les identités tribales du milieu du vingtième siècle sont donc assurément syncrétiques et il en est de même de la littérature autochtone d'Amérique du Nord qui associe thèmes et oraisons traditionnelles avec des formes et genres modernes allochtones.

Le professeur Jahner, dans son article "Transitional Narratives and Cultural Continuity", décrit la continuité culturelle présente dans les écrits autochtones d'Amérique du Nord à l'époque transitoire du passage d'un mode de vie traditionnel à la vie sur les réserves, ainsi que de l'oral à l'écrit. Dans ces écrits, le développement « simultané » de deux forces motrices littéraires qui pourraient paraître incompatibles ont donné naissance à une littérature nouvelle unique, celle des autochtones d'Amérique du Nord :

*American Indian writing provides some notable examples of transitional texts, in which the act of writing is simultaneously a development of an imaginative tradition and an attempt*

---

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 172, Tdl.

*entry into a new cultural order without known precedent and beyond any anticipation implied by the cultural past.*<sup>577</sup>

Les écrits des Amérindiens offrent des exemples notables de textes transitionnels, dans lesquels l'écriture est simultanément le développement d'une tradition imaginative et une tentative d'entrée dans un nouvel ordre culturel sans précédent connu et au-delà de toute anticipation suggérée par le passé culturel. (Tdl.)

Parmi ces œuvres « transitionnelles », qui s'inscrivent dans la continuité narrative de l'orature ancienne tout en ayant été adaptées à cet ordre nouveau imposé par la société dominante se trouvent celles de Deloria. Des œuvres qui, comme l'affirme le professeur Chadwick Allen, à l'origine des études littéraires trans-autochtones, « évoluent dans une dialectique entre des traditions indigènes et des modes de vie contemporains américains ». Il poursuit en disant que les identités tribales ne pourront plus jamais être les mêmes que dans le passé<sup>578</sup>.

La conservation des récits et leur introduction dans d'autres genres littéraires sont cependant un moyen sûr de conserver un lien avec le passé. Cette littérature nouvelle permet d'avoir un aperçu « du défi de l'inimaginable en ce qu'il provoque des expérimentations avec la forme et le contenu afin d'augmenter la gamme des ressources imaginatives d'une société »<sup>579</sup>. C'est grâce à cette richesse imaginative et à ses ressources créatives que le peuple, à la manière des héros des récits, endure les épreuves de la colonisation, et de ses répercussions actuelles.

#### 4.3.1. *Lutter contre les politiques assimilationnistes*

Joseph Marshall III a également souligné que pendant cette époque difficile, les récits, transmis à l'oral, en lakota/dakota et en anglais, et nouvellement conservés à l'écrit, ont joué un rôle essentiel dans la conservation de l'identité tribale du peuple :

*When our life was forever altered by the arrival of Europeans—when entire populations were devastated by disease, alcohol, war, and dispossession—we survived by living by the virtues we learned from our stories. We relied on being the kind of people our stories told us our ancestors had been, and thereby we remained true to ourselves and to them, and we are still surviving.*<sup>580</sup>

Lorsque notre vie a été à jamais altérée par l'arrivée des Européens — lorsque des populations entières furent dévastées par la maladie, l'alcool, la guerre et la dépossession — nous avons survécu en vivant selon les vertus que nous avons appris dans nos histoires. Nous comptons sur le fait d'être le genre de personnes qu'étaient nos ancêtres selon le dire

---

<sup>577</sup> JAHNER Elaine A., « Transitional Narratives and Cultural Continuity », *op. cit.*, p. 149.

<sup>578</sup> ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, Durham, Duke University Press, coll. « New Americanists », 2002, p. 87, Tdl.

<sup>579</sup> JAHNER Elaine A., « Transitional Narratives and Cultural Continuity », *op. cit.*, p. 149, Tdl.

<sup>580</sup> MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, *op. cit.*, p. xiii.

de nos histoires, et c'est ainsi que nous sommes restés fidèles à nous-même, et fidèles à eux, et que nous survivons encore. (Tdl.)

En suivant les enseignements des récits ancestraux, le peuple a survécu à un mode de vie nouveau et étranger, et aux conséquences de la colonisation. Ils ont appris, au moyen de leur orature, à faire face aux pertes, parfois temporaires, de leurs traditions et de leurs enfants. Dans les récits, le sentiment de douleur qui résultait de cette perte avait des conséquences physiques hautement symboliques, telle qu'une perte de la vision. C'est ainsi que dans deux vrais *ohu'kaka*, la disparition d'un fils cause la cécité de ses parents.

Il s'agit dans les deux cas d'enfants bien-aimés : le héros de "Boy Beloved's Blanket" et un des héros de "Two Men Rescue a Buffalo-Man's Arm" [Deux Hommes Sauvent le Bras d'un Homme Bison]<sup>581</sup>. Le second récit introduit les héros de la façon suivante : « Dans la tribu vivaient deux admirables jeunes hommes que le peuple tenait en haute estime car ils devaient un jour être des chefs »<sup>582</sup>.

Lorsque les héros quittent leur tribu et ne reviennent pas, celle-ci les croit perdus à jamais. C'est la douleur alliée au sentiment de perte ressentie par le père d'un des héros qui va causer sa cécité, et seul le retour de son fils va pouvoir lui rendre la vue. Un parallèle se dessine clairement entre les parents dakotapi qui « perdirent » pour un temps leurs enfants envoyés dans des pensionnats loin de chez eux, et les parents des récits.

La souffrance qu'ils ressentaient et la privation dont ils pâtissaient étaient identiques. Elles conduisaient à la même affliction : la perte de vue temporaire d'un avenir possible pour le peuple. Cependant, les jeunes gens, bien que marqués par l'acculturation forcée des écoles, développèrent des mécanismes de résistance qui leur permirent de combattre les agresseurs du monde réel : les enseignants qui leur interdisaient toute pratique liée à leur héritage culturel et à leur identité autochtone.

Aussi, une fois de retour chez eux, ils firent partie d'une nouvelle génération d'auteurs qui se réapproprièrent les récits traditionnels, tout en les faisant évoluer. Ce retour et cette preuve de résilience des jeunes gens dakotapi rendit aux Dakotapi leurs perspectives d'avenir.

Il est intéressant de noter que dans les deux récits, les héros rendent la vue à leurs parents en leur lavant longuement les yeux avec de l'eau. Dans "Boy Beloved's Blanket" on lit à propos du héros qu'il « lava leurs yeux jusqu'à ce qu'ils puissent voir » (86, Tdl.), et dans "Two Men Rescue a Buffalo-Man's Arm" le héros lave les yeux de son père « encore et encore » ("*over and over again*", 136).

---

<sup>581</sup> Récit 24 : DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, *op. cit.*, p. 133-137.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 133, Tdl.

Ce geste symbolique de purification quasi protocolaire est empreint d'amour et de patience. Il résonne avec le retour en force des rites de sudation visant à se purifier de la culture américaine pour un retour aux cérémonies traditionnelles. La cécité des parents pourrait alors signifier une forme d'aveuglement spirituel pour les personnes âgées délaissées sur les réserves.

Sans garantie de retrouver ceux qui dans leur vieil âge devaient traditionnellement prendre soin d'eux, conscients de la disparition progressive de leur mode de vie séculaire, constamment encouragés par la société dominante à adopter leurs valeurs et leur religion chrétienne, comment auraient-ils pu avoir la force de pratiquer les quelques cérémonies dakotapi qu'ils étaient encore en droit de célébrer ?

Dans "Boy Beloved's Blanket", les parents du héros se sont coupé les cheveux en signe de deuil. Or, comme cela a été abordé dans notre analyse des éléments rituels présents dans les récits dakotapi, les cheveux sont pour les dakotapi symbole de vie. Sans leur fils, les parents sont dépouillés de leur force vitale, physique et spirituelle. De plus, lorsqu'un agresseur scalpe une héroïne, il cherche à la dépouiller de son identité tribale de femme dakotapi.

Les cheveux représentent donc la force vitale et l'identité tribale du peuple. Et si, dans les récits, les agresseurs cherchaient à ôter aux héros leur identité dakotapi, source de leur « force », un parallèle évident peut être établi avec les établissements scolaires dans lesquels les enfants dakotapi étaient envoyés, la plupart du temps de force, sous ordre du gouvernement américain.

Ce nouvel ennemi du peuple « déroba » le futur du peuple, les enfants, et leur enlevait toute identité tribale, à commencer par leurs longues chevelures, qui étaient coupées de force dès leur arrivée dans les écoles gouvernementales et missionnaires. Toutefois, dans le récit, Boy Beloved fit preuve de résilience face à cette nouvelle épreuve, et il coiffa les cheveux de ses parents, avec douceur et persistance, jusqu'à ce qu'ils aient entièrement repoussé.

Les valeurs dakotapi transmises par les récits vont servir au peuple, comme au héros, à surmonter les épreuves mises sur sa route par différents agresseurs qui tentent de le dépouiller de son identité tribale. Ces épreuves sont semblables à celles que traversent les enfants dakotapi, qui doivent se souvenir des leçons et valeurs inculquées par le moyen des récits pour lutter contre les diverses techniques d'assimilations.

Après leur « disparition » dans des écoles gouvernementales, le retour des enfants symbolise la possibilité d'un avenir, à la fois pour le peuple et pour les récits qu'ils auront à transmettre à leur tour, tout en les adaptant et en les transformant en fonction du nouveau monde dans lequel ils allaient vivre et des nouvelles possibilités littéraires qui s'offraient à eux.

Ce mouvement de création littéraire dakotapi participe à une forme de résistance contre les valeurs occidentales martelées sans relâche par les partisans des politiques d'assimilation gouvernementales :

*The ordeal of adjustment to early reservation life is after all a phase, a season that the Lakota have always known and valued. In the right (not happy) ending the child returns to comfort, defend, and tell the stories again, adapting them to new hardships without diluting their continuative power.*<sup>583</sup>

L'épreuve qui consistait à s'adapter aux premières années de la vie sur les réserves n'est après tout qu'une phase, une saison que les Lakota ont toujours connue et dont ils prenaient la mesure. Dans un dénouement juste (et non heureux), l'enfant revient pour consoler, défendre, et raconter les récits à nouveau, en les adaptant à de nouvelles épreuves sans diluer leur pouvoir de continuité. (Tdl.)

Les récits donnent la force aux auditeurs et aux lecteurs de vivre dans un nouveau monde gouverné par la société dominante, en leur enseignant la résilience. Les héros leur montrent la voie, en se rattachant à leurs valeurs traditionnelles et ainsi ils ne seront pas dépouillés de leur identité tribale. Ces valeurs passent bien entendu par les règles de la parenté, qui leur permettent de conserver un esprit communautaire de cohésion et d'harmonie.

L'orature dakotapi est peuplée d'individus désintéressés, bienveillants et courageux qui s'opposent à des agresseurs qui incarnent les valeurs individualistes de cette société dominante. Ces nouveaux venus sont perçus comme des êtres nuisibles dont les actions, motivées par des désirs égoïstes, sèment le trouble dans la communauté.

Même si un retour en arrière est impossible, une soumission à la volonté du gouvernement américain n'est pas inévitable. La perte des bisons, l'animal dont dépendait autrefois la survie physique et la cohésion spirituelle et sociale du peuple, n'a pas engendré la disparition des Dakotapi. Malgré les souffrances éprouvées suite à leur massacre progressif, les Dakotapi ont su, péniblement, adapter leur style de vie à un régime alimentaire propre à la sédentarisation dans lequel ils ont dû se passer des bisons.

Black Elk, qui avait compris que la perte des bisons était inévitable, pensait qu'il était possible pour les Dakotapi de trouver une nouvelle source de nourriture physique et spirituelle après leur disparition :

*I know what this meant, that the bison were the gift of a good spirit and were our strength, but we should lose them, and from the same good spirit we must find another strength.*<sup>584</sup>

---

<sup>583</sup> RICE Julian, *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, op. cit., p. 20.

<sup>584</sup> Cité dans : KRUPAT Arnold (éd.), *Native American Autobiography: An Anthology*, Madison, University of Wisconsin Press, coll. « Wisconsin Studies in Autobiography », 1994, p. 231.

Je savais ce que cela voulait dire, que les bisons étaient un don d'un esprit bienveillant et qu'ils étaient notre force, mais que nous devions les perdre, et que du même esprit bienveillant nous devions trouver une autre force. (Tdl.)

Ce même pouvoir d'adaptation du peuple va s'appliquer lors du passage de l'oral à l'écrit des récits, lorsque les conteurs vont choisir un nouveau mode de transmission, puisant dans l'écrit et les nouvelles formes littéraires qu'ils s'approprient la force qui résidait autrefois dans leur littérature orale.

Les monstres des récits se cachent, et cachent leurs intentions, derrière un faux visage, afin de tromper et de voler leurs victimes innocentes, à l'instar du gouvernement américain. Ce dernier, comme le fait remarquer l'historien américain Gary Anderson, derrière son masque de « père » profite du principe de la parenté des Dakotapi pour s'emparer de leurs terres :

*They had been told many times over, and had come to believe, that their father in Washington wished to take care of his red children. In the Dakota world, a father never denied the request of a child.*<sup>585</sup>

On leur avait dit à de nombreuses reprises, et ils en étaient arrivés à croire, que leur père à Washington souhaitait prendre soin de ses enfants peaux-rouges. Dans le monde dakota, un père ne rejetait jamais la demande d'un enfant. (Tdl.)

Les valeurs des Dakotapi sont tellement éloignées de celles des Américains qu'il est aisé pour ces derniers de leur faire signer des traités qu'ils ne sont pas à même de comprendre. Mais les récits, qui les ont préparés à affronter les attaques des agresseurs, quelles que soient leurs tactiques de manipulation, leur ont appris la vigilance et l'endurance. La culture dominante, dont les valeurs contrastent avec celles des Dakotapi, ne leur propose pas un mode de vie qui leur serait bénéfique ou adapté.

La preuve en est que cette société américaine, en favorisant l'égoïsme, une attitude en opposition avec les principes de la parenté dakotapi, ne parvenait même pas à prendre soin des siens, comme le constata Black Elk lors de sa visite de New-York en 1886 :

*I did not see anything to help my people. I could see that the Wasichus did not care for each other the way our people did before the nation's hoop was broken. They would take everything from each other if they could, and so there were some who had more of everything than they could use, while crowds of people had nothing at all and maybe were starving. They had forgotten that the earth was their mother. This could not be better than the old ways of my people.*<sup>586</sup>

Je ne voyais rien qui aurait aidé mon peuple. Je pouvais voir que les Wasichous ne prenaient pas soin les uns des autres comme notre peuple le faisait avant que le cercle de la nation ne soit brisé. Ils se dévalisaient entre eux s'ils le pouvaient, et certains possédaient plus qu'ils ne pouvaient mettre à profit, tandis qu'une foule d'autres gens n'avaient rien et étaient peut-

---

<sup>585</sup> ANDERSON Gary Clayton, *Kinsmen of Another Kind: Dakota-White Relations in the Upper Mississippi Valley, 1650-1862*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1984, p. 149.

<sup>586</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, op. cit., p. 217.

être affamés. Ils avaient oublié que la terre était leur mère. Ceci ne pouvait pas être mieux que l'ancienne façon de vivre de mon peuple.<sup>587</sup>

Tandis que le monde des *Wasichus* (« les Blancs ») n'offre aucune solution aux problèmes contemporains auxquels les Dakotapi sont désormais confrontés, la préservation des valeurs qui leur ont toujours été bénéfiques se présente comme seul moyen de poursuivre leur route.

#### 4.3.2. Préserver "a scheme of life that worked"

Dans *Speaking of Indians*, afin d'expliquer l'importance des relations de parenté chez les Dakotapi, Deloria reprend la formule d'un poème de l'écrivain américain Stephen Vincent Benét (1898-1943) sur les autochtones d'Amérique du Nord, extrait de son recueil *Western Star* publié à titre posthume en 1943. Dee Brown a également repris une phrase d'un poème de Benét, "Bury my heart at Wounded Knee", pour le titre de son ouvrage sur l'histoire des autochtones d'Amérique du Nord dans l'Ouest américain de la fin dix-neuvième siècle publié en 1970 : *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*.

Deloria utilise cette phrase afin d'introduire sa défense des traditions dakotapi qui avaient été partiellement détruites par le gouvernement américain et ses nombreuses politiques d'assimilation culturelle. En interdisant aux Dakotapi la pratique de leurs rites et de leurs cérémonies, et en refusant de reconnaître la valeur de leur ancien mode de vie, ce dernier avait « troublé la quiétude de la vie des Dakota, leurs esprits étaient confus, et [il] ne leur avait laissé qu'un seul choix – se conformer sinon...! »<sup>588</sup>. Au moyen d'une anacoluthie, Deloria laisse au lecteur le soin d'imaginer l'horreur des représailles potentielles du gouvernement.

Tel Iya, le gouvernement américain est devenu l'ogre symbolique qui dévore les peuples autochtones d'Amérique du Nord, physiquement et culturellement. Le premier récit des *Dakota Texts*, "Iktomi conquers Iya, the eater" [Iktomi vainc Iya, le dévorant] met en scène l'Ogre mythique. C'est également un des rares récits où Iktomi est un héros, et ce parce qu'il fait face à un ennemi bien plus dangereux pour le peuple, celui du dévoreur de tribus. Il est aisé d'établir un parallèle entre le monstre qui fait disparaître des tribus entières sur son passage et l'armée américaine.

Selon Paula Gunn Allen, Coyote, l'équivalent animal d'Iktomi, est, comme sa fonction culturelle et littéraire l'indiquent, un personnage "tricky" (« complexe »). À moitié créateur, à

---

<sup>587</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, op. cit., p. 223.

<sup>588</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 77, Tdl.

moitié bouffon (ou fou, “fool”), il est à la fois connu parmi de nombreux peuples autochtones d’Amérique du Nord pour son égoïsme et sa nature lubrique, mais également comme la métaphore de la continuation, de la persistance : « car Coyote survit, et une grande partie de son sac à malice de survie est son irrévérence ». Face à un ennemi puissant et étranger, qui contrairement au personnage comique d’Iktomi est une menace pour l’existence même du peuple, c’est « l’esprit du *trickster*-créateur » qui aide les autochtones à rester « vifs et vivants face à l’horreur »<sup>589</sup>.

Rice avait également établi cette comparaison dans *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, et il y mentionne comment les conteurs des *Dakota Texts* ont pu percevoir Iya comme la métaphore du gouvernement américain et de ses représentants dévorant les terres et les populations autochtones<sup>590</sup>. Face à une telle menace seules les rites et coutumes dakotapi vont pouvoir sauver le peuple : Iya est terrassé par le son des instruments musicaux du peuple, des tambours et des hochets qui sont habituellement utilisés lors de cérémonies et de rites (et notamment pour la pratique de danses rituelles).

Ces bruits effrayent Iya qui est un être lent d’esprit et qui ne les comprend pas. Là encore, le gouvernement américain, car il est obtus, et peut-être parce qu’il y est insensible, est lui aussi effrayé par ce qu’il ne comprend pas (les cérémonies dakotapi), ce qui le pousse à vouloir les détruire. Les conteurs nous apprennent qu’il est néanmoins possible, par la ruse et à force d’efforts et de courage, de raviver la vie spirituelle du peuple comme les héros des récits ramènent les tribus à la vie.

Les qualités manifestées dans les récits sont celles qui ont permis aux Dakotapi de créer et d’établir une société harmonieuse et paisible, dictée par les valeurs de la parenté. Dans *Speaking of Indians*, et dans son manuscrit bien plus détaillé *The Dakota Way of Life*, Deloria défend ces valeurs auprès des lecteurs allochtones en exposant le rôle de la parenté dakotapi dans un « système de vie qui fonctionnait ».

En rappelant continuellement l’importance de la parenté dans toute son œuvre, Deloria s’inscrit à la fois parmi ces grands-mères et parmi ces auteurs dakotapi qui participent à la sauvegarde de la culture de leur peuple, et qui la transmettent aux nouvelles générations, décrites par l’auteure laguna pueblo, lakota et libano-américaine Paula Gunn Allen dans sa collection d’essais littéraires publiée en 1986, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in*

---

<sup>589</sup> GUNN ALLEN Paula, « Answering the Deer: Genocide and Continuance in the Poetry of American Indian Woman » in RADER Dean et GOULD Janice (éd.), *Speak to Me Words, Essays on Contemporary American Indian Poetry*, Tucson, The University of Arizona Press, 2003, p. 141-152 (p. 146), Tdl.

<sup>590</sup> RICE Julian, *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, *op. cit.*, p. 17-18.



*American Indian Traditions* [L'Anneau Sacré : Recouvrer le Féminin dans les Traditions Amérindiennes] :

*Many women express strong opposition to those who would alter our life supports, steal our tribal land, colonize our cultures and cultural expressions, and revise our identities. [...] We are doing all we can: as mothers and grandmothers; as family members and tribal members; as professionals, workers, artists, shamans, leaders, chiefs, speakers, writers, and organizers, we daily demonstrate that we have no intention of disappearing, of being silent, or of quietly acquiescing in our extinction.*<sup>591</sup>

De nombreuses femmes expriment leur forte opposition à ceux qui altéreraient ce qui nous permet de subvenir aux besoins de la vie, qui voleraient nos terres tribales, qui coloniseraient nos cultures et nos expressions culturelles, et qui modifieraient nos identités. [...] Nous faisons tout ce que nous pouvons : en tant que mères et que grands-mères ; en tant que membres d'une famille et membres d'une tribu ; en tant que professionnels, travailleurs, artistes, chamans, leaders, chefs, orateurs, auteurs et organisateurs, nous démontrons chaque jour que nous n'avons aucunement l'intention de disparaître, d'être silencieux, ou de consentir tranquillement à notre extinction. (Tdl.)

À une époque où le discours sur les autochtones était encore majoritairement du domaine des auteurs masculins littéraires et scientifiques euro-américains, elle offrit une voix de femme venant de l'intérieur sur le mode de vie et la culture dakotapi. De plus, les écrits d'auteurs allochtones s'adressaient à des lectorats restreints et, par conséquent, ils ne pouvaient servir d'arme contre le discours offensif de la société dominante sur les autochtones d'Amérique du Nord (lorsque ces écrits n'étaient pas eux-mêmes limités et offensifs).

Deloria œuvra alors pour « décoloniser l'esprit »<sup>592</sup>, pour reprendre le terme du romancier et théoricien post-colonialiste kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o (1938-), de son lectorat en déconstruisant des concepts impérialistes et colonialistes sur son peuple. Elle fraya un chemin aux théories « postcoloniales » qui n'ont vu le jour qu'à partir des années 1960, mais toujours de façon discrète et détournée, de sorte qu'elle puisse être publiée dans un monde éditorial des années 1930 et 1940 qui n'était pas encore prêt à tout entendre.

Les récits dakotapi permettent en outre de combattre les idées reçues et les préjugés véhiculés par la culture dominante. Par exemple, le grand père de l'*ohu'kaka* "The Buffalo People" montre les nuances de caractères qui existent parmi les membres du peuple. À son petit-fils bison, il attribue un jour de ciel bleu qui incite les hommes à agir, tandis qu'à son petit-fils maïs il attribue un jour brumeux, calme, et doux pour les yeux.

Ce caractère calme et doux s'oppose à la notion erronée que tous les Dakotapi étaient tous des guerriers sanguinaires, un stéréotype que Deloria ébranle en exposant dans *Speaking of*

---

<sup>591</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 193.

<sup>592</sup> Voir : WA THIONG'O Ngugi, *Décoloniser l'esprit*, Traduit par PRUDHOMME Sylvain, Éd. originale en anglais 1986, Paris, La Fabrique, 2011.

*Indians* les aspirations d'harmonie et de cohésion des sociétés dakotapi, ou dans *The Dakota Way of life* qui décrit comment les pacificateurs du camp venaient à bout des conflits :

*At such times, prominent men who were accustomed to peace-making once again decided to interfere and try to restore friendship between the ones at enmity. For their sakes and for the community's as well.*<sup>593</sup>

Dans de tels moments, des hommes éminents étant habitués à la pacification décidaient une fois encore d'intervenir et d'essayer de restaurer les liens d'amitié entre ceux devenus des ennemis. Pour leur bien et aussi pour celui de la communauté. (Tdl.)

Dans les récits, les héros et les héroïnes du peuple se distinguent, non pas par leur violence et leur faculté à se venger ou à occasionner la mort des agresseurs (qui est le plus souvent causée par un auxiliaire ou un bienfaiteur), mais par leur capacité à rester calmes et réfléchis au travers des épreuves.

Dans la société dakotapi ancienne il en était de même : « il était inapproprié pour des adultes responsables de se frapper entre eux, et ce en toute circonstance », et dans le cadre d'affrontements « guerriers », il était presque « plus louable de faire preuve de sang-froid et d'audace, de capacité à s'esquiver et d'ingéniosité en se montrant plus malin » que l'ennemi plutôt que de le mettre à mort<sup>594</sup>.

Le choix de Deloria d'utiliser le terme de Dakota pour identifier les Santee, les Teton et les Yankton, et non celui dépréciatif de Sioux, dénote également, outre un souci de précision culturelle (pour trois groupes aux mœurs très semblables) et linguistique (avec trois dialectes : yankton, santee, teton), une prise de position stratégique pour la défense des Dakotapi.

Elle milite là encore contre la perception publique américaine des Dakotapi en tant que peuple belliqueux :

*Peace is implied by the very name of the people, Odákota, a state or condition of peace; the "O" is a locative prefix. "We Dakotas love peace within our borders. Peace-making is our heritage. Even as children we settle our little fights through kinship that we might live in Odákota."*<sup>595</sup>

La paix est suggérée par le nom même du peuple, *Odákota*, un état ou une situation de paix ; le « O » est un préfixe locatif. « Nous, les Dakota, aimons la paix au sein de nos frontières. La pacification est notre héritage. Même enfants, nous réglions les conflits par le moyen de la parenté afin de vivre en *Odákota*. » (Tdl.)

La description dans les récits, et dans les notes explicatives de Deloria, de l'organisation complexe de la vie sociale des Dakotapi en *tiyospaye*, et du code moral de parenté qui les

---

<sup>593</sup> DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », *op. cit.*, p. 52.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 75, 77, Tdl.

<sup>595</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, *op. cit.*, p. 32-33.

gouverne, discrédite les raisons défendues par le gouvernement américain pour l'assimilation des autochtones à la culture américaine.

Ces raisons sont que les Dakotapi (et les autochtones d'Amérique du Nord en général) sont des peuples non civilisés, voire barbares, qui ne peuvent que bénéficier d'une rééducation culturelle et sociale basée sur les valeurs et les connaissances supérieures de la société dominante. Les récits enseignent pourtant le respect de tous les membres du cercle du camp. Contrairement à la femme dans la société américaine de l'époque, la femme dakotapi avait une place d'honneur dans la communauté.

Elle est célébrée comme porteuse de vie à l'origine du travail de création dans "The Buffalo People". Chaque sexe a des tâches différentes, et chacun à sa place, mais aucun n'a de statut supérieur. La femme contribue comme l'homme au bien-être du peuple et collabore avec son époux qui se doit de ne jamais la dominer.

Comme on peut le lire dans *Speaking of Indians* le point de vue extérieur sur la position des femmes dakotapi n'est pas en conformité avec la réalité de sa situation au sein de la société :

*Outsiders seeing women keep to themselves have frequently expressed a snap judgment that they were regarded as inferior to the noble male. The simple fact is that woman had her own place and man his; they were not the same and neither inferior nor superior. The sharing of work was also according to sex.*<sup>596</sup>

Les étrangers qui voyaient les femmes [dakotapi] rester en retrait ont souvent émis un jugement à la légère en disant qu'elles étaient considérées comme inférieures au noble mâle. Le fait est simplement que la femme avait sa propre place et l'homme la sienne ; elles n'étaient pas les mêmes et elles n'étaient pas inférieures ou supérieures. Le partage du travail dépendait également du sexe. (Tdl.)

Toutes les membres d'une famille et membres du peuple dakotapi doivent se comporter avec décence et amour entre eux. Les conflits sont souvent résolus paisiblement, et les fauteurs de troubles sont rappelés à l'ordre grâce aux murmures discrets de la communauté. En outre, personne ne doit souffrir de la faim, la générosité étant une des vertus cardinales du héros dakotapi.

On apprend d'ailleurs aux enfants dès leur plus jeune âge, par le biais des récits et des rites, à faire preuve de bonté et d'altruisme, tout particulièrement s'ils ont l'honneur d'être des enfants bien-aimés. Lors de la cérémonie *Hunka* ou *Hunkapi*, « le rite de l'apparentage », les Dakotapi établissaient, comme l'a expliqué Black Elk, « une parenté qui reflète sur le plan terrestre la parenté réelle qui n'a jamais cessé d'exister entre l'homme et le Grand-Esprit »<sup>597</sup>.

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>597</sup> BLACK ELK (Elan Noir, Hehaka Sapa) et EPES BROWN Joseph (texte recueilli et annoté par), *Les rites secrets des Indiens Sioux*, op. cit., p. 131.

Cette cérémonie était, entre autres, selon Deloria, l'occasion pour l'officiant de bénir les jeunes enfants et de leur rappeler leurs devoirs :

*“Whenever you sit down to eat, there may perhaps be someone waiting near, hungry for a swallow of your food. At such time remember what you are. And though you were even lifting meat to your mouth, yet you shall stop midway. You shall forebear to eat it alone. But only what might fill one cheek, that you shall eat. And with the rest, you shall show mercy.” [...] Thus were the small children, at psychologically the right moment, made to accept the idea of personal responsibility for the wants of others.*<sup>598</sup>

« Lorsque que tu t'assois pour manger, il y a peut-être quelqu'un qui attend près de toi, ayant faim pour une bouchée de ta nourriture. A ce moment-là tu devras te souvenir de ce que tu es [un *Hunka*]. Et même si tu étais sur le point de mettre la viande à ta bouche, tu devras t'arrêter à mi-chemin. Tu devras t'abstenir de la manger seul en entier. Mais seulement ce qui pourras remplir une joue, cela tu le mangeras. Et avec le reste, tu devras faire preuve de miséricorde. » [...] C'est ainsi que l'on faisait accepter aux petits enfants, au bon moment psychologiquement, l'idée de responsabilité personnelle pour les désirs d'autrui. (Tdl.)

Les principes d'hospitalité sont à nouveau mis en valeur dans d'autres rites, notamment lors de la *Ghost Feast* pour les jeunes filles :

*Hospitality was again brought forcibly home to young girls in the Ghost Feast. [...] The Ghost Feast was nicely calculated to touch the impressionable adolescent girl and it did exactly that. Overcome by the wailing of the elders and the solemnity of the officiant's moving words, which seemed to issue from the ghost-bundle like a last admonition from their dear kind grandmother, it did seem to the girls that nothing could ever be more important than the continuance of her spirit of hospitality.*<sup>599</sup>

L'hospitalité était encore l'objet d'une prise de conscience amenée avec force sur les jeunes filles lors du *Ghost Feast*. [...] Le *Ghost Feast* était soigneusement calculé de sorte à toucher la jeune adolescente impressionnable, et c'est exactement ce qu'il accomplissait. Ébranlées par les gémissements des Anciens et par la solennité des mots touchants de l'officiant, qui semblaient provenir du *ghost-bundle* [un petit sac en peau contenant des cheveux de la défunte] tel un dernier avertissement de leur chère et douce grand-mère, il semblait bien pour les jeunes filles que rien ne pourrait jamais être plus important que le maintien de son esprit d'hospitalité. (Tdl.)

Lors du *Ghost Feast*, que Deloria décrit avec précision, c'était l'esprit d'hospitalité de la personne décédée qui était mise à l'honneur. Ces cérémonies étaient intimement familières pour Ella Cara Deloria, qui, bien qu'élevée dans une famille ayant embrassé la religion chrétienne, a en même temps été encouragée à respecter le mode de vie traditionnel de son peuple. Sa double éducation reflète l'évolution de la tradition orale qui comporte à la fois une aptitude à la préservation de traditions et des normes et une prédisposition à la transformation et à la transmutation.

---

<sup>598</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 65.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

Dans sa position unique de médiatrice entre deux cultures, elle transmet l'héritage culturel de son peuple aux générations futures tout en leur montrant la voie à prendre pour persévérer et devenir à leur tour des passeurs de culture parmi la société dominante. Avec les *Dakota Texts*, comme avec toute sa production littéraire et linguistique, Deloria défendit son identité de femme dakotapi en préservant de nombreux aspects de sa tradition orale qu'elle adapta à l'écrit.

Elle encouragea les Dakotapi à apprendre les nouvelles techniques qu'offre la culture dominante dans le but de conserver les valeurs littéraires, culturelles et spirituelles transmises de génération en génération. Et ce en y apposant les règles de la parenté dakotapi qui veulent que chaque génération compte sur la suivante pour assurer la survie identitaire du peuple. Elle appartient à ce groupe de femmes autochtones décrites par Paula Gunn Allen, ayant enduré les politiques d'assimilation tout en gardant les récits et les traditions en vie, rappelant ainsi aux jeunes générations quelle était leur identité ethno-culturelle :

*Through all the centuries of war and death and cultural and psychic destruction have endured the women who raise the children and tend the fires, who pass along the tales and the traditions, who weep and bury the dead, who are the dead, and who never forget. [...] My great-grandmother told my mother: Never forget you are Indian. And my mother told me the same thing. This, then, is how I have gone about remembering, so that my children will remember too.*<sup>600</sup>

À travers tous les siècles de guerre et de mort et de destruction culturelle et psychique, les femmes qui élèvent les enfants et qui s'occupent des feux, qui transmettent les récits et les traditions, qui pleurent et enterrent les morts, qui sont les morts, et qui n'oublient jamais ont résisté [à tout]. [...] Mon arrière-grand-mère a dit à ma mère : N'oublie jamais que tu es Indienne. Et ma mère m'a dit la même chose. Alors, c'est comme cela que je m'y suis prise pour me souvenir, afin que mes enfants se souviennent aussi. (Tdl.)

Deloria défendit son peuple devant un lectorat allochtone, mais elle contribue surtout à la survie et à la revitalisation littéraire tribale des Dakotapi. Vivante au travers de son œuvre laissée en héritage, elle est la « grand-mère » du peuple, comme les grands-parents traditionnels dakotapi qui sont les « dépositaires » de la mémoire du peuple, de ces récits qu'ils transmettent aux jeunes générations afin qu'ils en appliquent les leçons dans leur vie quotidienne, et qu'ils les racontent à leur tour.

Des leçons de résilience et de survivance qui sont, comme le fait remarquer Joseph Marshall III, encore valables aujourd'hui, connectant le passé au présent et au futur du peuple :

*If the storytellers were old, their stories were much older. The Grandmas and Grandpas were the living repositories for all those wonderful stories told them by their elders from generations before. The stories I heard and learned provide lessons that I can apply in the present; but they also connect me to the past—and to the people who walked the land and*

---

<sup>600</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 50.

*left old trails to follow. And because I and others like me were, and are, hearing and remembering the stories, that way of life remain viable through us.*<sup>601</sup>

Si les conteurs étaient âgés, leurs récits étaient bien plus anciens. Les Grands-mères et les Grands-pères étaient les dépositaires vivants de tous ces merveilleux récits qui leur avaient été racontés par les Anciens des générations précédentes. Les récits que j'ai entendus et appris me fournissent des leçons que je peux mettre en application présentement ; mais ils me relie également avec le passé – et avec le peuple qui a foulé la terre en laissant des sentiers anciens à suivre. Et parce que j'entendais/j'entends et je me remémorais/remémore, comme d'autres, les récits, ce mode de vie demeure vivable à travers nous. (Tdl.)

Les récits anciens dont la fonction était, est demeure, le rappel aux valeurs et au mode de vie séculaire des Dakotapi, a donc survécu grâce à cette transmission ininterrompue de générations en génération. En dépit des profonds bouleversements qu'a connus la société tribale, ces leçons de vie, pour tous les membres du peuple, sont toujours applicables aujourd'hui. D'autant plus que l'héritage culturel renfermé dans l'orature dakotapi est un rappel aux croyances et aux valeurs cardinales dakotapi. Celles-ci leur ont permis de s'adapter à ce nouvel ordre de vie, tout en luttant contre les politiques assimilationnistes en préservant au sein d'une littérature nouvelle inscrite dans le prolongement de leur tradition orale un mode de vie ancestral.

## **5. Conclusion : « Marcher sur la route de Grand-mère » en gardant les récits en vie**

L'histoire précoloniale des Dakotapi s'est transmise oralement, avec l'aide des *winter counts*, outils mnémotechniques permettant au peuple de se remémorer les événements importants ayant ponctué leur vie, de génération en génération. Les Dakotapi, qui vivaient au sein de *tiyospaye*, les parentés élargies avaient créé une société fondée sur des relations de parenté harmonieuses et un mode de vie coopératif. Leurs croyances, leurs valeurs et leur orature reposaient sur une vision holistique du monde selon laquelle ils appartenaient à un cercle sacré de l'univers physique et spirituel. Aussi, afin de ne pas mettre en péril l'équilibre universel, ils devaient respecter toute forme de vie au sein de ce cercle.

Toutefois, cet équilibre fut rompu lors de l'histoire coloniale des Dakotapi, qui fut marquée par le processus d'ethnocide engagé par le gouvernement des États-Unis, qui dépouilla progressivement les Dakotapi de leur identité tribale, en commençant par leurs territoires sacrés, au centre de leur vie spirituelle et autour desquels leur orature s'est construite. Dès leur arrivée, les envahisseurs étrangers usèrent de toutes les armes à leur disposition pour s'emparer

---

<sup>601</sup> MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, op. cit., p. xii.

des territoires tant convoités sur lesquels vivaient les peuples autochtones. À force de guerres violentes et de manipulations malhonnêtes où des traités étaient appliqués souvent sans l'assentiment des Dakotapi, pour être presque immédiatement violés, le peuple perdit la quasi totalité de son immense territoire.

La perte des territoires ancestraux fut accompagnée de la perte des bisons, le principal moyen de subsistance des Dakotapi, qui furent quasiment entièrement décimés par les Blancs. Puis, dans les années 1870, les Dakotapi se virent contraints de s'installer sur des réserves. À cette épreuve supplémentaire s'ajouta celle liée aux politiques assimilationnistes, la scolarisation forcée des enfants, qui conduisit à une fracture des structures familiales et tribales. Dans les écoles gouvernementales et missionnaires, les enfants devaient être « civilisés » au moyen de méthodes éducatives visant à les défaire de leur « identité indienne » afin qu'ils soient « absorbés » dans la société dominante américaine.

L'apprentissage dans ces écoles eut également un impact considérable sur l'orature dakotapi. L'adoption de nouvelles techniques étrangères, à savoir l'écriture, de genres littéraires nouveaux et allochtones, donna naissance à une première génération d'auteurs dakotapi. Cette transition d'une orature à une littérature moderne écrite impliqua néanmoins la perte de la performance orale traditionnelle des récits dakotapi.

Quant aux enfants sortant des écoles gouvernementales telles que l'école de Pratt, qui visait à les aliéner de leur communauté native, ils se sentaient dépossédés de leur identité. Cette première génération d'auteurs, dont l'écrivaine dakotapi Zitkála-Šá faisait partie, exprima dans ses ouvrages ce sentiment de perte et d'égarement. Tout en trahissant une forme d'assimilation aux effets pervers, qui les poussaient à tenter de « civiliser » les membres de leur communauté.

Cependant, la deuxième génération d'auteurs à laquelle appartenait Ella Cara Deloria, œuvra pour la sauvegarde des récits traditionnels de son peuple. Deloria a pavé la voie aux auteurs dakotapi contemporains en défendant et en sauvegardant les traditions dakotapi tout au long de sa vie, perpétuant ainsi la tradition orale de son peuple. C'est ainsi qu'elle créa le premier monument littéraire et scientifique écrit par une Dakotapi, véritable plaidoyer en faveur des autochtones, s'adressant à la société dominante afin de rétablir la dignité de son peuple.

Ce travail de longue haleine permet aujourd'hui aux universitaires et aux profanes d'avoir accès à une imposante collection de matériaux sur les Dakotapi, qui ne devrait pas éclipser la valeur littéraire de son roman ethnographique *Waterlily* (publication posthume en 1988), de son plaidoyer en faveur des Dakotapi *Speaking of Indians* (1944), et de sa collection de récits traditionnels *Dakota Texts* (1932). C'est dans ce dernier ouvrage que Deloria donna une définition des genres dakotapi de ses récits, en particulier les *ohu'kaka* (vrais et romanesques)

d'un passé lointain, qu'elle distinguait des récits « plus récents » telles que les « légendes de lieu ».

La polémique autour des récits de Walker est également représentative du manque de considération dont souffrait Deloria dans ses rapports avec le milieu universitaire qui préférait accrédi-ter les travaux produits par des Blancs, plutôt que de reconnaître les critiques justifiées d'une autochtone. Jusque dans les années 1990, ce sont les récits de Walker qui servaient de référence aux études sur la religion et sur l'orature lakota. Les anthropologues Marla Powers et son époux William Powers, qui étaient pourtant très familiers avec la réserve de Pine Ridge, font partie de ceux ayant fortement privilégié les écrits de Walker.

Ce dernier avait consigné l'un des récits des origines lakota/dakota, celui du peuple bison, *Pte Oyate*, mais la version de Deloria est bien plus longue et plus représentative de l'identité tribale et des structures sociales du peuple. Dans "The Buffalo People" de Deloria, le couple originel des parents, est mis à l'honneur dès l'énoncé de la situation initiale. Mais c'est dans leur rôle de grands-parents qu'ils vont revêtir leur fonction sociale au sein du peuple, en tant qu'éducateurs des enfants.

Le fils du couple s'affirme lui aussi très rapidement dans sa fonction de héros tribal quôteur, en partant de part et d'autres de la terre pour trouver ses épouses. L'autre héros, qui est en réalité une héroïne, fait son apparition au travers du personnage de la femme maïs : elle assiste son mari lorsqu'il doit retrouver son fils, elle enseigne avec patience et amour sa belle-famille, et aide tous les membres du *tiyospaye* à survivre en l'absence du héros. Ce dernier a lui aussi choisi de se sacrifier pour son peuple en demeurant avec le peuple bison.

Dans ce récit, de nombreux aspects culturels et religieux de la vie du peuple sont abordés, mais ce qui s'en dégage tout particulièrement est le principe au cœur de la société dakotapi, celui de la parenté. Ce même principe fondamental de la vie du peuple est le leitmotiv des *Dakota Texts* qui se retrouve dans tous les récits, qu'ils englobent les thèmes de l'amour, de la jalousie, de la perte, ou qu'ils s'inscrivent dans des registres comiques ou plus sombres. Dans l'orature dakotapi, ceux qui ne le respectent pas et qui mettent en danger l'harmonie communautaire, tels que la femme bisonne, sa mère et Bison Fou, sont sévèrement punis.

C'est la raison pour laquelle l'organisation sociale des Dakotapi était fondée sur des règles strictes, telle que la règle de l'évitement, déterminant les attitudes à adopter envers les divers membres de la parenté. Les personnages, qui agissent généralement dans les champs d'action des fonctions de Propp, deviennent des « agresseurs » ou des « héros » en rejetant ou en appliquant les principes de la parenté.



Un des personnages antagonistes dakotapi est Iktomi, le *trickster*, dont les facéties amusent et déconcertent, mais qui n'est pas aussi dangereux qu'Iya, l'ogre, ou que Double Face, dont le plaisir sadique est de torturer ses victimes imprudentes. Mais si les « agresseurs » des récits sont annonceurs de chaos et de destruction, les héros et les héroïnes dakotapi remplissent leur rôle en rétablissant la paix et l'équilibre au sein de l'*Oyate*.

Par conséquent, chaque personnage de l'orature dakotapi remplit une fonction culturelle et sociale. Les récits sont autant de mises en garde et de leçons servant à éduquer le peuple, toutes générations confondues, afin qu'il agisse toujours en accord avec le principe de la parenté. Par exemple, dès leur plus jeune âge, les enfants apprennent à se détourner des attitudes grossières et malhonnêtes d'Iktomi. Puis, en grandissant, ils savent quelles sont les conduites à ne pas adopter afin de ne pas se mettre en danger, en faisant preuve de sagesse et de retenue. De même, l'orature continue de rappeler aux parents et aux grand-parents quel doit être leur rôle au sein du peuple.

Au-delà de sa fonction éducative, l'orature des Dakotapi renferme leurs valeurs cardinales, et tous les symboles de leur géographie sacrée. Sa préservation et sa transmission est donc indispensable, en particulier lors des moments les plus funestes de l'histoire du peuple. Tandis que la société dominante les poussait à changer radicalement leur mode de vie et de penser, les Dakotapi conservèrent leurs traditions en « marchant sur la route de Grand-mère ». Leur *fortitude* en dépit des épreuves, et leur volonté de continuer de transmettre les récits ancestraux, est la preuve de leur résilience. Cette orature ancestrale était donc un outil puissant contre la colonisation mentale, et pour la décolonisation culturelle.

Lisa Poupart membre de la bande du Lac Du Flambeau des Anishinaabeg de Lake Superior, professeur de *First Nations Studies* (« études des Premières Nations ») et de *Gender Studies* de l'université du Wisconsin à Green Bay, s'est attachée à étudier les traumatismes historiques les peuples autochtones d'Amérique du Nord, dus à la colonisation. Dans son article publié en 2003, intitulé "The Familiar Face of Genocide: Internalized Oppression among American Indians" [Le visage familier du génocide: l'oppression intériorisée parmi les Amérindiens], elle décrit les violences ayant lieu au sein des communautés autochtones actuelles, dont le taux est égal à celles de la culture dominante, alors qu'elles étaient très rares dans les sociétés tribales précoloniales.

Face à ce qu'elle explique comme une « expression de l'oppression intériorisée », elle oppose les croyances, les valeurs, et l'orature ancestrales des autochtones comme un moyen de guérison du mal infligé par la « société blanche » :

*Through five hundred years of assimilation and acculturation, American Indians have internalized Western discursive practices and so we often view ourselves in ways mirroring the dominant subject position. However, Indian people also live in a sort of cultural double consciousness, as portions of our traditional subjective identities persist in the preserved beliefs of our ancestors practiced today. Through the telling of our experiences and stories in a continued oral tradition and through the preservation of traditional ways, many Indian people resist the dominant culture's subject position, knowing that we, like our Grandmothers and Grandfathers, have not deserved a history of violence and genocide. Moreover, our oral traditions preserved many stories recounting the subjugation of our ancestors and these stories were passed along through generations creating an alternative interpretation, or knowledge, of the harms inflicted by white society.<sup>602</sup>*

À travers cinq cents ans d'assimilation et d'acculturation, les Amérindiens ont intériorisé les pratiques discursives occidentales, c'est pour cela que nous nous voyons souvent d'une façon qui reflète la position de sujet dominante. Cependant, les Indiens vivent également dans une sorte de double conscience culturelle, puisque des parties de nos identités traditionnelles subjectives se perpétuent dans les croyances préservées de nos ancêtres qui sont à ce jour observées. Lorsque nous racontons nos expériences et nos récits au sein d'une tradition orale continue, et à travers la préservation des pratiques traditionnelles, de nombreux Indiens résistent à la position de sujet imposée par la société dominante, en sachant que nous, comme nos Grands-mères et nos Grands-pères, n'avons pas mérité une histoire faite de violence et de génocide. De plus, nos traditions orales ont préservé de nombreux récits racontant l'asservissement de nos ancêtres, et ces récits furent transmis au travers de générations ayant créé une interprétation alternative, ou une connaissance, des maux infligés par la société blanche. (Tdl.)

Les autochtones eux-mêmes sont les plus aptes à parler de leurs expériences traumatisantes et de la façon dont ils ont survécu aux prix de séquelles toujours visibles sur les réserves. Les chercheurs et les universitaires de la société dominante se sont intéressés plus particulièrement aux problèmes de l'alcool et des drogues, écornant un peu plus l'image des autochtones. Tirillés entre les réserves et les espaces urbains, entre la culture traditionnelle et la culture dominante, ceux d'entre eux qui ont été le plus marqués par les stigmates du colonialisme, semblent peu à peu reprendre des forces et se régénérer sur les réserves, en effectuant des allers-retours qui prennent des allures de thérapie. En prenant en charge leur propre guérison, encore une fois ils refusent le rôle de victime et deviennent les acteurs et les auteurs vivants de leur identité retrouvée, et de leur histoires de *survivance*, racontées au sein d'une littérature de la résilience.

---

<sup>602</sup> POUPART Lisa M., « The Familiar Face of Genocide: Internalized Oppression among American Indians », *op. cit.*, p. 86-100 (p. 88).



# Chapitre II. L'orature paiwan : les descendants de Vulung se battent « dos à la montagne »

如果你是山地人

Si tu es un autochtone des montagnes

當命運失去了退路

Quand le destin est sans issue

就只剩下一線生機——

Alors qu'il ne reste seulement qu'une lueur  
d'espoir —

背山而戰

Bats-toi jusqu'à ton dernier souffle dos à la  
montagne.<sup>1</sup>

Monaneng 莫那能

---

<sup>1</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], Éd. originale 1989 (2010 1ère réédition), 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2014, p. 046, Tdl.

Comme les Dakotapi, les Paiwan ont dû faire face à une invasion étrangère qui menaçait leur mode de vie et leur culture. Cependant, l'histoire coloniale de l'île de Taïwan avec ses tentatives d'acculturation et d'ethnocide des Paiwan est encore plus complexe que celle des Dakotapi aux États-Unis.

Les autochtones de Taïwan ont subi des vagues de colonisation successives, aux politiques assimilationnistes souvent fondées sur le modèle américain, en particulier les deux dernières périodes de colonisation japonaise et chinoise, mais chacune tentant de « civiliser » les « barbares » autochtones au moyen de leurs propres idéaux nationaux.

Déjà lors de la colonisation néerlandaise du début du dix-septième siècle, des villages paiwan en basse altitude furent placés sous contrôle néerlandais. Les colons s'introduisirent dans les territoires paiwan afin de se les approprier, lançant alors des campagnes de « pacification » avec lesquelles les Paiwan seront de plus en plus familiarisés tout au long de l'histoire aux colonisations multiples de l'île.

Le retrait des Néerlandais, repoussé par les soldats du loyaliste Ming Koxinga, loin de libérer les populations autochtones, donna lieu aux premières migrations de Chinois, et de la fin du dix-septième siècle à la fin de la colonisation Qing, la population chinoise de Taïwan fut multipliée au centuple.

Toutefois, c'est la troisième grande vague colonisatrice qui débuta en 1895 qui affecta véritablement tous les Paiwan, lorsque les Japonais pénétrèrent dans les territoires les plus reculés de l'île, mettant en place un « contrôle des barbares ». Les Paiwan vécurent une première période sous un violent régime militarisé. Puis, une fois « vaincus », les relocalisations forcées de villages entiers et la création de « centres d'éducation » où les enfants autochtones devaient apprendre à devenir de loyaux sujets de l'empereur japonais entama un processus de fracture des liens sociaux et de l'identité des Paiwan.

Suite au départ du Japon en 1945, le gouvernement du Kuomintang prit le pouvoir à Taïwan. Celui-ci apporta avec lui de nouvelles politiques nationalistes et la « croyance mythique » selon laquelle tout peuple non Han devait être « civilisé » par la « Grande Nation » chinoise. Aussi, le gouvernement du Kuomintang poursuivit les politiques assimilationnistes du Japon, elles-mêmes fondées sur les politiques américaines d'assimilation des peuples autochtones.

Les enfants paiwan furent scolarisés dans des écoles du Kuomintang, où, comme en témoignent les premières générations d'auteurs et d'universitaires paiwan, ils furent l'objet d'une véritable « colonisation mentale ». Des professeurs, aux prêtres, en passant par les élèves

han, tous affublaient les enfants autochtones de quolibets dévalorisants et racistes fondés sur des stéréotypes dégradants et arbitraires véhiculés par la société dominante.

Cependant, de ces écoles sont sorties les premières générations d'auteurs paiwan, dont le premier auteur autochtone à avoir été publié au début des années 1960, le Paiwan Kowan Talall. Ce décalage entre le début de l'histoire littéraire paiwan et celle dakotapi s'explique donc par une histoire coloniale de Taïwan très complexe, qu'il est indispensable de présenter afin de comprendre de quelle façon, et pour quelle raison les Paiwan ont conservé leur orature ancestrale, et toutes les tentatives d'ethnocide auxquelles ils ont résisté dans ce but.

Une fois l'essentiel de l'histoire coloniale de Taïwan exposé, il est alors plus aisé d'élaborer une analyse formelle et littéraire des récits issus de l'orature paiwan, en débutant par les origines des récits, en se servant d'un corpus disponible à l'écrit. Concernant les recueils de récits paiwan, force est de constater qu'ils ont majoritairement été édités et publiés lors de la colonisation japonaise, par des linguistes et anthropologues japonais, même si des recueils d'auteurs paiwan sont aujourd'hui en cours d'élaboration et de publication.

À nouveau, la raison de ce décalage avec les récits dakotapi publiés par des auteurs dakotapi tels qu'Ella Cara Deloria dans les années 1930, s'explique par la multiplicité des vagues de colonisations à Taïwan. Sur l'île, dans les années 1930, il était impossible pour les quelques autochtones lettrés d'être publiés.

Puis, sous le gouvernement du Kuomintang, les Paiwan durent non seulement réapprendre une nouvelle langue écrite, le mandarin, mais la loi martiale en place jusqu'en 1987 freinait considérablement la publication d'écrits autochtones. Ce n'est que très récemment que des maisons d'éditions taïwanaises ont accepté de publier des récits paiwan recueillis et rédigés par des auteurs eux-mêmes paiwan.

Ces récits paiwan, comme les récits dakotapi, appartiennent à des genres très distincts qu'il est possible de définir en les comparant aux genres familiers du mythe, de la légende ou du conte, avec lesquels il ne faut cependant pas les amalgamer. Le peuple paiwan a su lui-même définir deux genres de récits, les *milimilingan* et les *tjautsikel*, selon ses propres codes et en fonction de ses particularités culturelles.

Les sujets de nombreux *milimilingan* et *tjautsikel* tournent autour des origines du peuple, et de tout ce qui constitue les éléments de leur culture matérielle, socio-culturelle et spirituelle. Et si ces deux types de récits sont tenus en haute estime, le récit des origines le plus sacré est celui sur l'ancêtre du peuple, la vipère des cent pas, ou Vulung.

L'orature paiwan contient également de nombreux autres thèmes et personnages. Certains sont « universels », tels que les thèmes de l'amour, du déluge, de la sexualité, de la

jalousie et de la vengeance, ou encore tels que les personnages de héros, d'agresseurs, ou de bienfaiteurs. Mais d'autres sont ancrés dans la culture paiwan, tels que des thèmes illustrant certains tabous, ou des héros culturels qui ne sembleraient pourtant pas appartenir à la catégorie du héros.

Comme il a été établi dans le premier chapitre de cette étude, l'analyse morphologique d'un récit permet de mettre en lumière le thème sous-jacent et la fonction principale de ces récits : le respect de Vulung et de la parenté. En effet, comme chez les Dakotapi, chez les Paiwan, l'orature avait une fonction sociale et éducative, avec des héros qui agissaient comme les gardiens de l'harmonie tribale, en particulier Kaqatjuvian (l'autre nom de Vulung), le créateur et le sauveur du peuple.

Vulung servait en outre de modèle primordial à l'harmonie tribale, un exemple que devait suivre le *mamazangiljian*, le chef de la tribu. Les antagonistes, quant à eux, avaient aussi une fonction. Les mauvais parents ou conjoints, en tant qu'agents du chaos, servaient d'avertissement pour le peuple, tandis que les personnages de « monstres » poussaient les auditeurs à la réflexion afin qu'ils reconnaissent leurs véritables ennemis.

Ainsi, les récits paiwan n'étaient pas de simples outils de distraction, mais leur fonction anthropologique était la fortification du groupe social et la diffusion d'un patrimoine culturel. Par la transmission ininterrompue de génération en génération de ces récits, les Paiwan ont su régler les problèmes rencontrés lors de l'époque précoloniale, ils ont préservé par son biais leur identité ethno-culturelle et ils ont résisté aux tentatives d'assimilation des sociétés dominantes.

Une étude approfondie des enjeux culturels et identitaires du peuple contenus dans l'orature paiwan aide également à rétablir la vérité sur le système de valeurs paiwan, en montrant notamment que les tabous paiwan avaient tous leur utilité au sein de cette société organisée. Une société fondée sur une profonde connaissance du territoire paiwan, et une fine observation de la faune et de la flore.

Grâce à ce travail d'observation et à cette communion entre le peuple et la géographie sacrée de leur territoire, incluant tous les êtres vivants, les Paiwan ont développé une société de tolérance et de respect entre les êtres vivants et la nature. Ils ont aussi cultivé une qualité de résilience présente dans leur orature, qui les assista au travers des épreuves et dans la construction d'une littérature militante.

La transmission des récits paiwan avait également un pouvoir subversif sur la propagande acculturatrice des colonisateurs. Si les sociétés paiwan ont été fortement déstabilisées par les politiques assimilationnistes des colons, et bien que certains membres du peuple se soient

convertis à des religions chrétiennes, les puissances étrangères n'avaient pas anticipé la survie et le retour en force des symboles identitaires paiwan promus dans leur orature.

Ces symboles, qui se retrouvent aujourd'hui encore sur tous les éléments de la culture matérielle du peuple, sont désormais présents sur, et à l'intérieur, des édifices chrétiens bâtis dans les villages paiwan. Vulung n'a donc jamais réellement disparu de la vie spirituelle du peuple, et son influence, ainsi que celle de l'orature, s'étendent dans leur littérature moderne. Mais avant d'explorer en détail cette orature paiwan, il est nécessaire de revenir brièvement sur les Paiwan en tant que peuple, de l'origine de leur nom à leur répartition géographique sur l'île de Taïwan.

## 1. Les Paiwan 排灣族

Les Paiwan font partie des seize peuples autochtones aujourd'hui reconnus par le gouvernement Taïwanais, en février 2016 la population paiwan s'élevait à 97 788 membres.<sup>2</sup> Ils faisaient partie des neuf tribus officiellement reconnues par le gouvernement japonais à l'époque de son occupation coloniale (1895-1945). Cette classification des autochtones en neuf tribus fut établie par l'anthropologue japonais Inō Kanori 兒玉源太郎 (1867-1925) dans le *Report on the control of the Aborigines in Formosa* [Rapport sur le contrôle des Aborigènes de Formose], publié en 1911 par le *Bureau des Affaires Aborigènes* du gouvernement (japonais) de Formose à Taihoku (la ville de Taipei actuelle).

### 1.1. Origines du terme « Paiwan »

Selon Pan Li-Fu 潘立夫 (1936-2012), un historien autodidacte allochtone de Taïwan, auteur de divers ouvrages sur les Paiwan, à l'époque de l'occupation hollandaise de Taïwan (1622-1662), sous l'occupation des Zheng 鄭 (1662-1683) menée par le loyaliste Ming 明 Koxinga 國姓爺 (1624-1662), puis sous l'occupation des Qing 清 (1683-1895), le terme de Paiwan était déjà employé<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Statistiques démographiques autochtones (原住民族人口數統計資料), du ministère du conseil de l'intérieur (內政部) sur le site du Conseil de Peuples Autochtones (原住民族委員會) de Taïwan, <http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C2EA491F007796675D> [Consulté le 25 février 2016].

<sup>3</sup> PAN Lifu 潘立夫, *Kavulungan páiwānzú wénmíng, yīgè méiyǒu wénzì jīnqián de shèhuì* 《Kavulungan 排灣族文明，一個沒有文字金錢的社會》 [La civilisation du peuple kavulungan paiwan, une société sans langue]



Selon Pan, il s'agissait d'une « appellation erronée »<sup>4</sup>. Cependant, comme l'a démontré l'anthropologue taïwanaise Li-Ju Hong dans son étude sur les différences entre la mémoire historique et les écrits historiques du village paiwan de Puleti, les écrits de Pan étaient influencés par son agenda politique. Pan souhaitait en effet que le gouvernement modifie le nom des Paiwan pour leur faire adopter celui de Kavulungan, du nom d'une des montagnes sacrées paiwan<sup>5</sup>. Néanmoins, d'autres études historiques confirment l'origine allochtone de cette appellation, qui ne provient pas du peuple paiwan.

Tung Chunfa 童春發 (Masegseg Zengror Gadu de son nom paiwan), professeur paiwan de l'Université Nationale de Dong Hwa (*Guólì dōnghuá dàxué* 國立東華大學) à Hualien, et chercheur à l'*Academia Sinica* de Taïwan, est l'auteur d'un livre consacré à l'histoire du peuple Paiwan.

Tung y affirme que le nom actuel des Paiwan est probablement un travail d'invention d'anthropologues japonais, qui ont utilisé le nom du village très ancien du groupe vuculj, Payuan (ou se-paiwan, kapayuanan, Supaiwan, entre autres) pour l'appliquer au peuple paiwan dans son ensemble.

Selon lui, le terme « Paiwan » viendrait donc en réalité de « Pavuan », le nom d'une tribu, et parmi les Paiwan il existait deux tribus appelées « Payuan ». La première occupait le village Payuan, ou Su-Paiwan (下排灣), situé dans le territoire nord du groupe vuculj, au-dessous de quelques vieux villages de la montagne Kavulungan (ou *Dàwǔ shān* 大武山)<sup>6</sup>.

Cette étude inclut des récits de ce village, présents dans le livre 1 (第一冊) du [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan] (*Fānzú guànxí diàochá bàogào shū·dìwǔ juǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書·第五卷：排灣族》) de 1920<sup>7</sup>, sous le nom de « Xià Paiwan » 「下 paiwan」, et dans *The Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes* de 1935 sous le nom de “Kapayuanan”. La seconde tribu du nom de

---

écrite et sans système monétaire], 屏東 Pingtung, 屏東縣立文化中心 [Centre Culturel du Comté de Pingtung], 1998, p. 191.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>5</sup> HONG Li-Ju, « Contesting Memory: The Shifting Power of Narration in Contemporary Paiwan Contexts » in WILKERSON James et PARKIN Robert (éd.), *Modalities of change: the interface of tradition and modernity in East Asia*, New York ; Oxford, Berghahn Books, 2013, p. 180-196 (p. 189).

<sup>6</sup> TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], 南投 Nantou, 臺灣省文獻委員會 The Historical Research Commission of Taiwan Province, 2001, p. 8.

<sup>7</sup> Par souci de lisibilité, le titre abrégé : [Rapport d'enquête] (Livre 1) sera utilisé la plupart du temps dans la suite de ce chapitre.

« Paiwan » (排灣), ou « *Shàng Páiwān* » 「上排灣」 est située plus au nord, dans le territoire paiwan ravar<sup>8</sup>.

Ce peuple aujourd'hui connu comme les Paiwan aurait autrefois utilisé les termes de Ravar/Raval et de Vuculj/Butsul (les deux sous-groupes paiwan actuels) pour marquer une distinction entre eux. Les Paiwan de la pointe nord-ouest s'identifiaient donc en tant que Ravar pour se distinguer de tous les autres Paiwan du sud qu'ils nommaient les Vuculj (mais non pas des Rukai et de certains Bunun, qui utilisaient également cette appellation de Ravar).

Ils employaient le terme de *Katsalisen* (dialecte paiwan du Nord-Est qui signifie « peuple des versants de la montagne ») pour se distinguer des étrangers, des habitants des plaines et des Han<sup>9</sup>. Selon l'ethnologue et anthropologue Taïwanais Chiang Bien 蔣斌, les Paiwan des montagnes, les Rukai (*Lǔkǎi zú* 魯凱族), et parfois même les Bunun (*Bùnóng zú* 布農族), utilisaient ce terme (*Ka-tsarisi-aken*, « je suis un habitant des montagnes » pour s'identifier, en particulier avec les autochtones des plaines. Il arrivait donc qu'un Paiwan des montagnes ne sachant pas reconnaître un autre Paiwan des plaines en tant que tel s'adresse à lui de la sorte, et soit alors immédiatement reconnu en tant que Paiwan du Nord<sup>10</sup>.

La graphie romaine du nom a été proposée par deux linguistes japonais de l'Université Impériale de Taihoku (l'Université Nationale de Taïwan 國立臺灣大學 actuelle), Ogawa Naoyoshi 小川尚義 (1869-1947) et Asai Erin 淺井惠倫 (1894-1969), les auteurs de *The Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes* (《原語による臺灣高砂族傳説集》, 1935).

Dans [Coutumes et mœurs des barbares de Taïwan] (*Taiwan Banjin fūzoku-shi* 《臺灣蕃人風俗誌》, 1932), Suzuki Tadasu 鈴木質 relie l'origine du terme Paiwan à un de leurs mythes. Dans ce récit, les ancêtres du peuple viennent d'un lieu situé sur la montagne Dawu (*Kavulungan* en Paiwan, une de leurs montagnes sacrées) appelé Paiwan. C'est pourquoi leurs descendants auraient adopté le nom de Paiwan.

---

<sup>8</sup> TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shìbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 7-8.

<sup>9</sup> CHIANG Bien 蔣斌, « *House and social hierarchy of the Paiwan* », Thèse de Doctorat, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1993, p. 57 ; TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », Thèse de Doctorat, International Christian University 国際基督教大学 », Tokyo, 1995, p. 38, Tdl.

<sup>10</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 57.

Un récit des origines du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 du village de Supaiwan (ou Kapayuanan) mentionne un lieu des temps anciens, *Kapaiwanan*, où la lune et le soleil pondirent chacun un œuf dont des divinités sortirent, qui créèrent les ancêtres des Paiwan<sup>11</sup>. Cela s'accorde également avec la théorie de Tung Chunfa, puisque ce récit des origines est issu du village qui porte le nom de « paiwan ». Le nom du peuple serait donc lié à la tradition orale du peuple qui relate le lieu de sa genèse.

Quelle que soit la façon dont le terme de « Paiwan » est né, les Paiwan eux-mêmes utilisent cette appellation qu'ils se sont complètement appropriée aujourd'hui. Ils utilisent encore la distinction entre Ravar et Vuculj, bien que les Ravar n'identifiaient autrefois comme Vuculj que les Paiwan qui vivaient immédiatement à la frontière sud de leur territoire.

On compte aujourd'hui parmi les Vuculj tous les Paiwan non Ravar. Cette division (très inégale en nombre) des deux groupes paiwan ravar et vuculj est aujourd'hui acceptable de par les similitudes culturelles et sociales que partagent les Vuculj, bien que chaque village perçoive certaines différences internes<sup>12</sup>. Ces différences, liées à l'histoire de chaque village, sont semblables à celle existant entre les diverses sous-bandes des Dakota, Lakota et Nakota.

## 1.2. Questions de classification ethnolinguistique des Paiwan

Dans la classification d'Inō, un sous-groupe des Paiwan du Nord était regroupé avec le peuple Rukai (aujourd'hui un peuple distinct) sous le nom de « Tsarisian ». Les Ravar et les Rukai partagent en effet une pratique de primogéniture exclusivement mâle concernant la succession familiale. Aussi, c'était le fils premier né qui devait hériter du rôle de chef. Tandis que chez les Vuculj, l'enfant premier né devenait chef, que ce soit un garçon ou une fille.

Puis, entre 1913 et 1922 les Paiwan, les Tsarisian/Tsalisien (qui faisaient en réalité partie du peuple aujourd'hui connu sous le nom de Rukai) et les Puyuma (*Bēinán zú* 卑南族, un autre peuple aujourd'hui reconnu) ont été regroupés ensemble en tant que « Paiwan » en raison des

---

<sup>11</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], Éd. originale en japonais 1922, 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d'Ethnologie Academia Sinica, 2004, vol. 3 (第三冊), p. 115.

<sup>12</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 57-58.

similitudes de leurs coutumes, langues et caractéristiques physiques, après de nombreuses années d'influence mutuelle et de mariages inter-tribaux<sup>13</sup>.

En effet, selon Raleigh Ferrell, un linguiste spécialiste de la langue Paiwan, la culture matérielle des Paiwan du Nord est quasi identique à celle des Rukai voisins, tandis qu'elle présente de nombreuses différences avec celle des Paiwan du Sud et de l'Est. Quant à la langue Puyuma, elle est très proche du Paiwan<sup>14</sup>. Ainsi, seuls les récits paiwan du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 seront abordés dans cette étude.

Dès 1935, une nouvelle classification en trois peuples distincts fut établie, basée cette fois sur le recueil de récits et de généalogies transmis à l'oral. Le terme de « Tsarisian » est alors abandonné, tandis que les Rukai et les Puyuma (qui sont nommés un temps « Panapanayan ») (re)deviennent deux peuples distincts des Paiwan. Cette classification est identique à la classification actuelle de ces trois peuples<sup>15</sup>. Les récits paiwan extraits de *The Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes* collectés en 1932 et publiés en 1935 suivent cette classification contemporaine.

### 1.3. Répartition géographique et distinctions linguistiques des Paiwan

Historiquement les Paiwan occupaient l'extrémité sud de l'île de Taïwan. Les villages paiwan actuels se situent majoritairement dans le comté de Pingtung (*Píngdōng xiàn* 屏東縣), ainsi que dans les comtés de Kaoshiung (*Gāoxióng xiàn* 高雄縣) et de Taitung (*Táidōng xiàn* 台東縣), dans différentes communes rurales (ou communes des autochtones des montagnes, *Shāndì xiāng* 山地鄉), sur la chaîne sud de la chaîne de montagne centrale de Taïwan. Et sur un territoire qui s'étend de la montagne Dawu et de la rivière Ailiao (*Àiliáo xī* 隘寮溪) au Nord jusqu'à la péninsule de Hengchun (*Héngchūn bàndǎo* 恆春半島) au Sud, sur des plateaux de versants en pente ou des terrasses alluviales.

Dans sa thèse de doctorat consacrée au changement et au développement du système de *mamazangiljan* (la classe des nobles) du peuple paiwan : « 排灣族 Mamazangiljan 制度及其

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23 ; TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 9.

<sup>14</sup> FERRELL Raleigh, *Taiwan aboriginal groups; problems in cultural and linguistic classification.*, Taipei, Institute of Ethnology Academia Sinica, 1969, p. 40.

<sup>15</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 23 ; TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 9.

部落變遷發展之研究 ; A Study of The Change And The Development of The Institution of Mamazangiljan In Paiwan Society », sous la direction des professeurs Chang Jiunn-yih 張駿逸 et Tung Chunfa 童春發, Chang Chin-sheng 張金生 décrit la composition du peuple paiwan en ces termes :

排灣族不是單一族群延續而成的民族，而是多元部族形成的一個民族。<sup>16</sup>

Le peuple paiwan n'est pas une nation faite de la prolongation d'un seul groupe ethnique, mais une nation formée par une multitude de tribus » (Tdl.)

Les cinq tribus majeures ayant formé ce peuple sur une durée d'environ 1500 ans seraient les Cimo (*Jímó zú* 箕模族), les Ravar (拉瓦爾), les Vuculj (布曹爾), les Panapanayang (巴納巴納央), un groupe puyuma voisin « paiwanisé », et les Muqami (姆阿美), un groupe amis (*Āmēi zú* 阿美族) voisin<sup>17</sup>.

Aujourd'hui, les Paiwan sont toujours divisés en deux groupes (*yà* 亞)<sup>18</sup> :

**Le groupe Ravar** ou **Raval** (*Lāwǎ'ěr yà* 拉瓦爾亞), qui vit à la pointe Nord-Est du territoire (en amont de la rivière Ailiao), dans la commune rurale de Sandimen (*Sāndimén xiāng* 三地門鄉) du comté de Pingtung. Leurs montagnes sacrées sont Wutou (*wùtóu shān* 霧頭山) et Damumu (*Dàmǔmǔ shān* 大母母山), *Tjavuvu* en paiwan, qui signifie « nos grands-parents » ou « notre grand-parent »<sup>19</sup>. Elles faisaient partie de leur territoire jusqu'à la colonisation japonaise.

La culture et les récits de ce groupe ont subi une forte influence de leur voisins Rukai, et dans ce chapitre seulement quelques-uns de leurs récits seront étudiés, comme point de comparaison avec ceux des Vuculj. Ce groupe se distingue donc culturellement des Vuculj, notamment avec des récits des origines différents (néanmoins similaires à ceux des Rukai). Contrairement aux Vuculj, il ne célèbre pas *Maleveq*, « La Cérémonie des Cinq Ans », la cérémonie religieuse la plus importante des Vuculj également appelée « Rituel du Bambou », et ne croit pas aux déités venant de Kavulungan.

---

<sup>16</sup> CHANG Chin-sheng 張金生, « 排灣族 Mamazangiljan 制度及其部落變遷發展之研究 ; A Study of The Change And The Development of The Institution of Mamazangiljan In Paiwan Society », Thèse de Doctorat, 國立政治大學 National Chengchi University, 台北 Taipei, 2013, p. 1.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1, 8.

<sup>18</sup> Cette étude suit principalement la répartition géographique et la classification du professeur Tung : TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 15-18, 223, 230, 244, 249, 254, 261, 268-269.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 30.

**Le groupe *Vuculj* ou *Butsul* (*Bùcáoěr yà* 布曹爾亞),** quant à lui, est réparti sur tout le reste du territoire. Leur montagne sacrée et leur lieu des origines est Kavulungan (*Dàwǔ shān* 大武山), qui signifie « mère des montagnes », et se divise en deux montagnes et pics principaux, dont Tjagaraus/Djakalaus (*Běidàwǔ shān* 北大武山), son plus haut pic<sup>20</sup>. Tjagaraus est le lieu des origines du peuple Paiwan, où vivent les déités et l'esprit des ancêtres après leur mort. Tjagaraus est en outre le nom de leur déité de la création.

Ce groupe est divisé en quatre sous-groupes (*qún* 群) :

1. Les *Paumaumaq* (*Bāwǔmǎ* 巴武馬), au nord, sont installés dans une région qui s'étend de la rivière Koushe (*Kǒushè xī* 口社溪) au nord à la rivière Linbian (*Línbiān xī* 林邊溪) au sud ; dans le comté de Pingtung : dans les communes rurales de Makazayazaya (*Mǎjiā xiāng* 瑪家鄉) au nord-est, de Taiwu (*Tàiwǔ xiāng* 泰武鄉) dans les régions montagneuses à l'est du comté et au sud de Makazayazaya, de Laiyi (*Láiyì xiāng* 來義鄉) au sud de Taiwu, de Xinpi (*Xīnpí xiāng* 新埤鄉) à l'ouest de Laiyi, et de Kasuga (*Chūnrì xiāng* 春日鄉), au sud de Laiyi, dans la partie est du milieu du comté.

Ce sous-groupe occupe la région considérée dans de nombreux récits des origines comme étant le lieu originel du peuple paiwan. Le professeur Tung dit dans son livre sur l'histoire des Paiwan que les trois villages de Padain, de Tsalisi et de Paiwan (Supaiwan, ou Kapayuanan) ont conservé un important corpus de mythes, en particulier ceux concernant les origines du peuple paiwan, dans lesquels le thème de “Saljavan i Padain” se retrouve fréquemment.

Selon Tung, “Saljavan i padain” peut être traduit de deux façons : « le lieu sacré pour Saljavan à Padain », Saljavan étant dans un récit des origines de ce sous-groupe la déité féminine qui a créé les Paiwan, ou cela peut signifier « la déité qui s'appelle Salavan et qui habite à Padain »<sup>21</sup>.

C'est pour cette raison que Padain est considéré comme le lieu d'origine des Paiwan et comme le lieu de résidence d'une déité. Tung explique également dans un article de 2014 que “padain” est un dérivé du mot “dai” qui signifie « embryon/graine » (*pēitāi/zhōngzǐ* 「胚胎/種子」), tandis que le préfixe “pa” signifie « faire arriver, faire exister » (*shǐ...shēngchéng* 「使...生成」), et que l'utilisation du suffixe “in” donne une indication de « lieu »

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 15, Tdl.

(*suǒzài, dìfāng* 「所在，地方」). Aussi, selon Tung, Paidain est le nom du lieu de la création du peuple, ainsi que le nom d'un ancien village<sup>22</sup>.

En effet, selon la tradition orale du peuple, un tremblement de terre qui aurait eu lieu il y a plus de mille ans a forcé la population de Padain et de Talisi à déménager aux alentours de leur montagne sacrée, dans les villages de Ulaljuc/Kulalalc et Kaviyangan (commune de Taiwu), et dans les villages de Tjaljaqavus/Tjalakavus et Vungalid (commune de Laiyi). Ces lieux et leurs habitants sont appelés des Paumaumaq, qui signifie en paiwan « personnes du village natal » (*Yuánxiāngderén* 「原鄉的人」) ou « personnes venues du village originel » (*Běnjiāláiderén* 「本家來的人」)<sup>23</sup>.

De plus, la région de Padain est associée à Tjagaraus, le pic sacré. Les trois autres groupes auraient donc migré de cette terre natale aux régions est et sud du territoire paiwan, qui demeure un haut lieu de la culture, de la littérature et de la vie spirituelle du groupe Vuculj.

2. Les Chaubobool/Caupupulj (*Cháobǎoěr* 查敖保爾), au sud, résident du sud de la rivière Lumang (*Lùmáng xī* 率芒溪, au nord de leur territoire) jusqu'à la rivière Linbian (au sud) ; dans le comté de Pingtung : communes rurales de Kasuga (*Chūnrì xiāng* 春日鄉) et de Shihzih (*Shīzi xiāng* 獅子鄉).
3. Les Paljizaljizaw/Parilariliao (*bālìzéliáo* 巴利澤利敖), à la pointe sud, dont les villages sont éparpillés le long de la région de Hengchun du sud de Taïwan, résident dans les communes rurales de Mudan (*Múdān xiāng* 牡丹鄉) et de Manzhou (*Mǎnzhōu xiāng* 滿州鄉) du comté de Pingtung.
4. Les Paqaluqalu/Paqaruqaru (*Bākǎluó* 巴卡羅), à l'est, résident dans le comté de Taitung : communes rurales de Beinan (*Pēinán xiāng* 卑南鄉) au centre, de Taimali (*Tàimǎlǐ xiāng* 太麻里鄉) au sud-est, de Daren (*Dárén xiāng* 達仁鄉) à l'extrémité sud et de Dawu (*Dàwǔ xiāng* 大武鄉) au sud-est du comté et au nord de la commune de Taimali, et de Jinfeng (*Jīnfēng xiāng* 金峰鄉) au sud-ouest du comté de Taitung, à l'est de la commune de Taimali, et à l'ouest du comté de Pingtung.

---

<sup>22</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *Taiwan Indigenous Studies Review* 《台灣原住民研究論叢》 16, décembre 2014, p. 53-94 (p. 56), note 5.

<sup>23</sup> TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 15, Tdl.

#### 1.4. La langue paiwan

Le Paiwan compte trois dialectes aux différences phonologiques qui n'entraînent cependant pas de difficultés de communication entre les populations paiwan sur l'ensemble de leur territoire, et les Paiwan des différentes régions peuvent aisément communiquer entre eux. Une intelligibilité mutuelle unique parmi les langues formosanes<sup>24</sup>, qui n'est pas sans rappeler les similitudes qui existent entre les langues dakota, lakota et nakota.

Ces dialectes paiwan peuvent être regroupés, en raison de leur répartition géographique, en dialectes du Nord, dialectes centraux et dialectes du Sud, à l'exception du dialecte piuma qui malgré sa situation géographique n'est classé dans aucun groupe en raison de l'influence que d'autres sous-dialectes du paiwan ont exercé sur lui<sup>25</sup>. Ils sont transcrits au moyen de l'alphabet latin.

Il est impératif de souligner ici, dans le cadre d'une étude comparative entre la littérature de tradition orale des Paiwan et des Dakotapi, que ces deux peuples avaient des modes de vie très différents : contrairement aux Paiwan, les Dakotapi étaient des tribus nomades des plaines, qui chassaient le bison et cueillaient des fruits et des plantes. Ils vivaient au sein de *tiyospaye*<sup>26</sup>. Leur organisation sociale, bien que comprenant un chef et des membres plus ou moins prestigieux de la communauté, n'était pas fondée sur une quelconque hiérarchie.

De leur côté, les Paiwan, vivaient de façon sédentaire dans des villages, au sein de maisons en dur, dans les hautes montagnes du Sud de Taïwan. Ils pratiquaient la chasse, la pêche et la culture sur de hauts plateaux. Leur société était organisée selon une stricte hiérarchie héréditaire composée de chefs et de nobles, et de différents rangs sociaux. Par conséquent, cette étude montrera que malgré de nombreuses similitudes thématiques et idéologiques, leurs littératures orales diffèrent également dans certains thèmes, motifs, et formes de connaissances.

Par exemple, si l'animal sacré des Lakota est Tatanka, le bison, celui des Paiwan est *Vulung* ou *Kamavanan*, la vipère des cent pas<sup>27</sup>. Cependant, les deux sont sacrés car ils sont considérés comme les ancêtres de chaque peuple respectif. L'analyse des valeurs des récits Paiwan dans la suite de cette étude montrera également les nombreux points communs entre ces deux peuples autochtones. La forme qu'a prise la colonisation de Taïwan et des États-Unis

---

<sup>24</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, Canberra, Department of Linguistics ; Research School of Pacific Studies ; The Australian National University, coll. « Pacific Linguistics », n° 73, 1982, p. 4.

<sup>25</sup> CHEN Chun-Mei, « Documenting Paiwan phonology: issues in segments and non-stress prosodic features », *Concentric: Studies in Linguistics* 35-2, juillet 2009, p. 193-223 (p. 197).

<sup>26</sup> Le *tiyospaye*, le groupe familial élargi dakotapi, a été défini dans le premier chapitre de cette étude, section 2.1.1.

<sup>27</sup> TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 78.



est elle aussi différente, mais les politiques et idéologies assimilationnistes étaient grandement similaires.

## 2. La Destinée Manifeste appliquée au cas de Taïwan

L'idéologie américaine de droit divin (la « Destinée ») sur un territoire « vierge » fut rendue manifeste dans un article du journaliste John O'Sullivan (1813-1895), qui forgea le terme de Destinée Manifeste pour justifier l'annexion du Texas dans son essai de 1845 intitulé "Annexation" :

*It is our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions.*<sup>28</sup>

C'est notre Destinée Manifeste que de recouvrir le continent alloué par la providence, pour le développement libre de nos millions qui se multiplient annuellement. (Tdl.)

Ce nouveau « slogan » qui résumait la croyance du gouvernement et des colons américains en une mission d'ordre divin de « conquête » des États-Unis afin d'y répandre la Démocratie, servit de nouveau prétexte au vol des territoires autochtones et aux politiques assimilationnistes américaines. Environ quarante ans plus tard, à Taïwan, les autochtones furent soumis à la même idéologie d'expansion territoriale que celle du gouvernement américain aux États-Unis envers les autochtones d'Amérique du Nord.

Le professeur de sociologie et d'anthropologie canadien Scott Simon, spécialiste des autochtones de Taïwan (plus particulièrement concernant des questions d'autonomie politique et de droits), a établi un lien direct entre les politiques autochtones des États-Unis et celle du Japon à Taïwan. Dans sa présentation intitulée "Making Natives: Japanese Colonial Policy and the Creation of Formosan Indigeneity", lors de la réunion annuelle de l'Association des Études Japonaises du Canada (*Japanese Studies Association of Canada*) à Kamloops au Canada en 2006, Simon parla des « 'Indiens' de Formose » et du Japon qui suivait « l'exemple des États-Unis »<sup>29</sup>.

Comme les États-Unis, le Japon allait « trouver des moyens d'étendre son usage commercial du territoire, tout en cantonnant les autochtones à ce qui deviendrait éventuellement des réserves ». Ces politiques basées sur celles des États-Unis donnèrent le jour à des communautés autochtones taïwanaises dont « l'identité autochtone est similaire à celles de

---

<sup>28</sup> O'SULLIVAN John, « Annexation », *The United States Magazine and Democratic Review* 17, 1895, p. 5-10 (p. 5).

<sup>29</sup> SIMON Scott, « Making Natives: Japanese Colonial Policy and the Creation of Formosan Indigeneity » in Annual meeting of the Japanese Studies Association of Canada, Kamloops, 2006, p. 1-11 (p. 5) <https://core.ac.uk/download/pdf/129157559.pdf> [Consulté le 13 novembre 2014].

l'Amérique du Nord», et qui leur permis de participer des décennies plus tard à « un mouvement global des peuples autochtones »<sup>30</sup>.

Ainsi, comme les Dakotapi, la culture, l'orature et l'identité ethno-culturelle des Paiwan furent menacées par ces politiques d'expansion et d'assimilation des colonisateurs, dès l'arrivée du Japon en 1895. Les peuples des plaines avaient déjà connu un sort brutal sous la Dynastie Qing, mentionné par Simon : « la mort par la violence et l'assimilation pour les survivants »<sup>31</sup>.

En effet, que ce soit à la fin de la colonisation Qing, sous occupation colonialiste japonaise ou après l'arrivée au pouvoir du Kuomintang, les sociétés dominantes successives imposèrent leurs valeurs, leurs cultures et leurs politiques respectives aux peuples autochtones qu'elles jugeaient inférieurs à elles. Cette position de supériorité culturelle et intellectuelle servit de justification au vol des territoires autochtones, ainsi que pour les nombreuses politiques assimilationnistes, ce qui, en plus de réduire drastiquement le nombre des populations autochtones, entraîna une crise identitaire sans précédent.

Aux États-Unis, comme sous les Qing et sous l'Empire du Japon, les peuples refusant de se conformer au modèle de la culture dominante subirent des campagnes punitives qui ravagèrent des villages entiers, les détruisant parfois intégralement. Et à l'instar des opinions divergentes qui sont apparues aux États-Unis, le processus d'assimilation passa par une alternance entre des guerres avec des populations peu aptes à se défendre face aux armes des colonisateurs, des phases d'acculturation, des stratégies d'éducation et de conversion des populations, et des tentatives d'ethnocide.

Toutefois, les conséquences demeurent identiques : le déplacement et le déracinement des tribus, la perte des repères traditionnels anciens et identitaires, et le besoin d'un mouvement de résurgence tribale qui donna lieu à une (re)conquête littéraire moderne.

### *2.1. Une colonisation en trois temps et un triple processus : « Pacification » — Assimilation — Scolarisation*

Les vagues de colonisations successives qui déferlèrent sur Taïwan et ses habitants autochtones menacèrent d'assimiler ces derniers aux sociétés dominantes alors au pouvoir sur l'île. Ces colonisations se passèrent pour la plupart en trois temps, tout d'abord des campagnes de « pacification » violentes et meurtrières, puis des politiques d'assimilation pour les survivants, et enfin la scolarisation forcée des enfants.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 6, 8-9, Tdl.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 8, Tdl.

Contrairement aux autochtones des États-Unis, qui ne connurent que la colonisation anglo-saxonne, ce qui leur permit de développer plus rapidement leur propre littérature, le développement de la littérature des autochtones de Taïwan, qui aurait pu voir le jour dès la scolarisation des enfants dans les écoles japonaises, où ils apprirent à maîtriser la langue écrite du colonisateur, ne se fit qu'au sortir des écoles du Kuomintang (國民黨).

Ces premiers auteurs autochtones publiés, le premier étant l'auteur paiwan Kowan Talall, connu sous son nom chinois de Chen Ying-hsiung 陳英雄 (1941-), furent en outre soumis à la censure due à la loi martiale en place à Taïwan du 19 mai 1949 au 15 juillet 1987, entravant un peu plus le plein essor de cette littérature des autochtones de Taïwan.

D'autre part, les deux colonisations ayant eu un impact majeur sur l'identité culturelle et sur le mode de vie des Paiwan ont été celle du Japon qui a pénétré dans tous leurs territoires montagneux et qui a imposé de lourdes politiques assimilationnistes. Puis celle du Kuomintang qui a repris les méthodes d'acculturation des Paiwan en imposant à son tour sa langue, ses traditions et son idéologie politique.

Mais un premier mouvement vers le bouleversement de l'identité tribale du peuple avait déjà été amorcé avec les colonisations successives des Néerlandais, des Zheng 鄭 (1662-1683), ou de la famille Koxinga 國姓爺 et des Qing 清 (1683-1895).

### 2.1.1. *Les invasions étrangères néerlandaises et chinoises*

Déjà en 1847, suite à son voyage à Taïwan, l'écrivain chinois Ding Shaoyi 丁紹儀 établissait un parallèle entre les autochtones d'Amérique et ceux de Taïwan, en commentant leur « sauvagerie » mutuelle. Afin de « civiliser » les « sauvages crus » de Taïwan, il propose de prendre exemple sur le modèle américain, qu'il considère comme une réussite, et d'appliquer des mesures d'assimilation similaires aux politiques assimilationnistes américaines, au moyen de la « Gouvernance Royale » chinoise :

La sauvagerie des natifs dans les nouvelles frontières de l'Amérique du Nord n'est guère différente de celle qu'on rencontre chez les sauvages de Taïwan. Par le passé, ils étaient extrêmement féroces, mais les Européens ont réussi à les guider au moyen de leur absurde et confuse religion et ont finalement changé les coutumes indigènes. Il est donc très injuste de dire que les sauvages crus de Taïwan n'ont absolument pas de moralité humaine, en dépit de leur apparence, et qu'on ne peut pas les civiliser au moyen de notre Gouvernance Royale 王政 !<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Cité dans : VICKERS Edward, « Le péché originel sur l'île du paradis ? Histoire coloniale de Taïwan sous la dynastie Qing » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taïwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 35-56 (p. 45).

Néanmoins, si ces campagnes furent « efficaces » dans l'acculturation des peuples autochtones des plaines, qui furent effectivement les premiers à « changer [leurs] coutumes indigènes » sous la pression des Han de Chine, la première époque d'occupation ayant provoqué de profondes altérations dans la vie des Paiwan fut celle du Japon de 1895 à 1945.

Cependant, bien que la colonisation néerlandaise (1624-1662) n'ait jamais pénétré les montagnes de l'île, à l'époque, des villages paiwan aux pieds des montagnes du sud et de l'ouest du territoire paiwan étaient entrés en contact avec les Néerlandais, contacts détaillés dans des rapports hollandais sur les villages des natifs de Taïwan de 1647, 1650 et 1655<sup>33</sup>.

Un des villages paiwan du comté actuel de Hengchun, ou *Lonkjouw* selon l'appellation néerlandaise<sup>34</sup>, le village paiwan de Liangkiau, appartenait aux quarante-sept villages de la région de Keelung (*Jílóng* 基隆) sous contrôle de l'Empire néerlandais en 1648. Deux ans plus tard, soit en 1650, les Néerlandais comptaient 293 villages sous leur juridiction<sup>35</sup>.

Le cas de ce village est intéressant car il montre que dès les années 1620 des villages Paiwan faisaient déjà l'objet de la colonisation par des puissances étrangères. D'ailleurs, le premier missionnaire à Taïwan de l'Église réformée néerlandaise, Georgius Candidius (1597-1646) arriva en 1627 dans le but de convertir les populations autochtones des villages sous contrôle des néerlandais au Christianisme.

Jugeant les conditions de leur conversion favorables, il fit le constat suivant : « Ayant de bonnes capacités, ils étaient ignorants des lettres ; leurs superstitions s'appuyaient uniquement sur la tradition, sur des coutumes auxquelles ils étaient très attachés, et qui avaient été presque entièrement changées au cours de ces soixante dernières années »<sup>36</sup>. Dans un premier temps, des missionnaires furent envoyés afin d'apprendre les dialectes des autochtones et les transcrire en alphabet latin<sup>37</sup>.

De plus, les Néerlandais, qui souhaitaient conquérir des territoires plus étendus, lancèrent vers la fin de 1635 des campagnes de « pacification » des autochtones. Ils s'introduisirent dans le territoire des Paiwan, et les villages qui se trouvaient sur leur route subissaient parfois des attaques, tels que les villages de Kaviyangan (*Jiāpíng* 佳平), de Tjauvali (*Tàimǎlǐ* 太麻里, village actuel de Dawang, *Dàwáng cūn* 大王村), de Tjalakavus (*Láiyì* 來義) ou de

---

<sup>33</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 41.

<sup>34</sup> Un nom basé sur le nom en Paiwan de l'époque.

<sup>35</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, London ; New York, Macmillan, 1903, p. 23.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 25, Tdl.

<sup>37</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, London, China Society, 1916, p. 4.

Tjakuvukuvulj (*Dàguīwén* 大龜文, aujourd'hui village de Neiwén, *Nèiwén cūn* 內文村). Ces villages font partie des dix villages visités par Ogawa et Asai en 1932 afin de collecter des récits paiwan, et des récits de ces villages ont également été transcrits dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920.

En 1636, une première école fut ouverte dans le but d'éduquer les autochtones, que l'on tentait d'attirer au moyen de riz et de vêtements, et à qui on appris à écrire dans leur langue au moyen de l'alphabet latin<sup>38</sup>. On enseigna aux autochtones des villages christianisés, enfants et adultes, les doctrines des Écritures. Il est important pour la suite de cette étude d'attirer ici l'attention sur le fait que les peuples autochtones des plaines, ayant assimilé la technique graphique et l'alphabet latin, continuèrent à l'utiliser plus de 150 ans après le départ des néerlandais<sup>39</sup>.

Albert Étienne Jean-Baptiste Terrien de Lacouperie (1844-1894), un sinologue et linguiste français, témoigne d'ailleurs de l'existence de documents écrits par les autochtones des plaines sinisés (qualifiés de Peipohan, ou Pingpuzu 平埔族, « ethnies/peuples des plaines », par les colonisateurs Qing dès le milieu du dix-huitième siècle<sup>40</sup>). Lacouperie alla même jusqu'à attester de l'existence d'un alphabet autochtone de Formose qui aurait existé avant l'arrivée des colonisateurs. Ces affirmations avaient donné lieu à une controverse, notamment avec un missionnaire presbytérien écossais, William Campbell, qui, en 1896, affirmait à raison, qu'un tel alphabet n'avait jamais été découvert et n'existait pas, car avant la colonisation de l'île les Pingpu étaient « ignorants de l'art de l'écriture »<sup>41</sup>.

S'il est aujourd'hui évident que les sociétés autochtones de Taïwan reposaient sur la tradition orale, en se basant sur les faits historiques et sur l'exemple de peuples autochtones de tradition orale tels que les autochtones d'Amérique du Nord, il est possible de penser que suite à l'ouverture d'écoles pour autochtones dans les années 1630, des documents écrits par les peuples autochtones des plaines ayant assimilé l'art de l'écriture et la langue du colonisateur, bien que peu nombreux, aient pu exister.

---

<sup>38</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, op. cit., p. 25.

<sup>39</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, op. cit., p. 4.

<sup>40</sup> LARDINOIS Olivier, *Civilisation chinoise et minorités ethniques, L'émancipation des Aborigènes de Taïwan : un modèle ?*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan-Academia, coll. « Séminaire d'études tawanaises », n° 3, 2012, p. 30-31.

<sup>41</sup> KLÖTER Henning, « Facts and Fantasy about Favorlang: Early European Encounters with Taiwan's Languages » in LUBOTSKY Alexander, SCHAEKEN Jos et WIEDENHOF Jeroen (éd.), *Evidence and Counter-evidence: Essays in Honour of Frederik Kortlandt*, Amsterdam ; New York, Rodopi, 2008, p. 207-223 (p. 217-218).

Concernant le processus d'éducation des autochtones, Ishii Shinji 石井慎二, un Anthropologue japonais membre de l'Institut Royal d'Anthropologie de Londres (*Royal Anthropological Institute*, ou RAI), présenta les politiques de colonisation néerlandaise de Taïwan comme « sages et humaines ». Selon lui, les Néerlandais n'avaient pas tenté de soumettre les autochtones de force, mais ils avaient « d'abord étudié leur caractère, puis ils ont essayé d'élever graduellement leur intelligence par le moyen de l'éducation »<sup>42</sup>.

Néanmoins, la « scolarisation » dans certains villages dociles était accompagnée en parallèle de campagnes punitives contre d'autres villages d'autochtones insoumis, campagnes qui servaient d'ailleurs d'avertissement à l'égard de tous les autres villages insoumis, tel que celui de Liangkiau.

Les Néerlandais avaient donc déjà établi des rapports conflictuels de domination avec les Paiwan. Ce que confirme le professeur taïwanais Nakamura Takashi 中村孝志 (1910-1994), qui a mené dès les années 1930 des recherches approfondies sur l'époque coloniale néerlandaise à Taïwan, à la suite de quoi il a rédigé de nombreux articles publiés au Japon.

En 1997 ces articles, traduit en chinois et compilés à Taïwan, par Wu Micha 吳密察 et Weng Jiayin 翁佳音, parurent dans un livre en deux volumes. Dans le premier, intitulé [Étude de l'histoire de Taïwan à l'époque coloniale néerlandaise, premier volume : Aperçu général ; Industrie] (*Hélanshidài táiwānshǐ yánjiū, shàngjuǎn : Gàishuō. Chǎnyè* 《荷蘭時代台灣史研究上卷：概說·產業》), Nakamura indique qu'à partir de 1647, les Néerlandais produisirent des rapports recensant les plus grands villages paiwan installés aux pieds des montagnes et près des rivières<sup>43</sup> :

崑崙坳古道— Talakobos (來義), Kalolauw (古樓), Labbikkar (近黃)。浸水營古道— Tsoutsicadangh (七佳), Tarikidick (力里), Batsivil (大鳥萬)。內文— 阿朗壹古道— Tocckopol (大龜文), Kalenet (阿朗壹)。恆春卑南 古道— Lonckiouw (豬勞東), Massaron (旭海)。<sup>44</sup>

Le sentier des contreforts de Kunlun : Talakobos (Laiyi), Kalolauw (Gulou), Labbikkar (Jinhuang). Le sentier de Jingshuiyi : Tsoutsicadangh (Qijia), Tarikidick (Lili), Batsivil

---

<sup>42</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, *op. cit.*, p. 4, Tdl.

<sup>43</sup> Voir également TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 119-120.

<sup>44</sup> NAKAMURA Takashi 中村孝志, *Hélanshidài táiwānshǐ yánjiū, shàngjuǎn : Gàishuō. Chǎnyè* 《荷蘭時代台灣史研究上卷：概說·產業》 [Étude de l'histoire de Taïwan à l'époque coloniale néerlandaise, premier volume : Aperçu général ; Industrie], Traduit par WU Mi-cha 吳密察 et ANG Kaim 翁佳音, 台北 Taipei, 稻鄉出版社 Daw Shiang Publishing, 1997, p. 53-54.

(Daniaowan). Le sentier d'Alangyi : Tocckopol (Daguiwen), Kalenet (Alangyi). Le sentier Puyuma de Hengchun : Lonckiouw (Zhulaoshu), Massaron (Xuhai). (Tdl.)

Certains autochtones tissèrent néanmoins des liens affectifs avec leurs enseignants, et des milliers d'autochtones vinrent en aide aux Néerlandais lors de l'insurrection chinoise des Zheng<sup>45</sup>. En raison de cette prise de position favorable envers les Néerlandais, un grand nombre d'entre eux furent mis à mort par les Chinois pendant la guerre entre Koxinga et les Néerlandais, à la fin de la colonisation néerlandaise en 1662<sup>46</sup>.

D'autre part, si en 1661 la population chinoise à Taïwan est comprise entre 25 000 et 50 000 personnes, en 1886, vers la fin de la colonisation chinoise elle s'élevait à 2 546 000 Chinois pour 150 000 autochtones<sup>47</sup>. Cette occupation par les Chinois a donc eu des impacts non seulement sur les peuples des plaines qui furent presque entièrement assimilés à la population han, mais également sur les peuples des montagnes qui virent les colons s'enfoncer de plus en plus profondément dans les territoires des montagnes<sup>48</sup>. Et ce en particulier afin d'en exploiter les réserves naturelles.

Si les Néerlandais utilisaient le territoire taïwanais comme plateforme d'échanges économiques, les Chinois, eux, pour la plupart des agriculteurs et des fermiers au nombre croissant, en exploitèrent la terre. Il était donc inéluctable qu'ils se mettent à exploiter les terres fertiles des côtes et des plaines sur les territoires des peuples autochtones. Leur migration vers Taïwan était d'ailleurs due en grande partie à la surpopulation et au manque de terres exploitables libres dans les régions côtières du Sud-Est de la Chine. Cette appropriation des terres des autochtones donna lieu à des conflits sévères entre les immigrants et les populations autochtones de Taïwan, dont l'identité s'altéra progressivement au contact des colons<sup>49</sup>.

Sous les Qing, une distinction administrative établie en fonction du degré de sinisation des autochtones séparait les « barbares insoumis », (*shēngfān* 生番, littéralement « barbares crus ») et les « soumis », ou « sinisés » (*shúfān* 熟番, les « barbares cuits ») fut établie (une classification intermédiaire des *huafan*, « barbares en voie d'acculturation » existait également<sup>50</sup>). Des catégories établies à cette époque résultent celles plus connues (encore à ce

---

<sup>45</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916, op. cit.*, p. 4.

<sup>46</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions, op. cit.*, p. 69.

<sup>47</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan, op. cit.*, p. 42.

<sup>48</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions, op. cit.*, p. 66-67.

<sup>49</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan, op. cit.*, p. 42-43.

<sup>50</sup> INGHAI Pan, « La conscience « Pingpu » dans la société taïwanaise contemporaine, Les rapports entre l'histoire et l'ethnicité », Traduit par COWEN Sarah, *Perspectives Chinoises* 57-1, janvier 2000, p. 85-91 (p. 87).

jour), mais tout aussi discriminatoires des « ethnies des hautes montagnes » (*gāoshān zú* 高山族), désignant les *Shengfan*, et des « ethnies des plaines » ou « Pingpu » (*píngbǔ zú* 平埔族), désignant les *Shufan*<sup>51</sup>.

Ces appellations péjoratives démontrent l'attitude et la vision de la société dominante chinoise de l'époque envers les autochtones de Taïwan, et particulièrement envers les tribus des montagnes. Le terme qualifiant les peuples autochtones des montagnes de *Shengfan* était d'ailleurs employé au dix-septième siècle par les Chinois, en raison de leur nature « turbulente » et « incontrôlable »<sup>52</sup>.

Il est intéressant de noter que les peuples soumis étaient ceux qui avaient prêté allégeance à l'Empire chinois en lui payant une taxe et en servant de main d'œuvre pour des corvées. Tandis que les « crus », les « sauvages insoumis », étaient ceux qui refusaient de se soumettre à la Chine et de lui reverser une taxe de résidence et d'exploitation sur ce qui s'avérait être leur terre natale. Aussi, selon l'anthropologue française spécialiste de Taïwan, Fiorella Allio, cette « opposition montagne/plaine renvoie [...] à une opposition sous-jacente exogène, 'non assimilés/ assimilés', déterminés par le seul point de vue des Chinois dans leurs rapports avec les colonisés »<sup>53</sup>.

Les Paiwan n'étaient pas pour autant des « barbares », et leur société était organisée selon un strict système hiérarchique avec en tête un chef de village (*mamazangiljan* en paiwan, traduit par *Tóumù* 「頭目」, « chef », en mandarin), principalement issu de la famille de chef ayant un lien généalogique avec l'ancêtre et fondateur du récit sur les origines du village. Étant le descendant de cet ancêtre, il était considéré comme l'aîné (*vusam* en paiwan) de tous les membres du village. La plus grande autorité était celle du chef suprême, qui contrôlait plusieurs villages.

Chaque famille, ou maisonnée, a elle-même à sa tête un chef, le premier né (le *vusam*, « grain de millet »), homme ou femme, qui possède un statut social primordial. La société est divisée en deux ou trois classes sociales : les nobles (les *mamazangiljan*), dans certains villages

---

<sup>51</sup> FAURE David, « Recreating the indigenous identity in Taiwan: cultural aspirations in their social and economic environment » in BLUNDELL David (éd.), *Austronesian Taiwan: Linguistics, History, Ethnology and Prehistory (Revised Edition)*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 2009, p. 101-133 (p. 110), Tdl ; GAFFRIC Gwennaël, « Taïwan, écriture et écologie, *Explorations écrites autour des œuvres de Wu Ming-yi* », Thèse de Doctorat, Université Lyon III - Jean Moulin, Lyon, 2014, p. 194.

<sup>52</sup> FAURE David (éd.), *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 115-116 ; DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, op. cit., p. 65, Tdl.

<sup>53</sup> ALLIO Fiorella, « La construction d'un espace politique austronésien », *Perspectives Chinoises* 47, Mai/Juin 2008, p. 54-62 (p. 55).



une classe éminente et intermédiaire entre celle des nobles et celle des roturiers, appelée *pualu*<sup>54</sup> des chasseurs ou guerriers (une classe aujourd'hui disparue), et enfin les citoyens ordinaires, ou roturiers (les *adidan* ou *tsinautsau*).

Renforçant un peu plus la discrimination dichotomique entre les peuples des plaines et les peuples des montagnes, les Chinois construisirent des murs de briques et des buttes en terre afin de séparer physiquement les autochtones des montagnes des colons chinois et des autochtones des plaines. Cette mesure de mise en quarantaine partielle des peuples des montagnes devait prévenir leurs attaques potentielles contre les Chinois<sup>55</sup>.

Elle marqua d'autant plus la différence administrative et symbolique dans l'imaginaire chinois entre les *Shengfan*, isolés dans les territoires montagneux intérieurs, et les Pingpu, mélangés aux populations chinoises tout autour des plaines côtières. Une isolation géographique et physique qui fut maintenue, puis renforcée et développée dès 1897, lors de la colonisation japonaise, avec la ligne de garde connue sous le nom d'*Aiyu-sen*<sup>56</sup>, ainsi que sous le régime nationaliste du Kuomintang.

Cette ligne de garde exacerba en outre la relation antagoniste qu'entretenaient les Paiwan et les « Pingpu sinisés », les premiers considérant ces derniers comme des traîtres, en raison de leur assimilation à la société han dès la colonisation Qing. D'un autre côté, cette ségrégation permit à la majorité des villages Paiwan de ne pas être touchés par les politiques assimilationnistes Qing, telles que l'influence des écoles dont le but était d'imposer les doctrines et valeurs chinoises, dont le confucianisme, le port de la natte, ou la pratique de la langue chinoise.

Par exemple, un édit Qing de 1758 ordonnait aux hommes autochtones de porter la natte mandchoue et d'adopter un nom en mandarin, des traditions chinoises qui perdurèrent lors de l'occupation japonaise :

*The Paiwan living near the coast have adopted the Chinese style in building their houses, but those living in the mountains build their houses with slate.*<sup>57</sup>

Les Paiwan qui vivent près des côtes ont adopté le style chinois de construction des maisons, mais ceux qui vivent dans les montagnes bâtissent leur maison avec de l'ardoise.  
(Tdl.)

---

<sup>54</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 62.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 43 ; BALCOM John et BALCOM Yingtish (éd.), *Indigenous Writers of Taiwan: An Anthology of Stories, Essays, and Poems*, Traduit par with an introduction by John Balcom, New York, Columbia University Press, 2005, p. xvi.

<sup>56</sup> Taiwan Bureau of Aboriginal Affairs 臺灣總督府民政部蕃務本署 (éd.), *Report on the control of the aborigines in Formosa*, Taihoku, Bureau of Aboriginal Affairs, 1911, p. 5.

<sup>57</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, op. cit., p. 10.

Quant aux Paiwan des montagnes, leurs us et coutumes demeurèrent quasiment inchangés par l'Empire Qing et Zheng. Les deux incidents historiques les plus notables sous l'occupation Qing impliquaient des tribus paiwan du Sud, et permettent de mieux comprendre les relations qu'entretenaient les Paiwan avec les étrangers, et l'attitude qu'avait la Chine à leur égard.

Le premier incident eut lieu en 1867, suite au naufrage du navire marchand américain le Rover au sud de Taïwan, près du village seqalu<sup>58</sup> paiwan de Kulaljuk (aujourd'hui près du parc national de Kenting), et en raison du meurtre des marins américains échoués (dont le capitaine et son épouse) par des guerriers chasseurs de têtes de ce village<sup>59</sup>.

Ces agissements de la part des guerriers seqalu, n'étaient pas dû à leur « nature sauvage » et à leur absence de scrupules et de valeurs morales comme cela a été dépeint dans les rapports de l'époque, qui faisaient même d'eux des cannibales. En réalité, comme lors du meurtre des colons chinois dans le Nord, il s'agissait de représailles en raison des meurtres antérieurs de membres de leur tribu par des étrangers. En juin 1867, en réponse à ces meurtres, l'armée américaine envoya des soldats dans le but de punir les Seqalu responsables du meurtre des marins.

Lors de cette expédition, le chef du village de Kulalus, Tauketok/Toketok 卓其督 (1817 (?)-1874), qui avait uni dix-huit tribus paiwan sous son autorité<sup>60</sup>, ce qui faisait de lui un chef suprême paiwan, réussit avec les guerriers de ces dix-huit tribus, à vaincre les soldats américains. Cette victoire força l'armée américaine à revoir sa stratégie vis-à-vis des tribus paiwan, et elle envoya le consul des États-Unis d'Amoy (ville actuelle de Xiamen 厦门市 dans

---

<sup>58</sup> En raison de relations de proximité entre les Puyuma et les Paiwan, les Puyuma furent un temps classifiés par les Japonais comme un sous-groupe paiwan. Les Puyuma ont été depuis reconnus comme un peuple autochtone indépendant, et les membres du groupe Seqalu, qui étaient à la fois des descendants de membres des peuples puyuma et paiwan (en raison de nombreux mariages entre les deux peuples), sont aujourd'hui considérés comme faisant partie du peuple paiwan.

<sup>59</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>60</sup> Les dix-huit villages sous autorité du chef suprême Toketok étaient situés dans le Sud du territoire paiwan. Les membres de la tribu Seqalu vivaient dans quatre villages paiwan du comté actuel de Pingtung, le village de Ciljasuak/Tjiljasuak (豬勝東, village actuel de Lide 里德村, commune rurale de Manzhou 滿洲鄉), où résidait Toketok, les villages de Tjuavalji/Sauvali (射蔴裡, village actuel de Yongjing 永靖村, commune rurale de Manzhou) de Savaruk/Savaluq (蔴仔 ou 貓仔, aujourd'hui disparu, qui se situait dans le bourg actuel de Wang-Sha 網紗里, commune urbaine de Hengchun 恆春鎮) et de Shurindan/Drungulan (龍鑾, aujourd'hui disparu, qui se situait dans le bourg actuel de Shanjiao 山腳里 commune urbaine de Hengchun). Toketok avait autorité sur quatorze autres villages paiwan, amis, pingpu et han, dont les villages paiwan de Sinivaudjan (Mudan 牡丹), Kuskus (Gaoshifu 高士佛), ou encore Kulaljuk (Guizejiao 龜仔角), devenu aujourd'hui la tribu éco-touristique de Sheding 社頂部落, située dans le parc national de Kenting 墾丁國家公園). Dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 ces sept villages étaient inclus dans le « clan » paiwan paliljau : CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guānxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 32-36.

le Fujian 福建), Charles Le Gendre (1830-1899), afin de faire signer au chef suprême Toketok un traité garantissant la sécurité de futurs naufragés potentiels<sup>61</sup>.

L'ambassadeur des États-Unis à Pékin demanda, quant à lui, réparation pour le meurtre des marins américains à l'Empire chinois, en le réprimandant sévèrement. La réponse officielle des autorités du Fujian au consul des États-Unis ne tarda pas à se faire entendre :

*But as in the Rover case the Americans were not murdered in Chinese territory or in Chinese seas, but in a region occupied by the savages, relief cannot be asked for them under the treaty. The savage territory does not come within the limits of our jurisdiction. [...] We believe those savages to be wild animals with whom anyone would disdain to contend.*<sup>62</sup>

Cependant, en ce qui concerne l'incident du Rover, les Américains ne furent pas tués en territoire chinois, ou dans les mers territoriales chinoises, mais dans une région occupée par les sauvages, aussi, nulle réparation ne peut être réclamée pour eux en vertu du traité. Le territoire des sauvages n'entre pas dans les limites de notre juridiction. [...] Nous estimons que ces sauvages sont des animaux sauvages que personne ne daignerait affronter. (Tdl.)

Cette déclaration montre le dédain et le mépris qu'éprouvaient les autorités chinoises envers ceux qu'elles appelaient des « barbares crus ». De plus, elles refusaient de prendre leurs responsabilités pour un pays qu'elles n'hésitaient pourtant pas à exploiter au détriment de ses populations autochtones. Une déclaration de cet ordre fut d'ailleurs réitérée en mai 1874, suite à l'incident de Mudan, qui fut ensuite démenti, quelques mois après seulement.

Le gouvernement chinois craignant sans doute de possibles expéditions punitives contre les « barbares » de Taïwan de la part du Japon (et une guerre avec ce dernier). Ces mêmes autorités chinoises décrétèrent alors que « les sauvages sont assurément sous juridiction chinoise »<sup>63</sup>.

Néanmoins, une guerre avec le Japon, qui convoitait depuis déjà quelques temps le territoire de Taïwan, était déjà en marche. En effet, suite à son industrialisation lors de la période Meiji, et dès 1868, le Japon s'intéressa de plus près aux colonies qui l'entouraient, et en particulier à Taïwan et à ses richesses potentielles<sup>64</sup>.

C'est ainsi que l'incident de Mudan (*Mūdānshè shìjiàn* 牡丹社事件) devint l'une des causes, ou servit de prétexte, à cette guerre sino-japonaise. Le 6 novembre 1871, un navire de

---

<sup>61</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 46 ; DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, op. cit., p. 117-122.

<sup>62</sup> Cité dans : DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, op. cit., p. 158.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 156-158, Tdl.

<sup>64</sup> INKSTER Ian, « Anthropologies of Enthusiasm: Charlotte Salwey, Shinji Ishii, and Japanese Colonialism in Formosa circa 1913-1917 », *Taiwan Journal of Anthropology* 《臺灣人類學刊》 9-1, 2011, p. 67-97 (p. 71).

pêcheurs des îles Ryukyu situées entre le Japon et Taïwan (à l'époque dans une relation de suzeraineté avec les Qing dont elles étaient tributaires de 1655 à 1874), s'échoua sur la pointe Sud-Est de Taïwan, au nord de la commune rurale actuelle de Manzhou (*Mǎnzhōu xiāng* 滿州鄉, comté de Pingtung), près du village paiwan de Kuskus (*Gāoshìfú cūn* 高士佛村 ou *Gāoshì cūn* 高士村).

Les soixante-six survivants se mirent rapidement en route afin d'accéder à un lieu sûr, car ils se trouvaient dans un territoire dit « dangereux ». En effet, les Paiwan ayant déjà dû se défendre contre des expéditions lancées par les étrangers sur leurs côtes, et ayant fait face aux massacres de membres de leurs tribus, maintenaient une certaine hostilité, ou du moins une forme de méfiance, envers les étrangers. Lorsque les marins japonais atteignirent le village de Mudan, ils furent cependant accueillis par les membres de ce village, qui semblaient vouloir les secourir.

Ce que l'on sait des événements qui suivirent provient de témoignages des douze seuls marins ayant survécu à leur séjour dans le village de Mudan. Selon eux, les habitants de Mudan auraient refusé qu'ils partent, et, craignant pour leurs vies, les soixante-six marins tentèrent de s'échapper. Furieux, les guerriers paiwan tuèrent cinquante-quatre d'entre eux, tandis que douze parvinrent à fuir, et furent mis à l'abri pendant quarante jours par le chef d'une autre tribu Paiwan.

Ce dernier était sans doute un chef établi par les autorités chinoises, car il portait leurs habits traditionnels et avait un nom chinois, Yang Youwang 楊友旺 (1824–1916), signes d'une acculturation du moins partielle. Après cet incident, le bureau japonais de gestion des peuples autochtones publia d'abord le [Document [donnant les] bases pour gérer les barbares] (*Chùfān qùzhìshū* 《處番趣旨書》) qui qualifiait les autochtones de peuples « vicieux, violents et cruels » dont « il faut se débarrasser »<sup>65</sup>. Et il envoya subséquemment une force armée de 3000 soldats à Taïwan, qui tua le chef du village de Mudan.

Les Chinois, qui ne souhaitaient pas voir de puissances étrangères envoyer des forces armées à Taïwan, et de ce fait prendre part aux affaires de l'île, décidèrent de pratiquer un contrôle plus sévère des Paiwan<sup>66</sup>. Ils établirent à cet effet une base militaire à l'extrême pointe sud de l'île. Ce qui n'empêcha pas les guerriers Paiwan de tuer deux colons chinois qui traversaient leur territoire en janvier 1875.

---

<sup>65</sup> KLEEMAN Faye Yuan, *Under an Imperial Sun: Japanese Colonial Literature of Taiwan and the South*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003, p. 19, Tdl.

<sup>66</sup> FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter » in HEYLEN Ann et SOMMERS Scott (éd.), *Becoming Taiwan: from Colonialism to Democracy*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « studia formosiana », n° 6, 2010, p. 19-32 (p. 21).

Les représailles de l'Empire Qing ne se firent pas attendre, il envoya une garnison de cinq cents hommes qui brûlèrent le village présumé responsable de Kacedas (*Nèishī cūn* 內獅村), et qui tuèrent ses habitants : des femmes, des enfants et des personnes âgées. La garnison chinoise pensant être victorieuse, elle prit le chemin du retour.

Cependant, des guerriers paiwan, de vaillants chasseurs de têtes, tendirent une embuscade au détachement de trois cents hommes qui entra dans les territoires paiwan des comtés de Hengchun (*Héngchūn xiàn* 恆春縣) et de Fengshan (*Fèngshān xiàn* 鳳山縣), l'équivalent actuel de la ville de Kaohsiung (*Gāoxióng* 高雄) à l'Ouest et au Sud-Est du comté de Pingtung (屏東縣), et tuèrent près de deux cent cinquante soldats chinois, tandis que les cinquante survivants s'enfuirent à Takow, l'actuel Kaohsiung<sup>67</sup>.

Néanmoins, le village de Kacedas fut entièrement détruit, et les villages alentour se soumirent plus tard aux autorités chinoises, en tant que sujets de l'Empereur, tandis qu'on interdit aux Paiwan de reconstruire le village de Kacedas<sup>68</sup>.

Quant aux tribus paiwan du nord, elles comptaient, selon Bien Chiang des guerriers et chasseurs de têtes féroces, et étaient craintes par les Chinois. Cela n'empêcha néanmoins pas ces derniers de mettre à mort la cheffe d'un village paiwan. Afin d'obtenir réparation, des villages paiwan et rukai voisins formèrent une coalition et envoyèrent leurs guerriers récolter les têtes de trois colons chinois.

Les Chinois envoyèrent à leur tour des forces armées afin de punir les coupables et l'incident ne prit fin que lorsque les chefs et habitants de douze villages se soumirent officiellement aux autorités chinoises, sûrement afin de mettre un terme à leurs campagnes punitives, qui n'étaient pas dirigées seulement contre les guerriers, mais parfois contre des membres inoffensifs des villages paiwan (comme ce fut le cas dans le village de Kacedas).

Les Chinois établirent quelques années plus tard un poste de garde près du village de Timur/Tjimur (*Sāndì cūn* 三地村, commune de Sandimen, *Sāndimén xiāng* 三地門鄉, comté de Pingtung actuels) après que vingt-trois Chinois eurent été tués par des guerriers chasseurs de têtes de ce village, guerriers qui furent ultérieurement exécutés par les autorités chinoises<sup>69</sup>.

C'est sous la direction de Liu Mingchuan 劉銘傳 (1836-1896), un ancien militaire et le gouverneur-général de Taïwan de 1885 à 1890, que Taïwan devint une province chinoise à part entière. Il fit construire de grandes routes dans des territoires encore vierges de l'île, ainsi que

---

<sup>67</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, op. cit., p. 168-169.

<sup>68</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 48.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

le premier chemin de fer de l'île. Des aménagements auxquels les Paiwan et d'autres peuples des montagnes s'opposèrent vivement, car ils engendraient une destruction environnementale jusque-là inconnue des autochtones soucieux du respect de la nature.

Face à cette opposition, Liu renforça ses campagnes punitives contre les Paiwan, et fit de nombreuses victimes<sup>70</sup>. Il n'hésita pas à pénétrer dans des forêts considérées comme sacrées par les Paiwan, afin d'en exploiter ce qu'il estimait être des ressources économiques naturelles, telles que le camphre<sup>71</sup>. Cette intrusion constituait une violation des tabous paiwan et une preuve supplémentaire de l'irrespect des colons envers les Paiwan et les autochtones de Taïwan en général.

Et c'est ainsi que les Qing pénétrèrent dans la forêt sacrée de *Tjeligucguc*, où vivaient les vipères des cent pas (l'ancêtre sacré des Vuculj), afin d'y chercher de l'or. Un des récits des origines de l'ancien village de Kulalau/Kulalaw/Kuljaljau (*Gǔlóu cūn* 古樓村, comté actuel de Pingtung, commune rurale de Laiyi), du [Rapport d'enquête] de 1920, relate la raison pour laquelle il est tabou d'entrer dans cette forêt, et fournit aux lecteurs deux informations significatives sur l'opposition entre les valeurs paiwan et les valeurs Qing :

— La forêt de Tjeligucguc est sacrée car c'est d'elle qu'est venu l'ancêtre de ce clan, une vipère des cent pas ayant pris une forme humaine et qui s'est marié avec la fille du chef paiwan du village de Kuljaljau. Il y est ensuite retourné, accompagné de son fils, son sacrifice apportant abondance de nourriture au peuple. Et c'est pourquoi depuis ce jour-là il est interdit d'y pénétrer :

於是社民認為那蛇是神靈,直至今日仍視上述的森林為禁地不許開墾。<sup>72</sup>

Ainsi, le peuple croit que ce serpent était une déité, et jusqu'à aujourd'hui ils considèrent toujours la forêt susmentionnée comme un lieu interdit qu'il ne faut pas ouvrir aux cultures. (Tdl.)

— L'avidité des Qing les avait conduits de plus en plus profondément à l'intérieur du territoire paiwan. Des habitants des plaines (*Pingdiren*) tentèrent de s'introduire dans cette forêt afin d'y chercher de l'or<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, op. cit., p. 5.

<sup>71</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 44.

<sup>72</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], op. cit., p. 144.

<sup>73</sup> *Ibid.*

En usant à la fois des forces militaires Qing, et de milices chinoises locales, dont des autochtones des plaines sinisés, afin de répondre aux demandes des Qing, Liu exacerba les tensions entre les Paiwan des plaines et ceux des Montagnes<sup>74</sup>.

Kerim Friedman, anthropologue et professeur de l'Institut d'Études Autochtones de l'Université Nationale de Dong Hwa de Hualien, indique dans son article "Entering the Mountains to rule the Aborigines : Taiïwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter", qu'entre 1891 et 1895 Taiïwan exportait trente pour cent de camphre de plus que le reste du monde. Une exploitation qui était d'une ampleur sans précédent à la fin de l'époque chinoise<sup>75</sup>.

De plus, depuis le quatorzième siècle, la Chine et le Japon se disputaient les îles de Ryukyu, stratégiquement situées entre le Japon et Taiïwan et au Sud-Est de la Chine. Elles formaient un royaume indépendant jusqu'à leur intégration au Japon en 1879, après que ce dernier eut répondu à la demande d'aide du royaume suite au meurtre de ses marins.

Aussi, l'incident de Mudan, servit de prétexte au Japon, pour prétendre à la souveraineté sur les îles du royaume Ryukyu qu'il annexa en 1879. Suite à cet incident, le Japon justifia en outre son invasion de Taiïwan en 1895, un territoire qui pourrait « protéger une de leurs importantes routes commerciales »<sup>76</sup>.

Le Japon dénonça l'incapacité des Qing à gouverner correctement Taiïwan et les peuples « sauvages » qui « occupaient » le territoire de Taiïwan, en s'appuyant sur la gestion tardive de cet incident et sur les conflits qui eurent lieu ensuite entre les Paiwan et les Chinois.

### 2.1.2. *L'occupation japonaise et le début du « contrôle des barbares »*

Après sa victoire lors de la guerre sino-japonaise de 1894, le Japon entama sa colonisation de Taiïwan. Et si, à cette époque, les autochtones des plaines avaient perdu la plus grande partie de leur identité tribale en étant assimilés à la population han de Taiïwan, ceux des montagnes avaient été, eux, relativement épargnés. Les Japonais avaient clairement annoncé leurs visées économiques sur l'île et sur ses ressources naturelles, dont de nombreuses se trouvaient dans les régions montagneuses, telles que le camphre, le bois et des minéraux précieux.

Déjà en 1874, suite à l'incident de Mudan et à ce qu'il considérait être un manque de gestion de l'île par les Qing, le Japon avait déclaré que Taiïwan était un territoire sauvage, et

---

<sup>74</sup> FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter », *op. cit.*, p. 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 21, Tdl.

qu'il pouvait par conséquent être conquis. Cette stratégie du Japon est décrite par Henrietta Harrison, professeur d'Histoire de l'Université d'Harvard, dans son article sur les bouleversements culturels et identitaires qui eurent lieu dans les villages autochtones de Taïwan sous la colonisation japonaise et chinoise, "Changing nationalities, changing ethnicities: Taiwan indigenous villages in the years after 1946".

Harrison indique que les Japonais se sont inspirés des suggestions de l'américain Charles Le Gendre, le consul des États-Unis à Amoy qui avait été envoyé à Taïwan suite à l'incident du Rover de 1867. Tandis que sous les Qing, les revendications territoriales des autochtones étaient considérées comme légitimes, le Japon déclara que les « sauvages » n'avaient « aucune connaissance traditionnelle de la propriété », et, en 1895, il vota une loi selon laquelle toute terre sans titre foncier appartenait au Japon. Dès lors, le Japon profita de cette absence de droits fonciers des autochtones. Par exemple, il eut à lui seul la main mise sur l'industrie du Camphre dans son intégralité<sup>77</sup>.

Le professeur en droit de l'Université Nationale de Dong Hwa Awi Mona, ou selon son nom chinois Tsai Chih-wei 蔡志偉, spécialiste des droits des autochtones, lui-même Seediq (Sàidékè zú 賽德克族), et auteur de nombreux articles mettant en parallèle les droits des autochtones de Taïwan et des États-Unis, confirme que cette stratégie de conquête territoriale était donc fondée sur celle des États-Unis et sur la « doctrine de la découverte » que le consul américain John W. Davidson leur proposa d'adopter. En déclarant les territoires autochtones *terra nullius*, et en présentant les autochtones comme des sauvages à « pacifier », le Japon, le colonisateur « civilisé » justifia son occupation de Taïwan ainsi que ses campagnes militaires à venir<sup>78</sup>.

L'arrivée des colonisateurs japonais à Taïwan allait donc intensément altérer la vie des Paiwan. Des campagnes de pacification, d'acculturation, et d'assimilation des peuples « sauvages » furent régulièrement lancées pendant toute la durée de la colonisation japonaise, ne variant qu'en forme et qu'en mode de réalisation. Au début de son occupation coloniale de l'île, le Japon reprit à son compte les termes de « barbares » : 「番人」<sup>79</sup>, de « barbares crus »

---

<sup>77</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 » in *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 50-78 (p. 53), Tdl.

<sup>78</sup> MONA Awi 蔡志偉, « International Perspective on the Constitutionality of Indigenous Peoples' Rights », *Taiwan International Studies Quarterly* 《台灣國際研究季刊》 3-2, t 2007, p. 85-139 (p. 94-95) ; SIMON Scott, « Making Natives: Japanese Colonial Policy and the Creation of Formosan Indigeneity », *op. cit.*, p. 6.

<sup>79</sup> KLEEMAN Faye Yuan, *Under an Imperial Sun: Japanese Colonial Literature of Taiwan and the South*, *op. cit.*, p. 20.



(*seiban*) et « barbares cuits » (*jukuban*) afin de classer les peuples autochtones en fonction de leur acculturation ou non-acculturation aux normes chinoises<sup>80</sup>.

Les autochtones des montagnes étaient parfois qualifiés de *tekiban* (« barbares ennemis ») ou de *kyōban* (pour les « mauvais barbares », ceux « violents » qui résistent aux politiques japonaises). Ce ne fut qu'à partir de 1924 que les Japonais adoptèrent une terminologie plus neutre et moins dépréciative pour s'en référer aux populations autochtones. Celle-ci, *takasago-zuku* (高砂族), basée sur une ancienne appellation de Taïwan, signifiait « tribus de Taïwan »<sup>81</sup>.

Le professeur de Littérature Japonaise de l'Université de l'Illinois Robert Thomas Tierney, auteur de *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, publié en 2010, explique dans ce livre décrivant les images et l'imaginaire de la « sauvagerie » de la culture coloniale japonaise comment les autochtones de Taïwan ont été représentés par les Japonais au cours de la colonisation de l'île :

*At different stages of Japan's colonial trajectory, the savages were headhunters to be eradicated, primitive societies to be studied, "noble savages" who had escaped from the blight of Japan's industrial modernity, or hybrid subjects expected to conform to Japanese cultural norms. Just as images of savagery changed over time, the Japanese defined themselves in various ways in relation to those they colonized: as conquerors bearing the gift of civilization to backward others, as ethnographers studying these others to find the hidden order of their society, as nostalgic romanticists in flight from civilization, and as colonial officials promoting assimilation policies.*<sup>82</sup>

À diverses étapes de la trajectoire coloniale japonaise, les sauvages étaient des chasseurs de têtes devant être éradiqués, des sociétés primitives devant être étudiées, de « nobles sauvages » qui avaient échappé au fléau de la modernité industrielle du Japon, ou des sujets hybrides dont on attendait qu'ils se conforment aux normes culturelles japonaises. Et tout comme les images de la sauvagerie changeaient au fil du temps, les japonais se définissaient de différentes façons en rapport avec ceux qu'ils avaient colonisés : comme des conquérants apportant le cadeau de la civilisation à un autre arriéré, comme des ethnographes étudiant cet autre afin de trouver l'ordre caché de leur société, comme des romantiques nostalgiques fuyant la civilisation, et comme des fonctionnaires coloniaux promouvant des politiques d'assimilation. (Tdl.)

Selon Tierney, le Japon construisait alors sa propre identité en rapport avec ces « sauvages » à « civiliser », ce qui explique l'image changeante de ces autochtones dans l'imaginaire historique et collectif japonais. Mais qu'il s'agisse de « barbares féroces » ou de « nobles sauvages », les tactiques des politiques assimilationnistes variaient mais le but demeurait le même : l'assimilation à la culture « supérieure » japonaise.

---

<sup>80</sup> TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, Berkley ; Los Angeles, University of California Press, 2010, p. 7.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

Les intentions et la politique coloniale du Japon étaient également clairement annoncées dès 1902 dans un rapport adressé au gouverneur-général (*Taiwan Sōtokufu* 臺灣總督) de Taïwan Kodama Gentarō 兒玉源太郎 (1852-1906) :

*The goal of managing the colony is to develop the economy of the mother country [...] any resolution regarding aborigine affairs should be proposed and evaluated from economic and financial points of view.*<sup>83</sup>

Le but de la gestion de la colonie est de développer l'économie de la mère patrie [...] toute solution concernant les affaires aborigènes devrait être proposée et évaluée en fonction de points de vue économiques et financiers. (Tdl.)

Ces solutions, qui eurent un impact considérable et durable sur les Paiwan, déterminèrent leur avenir matériel, culturel et identitaire. Il était évident qu'il ne s'agissait pas d'une « simple » occupation mais d'une réelle colonisation de l'intégralité du territoire et de ses habitants.

Dans cette optique d'exploitation économique de l'île, des routes furent construites sur le territoire des Paiwan, au détriment des populations et de leurs forêts (dont celles déjà mentionnées). Ces intrusions et cette destruction du territoire constituaient pour les Paiwan un véritable acte de guerre, et justifiait ce que Chiang qualifie de « rébellion féroce » de la part des Paiwan<sup>84</sup>.

La colonisation japonaise de Taïwan prenait la route déjà empruntée par une autre puissance mondiale, celle des États-Unis. Effectivement, Gotō Shinpei 後藤新平 (1857-1929), chef des affaires civiles de Taïwan de 1898 à 1906, et docteur en médecine, fut exhorté par le gouvernement japonais à « créer des réserves permanentes dans lesquelles les autochtones seront confinés jusqu'à ce qu'enfin ils finissent tous par s'éteindre »<sup>85</sup>.

Pourtant, Gotō, dont les méthodes s'inspiraient des principes biologiques darwiniens sociaux, s'opposa à la création de ces réserves. Il pensait plutôt préférable une assimilation des autochtones aux valeurs et mode de vie japonais. Il s'inspira tout de même des stratégies du gouvernement américain visant à « combattre » et/ou à « civiliser » les autochtones d'Amérique du Nord afin de façonner ses propres politiques assimilationnistes de « contrôle des sauvages »<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Cité dans : CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, op. cit., p. 49.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>85</sup> KERR George H., *Formosa: Licensed Revolution and the Home Rule Movement, 1895-1945*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1974, p. 79 ; THORNE John F., « *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan* », Thèse de Doctorat, University of Hong Kong, Hong Kong, 1997, p. 123, Tdl.

<sup>86</sup> KERR George H., *Formosa: Licensed Revolution and the Home Rule Movement, 1895-1945*, op. cit., p. 79.

C'est pourquoi il demanda au consulat américain de lui fournir des ouvrages et des publications sur les autochtones d'Amérique du Nord, puis il envoya de hauts responsables de police japonais aux États-Unis dans le but de visiter les réserves autochtones et le Bureau des Affaires Indiennes (*Bureau of Indian Affairs*) à Washington D.C.<sup>87</sup>

En outre, il créa le « Conseil provisionnel d'enquête sur les anciennes habitudes de Taïwan » et, à cet effet, d'éminents anthropologues japonais furent dépêchés jusque dans les territoires dangereux de l'intérieur des montagnes de Taïwan pour étudier le « problème » autochtone. Après avoir examiné les données rapportées par ces anthropologues, il mit en place un programme d'assimilation visant à former les jeunes autochtones à la langue et aux principales disciplines japonaises.

Parallèlement à cette démarche scientifique, il élaborait une stratégie militaire, et là où les Chinois avaient déjà établi des murs de terre séparant le territoire des autochtones des montagnes de celui colonisé par les Han de Chine, il fit construire l'*Aiyu-sen*, cette ligne de garde armée qui fut érigée autour de la majeure partie du cœur des montagnes du centre de Taïwan<sup>88</sup>.

Bien entendu, les conflits entre les Paiwan et les colons se poursuivirent. Des actes de rébellion étaient fréquents, et n'arrivaient pas uniquement sur le territoire paiwan, mais sur la majorité du territoire des autochtones des montagnes<sup>89</sup>. Parmi eux, l'incident de Hsincheng (*Xīnchéng shìjiàn* 新城事件) montre le sort réservé aux femmes autochtones par certains soldats japonais.

En 1896, treize soldats d'un poste de surveillance japonais furent tués par des guerriers taroko (ou truku, *Tàilúgè zú* 太魯閣族) en raison du viol des femmes d'un village taroko (dans le comté actuel de Hualien), par une garnison japonaise. Tous ces conflits occasionnèrent de nombreuses campagnes punitives renforcées par l'implémentation en 1909 d'un autre plan militaire, le « projet sur cinq ans ».

- Une première période sous un régime militarisé

Sakuma Samata 佐久間左馬太 (1844-1915), le gouverneur général de Taïwan d'avril 1906 à mai 1915, fut à l'origine du « Projet sur Cinq Ans pour la Conquête des Tribus du Nord » de 1909 à 1914, et, par conséquent, de nombreuses campagnes militaires de « pacification »

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>89</sup> Le professeur Chiang compte trente-neuf affrontements majeurs entre 1896 et 1920 : CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 51.

des « rebelles » autochtones. La démarche d'assimilation progressive de Gotō Shinpei fut alors délaissée, et l'administration de Taïwan bascula d'une posture défensive à une posture offensive, en visant l'ouverture au développement économique des régions riches en ressources naturelles de l'île<sup>90</sup>.

Une campagne de « soumission » que Tierney qualifie d'invasion, et qui impliquait le renforcement des lignes de garde armée, offrant le choix suivant aux Paiwan : se soumettre en déposant leurs armes (leur seul moyen de défense) et passer à l'intérieur de ces lignes de garde armée japonaise (permettant par conséquent aux Japonais de progresser encore plus au sein de leur territoire), ou mourir lentement de faim en étant coupés de leurs territoires de chasse par des fils de fer barbelés et des accès minés mis en place par les colonisateurs<sup>91</sup>.

En 1911 le village Ravar de Parilayan/Paridrayan (appelé *Dashe* 大社 par les Qing)<sup>92</sup>, et aujourd'hui connu comme le village de Dashe : *Dashecun* 大社村), résistait encore aux invasions japonaises. Ceci occasionna une nouvelle campagne militaire en vue de soumettre ce village<sup>93</sup>.

Cette attaque avait une nouvelle fois trait à un conflit relatif à la destruction du territoire paiwan par les Japonais, qui progressaient rapidement à l'intérieur des montagnes. Deux policiers japonais, dépêchés près du village de Parilayan dans le but de construire une route y menant, furent tués par des guerriers du village, sous les ordres du chef Rimalits de la famille de chefs suprêmes des Talimalao.

Face à cet acte de rébellion, Sakuma envoya une troupe de cent quatre-vingts policiers, qui prirent comme base d'opération une station de police préalablement établie dans le village de Tjukuvul. Bien mieux armés que les habitants de Parilayan, les Japonais furent victorieux<sup>94</sup>.

Cette victoire, en plus des dégâts matériels immédiats et des pertes humaines, entraîna de nombreux problèmes politiques et socio-culturels entre le village de Parilayan et ceux sur qui le chef Rimalits avait autorité. Cela suscita des conflits à l'intérieur même de la famille Talimalao, le frère de Rimalits lui reprochant de ne pas être un chef adéquat en raison de sa défaite<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū·diwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 14.

<sup>93</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>95</sup> *Ibid.*

De plus, les villages de Paiwan et de Tjukuvul délaissèrent leurs obligations (taxes, tributs, etc.) envers Rumalits, sentant peut-être que le chef suprême du nouvel ordre hiérarchique était le gouvernement japonais. Chiang Bien 蔣斌, professeur dans le département d'Anthropologie de l'Université Nationale de Tsing Hua (*Guólì qīnghuá dàxué* 國立清華大學) à Taïwan, a rédigé une thèse de doctorat sur la structure sociale de la société paiwan, "House and Social Hierarchy of the Paiwan", soutenue en 1993 au sein de l'Université de Pennsylvanie, dans laquelle il décrit de quelle façon la colonisation de l'île par le Japon a fortement perturbé l'ordre hiérarchique séculaire des Paiwan.

Chiang explique dans sa description du conflit entre le Japon et le village de Parilayan, que si ce dernier finit par être efficacement « pacifié » par les japonais, il le fut au détriment de « l'autorité qu'il [le village de Parilayan] avait autrefois sur les terres cultivées par Paiwan et Tjukuvul », qui fut « virtuellement détruite »<sup>96</sup>. Ce qui engendra des relations hostiles et des disputes concernant les territoires entre les différents villages.

En effet, selon Chiang, l'intrusion des Japonais dans le territoire paiwan et dans les affaires autochtones n'était pas uniquement source de conflits entre eux et les Paiwan. Elle était de surcroît une source de chaos parmi l'organisation hiérarchique historique des villages, remettant en cause l'autorité des *mamazangiljan* (chefs) paiwan, comme le furent les « délocalisations forcées » qui débutèrent dès les années 1920, après des campagnes agressives de pacification :

*In some Paiwan villages, one chief from a number of competing chiefs, was chosen and installed by the Japanese authority to serve as the village leader. This, in some cases, further aggravated ambiguities that were inherent in the social hierarchical system. Another administrative project that had the same effect on Paiwan social hierarchical system was 'forced relocation'. [...] Some Paiwan villages were disincorporated and relocated with other populations from other Paiwan villages. Politically, this set the stage for new conflicts and competitions among the chiefs of formerly independent villages.*<sup>97</sup>

Dans certains villages paiwan, un chef parmi un nombre d'autres chefs en compétition, était choisi et mis en place par les autorités japonaises pour servir de chef de village. Ce qui, dans certains cas, empirait encore les ambiguïtés inhérentes du système hiérarchique social.

Un autre projet administratif ayant eu le même effet sur le système hiérarchique social paiwan était la « délocalisation forcée ». [...] Des villages paiwan était désagrégés et délocalisés avec d'autres populations d'autres villages paiwan. Politiquement parlant, cela prépara le terrain à de nouveaux conflits et compétitions parmi les chefs de villages autrefois indépendants. (Tdl.)

En déstabilisant la structure sociale des villages paiwan, le gouvernement japonais pensait sans doute que ses habitants seraient plus aisément « contrôlés », et « soumis » aux autorités

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 51-52.

japonaises. Les délocalisations forcées venaient renforcer cet effondrement social, et ne sont pas sans rappeler les nombreuses délocalisations des tribus dakotapi aux États-Unis qui subirent elles aussi une « désagrégation » sociale suite au vol de leur territoires ancestraux et de leur installation sur des réserves.

Les Paiwan furent progressivement forcés hors de leurs territoires de chasse, pourtant indispensables à leur survie, et de leurs territoires sacrés, que les colonisateurs n'hésitèrent pas à violer en y pénétrant pour y chercher du camphre, ou de l'or sous les Qing, comme ce fut le cas dans les Black Hills aux États-Unis.

Cette « délocalisation » suivait la politique économique de l'administration de Sakuma, qui déclara que sa politique militaire rapide et agressive n'était pas une invasion des territoires autochtones. C'était selon lui une « expansion » du territoire japonais<sup>98</sup>.

Elle avait donc un double objectif : la construction d'une route reliant les parties est et ouest de l'île avec la partie nord, ainsi que le développement industriel des parties du territoire encore à l'état sauvage. Des entreprises japonaises d'état et du secteur privé souhaitaient donc accéder aux territoires « vierges » des montagnes dans le but d'en exploiter les ressources naturelles, telles que les forêts de camphre, et afin d'y chercher des minéraux précieux<sup>99</sup>.

Sakuma adopta à cette époque les « stratégies d'extermination » du Lieutenant Gouverneur britannique George Arthur déployées à l'encontre des aborigènes de Tasmanie au début du dix-neuvième siècle, et sous son commandement, l'armée japonaise terrorisa les autochtones en mettant en scène des exécutions publiques de guerriers et en détruisant certains villages<sup>100</sup>. Ces tactiques d'exécutions et d'expéditions punitives étaient similaires à celles employées par l'armée américaine à l'encontre des Dakotapi.

Toutefois, à cette époque, tandis que les Dakotapi vivaient déjà dans des réserves depuis des décennies, et ne se battaient plus au moyen d'armes physiques contre la société dominante américaine, le Japon connaissait une période d'avancements technologiques qui lui donnait les moyens d'employer des formes de destructions bien plus radicales qu'à l'époque des « guerres indiennes ».

Et c'est ce qu'il fit en utilisant des bombardiers qui détruisirent des villages entiers, tout en épargnant les vies des soldats japonais qui n'affrontaient pas directement les autochtones<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> INKSTER Ian, « Anthropologies of Enthusiasm: Charlotte Salwey, Shinji Ishii, and Japanese Colonialism in Formosa circa 1913-1917 », *op. cit.*, p. 74.

<sup>99</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, *op. cit.*, p. 7 ; THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>100</sup> TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>101</sup> *Ibid.*

C'est ainsi que le Japon mena les premiers raids aériens de l'histoire asiatique en 1913 et 1914, sur des villages d'autochtones « indisciplinés »<sup>102</sup>.

Le [Rapport sur le contrôle des autochtones de Formose] (*Report on the Control of the Aborigines in Formosa*), publié en 1911, comptait 651 villages d'autochtones de Taïwan, pour la plupart des tribus « sauvages » vivant « dans les hautes montagnes ». Or, en 1915, il restait seulement 122 villages résistant encore aux invasions japonaises.

Et si le gouvernement japonais comptait de son côté presque 10 000 pertes humaines<sup>103</sup>, le nombre des victimes autochtones de guerre et de famine demeure inconnu. Il était sans doute bien plus élevé, d'autant plus que les armes japonaises incluaient des pistolets, des fusils, et, en cas de combat rapproché, des grenades<sup>104</sup>. Entre 1911 et 1916 la démographie paiwan augmenta seulement de seize personnes, soit de 21 067 paiwan en 1911, selon les chiffres du [Livre annuel de statistiques du gouverneur-général de Taïwan de 1911]<sup>105</sup>, à 21 093 en 1916<sup>106</sup>.

Le [Rapport sur le contrôle des autochtones de Formose] de 1911 témoigne de l'étendue et de la violence des actions du gouvernement japonais cherchant à pacifier les Paiwan et les autres peuples des montagnes en les assimilant à la culture japonaise. Il décrit les peuples des plaines, appelés « *Peipohuans* », comme des « sauvages semi-civilisés »<sup>107</sup>. Quant aux tribus comprenant des chasseurs de têtes (l'auteur prend l'exemple des Atayal), elles y sont dépeintes comme réglant tous les conflits en chassant des têtes.

Cet acte étant, « requis en toute occasion, dès qu'ils tenaient tout rite ou toute cérémonie »<sup>108</sup>. Cette description simpliste d'une pratique complexe, et ce dès le début du livre, présente les autochtones des montagnes comme des barbares sanguinaires, dont les activités centrales étaient le meurtre et le carnage.

---

<sup>102</sup> KERR George H., *Formosa: Licensed Revolution and the Home Rule Movement, 1895-1945*, *op. cit.*, p. 104, Tdl.

<sup>103</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, *op. cit.*, p. 7 ; THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 126-127.

<sup>104</sup> Taiwan Bureau of Aboriginal Affairs 臺灣總督府民政部蕃務本署 (éd.), *Report on the control of the aborigines in Formosa*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>105</sup> Taiwan sōtoku kanbō chōsa-ka 台灣總督府總督官房 [Division de Recherche du Secrétariat du Gouverneur de Taïwan] (éd.), *Taiwan sōtoku kanbō chōsa-ka taiwansōtokufu tōkei-sho. Dai 15 (Meiji 44-nen)* «台湾總督府統計書. 第15 (明治44年)» [Livre annuel de statistiques du gouverneur-général de Taïwan de 1911, numéro 15], Taihoku, Taiwan sōtoku kanbō chōsa-ka 台灣總督府總督官房, 1913, p. 46.

<sup>106</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>107</sup> Taiwan Bureau of Aboriginal Affairs 臺灣總督府民政部蕃務本署 (éd.), *Report on the control of the aborigines in Formosa*, *op. cit.*, p. 1, Tdl.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 2, Tdl.

C'est pourquoi la suppression de cette « habitude barbare » devint une priorité pour les Japonais, et si certaines tribus ne faisaient pas « confiance » à la « bienveillance » des colons dans leur volonté de les civiliser, et qu'ils poursuivaient leurs pratiques séculaires, ils étaient inmanquablement punis :

*The measure of suppression of such a barbarous habit as head-hunting is a most important duty from the point of view of the administration of the island. Of late the savages understand that the words of the authorities are reliable and trustworthy, and in the case they disregard the instruction, chastisement is sure to follow.*<sup>109</sup>

La mesure de suppression d'une habitude aussi barbare que la chasse de têtes est un des devoirs les plus importants du point de vue de l'administration de l'île. Dernièrement, les sauvages comprennent que les paroles des autorités sont fiables et dignes de confiance, et s'ils ignorent cette directive, un châtimeur suivra assurément. (Tdl.)

Il est difficile de croire que les autochtones à qui l'on imposait, au moyen de tactiques militaires coercitives, de nouveaux modes de vie et organisation sociale, et dont on exploitait les territoires dans le but de créer du profit et sans respect envers la nature et tout ce qui la peuplait, « comprennent que les paroles des autorités [japonaises] sont fiables et dignes de confiance ». Sans doute n'eurent-ils pas d'autre choix, s'ils ne voulaient pas être sévèrement réprimés.

À l'époque de nombreuses tribus résistaient pourtant toujours à cette directive, les guerriers paiwan continuant de chasser des têtes. Ce qui permet d'imaginer la violence des « punitions » japonaises, et le nombre de morts autochtones et paiwan, tient au fait que le gouvernement japonais parvint en quatre ans à éradiquer cette pratique dans une grande majorité des villages autochtones.

Sur une période de dix ans (« cette dernière décennie », à savoir de 1901 à 1911), le rapport fait état de soixante-dix campagnes d'avancement de la ligne de garde, soit une avancée considérable de la conquête des territoires autochtones à l'intérieur de l'île, et de leur mise sous contrôle policier et juridictionnel japonais. Quant aux autochtones, malgré les lourdes pertes subies, nombre d'entre eux « s'accrochent obstinément à leur position en construisant divers ouvrages défensifs »<sup>110</sup>. Parmi ces campagnes japonaises figure probablement celle évoquée du village de Parilayan, qui fut efficacement « pacifié » en 1911.

L'étude en parallèle de ce rapport avec l'article de 1916 d'Ishii Shinji 石井慎二 (chercheur japonais de l'Institut Royal d'Anthropologie de Grande Bretagne) donne la possibilité d'en apprendre davantage sur les attitudes des Japonais à l'égard des peuples autochtones de Taïwan. Ishii qualifie les autochtones des montagnes de « chasseurs de têtes

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 31, Tdl.



braves et belliqueux ». Au sujet des enfants paiwan, qu'il qualifie « d'observateurs avertis » il dit qu'ils possèdent une intelligence qui « ne présente aucune différence avec celle des peuples civilisés »<sup>111</sup>.

Même si cette représentation des autochtones se fait en termes de sauvages non civilisés, l'analyse d'Ishii est plus nuancée que celle du [Rapport sur le contrôle des autochtones de Formose] de 1911. Par exemple, il brise le mythe stéréotypé selon lequel les peuples sauvages sont tous des cannibales, expliquant que leur seul « crime hideux » est de chasser des têtes<sup>112</sup>.

Il poursuit en décrivant les occasions lors desquelles certaines tribus poursuivent cette coutume, en détaillant des aspects de leurs rites religieux et de leur organisation sociale. Il établit même un parallèle entre cette pratique et la pratique historique des Japonais consistant à offrir la tête d'un ennemi à son général<sup>113</sup>. Sa description, et sa compréhension des peuples des montagnes est donc davantage tempérée et approfondie que celle du [Rapport sur le contrôle des autochtones de Formose] de 1911.

Plus intéressant encore, il fournit une explication quant à l'incident de Mudan de 1874, qui était selon lui un acte d'autodéfense en raison d'expériences traumatisantes :

*Although these massacres were horrible crimes, the Paiwan thought they were doing them purely in self-defence, for, according to tradition, in olden times large ships very often approached their coast and carried away several people. This alarmed them, and so they killed all strangers coming to their district.<sup>114</sup>*

Bien que ces massacres fussent des crimes horribles, les Paiwan pensaient les commettre purement en état de légitime défense, car, selon la tradition, dans les temps anciens, de larges navires approchaient souvent de leurs côtes et enlevaient plusieurs personnes. Ceci les alarma, et c'est pourquoi ils tuaient tous les étrangers qui venaient dans leur territoire. (Tdl.)

D'après lui, les agissements des Paiwan étaient donc dus à des agressions subies par le passé. Cette défense des Paiwan reste néanmoins l'œuvre d'un Japonais écrivant en temps d'occupation coloniale de l'île par sa patrie.

En conséquence, un paragraphe plus loin, Ishii mentionne « un groupe de Paiwan venu à Londres en 1910 à l'occasion de l'Exposition Japonaise »<sup>115</sup>. Le mode employé pour relater ce fait lui confère une dimension prodigieusement anodine. Il semblerait que ce groupe se soit rendu, et ait assisté de son plein gré à la dite exposition.

Il s'agissait en réalité de membres de villages paiwan ayant été vaincus par les forces armées japonaises, et que l'on exposait dans des zoos humains à l'instar des Dakotapi lors de

---

<sup>111</sup> ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916, op. cit.*, p. 4, 11, Tdl.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>115</sup> *Ibid.*, Tdl.

l'Exposition universelle de 1889 à Paris ainsi que dans le spectacle de Buffalo Bill. Il était en effet habituel suite à la défaite d'un village autochtone d'emmener certains de ses habitants et de les montrer lors de tournées à Taïwan et au Japon, une pratique déjà populaire lors l'ère coloniale Qing<sup>116</sup>.

Cette déshumanisation des peuples autochtones se retrouve, entre autres, dans leur littérature moderne, dont les thèmes communs sont ceux de l'aliénation et de l'humiliation, autant que dans leur littérature de la résilience qui détaille et entérine la lutte des autochtones en vue de la réappropriation de leur identité tribale.

Il est néanmoins évident, à la lecture de ces deux documents, qu'en 1916, un glissement du discours sur les autochtones des montagnes s'était produit, et cette évolution de la réflexion des autorités et des intellectuels japonais eut des conséquences sur les politiques du gouvernement japonais envers les peuples autochtones. Celui-ci, s'étant servi de l'armée dans son combat contre les guerriers Paiwan, au moyen de *seibatsu* (raids punitifs), put, à ce moment-là, renforcer sa politique parallèle de stratégies d'acculturation, ou *kyōka*<sup>117</sup>.

- Délocalisations semi forcées et centres d'éducation japonais : Rupture et fracture des liens sociaux et de l'identité tribale des Paiwan.

Après avoir tenté de soumettre les autochtones par la force, le gouvernement japonais décida une fois de plus de suivre le modèle américain en poursuivant ses campagnes de délocalisation des villages et tribus paiwan, et en créant des « centres d'éducation » où les enfants paiwan furent contraints de se rendre.

Ces politiques assimilationnistes et éducationnelles firent progresser l'ethnocide perpétré par les colonisateurs japonais, en continuant de fracturer les structures sociales et l'identité ethno-culturelle du peuple. De surcroît, les enfants éduqués dans ces centres ne purent jamais utiliser cette langue du colonisateur pour transposer à l'écrit, et faire publier leurs histoires (tribales et personnelles), car une fois que la langue et l'écriture japonaises furent acquises, l'arrivée du Kuomintang les empêcha d'en faire usage.

Le professeur Friedman, toujours dans son article sur l'éducation des autochtones à Taïwan lors des colonisations Qing, japonaise et du Kuomintang, souligne la similitude entre les politiques éducationnelles américaines et celle des différents colonisateurs à Taïwan. Comme aux États-Unis, ces politiques étaient fondées sur l'idée qu'en assimilant et en

---

<sup>116</sup> THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 132-135.

<sup>117</sup> TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, *op. cit.*, p. 4.

« civilisant » les autochtones, ils seraient plus à même de céder leurs terres aux colonisateurs (ou de s'en laisser déposséder) :

*Just as Native American education policy in post-Civil War United States was shaped by the thirst for land during a period of rapid westward expansion [...], so too was Aborigine education policy in Taiwan 台灣 shaped by the forces which drew first the Qing 清, then later the Japanese into the rugged terrain of the high Central Mountain Range (Zhongyang shanmai 中央山脈) and the remote plains of the East Coast. Education policy was central to territorial expansion in the U.S.A because “the willingness of Indians to sell their land” was assumed to be “directly proportionate to their ability to acquire civilized ways”.<sup>118</sup>*

**Tout comme la politique éducative des Natifs d'Amérique post guerre civile américaine** était modelée par la soif de terres en période d'expansion rapide vers l'Ouest [...], **la politique éducative des autochtones de Taïwan 台灣 était elle aussi modelée** [notre emphase] par des forces qui attirèrent d'abord les Qing 清, et plus tard les Japonais, sur le terrain escarpé de la haute Chaîne de Montagne Centrale (*Zhongyang shanmai* 中央山脈) et dans les plaines isolées de la Côte Est. La politique éducative était essentielle pour l'expansion du territoire des États-Unis car « la volonté des Indiens de vendre leur terre » était supposée être « directement proportionnelle à leur capacité à acquérir un mode de vie civilisé ». (Notre emphase, Tdl.)

Friedman se base sur un article du professeur émérite d'Histoire et d'Éducation de l'Université d'État de Cleveland, David Adams, publié en 1988, “Fundamental considerations: The deep meaning of native american schooling, 1880-1900”, afin d'établir ce parallèle entre la création d'écoles gouvernementales et missionnaires pour autochtones aux États-Unis, et la création de « centres d'éducation » pour enfants autochtones à Taïwan par les japonais.

Dans son article, Adams cite les trois principales raisons d'être de la création d'écoles américaines pour enfants autochtones de 1880 à 1900, à savoir : l'idéologie protestante, l'opposition dichotomique entre « état sauvage » et « civilisation », et bien entendu la convoitise des territoires<sup>119</sup>. Friedman montre que les raisons des colonisateurs Qing puis japonais étaient presque similaires, en remplaçant, le protestantisme par le confucianisme pour les Qing, et par la loyauté envers l'empereur pour les japonais :

*Whereas in the case of the U.S.A. these “civilized ways” were defined in terms of Protestant ideology and an agricultural lifestyle, during the late Qing dynasty Confucianism and wet paddy rice farming served a similar purpose. The civilizing mission was no less central during Japanese rule, although loyalty to the Emperor replaced Confucianism.<sup>120</sup>*

Tandis que pour le cas des États-Unis, ce « mode de vie civilisé » était défini en termes d'idéologie protestante et d'un mode de vie agricole, pendant la fin de la dynastie Qing, le confucianisme et la riziculture servirent à des fins semblables. La mission civilisatrice n'était pas moins centrale pendant le règne japonais, bien que la loyauté envers l'empereur ait remplacé le confucianisme. (Tdl.)

---

<sup>118</sup> FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter », *op. cit.*, p. 19.

<sup>119</sup> ADAMS David W., « Fundamental considerations: The deep meaning of native american schooling, 1880-1900 », *Harvard Educational Review* 58-1, avril 1988, p. 1-29.

<sup>120</sup> FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter », *op. cit.*, p. 19.

En 1874, le Japon s'était déjà fondé sur les concepts américains de colonialisme pour prétendre à sa souveraineté sur les territoires sauvages de Taïwan, puisqu'ils n'étaient pas, selon une déclaration de l'Empire Qing, sous contrôle chinois. Il utilisa à nouveau les arguments des États-Unis en 1895, afin de dépouiller les autochtones de leurs terres.

Dans le premier chapitre de cette étude, ont été rapportés les propos du Dr Abbott de 1885, qui niait le fait que le territoire américain appartienne aux autochtones d'Amérique du Nord, qui selon ses arguments n'occupaient pas le pays « simplement parce qu'ils erraient dessus ». Les japonais reprirent donc ce modèle argumentatif afin de refuser aux autochtones, qui n'avaient de toute façon « aucun sens traditionnel de la propriété », tout droit sur leurs territoires et un quelconque statut légal en vertu des lois japonaises et internationales<sup>121</sup>.

La civilisation des autochtones se traduit également par leur « syphilisation ». En 1920 l'écrivain et poète japonais Satō Haruo 佐藤春夫 (1892-1961) en voyage à Taïwan déplore les conditions de vie des autochtones qui sont infectés par les maladies des « civilisés » japonais, ou plutôt par la « maladie de la civilisation » : « Dans ce territoire sauvage, et parmi ces populations sauvages, j'étais choqué de trouver un homme ravagé par la syphilis »<sup>122</sup>.

La dépossession de leurs terres de chasse et la réduction conséquente de leurs lieux de vie, conjuguées à un apport de « civilisation » qui laisse des villages ravagés par des maladies jusque-là inconnues, auxquels s'ajoutent la destruction d'artefacts culturels, et l'oubli progressif des récits ancestraux, inquiète profondément une connaissance de Satō, l'ethnographe et anthropologue japonais Mori Ushinosuke 森丑之助 (1877-1926). Mori a vécu à Taïwan de 1895 à 1920, où il étudia les autochtones des montagnes. En 1917, il fit le bilan sur cette période, de l'arrivée des colons japonais à la soumission de la majeure partie des villages des montagnes :

*[Opening up the savage territory] entails very rapid and severe changes in the aborigines' particular cultures, if not their outright destruction. Furthermore, their oral traditions are being forgotten, while their precious heirlooms and material artifacts are destroyed in fires. Hit by the waves of civilization, the aborigines may become mere shells of their former selves and lose the lofty and noble qualities that arise from their ethnic character. If present trends continue, they will experience such changes in their customs, social structures, and lifestyle that their cultural distinctiveness will be completely destroyed.*<sup>123</sup>

[L'ouverture du territoire des sauvages] implique des changements très rapides et sévères au sein des cultures particulières des autochtones, voire leur destruction pure et simple. De plus, ils sont en train d'oublier leurs traditions orales, tandis que leurs précieux héritages et

---

<sup>121</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 53 ; TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>122</sup> TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, *op. cit.*, p. 90, Tdl.

<sup>123</sup> Cité dans : *Ibid.*, p. 87.

leurs artefacts sont détruits dans des incendies. Frappés par les vagues de la civilisation, les autochtones risquent de n'être plus que l'ombre de ce qu'ils étaient, et de perdre les qualités élevées et nobles qui découlent de leur caractère ethnique. Si les tendances actuelles se poursuivent, ils vont subir de tels changements au sein de leurs coutumes, de leurs structures sociales et de leur mode de vie, que leur spécificité culturelle sera entièrement détruite. (Tdl.)

En raison de l'afflux de colons japonais, des villages autochtones entiers furent déplacés dans des lieux plus facilement contrôlés par la police japonaise<sup>124</sup>, et les membres d'un même village étaient fréquemment séparés et envoyés dans différents nouveaux villages. John F. Thorne a indiqué dans sa thèse de doctorat focalisée sur les changements culturels parmi le peuple amis (*Āmēi zú* 阿美族), qu'entre 1903 et 1939, vingt-trois pour cent de la population autochtone de Taïwan (non sinisée ou acculturée à la population han de l'île) furent déplacée<sup>125</sup>.

Ce pourcentage, qui inclut l'importante population Amis de la côte est de l'île n'étant pas vraiment affectée par cette mesure, le pourcentage des peuples des montagnes, et des Paiwan, qui furent déplacés, doit être bien plus élevé. Cette mesure n'était pas uniquement économique, elle faisait partie des politiques d'acculturation japonaises, en permettant dans un premier temps de déraciner les peuples et de leur faire perdre l'identité tribale liée à leur village et aux récits de leurs origines.

Parmi ces déplacements de population figure celui du plus grand village paiwan, le village de Kulalau, au centre du territoire paiwan, qui comptait 1600 habitants avant que les autorités japonaises ne les forcent à se disperser et ne les délocalisent dans divers villages dans les années 1930<sup>126</sup>. Certains de ses habitants se retrouvèrent dans le nouveau village de Tjuabar/Tjuabal (*Tǔbǎn cūn* 土坂村), lui-même établi en raison d'un « projet de délocalisation semi-obligatoire administré par les autorités japonaises »<sup>127</sup>.

En effet, en 1925, les autorités japonaises avaient ordonné aux habitants de l'ancien Tjuabar de s'établir sur un site en plus basse altitude (le site du village actuel de Tjuabar, dans le comté de Taitung, commune de Daren), où peu de temps après un tiers de la population fut anéantie par une épidémie n'ayant pourtant pas atteint les officiers japonais du village. Puis, de 1925 à 1942, des membres épars de cinq autres villages y furent transférés, dont certains anciens membres du village de Kulalau, qui arrivèrent entre 1939 et 1942. Parmi eux, se trouvaient aussi des familles de chefs<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 57.

<sup>125</sup> THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>126</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>127</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 78, Tdl.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 78, 88-89.

Aujourd'hui, le dialecte dominant du village de Tjuabar, qui en comprend trois, est le dialecte kulalau<sup>129</sup>. Les conséquences de ces délocalisations furent, entre autres, la formation de villages à la population hétérogène, qui ne possédait pas de véritable corpus de récits des origines uni et fourni, et issus de la littérature orale<sup>130</sup>.

Cette perte de repères culturels de l'histoire des villages et des tribus fut exacerbée par l'interdiction de nombreux usages courants et rituels anciens paiwan par les japonais. Par exemple, les chasseurs n'avaient plus le droit d'utiliser des armes à feu à partir du moment où celles-ci furent déposées en signe de soumission aux autorités japonaises. Le chamanisme, les rituels festifs et le rituel du tatouage des mains marquant le passage à l'âge adulte des femmes nobles furent interdits.

L'interdiction pour les Paiwan de continuer à enterrer leurs morts sous le plancher à l'intérieur de leur habitation est un exemple frappant de l'antagonisme entre ces deux cultures. Selon les Japonais, il s'agissait d'une pratique non-hygiénique, qui les amena à construire des cimetières à l'extérieur des villages paiwan, tandis que les Paiwan, eux, furent déconcertés de devoir enterrer leurs « bons morts » avec ceux morts de « malemort » qui étaient traditionnellement exhumés à l'extérieur des villages<sup>131</sup>.

Ces interdictions montrent à la fois le désintérêt des japonais envers les pratiques anciennes paiwan, et la tentative d'ethnocide du gouvernement qui refuse tout compromis, en vue de briser l'identité tribale des Paiwan. Et à mesure que les autorités japonaises s'efforcèrent d'effacer l'identité culturelle des Paiwan et des autres peuples autochtones, elles renforcèrent leurs stratégies visant à instiller chez ces derniers un sentiment d'appartenance à l'Empire japonais (allant de pair avec une dévotion envers l'Empereur) et d'identité nationale japonaise.

Ces stratégies s'accompagnaient d'« incitations » à adopter la mode vestimentaire et les traditions culinaires japonaises, à parler en japonais, et à porter un nom japonais :

Enfin, la perte de leur nom au profit d'un nom japonais a achevé de sonner le glas des structures familiales de cette communauté, tandis que la disparition du rôle et de l'influence des villages détruisait jusqu'au système social du groupe.<sup>132</sup>

Ce mouvement de japonisation qui débuta dès 1915 connut une intensification en 1937, au début de la deuxième guerre sino-japonaise, lorsque le Japon eut besoin de soldats pour combattre à ses côtés. Cette nouvelle phase de la japonisation, connue sous le nom de *kōminka*,

---

<sup>129</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>130</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>131</sup> ZHENG Chantal, « Christianisme et art chrétien chez les Paiwan 排灣 : Mémoire d'une culture austronésienne » in *Taiwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 215-236 (p. 217).

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 218.

visait à « sonner le glas » de l'identité et de la culture originelles des peuples colonisés, ce qui incluait évidemment les peuples autochtones, et par conséquent les Paiwan :

*From the anticolonial point of view, kōminka represents not so much the transformation of colonial subjects into imperial subjects, but the total annihilation of the colonized identity and culture. [...] To die as a Japanese in the name of the Emperor had become synonymous with being a “good” Japanese. In the words of the Taiwanese Writer Yeh Shih-t’ao, kōminka was simply an “enslavement” (nu-hua) that drove the colonized into servitude to the Japanese colonizers.<sup>133</sup>*

D'un point de vue anti colonial, *kōminka* ne représente pas tant la transformation de sujets coloniaux en sujets impériaux, mais l'anéantissement total de l'identité et de la culture des colonisés. [...] Mourir en tant que Japonais au nom de l'empereur était devenu synonyme d'être un « bon » Japonais. Pour reprendre les propos de l'auteur taïwanais Yeh Shih-t'ao, *kōminka*, était tout simplement un « asservissement » (*nu-hua*) qui conduit les colonisés à une condition de servitude par rapport aux colonisateurs japonais. (Tdl.)

Les japonais espéraient que les autochtones se battent pour eux. Du reste, ils avaient étendu ce Mouvement du Peuple de l'Empereur (*kōminka undō*), à la fois aux populations autochtones et aux populations han de Taïwan. Néanmoins leur confiance envers les Han restait limitée, c'est pourquoi le nombre de soldats han taïwanais déployés lors du conflit sino-japonais, contrastait avec la quantité bien plus élevée de jeunes hommes autochtones (les Troupes Spéciales des Braves de Formose) envoyés combattre en Asie du Sud-Est<sup>134</sup>.

C'est également à cette époque que les politiques d'assimilation des peuples autochtones au moyen de la scolarisation se durcirent. Si, jusque-là, les écoles des autochtones ne faisaient guère plus qu'enseigner, par le biais de policiers, sans formation préalable dans l'éducation, le japonais aux enfants des chefs de tribus des régions pacifiées, dès 1937 les enfants Paiwan furent obligés par les autorités policières de fréquenter des écoles japonaises établies dans leurs villages<sup>135</sup>.

Dans ces modestes centres d'éducation (*kyōiku sho*), les policiers (toujours non formés) enseignaient en suivant un cursus à peine plus développé, en insistant sur la langue et les coutumes japonaises, et qui comprenait un peu d'arithmétique. Dans quelques écoles, on inculquait aux enfants quelques notions de musique, de dessin, et on leur dispensait des formations rudimentaires manuelles ou agricoles<sup>136</sup>.

Parce que cette éducation visait à acculturer les enfants et à les assimiler au Japon impérial, elle ne tenait pas compte des données culturelles collectées par les anthropologues et

---

<sup>133</sup> CHING Leo T. S., *Becoming « Japanese »: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 2001, p. 93-94.

<sup>134</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 59.

<sup>135</sup> THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 134-135.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 134 ; TSURUMI E. Patricia, *Japanese Colonial Education in Taiwan, 1895-1945*, Cambridge, Harvard University Press, coll. « Harvard East Asian », n° 88, 1977, p. 232-233.

ethnologues japonais sur les Paiwan (et sur les autres peuples autochtones). Afin que les parents paiwan acceptent d'envoyer leurs enfants dans ces écoles, l'administration japonaise et les policiers firent pression au moyen de médicaments qu'ils menaçaient de ne pas délivrer et dont les autochtones avaient besoin de manière à combattre des maladies pour la plupart apportées par les colons.

Ces tactiques d'intimidation rappellent celles du gouvernement américain qui menaçait de couper les rations alimentaires des familles dakotapi refusant d'envoyer leurs enfants dans des missions et écoles gouvernementales. Le Japon aspirait à faire de ces enfants « des personnes bonnes et obéissantes, et des soldats de défense » :

*Most children who received any formal Japanese schooling at all got it in the humble education centers (kyōiku sho) which grew out of the efforts of policemen to teach Japanese and arithmetic to the children of chieftains in "pacified" areas. Children would be collected together and be given rudimentary instruction in exchange for the medicine police officers handed out to their parents. [...] What educators and administrators seemed to mean was that aborigine education was to meet Japanese needs. It was hoped that schooling would make the tribesmen "good, obedient people and defense soldiers."<sup>137</sup>*

La plupart des enfants qui recevaient une quelconque éducation la recevaient tous dans les humbles centres d'éducation (*kyōiku sho*) qui étaient nés des efforts des policiers pour enseigner le japonais et l'arithmétique aux enfants de chefs des régions « pacifiées ». Les enfants étaient rassemblés et on leur dispensait une instruction rudimentaire en échange de quoi les officiers de police distribuaient des médicaments aux parents. [...] Ce que les éducateurs et les administrateurs semblaient vouloir dire était que l'éducation autochtone devait répondre aux besoins japonais. On espérait que la scolarité ferait des membres des tribus des « personnes bonnes, obéissantes, et des soldats de défense. (Tdl.)

Un point substantiel de ce moment clé de l'éducation des enfants paiwan est qu'à l'instant précis où ils commençaient à maîtriser la langue et la technique graphique japonaises (qui leur était plus accessible car elle comprenait un alphabet et un script syllabiques), leurs progrès furent interrompus par l'arrivée à Taïwan du gouvernement du Parti Nationaliste Chinois (*Guómíndǎng* 國民黨), ou Kuomintang.

Ce parti fut créé par Sun Yat-sen en 1912 en Chine, où il s'empara du pouvoir en 1928, et ce jusqu'en 1949 lorsqu'il fut renversé par les communistes. Le gouvernement se replia alors sur l'île de Taïwan, où la République de Chine fut fondée en 1950. Suite à la défaite du Japon en 1945, ses troupes se retirèrent de l'île. Immédiatement après les troupes du Kuomintang prirent le pouvoir à Taïwan.

À une époque où ils étaient en mesure de mettre eux-mêmes par écrit les récits issus de leur tradition orale, ils furent confrontés à de nouvelles tactiques d'assimilation et de nationalisation lors desquelles ils furent contraints, non seulement d'abandonner

---

<sup>137</sup> TSURUMI E. Patricia, *Japanese Colonial Education in Taiwan, 1895-1945*, op. cit., p. 233-234.



l'apprentissage de la langue et de la culture japonaise, mais ils durent de surcroît apprendre une nouvelle langue, graphie, culture, etc.

Ce nouveau changement de l'histoire coloniale de Taïwan, allant de pair avec des interdictions du Kuomintang de parler leur langue natale et de pratiquer leurs rites et coutumes, vint à nouveau ébranler l'identité tribale et culturelle du peuple paiwan.

### 2.1.3. *Le Kuomintang : de nouvelles politiques nationalistes et la « croyance mythique »*

Après avoir enduré des années de guerres, de campagnes punitives et de politiques d'assimilation, alors qu'ils commençaient à sentir un degré d'appartenance à des communautés japonisées et une modeste forme de reconnaissance en tant que sujets japonais, et que les élites autochtones maniaient aisément le japonais et sa graphie, il leur fut interdit de poursuivre les pratiques de la langue et des coutumes japonaises.

S'il s'avérait que sous l'autorité du Kuomintang, aucun conflit militaire de grande ampleur, tels que ceux qui se produisirent lors de la colonisation japonaise, n'éclata entre les Paiwan et les Chinois, on leur imposa toutefois de devenir des Chinois loyaux envers les valeurs et les idéaux du Kumontang. Les Paiwan ne devaient parler d'autres langues que le mandarin. En réalité, l'enseignement dans les écoles autochtones se fit en japonais pendant près de dix ans après le départ des autorités japonaises.

En effet, bien que cela aille à l'encontre des politiques assimilationnistes du Kuomintang, les membres des élites autochtones (soit une très faible partie du peuple de chaque tribu) firent le choix d'enseigner dans la langue qu'ils maîtrisaient et qu'ils avaient pris l'habitude d'utiliser au détriment de leurs dialectes autochtones<sup>138</sup>.

C'est pour cette raison que comme Ferrell l'indique dans son dictionnaire du paiwan de 1982, les dialectes paiwan comptaient encore au début des années 1980 un grand nombre d'emprunts faits au japonais, en particulier dans les domaines militaires, et de l'organisation et des activités policières et administratives. Il précise aussi que le japonais servait toujours de langue de contact aux missionnaires venus évangéliser les tribus Paiwan après l'arrivée du Kuomintang, car de nombreux termes japonais concernant l'église et le prosélytisme étaient connus des Paiwan<sup>139</sup>.

Cependant, l'élite han taïwanaise publiant en langue japonaise se vit interdire de publier des livres en japonais, et les citoyens chinois tout juste émigrés du continent devinrent les

---

<sup>138</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 70.

<sup>139</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 3.

nouveaux citoyens de première classe (remplaçant les citoyens japonais de Taïwan de l'ère coloniale japonaise) :

*Only those who wrote in Mandarin were allowed to publish in KMT Taiwan, and this is the reason why émigrés writers have dominated the literary scene since the 1950s. [...] There were some Taiwanese writers who had the opportunity to contribute to literary magazines, but it was a very narrow place between language ability and political ideas. [...] Obligated to write within very strict limits because the study of culture was controlled by the KMT, there was no possibility for Chinese writers to look back to the previous works written in Japanese by Taiwanese.<sup>140</sup>*

Seuls ceux qui écrivaient en mandarin avaient le droit de publier à Taïwan sous le Kuomintang, et c'est pourquoi les écrivains émigrés ont dominé la scène littéraire depuis les années 1950. [...] Il y a quelques écrivains taïwanais qui ont eu l'opportunité de contribuer à des magazines littéraires, mais la place était très étroite entre compétence linguistique et idées politiques. [...] Obligés d'écrire dans de très strictes limites car l'étude de la culture était contrôlée par le Kuomintang, il était impossible pour les écrivains chinois de se pencher sur les œuvres précédentes écrites en japonais par des Taïwanais. (Tdl.)

Si les Han de Taïwan devinrent des « citoyens de seconde classe », les autochtones, encouragés à mettre leur confiance dans les promesses de ce nouveau gouvernement qui avait prétendu venir les « libérer » du Japon, furent quant à eux poussés, et maintenus, en marge de la société. Un fait dénoncé par le poète paiwan Monaneng 莫那能 dans un des poèmes de son recueil de 1989, où la « Chine » a battu « en retraite sur [leur] territoire », pour « [prendre] la relève du japon », et imposer des règles encore plus injustes et pénibles aux peuples autochtones<sup>141</sup>.

De plus, en 1946, soit moins d'un an après l'arrivée au pouvoir du Kuomintang, « tous les vestiges de la langue japonaise sont bannis du discours public, des journaux, des magazines et des salles de cours »<sup>142</sup>. Suite à l'interdiction des écrits en japonais, les Paiwan furent dans l'impossibilité d'accéder à leur orature transmise oralement et recueillis par des anthropologues et linguistes japonais. Il leur fut en outre impossible de produire eux-mêmes leurs propres récits en chinois, n'ayant alors appris comme langue écrite que le japonais.

Quant aux recueils et documents contenant des récits ancestraux écrits par les Paiwan eux-mêmes en japonais, ils ne furent jamais publiés. Lors d'un entretien avec le directeur en chef adjoint d'une chaîne autochtone de Taïwan, 原住民電視台 *Taiwan Indigenous TV*, directeur de l'association Taïwanaise d'ethnographie visuelle, chanteur et musicien, Djanav Zengror 丹耐夫·正若, ou Tung Chunqing 童春慶 (son nom chinois), le frère du professeur

---

<sup>140</sup> MARCHAND Sandrine, « Silence in Postwar Taiwan » in HEYLEN Ann et SOMMERS Scott (éd.), *Becoming Taiwan: From Colonialism to Democracy*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « studia formosiana », n° 6, 2010, p. 165-180 (p. 169).

<sup>141</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 55, Tdl.

<sup>142</sup> FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter », *op. cit.*, p. 30, Tdl.

Tung Chunfa, en juin 2016, ce dernier a confirmé avoir vu des récits issus de l'orature paiwan écrits par des Paiwan lors de l'époque coloniale japonaise. Sa famille, qui appartient à la classe des nobles paiwan, en possède certains<sup>143</sup>.

Du reste, il semblait irréalisable pour les Paiwan, une classe de citoyens reléguée au bas de l'échelle sociale han (chinoise et taïwanaise), de se frayer un passage et atteindre un quelconque degré de crédibilité dans le monde de l'édition soumis aux diktats politiques du Kuomintang.

De ce fait, à l'époque où une seconde génération d'auteurs dakotapi sortie des écoles gouvernementales américaines commençait à se faire entendre aux États-Unis, les Paiwan durent faire table rase, puis tout recommencer, perdant dans cet énième processus d'intégration à une société dominante un peu plus de leur identité native.

Le Gouvernement Nationaliste Chinois utilisa l'idéologie de Sun Yat-sen 孫中山 (1866-1925) prônant le fait de « venir en aide aux petits et aux faibles » pour justifier les mesures prises dans le cadre de leur politique envers les populations autochtones.

Il commença par bannir les termes utilisés par les japonais, désignant les autochtones, tels que ceux de « barbares » (*fānrén* 番人), de « Race Formosane », ainsi que les noms des tribus qu'elles-mêmes avaient pourtant désormais adoptés. Ces mesures masquaient à peine la volonté politique du Kuomintang. Elles visaient à rattacher les peuples dorénavant appelés les « compatriotes des montagnes » (*shānbāo* 山胞) à leur cause :

*However the Nationalist Government was not entirely altruistic: at the time of the transfer of Taiwan it was engaged in a bloody civil war and understood the potential of poor and remote regions as bases for communism and guerrilla warfare. Government officials were also aware that the indigenous people of Taiwan were renowned for their warlike character and that many had fought for the Japanese.<sup>144</sup>*

Cependant le Gouvernement Nationaliste n'était pas entièrement altruiste : à l'époque du transfert de Taïwan il était engagé dans une guerre civile sanglante et comprenait le potentiel des régions pauvres et isolées comme bases de guerres communistes et de guérilla. Les représentants du gouvernement étaient conscients que les peuples autochtones de Taïwan étaient connus pour leur caractère guerrier et que nombre d'entre eux avaient combattu pour les japonais. (Tdl.)

À l'instar de la Destinée Manifeste des États-Unis, le Kuomintang s'appuyait sur une « croyance mythique » selon laquelle « quel que soit le peuple ou sa culture, lorsque celui-ci

---

<sup>143</sup> ZENGROR Djanav (正若·丹耐夫)/ TUNG Chunqing (童春慶), *Entretien personnel avec Djanav Zengror à Taipei*, 30 juin 2016, transcrit en annexe.

<sup>144</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 60.

rencontre la culture chinoise, il doit être sinisé ». Être assimilé à cette culture devenait ainsi un « privilège » et un « glorieux événement »<sup>145</sup>.

Cette croyance de Chiang Kai-shek 蔣介石 (1887-1975) dépassait même la volonté de Sun Yat-sen, qui, en 1921, souhaitait unifier les ethnies de la Chine continentale sous le drapeau d'une seule nation chinoise. La théorie de Chiang Kai-shek était que tous les peuples appartenaient à la nation chinoise, et cela incluait, selon le gouvernement de Taïwan, les autochtones de Taïwan.

Toujours en 1946, avant même l'arrivée du gouvernement national en 1949, les représentants du régime nationaliste à Taïwan se réapproprièrent les centres d'éducation japonais. Rebaptisés écoles primaires, on y enseignait aux enfants autochtones la langue chinoise et les valeurs patriotiques du Kuomintang, dans le but d'éradiquer toute trace de l'ancienne éducation japonaise.

Ce nouveau régime abolit, du moins officiellement, l'utilisation des termes de « barbares ». Mais en réalité, les fonctionnaires en contact avec les autochtones des montagnes, tels que des enseignants dans les écoles, continuaient pourtant à utiliser ces appellations méprisantes. Sa stratégie d'assimilation des autochtones aux Han de Chine s'inspirait du modèle des peuples des plaines sinisés, et consistait à « 'plainifier' les peuples des montagnes » : *Shāndìpíngdìhuà* 山地平地化<sup>146</sup>.

Un nouveau cursus fut mis en place afin d'éradiquer dans un premier temps l'assimilation japonaise des enfants et des adultes, et la formation militaire japonaise des hommes. Le nouveau régime craignait que le mouvement du Peuple pour l'Empereur, le *kōminka undō*, n'ait fait des autochtones des sujets fidèles à l'Empereur du Japon. Il souhaitait donc gagner leur allégeance. C'est pourquoi le nouveau cursus incluait la langue, l'histoire et la citoyenneté chinoise.

Un rapport de 1953 indique qu'à partir de 1947 l'objectif de l'éducation dans les communautés autochtones était : « 1) de promouvoir le mandarin afin de renforcer une perspective nationale, 2) d'enseigner des compétences de production afin de créer une perspective économique, et 3) de mettre l'accent sur l'hygiène afin de créer de bonnes coutumes »<sup>147</sup>. En 1951 plus de 144 écoles élémentaires avaient été créées<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> HSIEH Shih-chung, « From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition » in RUBINSTEIN Murray A. (éd.), *The Other Taiwan: 1945 to the present*, Armonk, M.E. Sharpe, 1994, p. 404-419 (p. 405), Tdl.

<sup>146</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 61, Tdl.

<sup>147</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>148</sup> THORNE John F., *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan*, *op. cit.*, p. 159.

- La poursuite et le dépassement des politiques coloniales assimilationnistes japonaises :

*In terms of aboriginal policy, the KMT was the direct heir of its totalitarian Japanese predecessor, and indeed surpassed the latter in planning and implementing its goal of assimilating indigenous people.*<sup>149</sup>

En termes de politique autochtones, le Kuomintang était l'héritier direct de son prédécesseur totalitaire japonais, et surpassa vraiment ce dernier dans la planification et dans l'exécution de ses objectifs d'assimilation des peuples autochtones. (Tdl.)

Le Kuomintang, qui condamnait publiquement tout ce qui était japonais, poursuivit pourtant les politiques coloniales du Japon de délocalisation des villages autochtones. Il tenta, sans succès, et comme le Japon avant lui, de déplacer les habitants de Parilayan<sup>150</sup>. Il réussit cependant à réinstaller de force de nombreux autres villages. Outre les écoles Paiwan investies et renommées par le Kuomintang, celui-ci hérita d'un grand nombre d'infrastructures japonaises, dont le Bureau Forestier et le Bureau des Minéraux.

Plus notable encore, il créa dans les territoires des montagnes, les « réserves autochtones » que le gouvernement japonais avait souhaité établir à son arrivée à Taïwan en 1895. Le Kuomintang, se retrouva à la tête de l'ancien territoire administratif des autochtones, appelé « Territoire des Montagnes » sous l'occupation japonaise. Il le renomma « Réserve des Montagnes » et en changea le statut. Les stations de police installées tout autour du territoire par les autorités japonaises restèrent en place afin que le gouvernement puisse surveiller les activités des autochtones<sup>151</sup>.

Néanmoins, s'ils voulaient entrer dans les « Réserves », les Chinois devaient désormais avoir une autorisation officielle, et ces stations permettaient un contrôle de l'accès aux villages. Et si la législation du Kuomintang interdisait la vente de territoires des réserves aux allochtones, la vaste majorité de ces terres appartenaient de toute façon déjà aux Bureaux administratifs du Kuomintang, dont le Bureau Forestier<sup>152</sup>.

Toujours dans le même esprit colonial des japonais avant lui, le Kuomintang souhaitait défaire les autochtones de ce qu'il estimait être les caractéristiques culturelles des « compatriotes des montagnes », à savoir : « l'extravagance, la paresse, l'alcoolisme et la superstition ». Autant de « défauts » qui se traduisaient par un « manque de perspectives

---

<sup>149</sup> MONA Awi 蔡志偉, « International Perspective on the Constitutionality of Indigenous Peoples' Rights », *op. cit.*, p. 97.

<sup>150</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>152</sup> *Ibid.*

économiques » et qui servaient au gouvernement de justification à la pauvreté des villages autochtones en comparaison avec ceux des Han<sup>153</sup>.

Ces stéréotypes, émanant du gouvernement du Kuomintang, sur les autochtones de Taïwan, faisaient écho aux idées véhiculées par le gouvernement américain au sujet des autochtones d'Amérique du Nord. Une image dépréciative utilisée telle une tactique légitimant le traitement des populations autochtones des deux pays, ainsi que leurs politiques assimilationnistes colonialistes.

Ces idées colonialistes sur les autochtones sont à l'origine du [Mouvement d'Amélioration de la Vie des Peuples des Montagnes] (*shāndì rénmin shēnghuó gǎijìn yùndòng* 「山地人民生活改進運動」), mis en place par le gouvernement en 1951 :

*The aim of these policies 'to make the mountains like the plains' [...] appeared to be similar to Qing dynasty policies which encouraged sinicization (hanhua). [...] This movement aimed to change language, clothing, food, housing, daily life, and customs. Many of the practices addressed were ones which had long defined people as non-Han. [...] campaigns [...] also addressed stereotypes of ethnic difference, and were thus part of the general assimilationist policy.<sup>154</sup>*

Le but de ces politiques visant à « faire que les montagnes deviennent comme les plaines » [...] semblait être similaire aux politiques Qing qui encourageaient à la sinisation (*hanhua*). Le but de ce mouvement était de changer la langue, les vêtements, la nourriture, l'habitation, la vie quotidienne et les coutumes. Un grand nombre des pratiques concernées étaient celles qui désignaient les personnes en tant que non-Han [...] [ces] campagnes concernaient également les stéréotypes sur les différences ethniques, et faisaient par conséquent partie de la politique assimilationniste globale. (Tdl.)

Ce mouvement, à l'instar des politiques assimilationnistes américaines, était une tentative supplémentaire visant à effacer l'identité tribale et les coutumes des autochtones afin de les annexer à la culture de la société dominante du Kuomintang, ou d'« amalgamer les peuples de montagnes avec ceux des plaines », à savoir les populations d'autochtones sinisés et han<sup>155</sup>.

Le gouvernement, souhaitant faire de Taïwan une entité politique et étatique uniforme, remet en cause les langues, coutumes, traditions, habitations et mode de vie des Paiwan et des autres populations autochtones de Taïwan. De surcroît, les Paiwan, dont certains avaient adopté un nom japonais en 1942, furent forcés sous la loi martiale du gouvernement chinois d'adopter un nom chinois, une mesure traumatisante qui instilla en eux, un peu plus, la honte de leurs origines autochtones.

---

<sup>153</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 68.

<sup>154</sup> *Ibid.*

<sup>155</sup> HSIEH Shih-chung, « From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition », *op. cit.*, p. 405, Tdl.

Par ailleurs, contrairement aux autochtones d'Amérique du Nord, les autochtones de Taïwan n'ont pas le statut de « nation quasi-souveraine »<sup>156</sup>. Et même si le Kuomintang reconnaissait qu'ils étaient les premiers habitants de l'île de Taïwan, il n'en demeure pas moins qu'à l'époque de la promotion des droits civiques des peuples autochtones des États-Unis, et de l'*Indian Civil Rights Act* de 1968, les autochtones de Taïwan étaient toujours victimes du regard méprisant que la société dominante portait sur eux. Un regard lourd de conséquences, qui retarda leur progression économique, identitaire et littéraire :

*Considering the success made for the indigenous peoples around the world, the progress of establishing indigenous rights in Taiwan still remains fixed in early colonial ideology. The belief in the inferiority of indigenous peoples, in addition to lack of consultation on matters that affect them, remains deeply embedded in the legal, economic and social fabric of Taiwan and has resulted in the dispossession and destruction of indigenous territories and resources, political, religious and social systems, but nothing beyond.*<sup>157</sup>

Si l'on considère les victoires des peuples autochtones à travers le monde, le procès d'établissement des droits des autochtones à Taïwan reste toujours figé dans une idéologie du début de l'ère coloniale. La croyance en l'infériorité des peuples autochtones, en plus du manque de consultation sur des sujets qui les touchent, demeure profondément gravée dans le tissu légal, économique et social de Taïwan, et a eu pour conséquence la dépossession et la destruction de territoires, de ressources et de systèmes politiques, religieux, et sociaux autochtones, rien de plus. (Tdl.)

Suite aux colonisations successives de Taïwan, les Paiwan devinrent un peuple « sans terre », n'étant pas légalement les propriétaires des territoires qu'ils occupaient depuis des générations. Le Kuomintang ne jugea donc pas nécessaire de les consulter au sujet des nouvelles mesures prises par rapport aux territoires sur lesquels ils vivaient.

Selon Chiang, une des mesures administratives chinoises les plus déstabilisantes, et qui affecta une fois encore le système hiérarchique social paiwan, fut le projet de réforme agraire de la fin des années 1960. Le gouvernement donna alors à chaque homme et chaque femme compétents dans le travail agricole une parcelle de terre à cultiver, et ces parcelles revenaient donc légalement à des paysans et agriculteurs paiwan de l'époque.

Les chefs paiwan, qui avaient historiquement un droit nominal sur les terres de leurs villages, furent dépossédés de ce privilège ancien. Et même si certains chefs parvinrent à conserver une partie de ce privilège de premier propriétaire foncier du village, en revendiquant

---

<sup>156</sup> Selon la Cour des États-Unis, les nations amérindiennes sont des « communautés distinctes et politiquement indépendantes » « conservant leurs droits naturels, en tant que propriétaires incontestables des sols » : “*distinct, independent political communities, retaining their original natural rights, as the undisputed possessors of the soil, from time immemorial, with the single exception of that imposed by irresistible power, which excluded them from intercourse with any other European potentate than the first discoverer of the coast of the particular region claimed.*” Voir l'article de loi : *Worcester v. Georgia*, 31 U.S. 515 (1832), 1832 <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/31/515/>.

<sup>157</sup> MONA Awi 蔡志偉, « International Perspective on the Constitutionality of Indigenous Peoples' Rights », *op. cit.*, p. 87.

des grandes parcelles de terres en friche, cette mesure engendra dans un grand nombre de villages des tensions et conflits entre les classes des nobles et celle des roturiers<sup>158</sup>.

Les politiques administratives chinoises, après les japonaises, continuèrent donc de déconstruire progressivement les structures sociales anciennes paiwan, structures auxquelles leur identité était attachée. Chiang insiste en outre sur le fait qu'à l'époque de son étude, en 1993, les chefs paiwan maintenaient un certain degré de pouvoir dans leur village, et plus particulièrement un statut de dirigeant, avec une influence sur la direction du village et sur ses élections politiques<sup>159</sup>.

De plus, à travers l'histoire, en temps de conflits comme en temps de paix, les chefs paiwan étaient considérés par les colons comme des « souverains » ou « dirigeants *de facto* », responsables de leurs villages et des rébellions qui pouvaient y surgir. Les positions et les nouvelles situations très diverses des chefs de villages actuels sont donc dues « à plus de trois-cents ans d'histoire coloniale, et, plus récemment, à la perte de leurs privilèges politiques et économiques »<sup>160</sup>.

La conversion au christianisme de nombreux membres des communautés paiwan marque un autre changement culturel important dans l'identité du peuple. L'Église presbytérienne, qui s'était installée dans le Sud dès 1860, accueillait en 1949, à la fin de la guerre civile, toutes les congrégations chassées hors de Chine par les autorités communistes<sup>161</sup>.

Cet afflux de catholiques et de protestants fit augmenter le nombre de missionnaires, qui passa de trente en 1950, à sept-cents en 1957<sup>162</sup>. Cette invasion des religions occidentales entre 1945 et 1960 augmenta considérablement le nombre de chrétiens chez les autochtones, en raison de la conversion de soixante-dix pour-cent d'autochtones en quinze ans<sup>163</sup>.

Selon Friedman, cette « exposition limitée » aux missionnaires d'avant les années 1950, ainsi que « les expériences des prisonniers de guerre autochtones qui furent exposés au Christianisme », avaient rendu les autochtones de Taïwan « encore plus réceptifs aux missionnaires étrangers dans les années 1950 et 1960 »<sup>164</sup>. Sans oublier le fait que ces

---

<sup>158</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 53-54.

<sup>161</sup> ZHENG Chantal, « Christianisme et art chrétien chez les Paiwan 排灣 : Mémoire d'une culture austronésienne », *op. cit.*, p. 215.

<sup>162</sup> KERR George H., *Formosa Betrayed*, Cambridge, The Riverside Press, 1965, p. 413.

<sup>163</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], Éd. originale 1997, 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2001, p. 44.

<sup>164</sup> FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter », *op. cit.*, p. 26.



missionnaires, qui réalisaient la nécessité d'apprendre les langues et dialectes des autochtones de Taïwan afin de les convertir, allèrent jusqu'à créer des écoles d'apprentissage des langues autochtones.

De plus, à présent habitués aux stratégies assimilationnistes des cultures dominantes, las d'être traités comme des êtres inférieurs et des laissés-pour-compte, les Paiwan trouvèrent comme moyen de résistance aux gouvernements coloniaux et à leurs idéaux politiques l'adoption de la religion chrétienne. C'est ce que suggère l'ethno-historienne et anthropologue Chantal Zheng, dans son article analysant la fresque d'une église paiwan :

Enfin, la perte de leur nom au profit d'un nom japonais a achevé de sonner le glas des structures familiales de cette communauté, tandis que la disparition du rôle et de l'influence des chefs de village détruisait jusqu'au système social du groupe. En fait, l'une des raisons de la christianisation massive, proposent certains acteurs chrétiens, pourrait avoir été la volonté de résistance à la culture japonaise. [...] Ce n'est que lorsque leurs premières élites sont apparues (écrivains, artistes, universitaires...) qu'une résistance ethnique a commencé à se profiler, tandis que l'Église chrétienne, qui se trouvait là, a en partie orchestré ce mouvement de libération. [...] Enfin, le christianisme a comblé le vide moral lié aux assimilations japonaise et chinoise.<sup>165</sup>

Ainsi, la « croyance mythique » du Kuomintang, conjuguée avec les politiques assimilationnistes de ce dernier et tous les problèmes qu'elles ont engendrés : perte de repères culturels, ethniques et tribaux, difficultés d'adaptation, stigmates identitaires, discrimination, préjugés et hostilité des Han (de Chine et de Taïwan), etc., furent à l'origine des maux actuels des Paiwan (et des autochtones de Taïwan en général).

Quant à la double colonisation qu'ils ont vécue, elle justifie le décalage entre le début de l'histoire intellectuelle et littéraire amérindienne et la leur. Après avoir dû assimiler la langue japonaise, ils firent table rase de ces acquis japonais sous un nouveau régime avec lequel ils étaient forcés de coexister.

L'auteur, éditeur, et homme politique puyuma Paelabang Danapan, ou Sun Ta-chuan 孫大川 (son nom chinois), explique comment, derechef, les traditions autochtones sont proscrites en faveur des idéaux politiques du Kuomintang :

原住民的符號,淪為政治的禁忌,正規教育體制內所「輸入」的文化材料(歷史、地理、文學、語言等等),都成了宣傳政治意識型態的工具,而與本土的經驗「互不存在」甚至相互牴觸。<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> ZHENG Chantal, « Christianisme et art chrétien chez les Paiwan 排灣 : Mémoire d'une culture austronésienne », *op. cit.*, p. 218.

<sup>166</sup> SUN Ta-chuan 孫大川, *Jiáfèngzhōng de zúqún jiàngòu: Táiwan yuánzhùmín de yǔyán, wénhuà yǔ zhèngzhì* 《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》 [La construction de groupes ethniques dans l'interstice : langue, culture et politique des autochtones de Taïwan], 台北 Taipei, 聯合文學 Unitas Publishing, 2010, p. 39.

Les symboles autochtones devinrent des tabous politiques. Et les ‘apports’ de matériaux culturels (Histoire, Géographie, Littérature, Langues, etc.) au sein du système d’éducation formelle servaient d’outils de propagande aux idéaux politiques, qui, de plus, ne pouvaient coexister avec les connaissances autochtones car ils se contredisaient mutuellement. (Tdl.)

Après une double colonisation qui engendra, en plus d’un fort déclin du nombre des populations autochtones, un effondrement des structures sociales séculaires, l’identité tribale des Paiwan fut stigmatisée. Leurs symboles culturels devinrent des « tabous politiques », sans qu’ils ne puissent pour autant être intégrés à la société dominante chinoise, tout comme ils ne furent jamais considérés par les colonisateurs japonais comme des citoyens à part entière.

La perspective d’avenir des Paiwan semblait sombre, et les universitaires et érudits allochtones présageaient que le peuple ne pourrait se remettre d’un tel effondrement des structures sociales et tribales, accompagné d’une perte de repères identitaires et tribaux. Les cultures autochtones semblaient vouées à disparaître par voie d’assimilation à la culture dominante.

Mais un tel raisonnement occultait la résilience ancestrale des Paiwan, qui leur a permis de ne pas demeurer dans cette position de victime, et de reprendre progressivement, par voies de mouvements autochtones et de littérature militante, le contrôle sur leur propre image, sur leurs mémoires et sur leurs histoires individuelles et collectives.

## 2.2. *Un long processus pour se rendre visible*

Une des premières luttes des Paiwan fut de se défaire de cette image stigmatisante liée aux multiples tentatives d’acculturation de la part des colonisateurs, qui renvoyaient aux autochtones une vision extrêmement péjorative d’eux-mêmes. Une image qui avait été forgée dès leur enfance, notamment dans les écoles du Kuomintang.

Hsieh Shih-chung 謝世忠, professeur d’anthropologie à l’Université Nationale de Taïwan (*Guólì táiwān dàxué* 國立台灣大學), reprend le concept de stigmatisme tribal en l’appliquant aux autochtones de Taïwan, qui « possèdent un sentiment de stigmatisme important envers leurs origines ethniques »<sup>167</sup>.

Il divise les éléments de cette stigmatisation identitaire en deux sphères, externe : le traitement des autochtones par la société dominante han, et interne : l’expérience socio-culturelle et historique partagée par les différents peuples autochtones et partagée au sein des tribus :

---

<sup>167</sup> HSIEH Shih-chung, « From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition », *op. cit.*, p. 407, Tdl.

*The external factors include (1) the traditional Chinese world view of Hua-Yi (or Han versus non-Han barbarians), (2) the worst symbol of stigma—Wu Feng, a mythical man who sacrificed himself to stop the “bad” aboriginal head-hunting custom, and (3) stereotyping, prejudice, and discrimination by Han people (i.e., the aborigines are stupid, strong, brainless, ugly, dirty, lazy and drunken). Internal factors include (1) shared historical experiences (all are called “mountain People” and conquered), (2) loss of the sociocultural tradition (i.e., traditional norms are becoming inferior), and (3) the situational reactions of aborigines (feel small while in contact).<sup>168</sup>*

Les facteurs extérieurs incluent (1) la vision du monde chinoise traditionnelle de *Hua-Yi* (ou Han *versus* barbares non-han), (2) le pire des symboles de stigmatisme—Wu Feng, un homme mythique qui s’est sacrifié pour arrêter la « mauvaise » coutume autochtone de la chasse de têtes, et (3) les stéréotypes, les préjugés, et la discrimination par les Han (i.e., les autochtones sont stupides, forts, sans cervelle, laids, sales, et ivrognes). Les facteurs internes incluent (1) des expériences historiques partagées (tous sont appelés « Peuple des Montagnes » et tous sont conquis), (2) perte de la fonction des traditions socio-culturelles (i.e., les normes traditionnelles deviennent inférieures), et (3) les réactions situationnelles des autochtones (se sentent petits lorsqu’ils sont en contact). (Tdl.)

Leur identité était donc stigmatisée par cette image du « barbare » fort mais stupide, tel une bête de somme que les membres de la société dominante leur renvoyaient d’eux-mêmes. Une vision de l’autochtone également dénoncée par Monaneng dans un de ses poèmes : « Depuis toujours, nous ne sommes pas considérés comme des êtres humains/ Seulement comme un troupeau de bétail asservi »<sup>169</sup>, et par l’écrivaine paiwan Liglav Awu 利格拉樂·阿(女烏) lorsqu’elle décrit ses souvenirs d’enfance, où les femmes paiwan sont perçues comme des « bêtes féroces »<sup>170</sup>.

Cette image répandue jusque dans les livres scolaires au moyen du mythe de Wu Feng 吳鳳 (1699-1769). Ce dernier avait été érigé au rang de héros national pour avoir aidé les autochtones à cesser leur pratique « barbare » de la chasse de têtes, et par conséquent pour avoir contribué à leur « civilisation ».

En ce qui concerne les facteurs internes décrits par Hsieh, tous sont les conséquences directes des vagues de colonisations successives qui ont, par des politiques d’expansion territoriale, d’assimilation et d’éducation idéologique des enfants autochtones, mis à mal l’organisation sociale et les structures anciennes des peuples autochtones, ainsi que leur identité ethno-culturelle. Malgré cet éloignement de leur identité autochtone, dont ils avaient désormais honte, les autochtones de Taïwan ne furent pas pour autant intégrés à la société dominante, dont ils demeuraient isolés et en marge.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàoosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], Éd. originale 1989 (2010 1ère réédition), 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2014, p. 078, Tdl.

<sup>170</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī dì měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j’ai tissé ?], 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 1996, p. 36, Tdl.

Cette non-appartenance à la société dominante se traduit par une « irrésistible négativité [qui] s'impose à tout membre d'un groupe minoritaire ou dominé. » En effet, être autochtone signifie également « ne pas être blanc [ou Han] dans un monde régi par les blancs [ou Han] », et par conséquent être exclu « d'un monde plus avantageux au moins par certains côtés, en tout cas moins précaire que celui du dominé. Précarité qui peut aller jusqu'au malheur permanent : le racisme par exemple »<sup>171</sup>.

### 2.2.1. L'image de l'autochtone dans les écoles

Le professeur paiwan, Tung Chun-fa 童春發, auteur d'un des premiers livres d'histoire paiwan écrit par un membre de cette même communauté, est né en 1946, tout juste après le retrait du gouvernement japonais de Taïwan. Sa thèse de doctorat en Culture Comparée (*Comparative Culture*), "The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan", soutenue en 1995, décrit les facteurs ayant conduit à la perte (temporaire) d'identité culturelle de son peuple, ainsi que les luttes autochtones des années 1980 qui leur ont permis de renouer avec leur identité ethno-culturelle d'origine.

Dans l'introduction, Tung décrit la confusion qu'il ressentait, à l'instar des autres enfants paiwan et autochtones scolarisés dans des écoles du Kuomintang. Il y exprime le sentiment d'incompréhension ressenti par de nombreux élèves paiwan face au comportement raciste des enseignants envers les enfants autochtones. Au lieu de recevoir de la part des enseignants un traitement juste, ils subissaient leur traitement discriminatoire, qui venait s'ajouter à celui des élèves han :

*I left my homeland, the Makazayazaya village for my middle school program. I studied with the Taiwan Chinese students whose parents were the Pre-migratory Chinese to Taiwan ("Pairang" in Paiwan language). Paiwan students experienced discriminatory treatment from the teacher. For instance, the teachers called us "monkey boy and girl", or "barbarian" ("huana" and "Kaela", the despised language in Taiwan Chinese). There was a teacher who used to hit the vital part of the body when he punished the indigenous students. I did not understand why we had such different treatment from the instructors? I could not imagine why the school did not instruct us about our Paiwan culture? What was the reason that my mother language was prohibited in the elementary school? I questioned myself why I became a Chinese then? What was wrong about being a Paiwan?<sup>172</sup>*

---

<sup>171</sup> MEMMI Albert, « Les fluctuations de l'identité culturelle », *Esprit*, coll. « La fièvre identitaire » 228-1, janvier 1997, p. 94-107 (p. 97-98).

<sup>172</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 8.

J'ai quitté ma terre natale, le village de Makazayazaya, pour intégrer le programme de l'école complémentaire. J'ai étudié avec les élèves chinois Taïwanais dont les parents étaient des Chinois pré-migratoires de Taïwan (« Pairang » en langue paiwan). Les élèves paiwan connurent un traitement discriminatoire de la part des enseignants. Par exemple, les enseignants nous appelaient des « garçon et fille singes », ou des « barbares » (« huana » et « kaela », la langue méprisée en chinois taïwanais). Il y avait un enseignant qui avait pour habitude de frapper sur les parties vitales du corps lorsqu'il punissait les élèves autochtones. Je ne comprenais pas pourquoi les instructeurs nous traitaient si différemment. Je ne pouvais pas imaginer pourquoi l'école ne nous instruisait pas sur notre culture paiwan. Pour quelle raison l'usage de ma langue natale était-il interdit à l'école ? Je me demandais : pourquoi suis-je donc devenu Chinois ? Qu'est-ce qui n'allait pas dans le fait d'être Paiwan ? (Tdl.)

Tung expose en outre les problèmes identitaires des élèves générés par l'interdiction d'utiliser leur nom et leur langue paiwan, et les questions qui l'ont marqué sur les raisons de ce dépouillement identitaire : pourquoi lui enseignait-on qu'il était Chinois, et niait-on son histoire et ses origines paiwan dans les manuels scolaires, alors qu'il était parallèlement moqué et persécuté en raison de ses origines ?

C'est ce questionnement qui l'a par la suite motivé dans le choix de son sujet de thèse, puis dans sa rédaction d'un livre d'histoire sur les Paiwan. De plus, c'est sans doute cette même envie de participer à une « déstigmatisation » de l'image des autochtones, afin que les nouvelles générations de Paiwan n'aient pas à subir cette image dévalorisante, et un désir d'exposer la richesse culturelle de l'histoire de son peuple, qui l'ont poussé à aller recueillir durant l'été 2017 (comme il nous l'a confié lors d'un appel téléphonique en juin 2016), dans divers villages paiwan, des récits issus de l'orature de son peuple.

La discrimination et les violences dont les élèves paiwan étaient victimes étaient renforcées par la politique éducative du Kuomintang, qui, se basant sur l'idéologie de Chiang Kaï-chek, poussait le peuple Taïwanais (dont les autochtones) à s'identifier à la figure historique, ancêtre de la nation chinoise, l'Empereur Jaune Huangdi.

Les Paiwan devaient donc eux aussi s'identifier en tant que descendants de Huangdi, et en tant que membres de la nation chinoise. En raison de cette doctrine enseignée aux enfants, certains autochtones « ont le sentiment d'appartenir à la nation chinoise plutôt qu'aux non-descendants de l'Empereur Jaune »<sup>173</sup>.

Cela ne signifie pas pour autant que les enfants autochtones dans les écoles des villages autochtones étaient traités semblablement à leurs camarades han dans les écoles des villes. Et ces expériences sont communes à tous les peuples autochtones de Taïwan. Ainsi, les souvenirs

---

<sup>173</sup> HSIEH Shih-chung, « From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition », *op. cit.*, p. 416, note 3.

de Syaman Rapongan 夏曼·藍波安 (1957-), un auteur tao (*Dáwù zú* 達悟族, un peuple également connu sous le nom de Yami, *Yǎmēi zú* 雅美族), font écho à ceux de Tung Chunfa.

Dans un de ses recueils de nouvelles, publié en 2009, [Les Anciens de la Mer] (*Lǎohǎirén* 《老海人》), il décrit la façon dont les prêtres et enseignants han se servaient du terme offensant de « barbares » en s'adressant aux enfants Tao, et ce malgré son abolition officielle par le Kuomintang :

老師、神父在我成長的過程中不約而同地，帶有濃厚的殖民心態，說我民族是「野蠻」，要我將來走上符合他們價值觀的職業，形塑我由「野蠻」轉向「文明」這個意義好像我的民族真的是「野蠻」。<sup>174</sup>

Pendant mon enfance, mon professeur comme mon prêtre, de par leur forte mentalité colonialiste, qualifiaient tous deux mon peuple de « barbare », et ils espéraient me façonner selon leur système de valeurs, afin de me faire passer de l'état de 'barbare' à celui de 'civilisé'. Avec de telles paroles il semblait vraiment que nous étions réellement un peuple 'barbare'. (Tdl.)

Comme Tung, Rapongan a subi les violences verbales de la part des figures gardiennes de l'autorité, son professeur et son prêtre. Nombreux sont les auteurs autochtones qui témoignent de cette image de « barbare » à « civiliser » que les membres de la société dominante leur renvoyaient d'eux-mêmes. Les prêtres et les enseignants des écoles autochtones de Taïwan étaient aveuglés par des préjugés racistes et aussi peu aptes à enseigner aux enfants autochtones que les policiers des centres d'éducation japonais.

En outre, tandis qu'à la même époque, et de l'autre côté de l'océan, les parents autochtones des États-Unis regagnaient le droit légal de ne pas envoyer leurs enfants dans des écoles en dehors des réserves, Syaman Rapongan décrit dans son roman la vision dichotomique de « barbares » *versus* « civilisés » qui servait toujours de norme dans les années 1970.

De la même façon que les prêtres et les enseignants des missions et écoles gouvernementales des États-Unis jusqu'à la fin des années 1960 faisaient preuve de violences psychologiques, ceux de Taïwan n'hésitaient pas à rappeler aux enfants leur nature « sauvage » qui les excluait de la société dominante « civilisée ». Ces enfants étaient soumis à un « traitement inégal au sein de la société en raison des stéréotypes et de la discrimination émanant des Chinois »<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> RAPONGAN Syaman 藍波安·夏曼, *Lǎohǎirén* 《老海人》 [Les Anciens de la Mer], 新北市 Nouveau Taipei, 印刻 INK, 2009, p. 19.

<sup>175</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 9, Tdl.

L'étude de Hsieh, menée à la fin des années 1980 montre l'impact et les effets durables des stéréotypes négatifs et des attitudes condescendantes des cultures dominantes lors des colonisations successives sur les peuples autochtones. Il s'est entretenu avec cinquante-neuf élèves du Séminaire Théologique de Yushan<sup>176</sup>, sur le traitement des Han à leur égard.

Leurs réponses indiquent clairement la vision que les Han leur renvoyaient d'eux-mêmes : « nous sommes stupides », « nous sommes des sauvages », « nos cerveaux sont très simples, nos quatre membres sont très forts », « nous sommes des barbares », « nous n'avons aucune connaissance ni intelligence » ou encore « nous sommes exactement semblables à des animaux »<sup>177</sup>.

Ces étudiants anathématisés par la vision pervertie que la société dominante entretenait envers eux portaient également, telle une fracture ouverte, leur identité autochtone. Cependant, cela va plus loin encore. Selon Hsieh, les autochtones qui avaient honte de leurs origines avaient une forte tendance à l'autodépréciation et à l'auto-dévalorisation de leur ethnicité<sup>178</sup>.

Cela rejoint la description de Tung, qui dénonce lui aussi la stigmatisation de l'identité ethnique des Paiwan due à « l'exploitation de leurs droits politiques, économiques, éducatifs, sociaux et culturels », ainsi qu'aux campagnes d'assimilation à la culture chinoise du Kuomintang<sup>179</sup>.

Dans les années 1950, les Paiwan comprenaient que l'identité autochtone, qui leur avait été utile afin d'accéder à une forme de pouvoir et de mobilité sociale au travers du tissu des identités « formo-japonaises »<sup>180</sup>, était sous le gouvernement chinois un frein à leur progression socio-économique et scolaire. Le gouvernement qui considérait les autochtones comme intellectuellement inférieurs, créa des manuels scolaires simplifiés contenant des illustrations des autochtones en habits traditionnels censés faire résonance parmi les enfants.

Offensivement qualifiés de manuels « améliorés », ils furent rejetés par les communautés autochtones qui savaient que leur contenu ne permettrait pas à leurs enfants d'accéder à des études supérieures :

---

<sup>176</sup> Fondé en 1946 pour former les missionnaires dans les Églises autochtones nouvellement fondées, et présidé depuis le début des années 1990 par des autochtones, dont le professeur et révérend paiwan Tung Chun-Fa, président de 1995 à 2001.

<sup>177</sup> HSIEH Shih-chung, « From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition », *op. cit.*, p. 407, Tdl.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生 : 台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 9, Tdl.

<sup>180</sup> HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 », *op. cit.*, p. 74.

*Under the Nationalist government an indigenous identity played no social or political function, while popular stereotypes continued to brand indigenous people as backward. [...] A good example of this unwillingness of indigenous communities to embrace and indigenous identity outside the Formosan/Japanese complex can be seen in the resistance to the Improved Textbooks for Mountain Compatriots issued by the provincial government in 1951. [...] Indigenous people were aware of the lower standard of the textbooks made it impossible for even the brightest children to enter the highly competitive Taiwan middle schools.*<sup>181</sup>

Sous le gouvernement nationaliste une identité autochtone ne jouait aucune fonction sociale ou politique, tandis que les stéréotypes populaires continuaient de labéliser les peuples autochtones en tant qu'arriérés. [...] Un bon exemple de ce refus des communautés autochtones d'assumer leur identité autochtone en dehors du complexe formosan/japonais peut être vu lors de l'opposition aux Manuels Améliorés des Compatriotes des Montagnes délivrés par le gouvernement provincial en 1951. [...] Les peuples autochtones étaient conscients que les normes plus basses des manuels rendaient l'entrée dans les écoles hautement compétitives du second degré de Taïwan impossible, même pour les enfants les plus intelligents. (Tdl.)

Selon le professeur Harrison, au début des années 1950, le gouvernement du Kuomintang ne fit rien en faveur de l'identité des autochtones de Taïwan, car cela n'entraînait pas dans son agenda politique.

Néanmoins, quelques décennies plus tard, le Parti démocratique progressiste, qui arriva au pouvoir en 2000, n'hésita pas à se servir de ces peuples autochtones pour justifier son indépendance face à la Chine continentale, en prônant un nationalisme taïwanais fondé sur une culture unique composée entre autres par celle des autochtones, perpétuant ainsi une forme d'exploitation coloniale.

Cependant, dans les années 1950, les enfants et jeunes adultes paiwan, ressentant le poids du regard négatif que la société dominante portait sur eux, et victimes de cette image stigmatisante, « n'assumaient » plus leur identité autochtone. Ils étaient de surcroît conscients que seule une éducation supérieure de qualité leur donnerait l'opportunité de survivre dans cette nouvelle organisation sociale, à la fois à l'intérieur et en dehors de leur village.

Un grand nombre des premières générations d'enfants issus des écoles gouvernementales du Kuomintang, traités avec condescendance et mépris à cause de leurs origines, cachaient leur identité autochtone et tentaient de s'apparenter aux Han. Ils adoptèrent donc les pratiques et la langue de la société dominante et se détournèrent des coutumes paiwan, sans doute dans l'espoir de ne plus entendre cette dénomination de « barbare ».

Cependant, jusque dans les années 1990, le système éducatif n'offrait guère d'opportunités aux Paiwan. La qualité de l'éducation dans les écoles de villages était très médiocre, d'autant plus que peu d'enseignants formés dans les grandes villes de Taïwan

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 74-75.



acceptaient de venir enseigner dans les villages paiwan. Il arrivait qu'en une année scolaire les enfants aient consécutivement jusqu'à cinq enseignants différents<sup>182</sup>.

En plus de l'accès limité à une éducation et à un travail au sein des sociétés dominantes, les Paiwan étaient confrontés à de nombreux problèmes contemporains résultant des politiques d'assimilation, et que l'on retrouvait par ailleurs chez les Dakotapi dès la fin du dix-neuvième siècle, suite à leur délocalisation forcée dans des réserves.

Ils incluaient, entre autres : l'abus de drogue et d'alcool, les abus sexuels, la violence physique et psychologique, le chômage, et, dans le cas de Taïwan en particulier, la « vente » des enfants et adolescents :

*The social problems amongst indigenous people have not been eradicated: robbed of their traditional way of life as either hunters or slash-and-burn cultivators, they show such classic social symptoms as unemployment, a drift to the cities to take up low paid jobs [...], daughters sold or made to drift into prostitution, and a pervasive problem of drunkenness.*<sup>183</sup>

Les problèmes sociaux parmi les peuples autochtones n'ont pas été éradiqués : privés de leur mode de vie traditionnel de chasseurs ou de cultivateurs sur brûlis, ils montrent des symptômes sociaux classiques tels que le chômage, un départ vers les grandes villes où ils occupent des emplois peu rémunérés [...], des filles vendues ou poussées à dériver vers la prostitution, et un problème omniprésent d'ivrognerie. (Tdl.)

Désormais éloignés de leur mode de vie traditionnel, les jeunes paiwan n'avaient aucune possibilité de remplir le vide culturel et identitaire creusé par les colonisateurs. Ils faisaient face à un avenir sombre, fait de chômage, d'emplois précaires, lorsqu'ils n'étaient pas vendus dans des usines ou dans des circuits de prostitutions.

Cette impuissance que ressentaient les jeunes Paiwan, et leur désarroi face à un futur incertain dans une société dominante qui les rabaisait et qui les exploitait est mis en exergue dans divers poèmes de Monaneng. Il y dénonce un système économique qui force les jeunes femmes dépouillées de leurs anciens moyens de subsistance à se vendre, en parallèle de systèmes éducatifs et religieux qui n'apportent aucune solution en vue d'un avenir meilleur, ou encore le vagabondage de jeunes garçons vendus dans des usines comme main-d'œuvre.

Par exemple, dans [Lorsque les cloches commencent à sonner] (*Zhōng shēngxiǎngqǐ shí* 「鐘聲響起時」)<sup>184</sup>, les figures d'autorité représentées, comme dans le recueil de Rapongan, par le prêtre et l'enseignant, sont à l'origine du sentiment d'infériorité et de la douleur

---

<sup>182</sup> LIU Tao Tao, « The Quest for Identity in the Writings of the Indigenous Peoples of Taiwan » in *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 173-201 (p. 176).

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàoosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 024-025.

psychologique ressentis par la jeune fille paiwan. Ces personnages investis de l'autorité demeuraient indifférents et passifs face à leurs souffrances.

Une autre auteure paiwan, Liglav Awu, a elle aussi écrit sur la prostitution des mineures paiwan dans sa nouvelle [Ne m'appellez pas une « prostituée mineure »] (*Bùyào jiào wǒ "chúji"* 「不要叫我『雛妓』」)<sup>185</sup>. Ces jeunes filles étaient le symbole de la fracture identitaire et culturelle chez les Paiwan de la fin des années 1980, période qui vit naître les mouvements culturels, littéraires et identitaires des autochtones de Taïwan. Ce phénomène de vente d'enfants autochtones dans les circuits de prostitution relevait d'un problème de société dominante, et il démontrait chez les Paiwan la fragilité des structures sociales devenues alors très instables.

Le point « positif » de l'éducation han est qu'elle a permis aux élites paiwan et autochtones de maîtriser le mandarin et la technique graphique du colon afin de promouvoir la cause autochtone, comme fut maîtrisé l'anglais chez les auteurs dakotapi éduqués dans les écoles gouvernementales américaines. Le premier auteur autochtone publié de Taïwan fut en outre un Paiwan, Kowan Talall, dans les années 1960. Il était connu sous son nom chinois, Chen Ying-hsiung 陳英雄, car son lectorat de l'époque ignorait qu'il était autochtone.

Cette capacité d'adaptation des Paiwan, qui se retrouve chez les peuples autochtones de Taïwan et des États-Unis, donna naissance à une littérature autochtone riche de symboles anciens et de modalités de résistance à la société dominante. Ces élites nées après 1949 sont toutes issues du système d'éducation du Kuomintang, leur chinois est donc courant, voire natif, et parfois supérieur à ceux des Han taïwanais<sup>186</sup> en raison de l'attention et de l'assiduité qu'ils ont portées à leur apprentissage, et ce dans le but de dépasser les préjugés rattachés à leurs origines.

### 2.2.2. *Les premières générations d'auteurs issus des écoles du Kuomintang et leur dénonciation d'une « colonisation mentale » des Paiwan*

為生命的尊嚴，

為台灣原住民未來的命運，

這一身肉軀，

這一顆火紅的心，

Pour la dignité de la vie,

Pour la destinée à venir des autochtones de Taïwan,

Cette chair dispersée

Ce cœur rouge comme la flamme,

---

<sup>185</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī dì měili yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>186</sup> LIU Tao Tao, « The Quest for Identity in the Writings of the Indigenous Peoples of Taiwan », *op. cit.*, p. 177.

Kowan Talall 谷灣·打鹿勒, ou Chen Ying-hsiung 陳英雄 (1941-), né lors de la colonisation japonaise, fut le premier auteur autochtone à être publié à Taïwan. Son premier essai littéraire [Village des Montagnes] (*Shāncūn*, 「山村」), décrivant un village amis (阿美), et publié en 1962 dans une revue du Kuomintang, donne le coup d'envoi à la littérature autochtone de Taïwan, dont le décalage historique avec les premières publications de la littérature autochtone des États-Unis s'explique par les vagues successives de colonisations qui viennent d'être étudiées.

Jusqu'à la levée de la loi martiale en 1987 (qui fut instaurée en 1949), il resta le seul auteur autochtone publié, et ses nouvelles, publiées dans les années 1960 et 1970, bien que critiquant la colonisation japonaise, semblent offrir une vision très positive du gouvernement du Kuomintang.

Mais étant donné qu'elles furent publiées lors de la Terreur Blanche, une période de 1947 à 1987 pendant laquelle toute personne suspectée d'être un opposant au régime du Kuomintang risquait d'être poursuivi par les autorités, emprisonné et parfois même exécuté, il n'est pas étonnant que la voix de Talall, qui était de surcroît un policier au service du gouvernement, ne se soit pas élevée contre le parti en place.

Deux autres auteurs paiwan issus des écoles du Kuomintang, et nés après 1949, sont Malieyafusi Monaneng 馬列雅弗·莫那能 (1956-) et Liglav Awu 利格拉樂·啊(女烏) (1969-). Bien que plus proche en âge de Talall, Monaneng devrait être classé dans cette seconde génération d'auteurs militants à laquelle appartient Awu. En effet, tous deux revendiquent leur identité autochtone et dénoncent les maux liés aux multiples colonisations de Taïwan.

Ces deux auteurs cherchent, le premier à travers ses poèmes, et la deuxième dans ses recueils d'essais, à mettre en exergue les problèmes contemporains des Paiwan, qui proviennent de l'invasion des cultures dominantes dans les tribus paiwan. Ils dénoncent les conséquences perverses des systèmes d'éducation et d'assimilation han et japonais, et de l'arrivée massive des nouvelles religions chrétiennes dans les tribus paiwan qui ont fini de fracturer la structure ancienne sociale de ce peuple.

Les idéaux politiques sino-centriques du Kuomintang ne laissaient aucune place au passé traditionnel et culturel des Paiwan. D'où le sentiment de suffocation de Monaneng, élève dans les écoles gouvernementales du Kuomintang de la fin des années 1950 au début des années

---

<sup>187</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàoosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 049.

1970. Un sentiment lié à un passé douloureux et au fait d’être confronté à un futur incertain au sein d’une société han qui lui renvoie une image dépréciative de lui-même :

然而我的歷史停止	Mais mon histoire est arrêtée
停止在這令人窒息的時刻，	Arrêtée sur ce moment étouffant,
思索著更讓人窒息的 問題；	Méditant sur les problèmes qui suffoquent le plus les gens ;
不忍觸摸的悲慘的過去，	Ne pouvant supporter de sentir le passé tragique,
無法理解的自卑，無奈的今天，	Un sentiment d’infériorité impossible à comprendre,
以及沒有仰望的未來。 <sup>188</sup>	un aujourd’hui sans espoir, Et un futur sans direction. (Tdl.)

En utilisant sa voix tel un instrument dénonçant les injustices vécues par son peuple, injustices qui le touchaient d’autant plus que sa jeune sœur avait elle-même été victime du trafic sexuel des jeunes filles autochtones, Monaneng ouvre la voie aux actions de lutte pour les droits des autochtones de Taïwan.

Les œuvres d’Awu et de Monaneng, remettent en question la place des autochtones au sein de la société dominante. Les deux extraits étudiés, qui précèdent les grands mouvements autochtones d’après la levée de la loi martiale, transmettent le sentiment de frustration des auteurs devant l’avenir incertain de leur peuple, et s’accompagnent d’une volonté de donner l’exemple aux Paiwan qui sont en mesure de prendre en main leur avenir.

Liglav Awu n’a quant à elle publié son premier recueil d’essais qu’en 1996. Avant de faire entendre sa voix, et à travers celle-ci les voix de sa mère, de sa grand-mère, et de nombreuses femmes de différents peuples autochtones de Taïwan, voire de femmes autochtones d’autres pays, elle a lutté aux côtés de son époux, l’écrivain et activiste atayal (*Tàiyǎ zú*, 泰雅族) Walis Nokan 瓦歷斯·諾幹 (1961-).

C’est avec lui qu’elle a co-fondé un magazine autochtone appelé [La Culture des Chasseurs] (*Lièrén wénhuà* 「獵人文化」), un magazine qui dénonçait, en utilisant la prose et le reportage littéraire, la situation intenable dans laquelle vivaient les autochtones de l’époque à Taïwan

Le parcours littéraire d’Awu a été plus long de par son histoire personnelle. En effet, bien que sa mère soit paiwan, elle fut élevée dans le monde han chinois de son père, et elle fut encouragée dès son plus jeune âge par sa mère à adopter pleinement une identité han. De cette enfance, elle garde des souvenirs violents et douloureux de sa mère se faisant insulter et battre

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 048.

par les femmes han de Chine de son village, un traitement qu'elle et sa sœur subissaient également<sup>189</sup>.

Elle fut donc témoin dès son plus jeune âge de la discrimination que subissaient les femmes autochtones, dont le mariage avec des hommes han était souvent malheureux<sup>190</sup>. Suite à son mariage avec Walis Nokan, et plus particulièrement à la naissance de ses enfants, elle prit pleinement conscience du vide identitaire qu'avait provoqué sa méconnaissance de son héritage culturel autochtone.

De plus, afin que sa voix se détache de celle de son époux, qui prédominait dans le magazine littéraire qu'ils avaient créé, ce qui reflétait la position des femmes autochtones à Taïwan, invisibles et marginalisées en raison de leur sexe et de leurs origines, elle prit la décision d'écrire son histoire. Dans son œuvre, elle donna également une voix à ces femmes autochtones, en écrivant des nouvelles, ou des essais se focalisant non seulement sur les femmes de sa famille, mais aussi sur des femmes d'autres tribus de Taïwan.

Sa démarche en faveur de toutes les femmes autochtones de Taïwan a contribué à leur faire une place au sein des luttes autochtones dominées jusqu'alors par des activistes masculins, et cet angle nouveau apporta un autre regard sur les femmes autochtones et contribua à la popularité croissante de la littérature des autochtones à Taïwan.

### 2.2.3. *Luttes autochtones et émergence d'une littérature qui gagne en visibilité*

Suite aux ravages de la colonisation, la reconstruction identitaire et culturelle des autochtones de Taïwan, à laquelle les auteurs paiwan allaient activement participer, allait être longue et laborieuse. Toutefois, ces auteurs, dont la résilience en dépit des torts subis leur avait permis de résister et de trouver la force de s'opposer une fois de plus aux attaques assimilationnistes de la société dominante, furent en mesure de donner naissance à une littérature militante et engagée.

Le professeur de l'Université Nationale de Chengchi à Taïwan (*Guólì zhèngzhì dàxué* 國立政治大學), Chen Fang-Ming 陳芳明, une figure importante de la littérature taïwanaise, a décrit l'émergence de la littérature autochtone dans les années 1980 comme une forme de choc culturel pour la société sinocentrique taïwanaise, qui vit pour la première fois une expression littéraire de la culture et des traditions autochtones en langue chinoise.

---

<sup>189</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī dì měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 34-38.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 36, 63-65.

Cette « nouvelle » littérature se détachait clairement du style établi par la société dominante, et d'une littérature définie comme « chinoise » par le pouvoir dominant en place. Elle offrait « un regard absolument nouveau lorsqu'elle émergea sur la scène littéraire », et remettait aussi en question « l'hégémonie culturelle systématique » du Kuomintang, qui avait « effacé et obscurci les cultures pluralistes à l'intérieur de l'île »<sup>191</sup>.

Toutefois, l'émergence de cette littérature n'a été possible qu'au travers des luttes des autochtones pour leurs droits, lors des mouvements autochtones des années 1980. Cet activisme de terrain et ce militantisme littéraire entamèrent un long processus de reconstruction culturelle et identitaire. L'auteur puyuma Paelabang Danapan (Sun Ta-chuan) détaille ce processus, long et ardu, mais qui permettra la création d'une histoire, et d'histoires des autochtones, par les autochtones, basées sur « la subjectivité autochtone » :

*The reconstruction of indigenous culture—from organizing and publishing historical records to initiating the work of archaeology and fieldwork, from language and dance to the legacy of traditional handicrafts, and a from village customs and systems of traditional values to the refining of aesthetics—will be convoluted, intricate and complex. The labor involved in all points to a common goal—to formulate and construct, via the interconnection of this medley of points, strands and facets, a historical consciousness that is based on indigenous subjectivity.*<sup>192</sup>

La reconstruction de la culture autochtone- de l'organisation à la publication d'archives historiques au lancement du travail archéologique et de terrain, de la langue et de la danse à l'héritage de l'artisanat traditionnel, et des valeurs traditionnelles des coutumes et systèmes d'un village au raffinement des esthétiques- sera alambiquée, délicate et complexe. Le travail que cela implique dans tous ces domaines nous dirige vers un but commun : de formuler et de construire, via l'interconnexion de ce mélange d'éléments, des volets et des facettes, une conscience historique basée sur la subjectivité autochtone. (Tdl.)

Avant 1983 les Paiwan étaient systématiquement placés par les sociétés dominantes coloniales dans une position passive quant aux données publiées et diffusées sur leur propre culture. Des spécialistes et universitaires étrangers à leur culture avaient été chargés par leurs gouvernements respectifs de disséminer une image « officielle » des autochtones.

Ces rapports, articles et ouvrages véhiculaient souvent une représentation fautive et déformée de ces peuples, pourtant acceptée et reconnue, par la société dominante. Et, à force de propagande, elle s'établissait tel un miroir déformant qui réfléchissait la vision que les peuples autochtones avaient d'eux-mêmes. D'où leurs sentiments d'infériorité et de honte relatifs à leurs origines.

---

<sup>191</sup> CHEN Fang-Ming, « Taiwan Indigenous Literature: Crossing the Language Boundaries » in *The Anthology of Taiwan Indigenous People, Poetry and Prose*, Taipei, Council of Indigenous People, 2015, p. III-VI (p. III-IV).

<sup>192</sup> SUN Ta-chuan 孫大川, « Taiwan History and the Indigenous People 台灣史與原住民 », *Taiwan Literature: English Translation Series* 台灣文學英譯叢刊 24, 2009, p. 9-13 (p. 11).

La naissance de l'histoire intellectuelle des autochtones de Taïwan peut être établie en concomitance avec le début du mouvement des autochtones de Taïwan de 1983. Cette reconquête culturelle et littéraire prouve qu'ils ont été capables de se servir des outils littéraires des colons de façon à les adapter à la diffusion de leur littérature tribale.

Ils ont ainsi transité de la position « d'objet » d'étude à celle d'acteur de leur propre littérature et culture en écrivant de leur point de vue et dans leurs propres termes. Cette première phase occasionna la publication de nombreux récits de vie dans lesquels ils purent enfin s'adresser à leur lectorat à la première personne, en tant qu'écrivains autochtones<sup>193</sup>.

La levée de la loi martiale marqua une nouvelle ère pour les Paiwan, qui commencèrent enfin à se faire une place au sein de la société dominante, tout en se battant en faveur de leur culture autochtone. Un regard nouveau et une « attention grandissante » sont portés sur eux :

1987 年解嚴之後，原住民社會本身的性質，不論是在傳統的背景上或當代的台灣，都獲得更大的注意。<sup>194</sup>

Depuis la levée de la loi martiale en 1987, une attention grandissante a été accordée à la nature même des sociétés autochtones, que ce soit dans des contextes traditionnel ou contemporain. (Tdl.)

Une première avancée dans le combat des autochtones pour leurs droits fut la « restitution » par le gouvernement de Taïwan de leurs noms autochtones.

- « Restituez-nous nos noms » : obtenir le droit d'utiliser un nom paiwan et d'être identifié en tant qu'« autochtone »

Monaneng, toujours en première ligne de la lutte autochtone au moyen de sa poésie engagée, a pétitionné afin que les Paiwan et les autres peuples autochtones de Taïwan ne soient plus forcés par le gouvernement d'utiliser un nom en mandarin. Il demanda le droit d'utiliser son nom paiwan. Comme il l'a exprimé dans le poème [Restituez nous nos noms] (*Huīfū wōmen de xìngmíng* 「恢復我們的姓名」), cette restitution des noms autochtones équivaut à la restitution de leur identité et de leur dignité:

如果有一天

我們要停止在自己的土地下流浪

Si un jour

Nous arrêtons d'errer sur nos propres terres

---

<sup>193</sup> CHIU Kuei-fen 邱貴芬, « Aboriginal literature and the Rise of the New Taiwanese Historical Imaginary in Contemporary Taiwan » présenté à : EATS 5th Annual Conference, Prague, 2008, p. 6  
<https://www.soas.ac.uk/taiwanstudies/eats/eats2008/file43155.pdf> [Consulté le 25 janvier 2013].

<sup>194</sup> TU Kuo-ch'ing 杜國清, « Foreword », *Taiwan Literature: English Translation Series* 台灣文學英譯叢刊 24-The Mythology and Oral Literature of Taiwan's Indigenous Peoples 台灣原住民的神話與傳說, 2009, p. i-x (p. xi-xii).

請先恢復我們的姓名與尊嚴<sup>195</sup>

Je vous prie de d'abord nous restituer nos noms et notre dignité. (Tdl.)

Les poèmes de Monaneng rétablissent la vérité sur les raisons pour lesquelles son peuple vivait dans des conditions d'extrême précarité à la fin des années 1980. Il cite des faits historiques, tels que les colonisations successives du territoire paiwan, ainsi qu'une forme de colonisation « mentale » les ayant dépouillés de leur culture et de leur identité tribales.

Il rappelle aux lecteurs la perte des traditions paiwan, et encourage le peuple à renouer avec elles, afin de donner au monde une image véritable de qui ils sont. Soutenue et portée par Monaneng, Awu, et une première génération d'auteurs Paiwan et autochtones, la cause des autochtones de Taïwan avait enfin trouvé ses voix.

En plus du droit de s'identifier en tant qu'autochtones (*Yuánzhùmín* 原住民) en 1994, et d'obtenir une place plus importante au sein du Yuan exécutif du Conseil des Peuples Indigènes en 1996, les autochtones de Taïwan se réapproprièrent une partie de leur identité en gagnant le droit d'utiliser légalement leur nom autochtone (en lettres romaines et en caractères chinois).

Une lutte autochtone qui se poursuivit grâce à des auteurs plus jeunes ou dont le parcours d'écrivain est plus tardif, tels qu'Ahronglong Sakinu 亞榮隆·撒可努 (1972-), qui, tout en défendant les valeurs tribales paiwan, et en se battant contre les stéréotypes, encourage son peuple à prendre une part active dans l'amélioration de sa condition.

Il leur rappelle au moyen de ses romans l'importance de concilier tradition ancienne (paiwan) et modernité (issue de la culture dominante), ainsi que les doubles éducations tribale et chinoise. Et, par-dessus tout, il l'encourage à combattre les sentiments d'infériorité engendrés par la société dominante en portant fièrement le nom d'autochtone.

Comme l'écrit Sakinu dans son premier livre, un recueil de nouvelles s'inspirant de la culture de la chasse paiwan publié en 2000, et intitulé [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu] (*Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǔ* 《山豬·飛鼠·撒可努》) :

我們不是很笨,不夠聰明,只是我們沒有很好的教育環境,讓自己能去思考。現今的環境對我們不利,但我相信有一天我們能找到自己的平衡點,讓文化和教育互相支持,傳統和現實相互尊重,認同才會開始萌芽。告訴自己「我的名字叫原住民」<sup>196</sup>

Nous ne sommes loin d'être stupides, nous ne sommes pas « pas assez intelligents », c'est seulement que nous n'avons pas un très bon environnement éducatif, qui permette de réfléchir en profondeur. Les circonstances actuelles nous sont défavorables, mais je crois qu'un jour nous pourrions trouver notre équilibre, qui rendra possible le soutien mutuel de la culture et de l'éducation, le respect mutuel de la tradition et de la réalité, c'est seulement

<sup>195</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàoosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 021.

<sup>196</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǔ (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], Éd. originale 1998, 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011, p. 144=145.



en acceptant cela que l'on commencera à s'identifier en se disant : « Je m'appelle autochtone ». (Tdl.)

#### *2.2.4. Conclusion : conséquences de la colonisation et de ses politiques, dénoncées par les premières générations d'auteurs*

Les politiques de colonisation japonaise, basées sur les idéologies américaines visant à la dépossession et à l'acculturation autochtones, donnant lieu à de nombreuses « campagnes punitives » de soumission des « rebelles sauvages », furent mises en œuvre en plusieurs étapes. Suite à cet « asservissement » par la force des Paiwan et des autres peuples autochtones vivant dans les montagnes, le gouvernement japonais mit en place un projet d'ethnocide et de culturicide des Paiwan, en s'attaquant à leur identité tribale. De « barbares des montagnes » ils devaient devenir de « loyaux sujets de l'empereur »

Ces politiques furent ensuite perpétuées par le gouvernement du Kuomintang, qui souhaitait « plainiser » les autochtones, et qui se servit des anciens centres d'éducation japonais pour « civiliser » les « compatriotes des montagnes ». Une fois de plus, ils devaient renier leur identité ethno-culturelle, pour endosser une nouvelle identité, celle de citoyen chinois.

Cependant, ils furent rejetés en marge de la société dominante, tandis qu'ils développèrent de profonds stigmates identitaires et moraux, en premier lieu au sein des écoles du Kuomintang, puis dans la société han où ils étaient exploités. Mais plutôt que d'accepter ces abus et cette position avilissante dans laquelle les colonisateurs les avaient mis, les Paiwan utilisèrent leurs talents de conteurs pour développer une littérature militante.

Ce traitement injuste insuffla à des auteurs paiwan tels que Monaneng et Awu une impulsion littéraire créatrice qui leur permit de dénoncer les actions des colonisateurs, et de donner la parole aux personnes les plus en marge de la société taïwanaise. Néanmoins, avant d'aborder la littérature de la résilience des Paiwan, il est indispensable de s'intéresser à l'orature paiwan dont elle s'inspire.

En effet, bien qu'étant passé de la forme orale à la forme écrite, et du paiwan à la langue du colonisateur, les enjeux culturels, les valeurs, et les leçons de la littérature contemporaine paiwan s'inscrivent dans le prolongement et dans les fondements de l'orature ancestrale du peuple.

### 3. Analyses formelle et littéraire des récits

Dans le premier chapitre de cette étude, il a été nécessaire de replacer les récits ancestraux des Dakotapi dans leur contexte socio-culturel et historique. De même ici, une étude littéraire des récits paiwan exige un retour sur l'orature, sur sa richesse et sur la perte de ses éléments de performance orale lors de la transcription à l'écrit des récits.

D'autre part, les premières transcriptions de ces récits, qui ont été entreprises et publiées dans des ouvrages au début du vingtième siècle, par des universitaires japonais sous les ordres du gouvernement japonais lors de son occupation coloniale de Taïwan, pourraient poser un problème d'authenticité.

Le choix des recueils a donc été complexe dans cette étude, et il a été effectué dans un souci de respect des récits les plus représentatifs de l'orature paiwan, avec les limites imposées par un accès encore restreint à des récits recueillis et rédigés par les Paiwan eux-mêmes. Cependant, certaines publications en paiwan et chinois sont sur le point d'être publiées, notamment du professeur Tung et de l'auteure paiwan Yibau 伊苞 (1967-), tandis que Sakinu a déjà publié quelques récits en chinois (avec une traduction en anglais) qui seront abordés dans cette étude.

De plus, ce sont les enseignements de cette orature paiwan, emblématique de la résilience du peuple, qui ont permis aux Paiwan de conserver leur identité tribale. Au travers de thèmes révélateurs des enjeux culturels du peuple, et mis en scène par des personnages dont les actions servaient de modèle à suivre ou à éviter, les Paiwan ont créé au fil des siècles une société fondée sur des principes de tolérance, de complémentarité des sexes, et de respect envers la nature, les humains et les animaux. Les règles strictes exprimées dans les récits, ou tabous, ont également permis à cette société de maintenir un esprit de cohésion et d'ordre.

Mais avant de s'intéresser au contenu des récits paiwan, une exploration des genres auxquels ils appartiennent, dans des termes qui seront familiers au lecteur allochtone, et selon les définitions plus exactes des paiwan et des chercheurs autochtones, est nécessaire.

#### 3.1. *Les origines des récits*

L'orature paiwan était transmise au peuple depuis leurs ancêtres légendaires, les fondateurs des divers villages (ou communautés) et tribus. Elle était préservée à l'oral, qu'il s'agisse de *milimilingan* ou de *tjautsikel*, les deux genres de récits définis par les Paiwan eux-mêmes, qui vont être étudiés dans cette partie, et qui tous deux étaient considérés comme sacrés.

Dans une des nouvelles d'Awu, une Ancienne autochtone lui explique que « [leurs] traditions [leur] ont été transmises par les ancêtres, qui n'avaient ni stylos, ni papiers, mais [ils] préservaient toutefois cette tradition car [ils] avaient confiance en [leurs] bouches et en [leurs] oreilles pour en faire un bon usage »<sup>197</sup>. Les récits, hérités des ancêtres, sont un moyen d'entretenir un lien avec eux.

En outre, l'orature paiwan est également indissociable de ses conteurs, qui la perpétuent et la font vivre. Comme toute performance orale, elle n'est pas figée et chaque conteur l'aborde avec son style particulier. Cependant, il existe à l'égard des récits un grand respect, et une certaine rigueur formelle, voir rituelle, fixant des règles selon lesquelles chaque récit doit être conté.

Ho Ting-jui, dans son étude comparative des mythes des autochtones de Taïwan, a observé lors de sa recherche sur le terrain les méthodes narratives des conteurs autochtones, et le sérieux avec lequel ces derniers relataient leurs récits ancestraux. Ils s'inquiétaient tout particulièrement de l'authenticité des récits, qui devaient être contés de façon juste, sans jamais s'éloigner de la tradition orale du peuple. Ils ne voulaient pas non plus raconter les histoires de façon précipitée, « par crainte d'omissions et par crainte d'une atmosphère manquant de sérieux »<sup>198</sup>.

Les conteurs traditionnels paiwan avaient par conséquent un rôle décisif à jouer dans la vie culturelle du peuple, où les récits tenaient une place prépondérante, et étaient appris et retransmis de génération en génération.

### 3.1.1. *Du récitant et son auditoire au rédacteur et son lectorat*

Chez les Paiwan, comme chez les Dakotapi, il existe différents types de conteurs. Le plus répandu est le conteur familial, généralement un grand-père ou une grand-mère. Avant la colonisation et ses impacts sur le mode de vie et sur la culture de ces peuples, le rôle de conteur des grands-parents des peuples issus de la tradition orale était pris très au sérieux et constituait une pratique courante.

Les récits transmis étaient pour la plupart des *milimilingan* (légendes dites « fictives ») sur les animaux et sur les héros culturels, tandis que la narration des récits sur les origines du peuple (légendes dites « véridiques », ces récits sont des *tjautsikel*, qui, avec le genre des

---

<sup>197</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī dì měili yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 191, Tdl.

<sup>198</sup> HO Ting-jui, « *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines* », Thèse de Doctorat, Indiana University, 1967, p. 20, Tdl.

*milimilingan*, seront définis en détail ultérieurement) et sur l'origine du village, étaient la prérogative du chef de ce même village.

D'autre part, les jeunes femmes qui se réunissaient lorsqu'elles effectuaient des travaux à l'aiguille avaient pour habitude de désigner une personne habile dans l'art de conter, qui narrait des récits familiaux servant de distraction lors de leurs ouvrages de couture et de broderie<sup>199</sup>.

Chez les Paiwan, il existe en outre la catégorie du conteur spécialisé. Il s'agissait le plus souvent d'Anciens du village, surtout ceux de haut rang (les nobles), qui disposaient d'une bonne mémoire et qui étaient doués dans l'art de conter. Le chef avait la responsabilité de réunir le peuple sur la place située devant sa maison, en vue de conter lui-même les récits ancestraux de la tribu, ou de les faire raconter par les Anciens.

Ho Ting-jui a recueilli la majorité de ses récits chez les chefs de villages, car « la majorité des villageois pensaient que la transmission de ces matériaux était la prérogative particulière des chefs spirituels ou des Anciens des conseils tribaux informels, et ça n'était jamais transmis à la légère »<sup>200</sup>.

Lors d'un entretien, l'écrivaine paiwan Liglav Awu a confirmé que les récits les plus importants n'étaient racontés que par des membres de la classe des nobles (*mamazangiljan*), qui avaient l'autorisation de parler en public. De plus, certains récits n'étaient transmis qu'au sein de la classe des nobles, car, de par leur caractère sacré, ils ne pouvaient être partagés qu'entre « enfants des dieux »<sup>201</sup>.

En outre, et c'est cette catégorie plus récente qui nous intéresse tout particulièrement, on retrouve chez les Paiwan, comme chez les Dakotapi, des informateurs, qui transmettent les récits de leur peuple (et les récits plus personnels de leur vie) aux étrangers, à savoir des allochtones. Ces étrangers étaient principalement des anthropologues et des linguistes japonais (sans compter les missionnaires, qui intervenaient après les anthropologues japonais, dès 1945 et après l'arrivée du Kuomintang au gouvernement).

Et parce qu'il n'était pas matériellement possible à cette époque qu'un paiwan puisse faire publier les récits de son peuple, la transcription, certes méthodique, mais mécanique et sans implication personnelle, des récits par des linguistes et ethnologues japonais a conduit à des recueils de récits souvent tronqués et vidés d'une partie de leur substance.

---

<sup>199</sup> KOBAYASHI Yasuyoshi 小林保祥, *Páiwān chuánshuōjī* 《排灣傳說集》 [Collection de légendes paiwan], Traduit par XIE Li 謝荔, 台北 Taipei, 南天書局 SMC Publishing Inc., 1998, p. 92.

<sup>200</sup> HO Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, op. cit., p. 20, Tdl.

<sup>201</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei*, 27 juin 2016, transcrit et traduit en annexe.

C'est ce qu'a affirmé Raleigh Ferrell, un ancien professeur et président du département d'Anthropologie de l'Université de l'État de Washington, et spécialiste en langues formosanes, dans un de nos échanges<sup>202</sup>. Aussi, contrairement aux *Dakota Texts* de Deloria, les récits paiwan d'Ogawa (ainsi que leurs traductions par Whitehorn) ont été publiés sans thématique unificatrice, sans la perspective d'initié, et sans la réécriture littéraire d'un écrivain paiwan. Toutefois, dans cette étude, lors de l'analyse littéraire des récits, un regroupement thématique sera proposé, et ce en regard des fonctions de Propp.

- Origine des récits

Les récits de notre corpus ont été recueillis et transcrits dans deux ouvrages majeurs :

- Le premier livre (第一冊) du [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan] (*Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn, Páiwānzú 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》*) publié pour la première fois en japonais en 1920, rédigé et compilé par les anthropologues japonais Kojima Yudo 小島由道 et Kobayashi Yasuyoshi 小林保祥, puis traduit en chinois et publié par l'*Academia Sinica* de Taïwan en en 2003.

- Et *Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes*, publié en 1935 par les anthropologues et linguistes japonais Asai Erin et Ogawa Naoyoshi (en japonais), dont les récits paiwan ont été retranscrits dans leur intégralité et traduits en anglais par John Whitehorn et publiés en 2003 dans *One Hundred Paiwan Texts*.

Le linguiste français Maurice Coyaud (1934-2015), spécialiste des langues et des cultures d'Asie de l'Est, et le linguiste, ethnologue, géographe et botaniste français André-Georges Haudricourt (1911-1996) ont effectué et publié en 1977 une traduction « mot-à-mot » des récits 5 à 8 d'Ogawa et Asai, avec une « traduction courante » des huit premiers récits par Coyaud<sup>203</sup>. Coyaud a également inclus huit de ces récits dans son livre *Aux origines du monde : Contes des peuples de la Chine*, publié en 2000<sup>204</sup>.

Le cas de ce corpus est très différent de celui des *Dakota Texts*, recueillis, transcrits et traduits par une auteure elle-même yankton dakota, Ella Cara Deloria. Sans un recueil de récits collectés et rédigés par un auteur paiwan, il fut nécessaire d'appuyer cette étude de l'orature

---

<sup>202</sup> « La plupart des textes dans Ogawa (1935) sont justes de courts résumés des textes paiwan, et non pas les textes complets » (Tdl.). Dans : FERRELL Raleigh, « Ogawa's texts and Whitehorn's translations » courrier électronique du 25 juin 2015.

<sup>203</sup> HAUDRICOURT André-Georges et COYAUD Maurice, « Contes paiwan (Formose), mot à mot et traduction courante » in COYAUD Maurice (éd.), *Littérature orale. Formose, Laos, Thaïlande, Corée*, Paris, SELAF, coll. « Lacito-Documents Asie », n° 1, 1977, p. 2-23 (p. 2-23).

<sup>204</sup> Il s'agit des récits 001 à 008, voir : COYAUD Maurice (éd.), *Aux origines du monde : Contes des peuples de la Chine*, Traduit par COYAUD Maurice, Paris, Flies France, 2000.

paiwan sur ces deux ouvrages majeurs et complémentaires d'anthropologues et de linguistes japonais.

Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) contient des récits absents du recueil d'Asai et d'Ogawa, notamment sur la déité *milimilingan*, ou sur les origines du peuple, sur le héros chef des vipères des cent pas de la forêt sacrée de *Tjeligucguc*. Ce rapport comporte plusieurs récits détaillés sur la fondation des « communautés » (「社」) du « clan » (「番」) Tjakuvukuvulj et sur l'origine des deux familles de chefs suprêmes de ce clan<sup>205</sup>.

Des récits de plus nombreux villages, ou communautés paiwan, y sont également consignés, alors qu'Ogawa et Asai, qui s'intéressaient principalement à l'aspect linguistique des récits, avaient concentré leur étude dans seulement dix villages Paiwan principaux au sein desquels on retrouvait des affinités dialectales majeures<sup>206</sup>.

En juillet et août 1932 (année qui coïncide fortuitement avec la date de publication des *Dakota Texts*), les anthropologues et linguistes japonais Naoyoshi Ogawa et Erin Asai ont recueilli auprès de membres de villages paiwan soixante-quatorze récits issus de leur orature. Ces récits, des *milimilingan* et des *tjautsikel*, ont été contés et retranscrits en langue paiwan, la langue maternelle des informateurs (la politique d'apprentissage du japonais par les peuples autochtones du gouvernement japonais n'était alors en place que depuis environ neuf ans).

Les noms de ces informateurs, ainsi que celui des interprètes et des assistants D'Ogawa et d'Asai, sont consignés dans les notes d'Ogawa, et dans *Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes*. Aucune classification n'est faite entre les récits, qui se suivent selon l'ordre dans lequel ils ont été transmis. Cependant, au début de chaque récit le village et son dialecte correspondant (du même nom) est indiqué. Aussi, on peut établir le classement suivant<sup>207</sup> :

- Les récits 1 à 18 sont du village de Qatsilay (ou Tjuaqaciljai). Dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 ce village est recensé comme *Jiāzhīlái* 加芝來 (*Jiazhilai*, autrefois divisé en deux villages, devenus aujourd'hui le village de Tjuaqaciljai/Kapanan ou *Shímén cūn* 石門村, dans la commune rurale de Mudan, comté de Pingtong). Du dialecte le plus au sud de la zone dialectale sud et centrale A1 (selon le découpage de Ferrell).

---

<sup>205</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū diwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 80-83.

<sup>206</sup> Voir la carte de Ferrell dans : FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>207</sup> En complément des indications linguistiques d'Ogawa et d'Asai, nous suivons la division des zones dialectales du Paiwan établie par Ferrell : *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 4-6..

- Les récits 19 à 34, du village de Tjakuvukuvul (Tjakuvukuvulj, Neiwen 內文 dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 et encore aujourd'hui). La zone dialectale est B4.
- Les récits 35 à 41, du village de Laleklek (Ljaleklek/Larekrek ou Riki-riki, Leklek dans le Rapport de 1920, village actuel de Lili, *Lilí cūn* 力里村, commune rurale de Chunri, comté de Pingtung). Zone dialectale centrale A2.
- Les récits 42 à 51 sont du village de Kulalaw (ou Kulalau/Kuljaljaw/Kuljaljau dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, village actuel de Gulou, *Gǔlóu cūn* 古樓村, commune rurale de Laiyi, comté de Pingtung). Zone dialectale sud et centrale A1.
- Les récits 52 à 54, du village de Patjaval (Patjavalj, village actuel de Daniao, *Dàniǎo cūn* 大鳥村, commune rurale de Dawu, comté de Taitung). Zone dialectale centrale A2.
- Les récits 55 à 57, village de Tjavuali (ou Tjavualji, appelé village de Taimali 太麻里, et village actuel de Dawang, *Dàwáng cūn* 大王村, commune rurale de Taimali, au sud-est du comté de Taitung). Zone dialectale est B4.
- Les récits 58 et 59, village de Tjalakavus (Tjalja'avus, Tjaljaqavus dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, village actuel de Laiyi, *Láiyì cūn* 來義村, commune rurale de Laiyi, comté de Pingtung). Zone dialectale nord-ouest B2.
- Les récits 60 à 62, village de Kaviangan (Kaviyangan dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, village actuel de Jiaping, *Jiāpíng cūn* 佳平村, commune rurale de Taiwu, comté de Pingtung). Zone dialectale la plus au nord B1.
- Les récits 63 à 69, village de Kapayuanan (Su-Paiwan/Sepaiwan/Paiwan, 下paiwan dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, village actuel de Paiwan, *Páiwān cūn* 排灣村, commune rurale de Majia, comté de Pingtung). Zone dialectale sud et centrale A1.
- Et enfin, les récits 70 à 74, village Ravar de Tjukuvul (Tjukuvulj dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, village actuel de Dewen, *Déwén cūn* 德文村, commune rurale de Sandimen, comté de Pingtung). Zone dialectale la plus au nord B1.

Ogawa et Asai divisent ces dix dialectes paiwan en deux zones dialectales, dialectes du nord pour ceux de Kulalau, Kaviangan, Kapayuanan, et Tjukuvul et dialectes du sud pour ceux de Qatsilay, Tjakuvukuvul, Laleklek, Patjaval, Tjavuali et Tjalakavus<sup>208</sup>.

Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, traduit du japonais en chinois mandarin, après une description détaillée des « clans » paiwan (qui incluent en réalité les tribus Rukai et Calisian) et des communautés qu'ils incluent, retranscrit un certain nombre de légendes (*chuánshuō* 傳說). Il détaille en premier le sens et les origines du terme *milimilingan*, puis il organise les récits par thématique : [Deux soleils], [Le déluge], etc.

Chaque récit est précédé de la mention du « clan » (「番」) et de la « communauté » (「社」) dont il provient. Le choix des récits du rapport a été fait en fonction d'un critère de complémentarité entre ces derniers et les récits d'Ogawa et d'Asai, à savoir un regroupement selon des thématiques importantes communes et l'ajout de récits manquant à ceux d'Ogawa et d'Asai provenant des mêmes villages/communautés.

Bien que ces récits aient été collectés par des spécialistes, dans une démarche scientifique, et que cette étude propose au moins deux sources différentes de récits paiwan, le fait est que ces sources n'en demeurent pas moins japonaises, et du temps de la colonisation japonaise de Taïwan.

- Questions de légitimité et d'authenticité :

Concernant la conformité des transcriptions d'Ogawa et d'Asai, le linguiste et académicien de l'Institut de Linguistique de l'*Academia Sinica* de Taipei Li (Paul) Jen-kuei 李壬癸, une des figures de proue de la linguistique formosane, nous rassure dans son article "Formosan Language Materials by Ogawa at Nanzan University", en insistant sur l'immense travail fourni par Ogawa sur le Paiwan. Il qualifie même ce dernier de père fondateur de la linguistique des langues autochtones de Formose<sup>209</sup>.

Ainsi la connaissance et le sérieux du travail d'Ogawa sur ces langues nous permettent d'utiliser ces récits en étant sûrs de leur authenticité. Ogawa a commencé à travailler sur les langues des autochtones de Taïwan au début du vingtième siècle. Il s'intéressait

---

<sup>208</sup> OGAWA Naoyoshi 小川尚義 et ASAI Erin 淺井惠倫, *The Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes*, 臺北 Taihoku, 臺北帝國大學 語言學研究室調查 Institute of Linguistics Taihoku Imperial University, 1935, p. 131-133.

<sup>209</sup> LI Paul Jen-kuei 李壬癸, « Formosan language materials by Ogawa at Nanzan University », *Taiwan Historical Research* 《臺灣史研究》 5-2, avril 2000, p. 147-157.



particulièrement au paiwan, et, en 1930, il avait déjà publié trois articles sur cette langue. *Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes* contient 165 pages d'indications linguistiques, et la mention des dix dialectes paiwan différents employés dans les récits.

Le seul point problématique des récits d'Asai et d'Ogawa, outre le fait qu'ils ne soient pas issus d'auteurs eux-mêmes paiwan, est qu'il semblerait que certains des récits originaux soient tronqués. En effet, comme le professeur Ferrell l'a indiqué dans son courrier électronique du 25 juin 2015, Ogawa, qui s'intéressait plus à la partie linguistique des récits, et non au contenu littéraire, n'a pas transcrit divers récits dans leur intégralité.

Ogawa a par ailleurs supprimé de nombreuses formules finales ou de ponctuation, tel qu'*anga* (littéralement : « vraiment »), l'équivalent paiwan du terme lakota/dakota marquant la ponctuation dans les récits dakotapi *s'ke* (« il est dit », « on dit », ce terme a été abordé dans le premier chapitre de cette étude) :

*First let me explain about Ogawa's texts and Whitehorn's translations. Ogawa intended to show the basic sentence structure, not the literary content or structure of his texts. Most texts in Ogawa (1935) are just short synopses of Paiwan texts, not full texts. What is more, Ogawa heavily edited the texts, supplanting [sic] most anga and, most of all, the aya (like Dakota sk'é) that are such important "oral punctuation" in Paiwan fictional narratives. Missionary John Whitehorn, who speaks Paiwan fluently at a certain level, seems unaware of these shortcomings of Ogawa. Worse, Whitehorn changes some of Ogawa's data, from different dialects, into a sort of 'standard Paiwan' (he does not mention this, of course).<sup>210</sup>*

En premier lieu laissez-moi vous donner des explications sur les textes d'Ogawa et sur les traductions de Whitehorn. Ogawa souhaitait montrer la structure de base des phrases, et non le contenu littéraire ou la structure des textes. La plupart des textes dans Ogawa (1935) sont justes de courts résumés des textes paiwan, et non pas les textes complets. De plus, Ogawa a largement édité les textes, supprimant la plupart des *anga*, et par-dessus tout les *aya* (comme les *sk'e* dakota), qui constituent une « ponctuation orale » tellement importante dans les narrations fictives paiwan.

Le missionnaire John Whithorn, qui parle le paiwan couramment, à un certain niveau, ne semble pas au courant de ces lacunes d'Ogawa. Pire, Whithorn change certaines données d'Ogawa, de dialectes différents, pour en faire une sorte de « paiwan standard » (bien entendu, il ne le mentionne pas). (Tdl.)

Ces problèmes linguistiques ne concernent pas cette étude littéraire dans laquelle l'utilisation d'*anga* sera brièvement mentionnée, toutefois sans être relevée dans chaque récit. Et si Whitehorn, le traducteur des récits (du paiwan à l'anglais), a effectué des modifications dans les transcriptions d'Ogawa, transposant différents dialectes paiwan en une « forme de paiwan standardisé », ces modifications n'affectent cependant pas ses traductions en anglais qui demeurent « convenables ». Son paiwan est « courant », mais néanmoins non natif, et, étant un étranger, sa connaissance de la culture paiwan demeure limitée.

---

<sup>210</sup> FERRELL Raleigh, « Ogawa's texts and Whitehorn's translations », courrier électronique du 25 juin 2015

C'est pourquoi, en l'absence de recueils de récits issus de l'orature paiwan rédigés par un auteur paiwan, le [Rapport d'enquête] (Livre 1) est un outil complémentaire essentiel de comparaison entre différents récits paiwan. La conformité des récits du [Rapport d'enquête] (Livre 1) est, quant à elle, assurée par l'emploi qu'en font les spécialistes de la littérature autochtone, dont le spécialiste en littérature des Autochtone de Taïwan, le professeur tsou (*Zōu zú* 鄒族) Pasuya Poiconu 巴蘇亞·浦伊哲努, connu en outre sous le nom chinois de Pu Zhongcheng 浦忠成, docteur en Littérature Chinoise, spécialiste de la littérature des autochtones de Taïwan, et lui-même de la tribu tsou d'Alishan (阿里山).

Pasuya Poiconu utilise des récits de ce rapport dans son livre anthologique des récits ancestraux des autochtones de Taïwan, qu'il a soigneusement organisé par chapitres thématiques, tels que « la description mythologique du chaos » ou « les personnages et les récits légendaires », eux-mêmes divisés en sous-thèmes : « palji », « la femme au vagin denté » (entre autres). Il accompagne ces récits de précieuses indications culturelles et littéraires sur les peuples autochtones de Taïwan, d'autant plus utiles qu'elles<sup>211</sup> proviennent d'une vision de l'intérieur, d'un point de vue autochtone.

Les récits d'Asai et d'Ogawa sont accompagnés d'une traduction littérale interlinéaire en japonais, et d'une traduction littéraire toujours en japonais sur le côté droit. Si les textes en paiwan sont retranscrits tels quels dans *One hundred paiwan texts*, leur traduction interlinéaire et littéraire est, quant à elle, faite par Whitehorn en anglais et reste quelque peu sujette à controverse.

De ce fait, il faudra s'y référer avec précaution, et, en cas de doute, utiliser le dictionnaire élaboré à partir du dialecte Kuljaljau de Raleigh Ferrell. De plus, il faudra s'appuyer sur l'aide précieuse des linguistes et anthropologues spécialisés dans les langues autochtones de Taïwan pour interpréter et analyser l'emploi de certains mots ou expressions paiwan.

Enfin, une question demeure : à qui s'adressent ces récits ? Comme nous le verrons plus tard, chaque récit aborde un ou plusieurs thèmes à la fois universels et particuliers à chaque culture dans ses détails, et cherche à toucher un certain type d'auditoire (plus ou moins large).

Cela peut aller des enfants en âge de comprendre aux jeunes adultes. Mais le peuple entier peut être concerné par les leçons qu'enseignent les récits, qu'elles soient culturelles, historiques,

---

<sup>211</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, Taipei, National Academy of Educational Research et 里仁書局 Le Jin Books Ltd., 2012, p. 1-2 ; POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Táiwān yuánzhùmínzú wénxué shǐgāng* 《臺灣原住民族文學史綱》 [Une brève histoire de la littérature des autochtones de Taïwan], 台北 Taipei, 里仁書局 Le Jin Books Ltd., 2009, p. 1-2.

pratiques, etc. Ce qui est applicable aux Paiwan comme aux Dakotapi. En somme, c'est un auditoire qui fait partie du groupe social dont sont issus les récits, et qui en comprend donc les références culturelles.

Il faut dire que le public premier des récits est composé d'enfants, qui en seront les gardiens et défenseurs, et qui pourront à leur tour les transmettre aux générations futures. Par la suite, la transmission des récits aux étrangers, ainsi que leur transposition à l'écrit, vont permettre de toucher un auditoire et un lectorat bien plus vaste, tout d'abord composé de spécialistes (anthropologues, linguistes, et autres savants) et de profanes par la suite.

Les récits paiwan sont racontés à des anthropologues japonais, qui vont les faire circuler dans les milieux scientifiques. La dimension thématique universelle de ces récits est la raison principale de leur survie au-delà de leur auditoire premier, et ce malgré leur transformation formelle et linguistique.

C'est ce qu'explique Geneviève Calame-Griaule, l'une des fondatrices de l'ethnolinguistique française et co-fondatrice de la revue *Cahiers de littérature orale*, déjà introduite dans la première partie de cette étude, dans son article sur « La recherche du sens en littérature orale » publié en 1990 :

Le message véhiculé par le texte s'adresse en effet d'abord aux auditeurs appartenant à la culture qui l'a produit, mais il peut être également reçu par des individus appartenant à une culture différente et même très éloignée dans le temps et l'espace, car il existe, au-delà des variables, des « noyaux résistants » qui intéressent la plupart des sociétés humaines et qui concernent des problèmes universels tels que les relations des sexes, ou des générations, ou des membres d'une famille entre eux. Ce sont précisément ces « noyaux » qui expliquent la grande permanence des contes à travers toutes les métamorphoses qu'ils subissent.<sup>212</sup>

En créant sa méthode d'analyse morphologique des contes, Propp s'est basé sur des fonctions universelles se retrouvant dans les « contes » du monde entier, comme nous le verrons pour les récits paiwan. C'est la raison pour laquelle il est impératif, afin de comprendre la fonction culturelle de ces récits, et leur influence sur la littérature contemporaine paiwan, d'étudier leurs fonctions et thèmes universels, ainsi que leurs spécificités culturelles.

Mais avant cela, il reste encore à déterminer de quels types de récits sont constitués les *Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes* et les récits du [Rapport d'enquête] (Livre 1), à savoir : à quelles normes et à quels genres littéraires ils appartiennent.

---

<sup>212</sup> CALAME-GRIAULE Geneviève, « La recherche du sens en littérature orale », *Terrain*, L'incroyable et ses preuves, 14, mars 1990, p. 119-125 (p. 123).

### 3.1.2. Définitions possibles des genres littéraires des récits paiwan

Pareillement aux Dakotapi, les Paiwan ne possédaient pas dans leur vocabulaire des termes tels que le mythe, la légende, la fable, ou le conte. En effet, le professeur Poiconu explique dans l'introduction de son anthologie de l'orature des autochtones de Taïwan, *Literary History of Taiwanese Indigenous People*, publiée en chinois en 2009 et traduite en anglais en 2012, que la terminologie employée par sociétés dominantes pour définir des genres de récits qui leur étaient familiers était étrangère aux peuples autochtones de Taïwan.

Ce sont des termes « coloniaux » qui leur furent imposés par les chercheurs et universitaires des sociétés dominantes, mais qui ne correspondaient pas parfaitement aux types de récits que les Paiwan, et les autres peuples autochtones de Taïwan, avaient développés en rapport avec leur histoire, leur connaissance, leurs expériences et leurs croyances :

*Myths, legends, folktales and fairy tales are familiar terms for common people, but there is no written language in tribal tradition. Aside from that, indigenous tribes lack the interaction of knowledge and experience with the external world, so it is hard for them to understand foreign or colonial terms. Of course, all tribes have their own explanation about their origin, culture production, social development, and environmental changes. The explanation forms their myth; however, the name, definition, function, and expression may not align with the myth. Generally speaking, Taiwanese indigenous people have no such terms like "myths," "legends," and "folktales".*<sup>213</sup>

Les termes de mythes, de légendes, de contes populaires et de contes de fées sont connus des gens ordinaires, mais il n'y a pas de langue écrite dans la tradition tribale. En outre, il manque aux tribus autochtones des échanges de connaissance et d'expérience avec le monde extérieur, il leur est donc difficile de comprendre des termes coloniaux ou étrangers. Bien sûr, toutes les tribus ont leur propre explication à propos de leur origine, de leur production culturelle, de leur développement social et des changements environnementaux. Cette explication forme leur mythe ; cependant, son nom, sa définition, sa fonction, et son expression peut ne pas correspondre avec celles du mythe. De façon générale, les peuples autochtones de Taïwan ne possèdent pas de termes tels que « mythes », « légendes » et « contes populaires ». (Tdl.)

Les Paiwan possèdent cependant eux aussi leur propre taxinomie littéraire en ce qui concerne leurs récits ancestraux. Il faut donc, comme le souhaite Poiconu, s'interroger sur la façon dont ils définissent eux-mêmes leurs récits. En accord avec l'éveil croissant de la conscience collective des peuples autochtones de Taïwan qui revendiquent leurs valeurs et leurs traditions, et afin de respecter l'originalité et les spécificités de leur imaginaire, ainsi que leur

---

<sup>213</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, op. cit., p. iv.

propre science séculaire, il est primordial de mettre en avant la classification des autochtones de leurs récits de tradition orale<sup>214</sup>.

C'est en raison de ce manque de familiarité envers l'orature des autochtones de Taïwan, et des particularités de ses récits chez chacun de ces peuples, que de nombreuses études rédigées avant la fin des années 1990 utilisent une terminologie imprécise de mythes et de légendes pour s'y référer, malgré d'évidentes différences<sup>215</sup>.

Dans un colloque académique sur la littérature populaire de Taïwan, qui s'est tenu à Taïwan en 1997, Poiconu a présenté une [Analyse du développement de la littérature populaire des autochtones de Taïwan] (« *Táiwān yuánzhùmín mínjiān wénxué fāzhǎn zhī tàntǎo* » 「臺灣原住民族民間文學發展之探討」), dans laquelle il expliquait que le fait de prendre la littérature « folklorique » ou « populaire » comme principal objet d'étude était très récent.

Selon lui, la recherche scientifique sur les autochtones de Taïwan n'a longtemps été basée que sur des études d'ethnologues, d'anthropologues, et de linguistes (pratiquement tous de non-appartenance aux peuples autochtones de Taïwan, et donc extérieurs à leur culture).

Poiconu rappelle qu'à l'époque de l'occupation espagnole et hollandaise, les colons n'étaient là qu'à des fins économiques, et que leurs contacts avec les peuples des plaines prétendaient « édifier » ces derniers. Puis les Qing, qui souhaitaient étendre l'exploitation économique de l'île aux forêts de camphre, eurent un peu plus de rapports avec les autochtones et recueillirent des chansons folkloriques afin de mieux comprendre les langues des autochtones et par conséquent de faciliter leur intrusion dans de nouveaux territoires<sup>216</sup>.

Avant l'arrivée des Japonais, les autochtones des montagnes avaient pu conserver leurs traditions et leur mode de vie anciens en vivant dans des lieux reculés et isolés dans lesquels les colons pénétraient rarement. Afin de mieux organiser l'assimilation des autochtones et d'élargir le territoire déjà colonisé de l'île, le gouvernement japonais à Taïwan, sur ordre du Japon, fit établir des rapports d'enquêtes de grande envergure par des scientifiques japonais.

---

<sup>214</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Táiwān yuánzhùmín de kǒuchuán wénxué* 《臺灣原住民的口傳文學》 [La Littérature Orale des Autochtones de Taïwan],台北 Taipei, 常民文化出版 Formosa Folkways Publishing, 1996, p. 28.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), « *Táiwān yuánzhùmín mínjiān wénxué fāzhǎn zhī tàntǎo* » 「臺灣原住民族民間文學發展之探討」 [Analyse du développement de la littérature populaire des autochtones de Taïwan] in *Táiwān mínjiān wénxué xuéshù yántǎohuì lùnwénjí* 《臺灣民間文學學術研討會論文集》 [Actes du colloque académique sur la littérature populaire de Taïwan],彰化 Changhua, 臺灣省磺溪文化學會 [Institut Culturel de Shenghuaxi à Taïwan], 1997, p. 341-349 (p. 345-347).

C'est à ces sociétés encore intactes que ces Japonais s'intéressèrent, et ce, comme l'a dit Poiconu, en tant qu'objet d'étude anthropologique, ethnologique et linguistique. C'est ainsi que le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 et les récits paiwan d'Ogawa et d'Asai furent rédigés, suite à un grand travail de collecte de récits de tradition orale dans de nombreux villages autochtones. Ces récits sont cependant consignés à l'écrit pour leur valeur linguistique, et non pas en raison d'une quelconque reconnaissance de leur valeur littéraire.

Vingt ans après cette observation de Poiconu, si ce domaine spécifique d'étude littéraire intéresse de plus en plus les universitaires Taïwanais, et en particulier les autochtones de Taïwan, il reste encore très marginal, et très peu connu dans les sphères scientifiques mondiales.

Bien qu'il manque encore un recueil de récits issu de l'orature paiwan d'un auteur lui-même paiwan, et une étude de genre de ces récits par un spécialiste paiwan, les études récentes de spécialistes, ont permis d'établir deux genres majeurs de la littérature orale paiwan : le *milimilingan* (ou *mirimiringan*) et le *tjautsikel*. Il existe par exemple : celles de l'ethnologue et anthropologue taïwanaise Hu Tai-Li 胡台麗<sup>217</sup> ; du professeur Poiconu 浦<sup>218</sup> ; du professeur

---

<sup>217</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « Páiwānzú gǔlóu wǔniánjì de “wénběn” yǔ quǎnshì » 「排灣族古樓五年祭的「文本」與詮釋」 [« Texte » et interprétation de la Cérémonie des Cinq Ans du village paiwan de Kuljaljau] in HSU Cheng-kuang 徐正光 et LIN Mei-Rong 林美容 (éd.), *Rénlèixué zài táiwān de fāzhǎn: Jīngyàn yánjiūpiān* 《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》 [Le développement de l'Anthropologie à Taïwan : recherche empirique], 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d'Ethnologie Academia Sinica, 1999, p. 183-222 ; *Sounds of Love and Sorrow*, Documentaire, 2000 ; *Páiwān wénhuà de quǎnshì* 《排灣文化的詮釋》 [Interprétation de la culture paiwan], 臺北 Taipei, 聯經出版 Linking Publishing, 2011 ; « Bǎibùshé yǔ xióngyīng: Páiwānzú de wénhuà biǎozhēng yǔ quǎnshì » 「百步蛇與熊鷹：排灣族的文化表徵與詮釋」 [La vipère des cent pas et l'aigle montagnard : symboles et interprétations de la culture paiwan] in YEH Chuen-Rong 葉春榮 (éd.), *Lìshǐ•wénhuà yǔ zúqún: 1999 Táiwān yuánzhùmín guójì yántǎohuì lùnwénjí* 《歷史•文化與族群：1999 台灣原住民國際研討會論文集》 [Actes du colloque international sur les autochtones de Taïwan de 1999], 臺北 Taipei, 順益台灣原住民博物館 Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 2006, p. 171-196 ; « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan » in STEWART Pamela J. et STRATHERN Andrew (éd.), *Expressive Genres and Historical Change: Indonesia, Papua New Guinea and Taiwan*, Éd. originale 2005, London ; New York, Routledge, coll. « Anthropology and Cultural History in Asia and the Indo-Pacific », 2017, p. 153-172, entre autres.

<sup>218</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Táiwān yuánzhùmín de kǒuchuán wénxué* 《臺灣原住民的口傳文學》 [La Littérature Orale des Autochtones de Taïwan], 1996 ; « Táiwān yuánzhùmín mínjiān wénxué fāzhǎn zhī tàntǎo » 「臺灣原住民民間文學發展之探討」 [Analyse du développement de la littérature populaire des autochtones de Taïwan], 1997, *op. cit* ; *Táiwān yuánzhùmínzú wénxué shǐgāng* 《臺灣原住民族文學史綱》 [Une brève histoire de la littérature des autochtones de Taïwan], 2009 ; *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, 2012, entre autres.

Tung 童<sup>219</sup>, lui-même un *mamazangiljan*, qui a passé l'été 2017 dans des villages paiwan pour de recueillir des récits oraux afin de les faire publier dans un ouvrage ; et de son neveu, le docteur en ethnologie et noble paiwan, Pukiringan Paljivuljung, ou Tung Xinjie 童信智<sup>220</sup> ; ou encore du mémoire de Master en littérature Taïwanaise de l'Université Nationale de Tsing Hua consacré au *milimilingan* de Zeng Jiwei 曾基瑋<sup>221</sup>, pour en nommer quelques-unes.

Les *milimilingan* comme les *tjautsikel* sont deux genres tenus en haute estime par le peuple paiwan, comme l'explique Hu Tai-li dans son article décrivant l'esthétique et la performance des Paiwan face à sa caméra lors de son tournage du documentaire *Sounds of Love and Sorrow* en 2000 :

*There are two types of legends in Paiwan: the real legends (tjautsiker) and the fictive legends (mirimiringan). The characters and events in tjautsiker are believed to have existed in real life; while mirimiringan contains fictive characters whose names have repetitive syllables and contain a record of miraculous events. Both tjautsiker and mirimiringan are loved and are highly valued by the Paiwan people, who have passed these stories on from generation to generation.*<sup>222</sup>

Il y a deux sortes de légendes en Paiwan : les légendes véridiques (*tjautsiker*), et les légendes fictives (*mirimiringan*). On croit que les personnages et les événements des *tjautsiker* ont existé dans la vraie vie ; tandis que les *mirimiringan* contiennent des personnages fictifs dont les noms sont composés de syllabes répétitives et qui contiennent un répertoire d'événements miraculeux. Les *tjautsiker* et les *mirimiringan* sont tous deux aimés et estimés par le peuple paiwan, qui a transmis ces récits de génération en génération. (Tdl.)

---

<sup>219</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* », Thèse de Doctorat, 1995 ; *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民族史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], 2001 ; « Jiěxī páiwānzú shénhuà gùshì ti sa-puljaljuyaljuyan de yǔyán tèzhēng yǔ shèhuì wénhuà yìyì » 「解析排灣族神話故事 ti sa-puljaljuyaljuyan 的語言特徵與社會文化意義」 [Analyse des caractéristiques linguistiques et de la signification sociale et culturelle du récit mythique 'Ti sa-puljaljuyaljuyan' ] 2005 ; « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], 2014, entre autres.

<sup>220</sup> PALJIVILJUNG Pukiringan (TUNG Xinzhi) 童信智, « Paiwan (排灣) 祖源及遷徙口傳敘事文學之研究 *A study of the ancestral origins and migrations of oral narrative literature in Paiwan* », Thèse de Doctorat, 國立政治大學 National Chengchi University, Taipei, 2014 ; PALJIVILJUNG Pukiringan (TUNG Xinzhi) 童信智, « History and Analysis of Research on Paiwan Oral Narrative Literature » 《排灣口傳敘事文學研究史及評析》, *Minzú xuéjiè* 《民族學界》 35, avril 2015, p. 137-160, entre autres.

<sup>221</sup> ZENG Jiwei 曾基瑋, « *Páiwānzú gùshì fēnlèi yánjiū : Milimilingan biānjiè de tànsuǒ* », « 排灣族故事分類研究：milimilingan 邊界的探索 » [Étude sur la classification des récits paiwan : une exploration des limites des milimilingan], 2006.

<sup>222</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 162-163.

Hu revient sur ces deux genres qui comprennent tous les récits issus de l'orature paiwan, « transmis de génération en génération », tels que les récits des origines (du monde, du peuple, de la tribu, des rituels, etc.), les récits comprenant les héros culturels paiwan, les récits sur les animaux, etc. Ces récits, dans lesquels la narration et le chant étaient mêlés, étaient autrefois transmis uniquement à l'oral par des conteurs du village dont ils étaient issus.

- Les *milimilingan* : des « légendes fictives » ?

Comme chez les Dakotapi, ces récits avaient une dimension sacrée et s'accompagnaient souvent (en particulier ceux concernant les origines d'une cérémonie, ou sur les ancêtres) d'une prière et de pratiques rituelles. Le peuple les appelle *milimilingan*.

Dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, un récit explique la corrélation entre le nom des récits paiwan et celui d'une déité à l'origine de la création des êtres humains. Cependant, pour le peuple, *milimilingan* ne conservait déjà à l'époque que le sens « d'événements anciens dont on entend encore parler de nos jours »<sup>223</sup>.

Poiconu, dans sa définition des *milimilingan*, insiste sur le fait que les termes de mythe, légende ou conte sont souvent imposés par les personnes extérieures à la culture paiwan, mais à l'instar de la connaissance et de l'expérience de celles-ci, ils ont longtemps été imposés au peuple sans qu'aucun échange ou qu'aucune discussion sur le genre des *milimilingan* n'ait lieu entre Paiwan et étrangers. Ces derniers, dans un discours unilatéral, appliquaient les termes qui leurs étaient familiers, tandis que les Paiwan étaient forcés de les accepter sans pouvoir les transformer ou les ajuster<sup>224</sup>.

Des chercheurs contemporains tentent pourtant de rétablir la situation en établissant aujourd'hui un réel dialogue avec le peuple paiwan et son élite, comme c'est le cas pour l'anthropologue taïwanaise Tai-li Hu. Et les définitions de cette étude se basent en priorité sur celle des chercheurs paiwan et autochtones de Taïwan tels que Tung Chun-fa et Poiconu, ainsi que sur les recherches dont la démarche est de respecter la catégorisation des récits telle qu'elle est définie par les Paiwan eux-mêmes.

Le *milimilingan* est un genre à part entière qui, bien que s'apparentant parfois au genre du mythe, ne peut être enfermé dans des conceptions allochtones ou défini hors du contexte

---

<sup>223</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 111, Tdl.

<sup>224</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, *op. cit.*, p. iv.



culturel paiwan auquel il appartient. Comme avec le genre des *ohu'kaka dakotapi*, les analyses critiques littéraires ou anthropologiques faites par des étrangers ne suffisent, ni ne conviennent, à une étude complète et satisfaisante de ce genre.

Seule une certaine similarité entre les *milimilingan* et nos contes traditionnels européens, les *ohu'kaka dakotapi*, ou les *jindaiki* japonais peut être évoquée. En effet, de même que pour les *ohu'kaka*, il est impossible d'attester de la véracité de leur contenu, et l'auditoire ethnique destinataire en est conscient. En revanche, les considérer comme de simples contes pour enfants serait une forme de profanation de leurs dimensions sacrée, culturelle, sociale et historique qui sont prises très au sérieux par le peuple.

- Le sens de *milimilingan*

*Miling* en Paiwan se traduit par une époque passée (ou révolue). Le “mili” est un redoublement linguistique de “miling” qui accentue l'idée d'une époque lointaine, tandis que le “an” peut servir de nominalisateur ou peut donner un sens de degré (c'est alors un marqueur de rhème d'emplacement), et insiste encore plus sur le passé lointain, au point de rendre les récits mythiques<sup>225</sup>. Une époque qui semble être identique à celle décrite en première partie de cette étude, l'époque mythique ou originelle, donc sacrée « *in illo tempore, ab origine* », définie par Mircea Eliade, qui ancrerait les récits dans la réalité, dans « ces temps-là »<sup>226</sup>.

Le *milimilingan* est un genre unique propre aux Paiwan. Principalement de par sa nature « fictive » qui en fait un récit des temps anciens distants de l'époque des conteurs et des auditeurs ou lecteurs (à l'image des *ohu'kaka*), dont la véracité demeure invérifiable, qui conserve néanmoins une influence et un impact importants sur la réalité sociale du peuple.

En effet, dans le chapitre “Contesting Memories: The shifting power of narration in contemporary paiwan contexts” du livre *Modalities of Change: The Interface of Tradition and Modernity in East Asia*, Hong Li-Ju parle du pouvoir du *milimilingan* et du statut qu'il confère (le *milimilingan* sert de preuve à la légitimité d'un chef ou d'un noble en racontant l'histoire de son nom et de sa famille). Ces récits mythiques, dont la structure et la trame comprennent un puissant symbolisme, exercent un fort pouvoir sur le peuple qui l'utilise de manière à « établir une forme de conjoncture entre leurs réalités narrative et sociale ».<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> TANG Chih-Chen Jane, « On Nominalizations in Paiwan », *Language and Linguistics* 3-2, janvier 2002, p. 283-333 (p. 285-289).

<sup>226</sup> ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition* (nouvelle édition revue et augmentée en 1969), Éd. originale 1949, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio essais », n° 120, 2014, p. 33-34.

<sup>227</sup> HONG Li-Ju, « Contesting Memory: The Shifting Power of Narration in Contemporary Paiwan Contexts », *op. cit.*, p. 184-185, Tdl.

La complexité et la richesse du genre des *milimilingan* sont rendus évidents dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, qui fait ressortir la dimension sacrée de ces récits, en les comparant à la *Genèse*, ou en rappelant que le *milimilingan* donne une généalogie des familles aristocratiques paiwan.

Le rapport énumère trois définitions ou significations de ce terme en rapport avec l'orature et les croyances des Paiwan<sup>228</sup> :

Dans la première explication du rapport, les anthropologues japonais comparent les *milimilingan* à leurs propres récits mythiques (les *jindaiki*), et à ceux de la Bible, en raison de la nature à la fois « mythique » et d'une époque très reculée de ces récits, que le peuple paiwan considéraient toutefois comme étant des faits historiques. Pour les Paiwan, ces récits des temps anciens sont peuplés des personnages mythiques, dont les accomplissements sont souvent extraordinaires, et servent en outre à raconter les origines du peuple :

#### 第一 *milimilingan* 之意義

本族一般將上古的事蹟稱為 *milimilingan* 的故事。與所謂的神代記或創世記類似。例如：傳說太陽的卵破裂始生出頭目的祖先，或說祖先默認唱歌而創造人類、小米、芋頭和豬等，或說往西天空低且天上有兩個太陽，或說大洪水之後僅存兄妹兩人互相結婚成為本族的起源等，一般認為是 *milimilingan* 的故事。<sup>229</sup>

La première signification de *milimilingan* :

Cette tribu appelait généralement les récits des temps anciens des *milimilingan*. Ils sont semblables aux *jindaiki* ou au livre de la *Genèse*. Par exemple : l'histoire de l'œuf du soleil qui en se fissurant a donné naissance aux ancêtres du chef, ou l'histoire de la création par le chant de nos ancêtres, ainsi que des êtres humains, du millet, du taro et des cochons, ou celle selon laquelle le ciel était bas à l'Ouest et il y avait deux soleils dans le ciel, ou celle des deux seuls survivants du déluge, un frère et une sœur, qui se marient et dont le peuple est issu, ces récits sont généralement considérés comme des récits [appartenant au genre des] *milimilingan*. (Tdl.)

La seconde définition donnée est celle employée par « tous les groupes » paiwan du sud de l'époque du rapport, qui désignaient des « objets » et des actes « magiques », surnaturels ou merveilleux de *milimilingan*.

Ainsi, en 1920, les objets modernes, et par conséquent surprenants et « magiques », comme les téléphones ou les films, étaient qualifiés par les Paiwan de *milimilingan* :

又，本族的南方各群今日一般也把神奇不可思議之事視為 *milimilingan*，例如電話、相片、唱機鐘錶、電影等，他們皆驚嘆地稱認為 *milimilingan*。<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>230</sup> *Ibid.*

De plus, aujourd'hui, tous les groupes du Sud de cette tribu considèrent généralement des objets incroyables et magiques comme des *milimilingan*, tels que les téléphones, les photos, les phonographes, les horloges, les films, etc., ils les considèrent tous avec émerveillement comme des *milimilingan*. (Tdl.)

Enfin, Milimilingan était également le nom d'une déité. En effet, selon le récit des origines de la famille de chefs suprêmes Ruvaniau, de la « communauté » (「社」) de Neiwén (Tjakuvukuvul) du « clan » (「番」) Tjakuvukuvulj, Milimilingan était une déité « étrange » ayant créé les êtres humains, le millet, les racines de taro et les cochons.

Cette déité suivait *Saraʔac*, l'ancêtre de la famille des Ruvaniau, une des deux familles fondatrices de la tribu de Neiwén, et de toutes celles qui dépendent de cette tribu :

傳說，*milimilingan* 為一神人，昔時本家之祖 *Saraʔac*，從故鄉 *paumaumaq* 之地出發向各地殖民時，名叫 *milimilingan* 的神人跟隨他，到處唱歌創造小米、創造芋頭和創造人類，為本族建立了大功【。】故以此 *milimilingan* 作為神人之名。<sup>231</sup>

Selon une histoire, *Milimilingan* était une déité. Il y a très longtemps, lorsque notre ancêtre *Saraʔac* partit de *Paumaumaq*, sa terre natale, pour chercher de nouveaux territoires, une déité du nom de *Milimilingan* le suivit partout en chantant, créant alors le millet, les racines de taro et les êtres humains, il créa pour ce peuple le travail manuel [...] *Milimilingan* était donc le nom d'une déité. (Tdl.)

Les genres de l'orature étant très variés, dans son approche des concepts majeurs de l'anthropologie culturelle et de la théorie anthropologique du mythe, du rite et de l'oralité dans *Myth, Ritual and the Oral* publié en 2010 (et traduit en français en 2015), Jack Goody a établi les distinctions suivantes entre mythe, épopée et conte populaire : « La mythologie en tant que vision du monde parle des dieux, des divinités, et des agences surnaturelles dans leurs relations », tandis que les épopées « parlent de monstres et de héros humains, semi-divins ou même complètement divins »<sup>232</sup>. Quant aux contes populaires, ils « manifestent un intérêt universel pour les animaux, et ils ont également comme acteurs des humains, des dieux, et parfois des monstres »<sup>233</sup>.

Or, les *milimilingan* se rapprochent simultanément de ces trois genres, puisqu'ils peuvent traiter de la création par des divinités, comme le récit concernant la divinité elle-même appelée Milimilingan. Ces récits traitent en outre des actions d'êtres surhumains ou surnaturels, ou de celles d'animaux et de monstres.

Dans le premier chapitre de cette étude, il a été démontré que le genre du conte, tel que les sociétés dominantes le connaissent, est un récit de faits, d'aventures imaginaires, destiné à distraire et qu'il est reconnaissable par son univers merveilleux. Les personnages sont eux aussi

---

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, Traduit par MANIEZ Claire, Éd. originale en anglais 2010, Presses Universitaires de Nancy et Éditions Universitaires de Lorraine, 2015, p. 57.

<sup>233</sup> *Ibid.*

issus du merveilleux, et la magie est omniprésente dans les récits. De ce fait, un rapprochement entre le genre familier du conte et celui du *milimilingan*, tout comme l'*ohu'kaka*, peut également être établi. D'autant plus que la dimension « imaginaire » du conte est un développement ultérieur au sens premier du terme qui était celui d'un récit de faits réels.

La définition du conte populaire de Goody, mentionnée dans le premier chapitre de cette étude, nous apprend que le conte populaire est destiné à un « auditoire enfantin ». Son homogénéité universelle s'explique selon Goody par le fait qu'il est relativement immunisé contre les « pressions d'une culture spécifique »<sup>234</sup>.

Et si ce genre concerne principalement les enfants, les adultes, eux, s'intéressent à des genres plus sérieux tels que le mythe ou la légende. Pourtant, chez les Paiwan, comme chez les Dakotapi ou chez les Navajos mentionnés par Goody, la dimension de divertissement a une place culturelle importante, ce qui explique l'intérêt que les adultes de ces cultures portent aux *milimilingan* plus ludiques<sup>235</sup>.

Le premier chapitre de cette étude a également abordé les sous-genres du conte, à savoir le « conte merveilleux » et le « conte facétieux », dont Jean-Luc Domenge parle dans *Contes Merveilleux de Provence (volume 3)*. Si, en Provence, les contes merveilleux ont presque disparu de l'oralité traditionnelle, étant considérés comme inférieurs au « conte à rire, qui était le seul vrai conte... »<sup>236</sup>, le merveilleux des récits paiwan subsiste dans leur orature et dans leur littérature.

D'ailleurs, à l'instar des Dakotapi, il existe chez les Paiwan plus de récits considérés en Europe comme appartenant au « merveilleux », que de récits « facétieux ». Ces récits à caractère merveilleux, même s'ils appartiennent au genre du *milimilingan*, d'un temps ancien qui les rend donc invérifiables, ils sont tout de même pris plus au sérieux que ceux à caractère comique pour enfants. Or, le fait est qu'il n'existe pas de réelle division entre récits purement facétieux et récits purement merveilleux dans les *milimilingan* (de même que dans les *ohu'kaka*).

Ainsi, dans un *milimilingan* intitulé [Sapulaluyaluyan] (récit 001 O&A<sup>237</sup>)<sup>238</sup>, un nom de personnage récurrent propre au *milimilingan*, qui est parfois bon, parfois mauvais, le facétieux intervient dans les actions du héros et de sa femme (celle-ci en colère, se cache dans le trou

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>236</sup> DOMENGE Jean-Luc, *Contes merveilleux de Provence*, Grasse, Cantar lou País et Éditions TAC Motifs, coll. « Contes et chansons populaires de la Provence », 2003, vol. 3, p. 46.

<sup>237</sup> Par souci de lisibilité, les références des récits d'Ogawa et d'Asai de *One hundred Paiwan texts* seront mentionnés en utilisant ce sigle : O&A, précédé du numéro de récit concerné.

<sup>238</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, Canberra, Research School of Pacific and Asian Studies ; The Australian National University, coll. « Pacific Linguistics », n° 542, 2003, p. 22-29.

d'un arbre). Ce même récit fait également intervenir le merveilleux (par exemple, il ordonne à un arbre de s'étendre en travers de la mer pour lui faire un pont).

Donc, dans les *milimilingan* paiwan, le merveilleux et le facétieux se côtoient très souvent, comme nous le verrons de façon plus approfondie par la suite, dans l'étude littéraire des récits ancestraux paiwan. Ces récits nécessitent donc une compréhension à deux niveaux, et une double interprétation, d'un auditoire mixte et varié, comprenant aussi bien des enfants en âge de saisir au moins le sens premier des récits, que des jeunes adultes et adultes qui vont en saisir les nuances et le second degré.

Le professeur Hu se sert de sa connaissance de la culture paiwan et de sa recherche de terrain afin d'émettre son concept des *milimilingan* et des *tjautsikel*, dont la différence essentielle serait une opposition entre l'imaginaire et le réel. Les *milimilingan* sont une forme de fiction du peuple.

On y retrouve le dédoublement syllabique de noms propres des personnages, comme celui de Pulaluyaluyan, une indication qu'ils font partie d'une œuvre de création littéraire, puisque dans les noms propres paiwan ce dédoublement n'existe pas. De plus, leurs actions extraordinaires se déroulent lors d'une trame elle-même merveilleuse ou incroyable, qui sert d'allégorie éducative. C'est pourquoi Hu qualifie les *milimilingan* de « légendes fictives »<sup>239</sup>.

Pourtant, le *milimilingan* n'est jamais considéré comme un sujet risible puisqu'il décrit non seulement l'origine du peuple ou des rites, mais il a de surcroît une valeur éducative. Le *milimilingan* se rapproche des genres du conte et du mythe, n'appartenant toutefois ni à l'un ni à l'autre. Il partage de nombreux points communs avec le genre des *ohu'kaka*, tout en demeurant un genre unique aux Paiwan, tout comme, au final, l'*ohu'kaka* l'est pour les Dakotapi.

- *Le tjautsikel* : une « histoire traditionnelle » ?

Dans le dictionnaire paiwan de Ferrell de 1982, sous l'entrée "Story", se trouvent deux termes : un récit, ou histoire fictive ("*Story (fictional)*"), est traduit par "*mili-miling-an*", tandis que le « récit », ou « histoire traditionnelle » ("*Story, traditional history*") est traduit par "*tja-u-tsikel*". De même, sous l'entrée "tja-u-tsikel", on trouve les traductions suivantes : « histoire ; narration d'événements passés » ("*history; narrative of past happenings*"). Le terme *tjautsikel*

---

<sup>239</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « Bǎibùshé yǔ xióngyīng: Páiwānzú de wénhuà biǎozhēng yǔ quánshì » 「百步蛇與熊鷹 : 排灣族的文化表徵與詮釋」 [La vipère des cent pas et l'aigle montagnard : symboles et interprétations de la culture paiwan], *op. cit.*, p. 174.

implique donc en paiwan une dimension historique et narrative de faits du passé, qui lui confère une perspective réelle et véridique<sup>240</sup>.

De fait, si, selon Hu, les *milimilingan* sont des « légendes fictives », les *tjautsikel*, eux, sont des « légendes véridiques » (à l'instar des légendes locales dakotapi). Toujours selon Hu, les *tjautsikel* seraient proches du concept d'histoire orale, car leurs personnages et leurs trames auraient certainement existé. Et si les *milimilingan* racontent l'origine « mythique » du peuple paiwan, les *tjautsikel* retracent l'histoire personnelle des familles et celle des tribus<sup>241</sup>.

Cette définition du *tjautsikel* rejoint celle de la légende de l'ethnologue et folkloriste français Charles Joisten (1936-1981), selon qui la légende serait un « objet de croyance », pour le narrateur comme pour l'auditeur. Et ce, bien que la légende soit empreinte d'éléments du surnaturel et qu'elle ait lieu dans un passé lointain ou mythique<sup>242</sup>.

La légende, en tant qu'héritière d'un fait ancien, et d'un passé plus proche et plus familier que celui des contes, reste donc ancrée dans la réalité du quotidien. C'est pourquoi c'est le genre familier qui se rapproche le plus du *tjautsikel* paiwan, sans qu'il soit toutefois juste d'affirmer que les deux genres sont identiques, et sans réduire le *tjautsikel* à la définition d'un genre étranger à sa culture d'origine. Il est à nouveau nécessaire de considérer ces définitions comme des distinctions de genres uniquement applicables dans leur intégralité aux contes et légendes d'Europe ou d'Occident.

Chez les paiwan, des mentions de lieux sont parfois présentes dans le *milimilingan*, c'est néanmoins au *tjautsikel* que s'apparenterait le genre de la légende. Celle-ci, dans son sens second, est une « représentation (de faits ou de personnages réels) accréditée dans l'opinion, mais déformée ou amplifiée par l'imagination, la partialité »<sup>243</sup>.

Effectivement, les événements qui sont rapportés dans le *tjautsikel* ont généralement dû arriver au conteur lui-même, ou à quelqu'un qu'il connaît personnellement, bien qu'ils revêtent souvent une dimension surnaturelle ou merveilleuse.

Il faut cependant insister, une fois de plus, sur le fait qu'il est impossible de consigner les récits paiwan à une définition familière. Comme avec les récits dakotapi, et en reprenant le terme du philosophe allemand Martin Heidegger (1889-1976) adapté à l'histoire de la littérature

---

<sup>240</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary, op. cit.*, p. 479, 317.

<sup>241</sup> HU Tai-Li 胡台麗, *Páiwānzú gǔlóu wǔniánjì de « wénběn » yǔ quǎnshì 「排灣族古樓五年祭的「文本」與詮釋」* ["Texte" et interprétation de la Cérémonie des Cinq Ans du village paiwan de Kuljaljau], *op. cit.*, p. 188.

<sup>242</sup> JOISTEN Charles, « La littérature orale » in *Les sources régionales de la Savoie : Une approche ethnologique : alimentation, habitat, élevage, agriculture, vie sociale et familiale, métiers, danse, jeux, musique, fêtes, langue, littérature orale.*, Paris, Fayard, 1979, p. 601-620 (p. 613).

<sup>243</sup> ROBERT Paul, REY-DEBOVE Josette et REY Alain (sous la direction de), « Légende » in *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 1269.

par l'historien et théoricien de la littérature française allemand Hans Robert Jauss (1921-1997), « L'horizon d'attente »<sup>244</sup> du lecteur allochtone est très différent de celui des auditeurs et lecteurs paiwan, car il se limite à la culture et à la connaissance des genres littéraires du lecteur.

La légende, du latin *legenda* (« ce qu'il faut lire »), est non seulement caractéristique des cultures orales en servant « de base pour la construction de récits historiques écrits », mais elle est aussi « censée être véridique »<sup>245</sup>. C'est par ces légendes véridiques, ou *tjautsikel*, que les peuples expliquent l'avènement de chefs. Chaque famille noble (*mamazangiljan*) paiwan a un récit officiel sur l'origine de son nom.

Ces récits sont cruciaux lors des négociations de mariage entre deux familles, et sont contés à ce-moment là, tout comme à l'occasion de naissance (lorsque l'on donne un nom au nouveau-né). Ils sont également racontés lorsque le peuple se rassemble afin d'écouter l'histoire de la tribu et de ses fondateurs (souvent une famille de chefs).

Les genres paiwan du *tjautsikel* et du *milimilingan*, qu'ils soient considérés comme fictifs ou réels, ont des fonctions différentes, mais ont une même valeur aux yeux des Paiwan. On peut différencier le *milimilingan* du *tjautsikel* par ses fortes valeurs symboliques, à la fois dans la trame des récits, dans leurs thématiques et dans la fonction de ses personnages.

Comme cela a été fait pour les récits dakotapi dans le premier chapitre de cette étude, l'analyse simultanée des genres établis par les spécialistes issus de cultures dominantes avec ceux utilisés par les paiwan eux-mêmes, permettent de mieux comprendre la nature l'orature paiwan. Dans un souci de respect des genres reconnus par les paiwan, cette étude se référera aux récits issus de leur culture en privilégiant en outre l'utilisation de la terminologie paiwan.

Enfin, les *tjautsikel* peuvent être mis en parallèle avec le genre des mythes, et plus particulièrement des mythes fondateurs. Ici encore, la définition de Goody du mythe, non pas en tant que mythologies, au sens de mythes universels, mais « au sens de longues récitations orientées vers le surnaturel »<sup>246</sup>, nous permet d'établir des points de comparaisons entre les genres du mythe et du *tjautsikel*.

Ces derniers comportent effectivement « au sens étroit du terme, [...] des récitations spécifiques sur un thème cosmologique »<sup>247</sup>. Dans les *tjautsikel*, des éléments de « création » sont présents, que l'on retrouve par exemple dans le récit des origines de la cérémonie sacrée des Paiwan, *Maleveq* (dans deux versions, récit 049 et 054 O&A<sup>248</sup>, qui raconte les fondements et la création de *Maleveq*, et qui sera décrit dans la partie sur l'analyse des récits paiwan).

---

<sup>244</sup> JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 169, 1978, p. 53.

<sup>245</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, op. cit., p. 55.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 135-136.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>248</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 216-219, 241-247.

De nombreux *tjautsikel* relatent, pour reprendre les propos d'Eliade dans *Aspects du Mythe* : « toute apparition nouvelle – un animal, une plante, une institution », et nous informe par exemple sur « les circonstances de l'apparition des maladies, évènement qui, en fait, a changé la structure du monde »<sup>249</sup>. C'est pourquoi ces récits, comme les mythes des origines et les mythes cosmogoniques décrit par Eliade, définissent un modèle cohérent du monde dans lequel les humains vont évoluer, et au sein duquel une société organisée sera elle aussi créée.

Comme le mythe, une des fonctions maitresses du *tjautsikel* des origines « est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : aussi bien l'alimentation ou le mariage, que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse »<sup>250</sup>.

Par exemple, la venue à l'existence des maux, du dur labeur, de la chasse, des maladies, de la mort, d'animaux, de certaines rivières est décrite dans différents *tjautsikel* du village de Tjakuvukuvul (récits 024, 028, 029, 030 O&A)<sup>251</sup>, et dans ceux du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 (dans un récit de Neiwén 內文; ou Tjakuvukuvul, dans un récit de 下 Paiwan, ou Kapayuanan, ou encore dans un récit de Sabdiq, entre autres)<sup>252</sup>

Plus significatif encore, certains *tjautsikel* sont comparables aux mythes des origines. Ils expliquent, entre autres : l'origine de l'humanité, dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 on les retrouve par exemple dans plusieurs récits des communautés de Neiwén 內文 et de 下 Paiwan, ou Kapayuanan)<sup>253</sup> ; les origines de villages et tribus paiwan, dans un autre récit de Neiwén 內文 du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920<sup>254</sup> ; ou encore l'origine du peuple post-diluvien, dans différentes variantes du rapport de 1920 et du recueil d'Ogawa et d'Asai.

En effet, ce dernier est un « mythe fondateur » qui se retrouve dans de nombreux villages paiwan. Il raconte l'histoire du déluge et du seul couple (un frère et une sœur) y ayant survécu. Ogawa et Asai ont recueilli ces *tjautsikel* dans les villages de Tjakuvukuvul (récit 023), de Patjaval (récit 053), et de Kapayuanan (récit 068).

Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 renferme lui aussi plusieurs variantes de ce récit, dans la quatrième partie de la quatrième section du livre, avec des variantes de la communauté

---

<sup>249</sup> ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Éd. originale 1963, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio essais », n° 100, 2004, p. 35, 39.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>251</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 136-137, 148, 149-150, 151-152.

<sup>252</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 111, 115, 128.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 111 et 117, 115.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 80-81.



ravar de Tjukuvulj et des communautés vuculj de Capungan, Paridrayan, Kaviyangan (entre autres)<sup>255</sup>.

À ce stade de l'analyse des genres paiwan, il est inévitable de souligner un aspect paradoxal de la définition du *tjautsikel*, qui doit relater des faits véridiques vécus par le conteur ou par une de ses connaissances, ou ayant existé dans la vie réelle <sup>256</sup>, car les conteurs/informateurs des récits d'Ogawa et d'Asai ont qualifié certains récits de type mythique, tels que les récits du déluge de *tjautsikel*.

Le récit paiwan sur l'origine du peuple, qui décrit comment le premier chef est issu de la vipère des cent pas, est également une légende véridique, ou *tjautsikel*<sup>257</sup>. Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 inclut des variantes de ces *tjautsikel*.

Néanmoins, dans son introduction de l'édition en chinois mandarin de 2003, le directeur paiwan de l'[Association pour le développement culturel et artistique de la montagne Dawu] (*Dàwúshān wénhuà yúnnshù fāzhǎn xiéhuì*, 大武山文化艺术发展协会), Valjuk Mavaliu, ou Hua A-cai 華阿財, affirme que les récits de ce rapport n'incluent pas de *tjautsikel*<sup>258</sup>. Son point de vue sur le genre de récits qui constituent des *tjautsikel* s'oppose à celui de Hu Tai-Li, et leurs opinions divergentes sur la définition de ce genre ne sont pas uniques.

Il semblerait que la définition des caractéristiques spécifiques du genre des *tjautsikel* soit à ce jour incomplète, et que l'opposition quasi dichotomique entre les *milimilingan* et les *tjautsikel* soit insatisfaisante et nécessite encore des études approfondies, qui ne sont pas du ressort de ce travail. Les *tjautsikel* et les *milimilingan* semblent cependant se différencier par les thèmes abordés.

Par exemple, les *milimilingan* comprennent des mythes cosmogoniques qui traitent de l'origine du ciel, de la lune et du soleil actuels, tandis que les *tjautsikel* s'attachent à décrire la création de l'homme, ou celle du peuple, et sa recréation suite au déluge. Les *tjautsikel* et les *milimilingan* cosmogoniques, qu'ils traitent de la création de la terre ou du ciel actuels, ou de la création des êtres qui les peuplent, seraient tous, selon Eliade, considérés comme « véridiques », comme une « histoire sacrée » du peuple qui se justifie par l'existence même des êtres dont elle décrit l'origine :

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 120-123.

<sup>256</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 163.

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 9.

Il importe de souligner, sans attendre, un fait qui nous semble essentiel : le mythe est considéré comme une histoire sacrée, et donc une « histoire vraie », parce qu'il se réfère toujours à des *réalités*. Le mythe cosmogonique est « vrai » parce que l'existence du Monde est là pour le prouver ; le mythe de l'origine de la mort est également « vrai » parce que la mortalité de l'homme le prouve, et ainsi de suite.<sup>259</sup>

Dans cette étude, les variantes des récits des origines du rapport seront classées selon la terminologie des conteurs paiwan des récits d'Ogawa et d'Asai, et se fonderont en priorité sur les analyses du professeur Hu, qui se rapprochent au plus près de l'utilisation de la terminologie paiwan, mais sa terminologie de « légendes véridiques » et « légendes fictives » ne sera pas appliquée dans le cas des *tjautsikel* et *milimilingan* cosmogoniques.

Dans nos sociétés « modernes », le mythe se singularise de la légende car il sert d'explication inventive involontaire du monde et de ce qu'il contient, les éléments naturels, les animaux, les hommes, etc., en utilisant des personnages et une forme d'exégèse allégorique non ancrée dans le monde du réel, qui le rend invraisemblable aux yeux des lecteurs allochtones. La légende, quant à elle, résulte d'un travail de mémoire du peuple visant à transmettre des actes importants du passé issus de la vie réelle.

En ce qui concerne les récits paiwan, ils se distinguent par deux genres à part, et à l'instar des genres dakotapi des *ohu'kaka* et des « légendes », la distinction entre les *milimilingan* et les *tjautsikel* ne peut être faite qu'en les replaçant dans un système dialectique purement paiwan. C'est ce que confirme Hu Tai-Li lorsqu'elle note qu'un récit sur l'origine du peuple, considéré comme vrai, peut paraître fictif aux personnes n'appartenant pas à la culture paiwan :

*Some legends such as the one about the hundred-pace snake sounds very fictive to the outsiders, but they are considered real legends by the Paiwan people. In other words, they are not using the same standard as us to distinguish real legends from fictive legends. With regards to images and sounds, the Paiwan people 'see' and 'hear' things in their own visual system with unique meanings and aesthetics.<sup>260</sup>*

Certaines légendes, telles que celles de la vipère des cent pas, peuvent sembler très fictives aux étrangers, mais elles sont considérées comme des légendes vraies par le peuple paiwan. En d'autres termes, ils n'utilisent pas les mêmes normes que nous pour distinguer les légendes vraies des légendes fictives. En ce qui concerne les images et les sons, le peuple paiwan 'voit' et 'entend' les choses selon leur propre système visuel, avec des significations et une esthétique uniques. (Tdl.)

Pour les Paiwan, le *tjautsikel* n'est pas inventé de façon arbitraire. Il se rapproche de notre concept de l'histoire orale, en tant que donnée historique tribale, familiale et individuelle, tandis

---

<sup>259</sup> ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 17.

<sup>260</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », op. cit., p. 164.

que le *milimilingan* ressemble à notre concept du conte<sup>261</sup>, et que les deux genres comprennent des éléments qui font qu'ils rejoignent certaines caractéristiques du mythe.

- Distinction des deux genres paiwan dans les recueils de récits :

Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, s'il s'attache à décrire le genre du *milimilingan*, ne mentionne néanmoins pas celui du *tjautsikel*. Il semblerait même que tous les récits qui y sont retranscrits soient considérés comme des *milimilingan*, alors que nombre d'entre eux appartiennent au genre du *tjautsikel*. Par exemple, les récits qui décrivent la création des villages et tribus, et l'origine des familles de chefs, ne sont pas des *milimilingan*, mais des *tjautsikel*.

De même, les récits d'Ogawa et d'Asai semblent tous être considérés comme des *milimilingan*. Néanmoins, en consultant le texte en paiwan, il apparaît clairement que les conteurs eux-mêmes précisent dans de nombreux récits qu'ils sont en train de relater un *tjautsikel*. Lorsqu'un *tjautsikel* est raconté, le narrateur précise : “aya a tjautsikel”, que whitehorn traduit par “according to the story” ou “according to the old story” (« selon ce que dit l'histoire », ou « selon ce que dit l'histoire ancienne »), alors qu'une traduction plus exacte serait « c'est ce que dit le *tjautsikel* ».

C'est ainsi qu'en vérifiant les récits en langue paiwan le lecteur peut retrouver tous ceux appartenant au genre du *tjautsikel* (car une majorité des conteurs indique s'il s'agit d'un *tjautsikel*) et les distinguer des *milimilingan*. Ces derniers se reconnaissent grâce à leurs spécificités mentionnées ci-dessus, sans être désignés en tant que tels par les conteurs eux-mêmes.

Une analyse des récits en paiwan montre donc que parmi les récits 1 à 18 du village de Qatsilay, seul le récit 18 est un *tjautsikel*. Les récits 19 à 34 de Tjakuvukuvul sont tous des *tjautsikel*. Les récits 35 à 41 de Laleklek sont des *tjautsikel*, mis à part le récit 40, qui est un *milimilingan*.

Le ou les conteurs des récits 42 à 51 du village de Kulalaw ne précisent pas lorsqu'il s'agit de *tjautsikel*, toutefois, les noms des personnages montrent que ces récits sont en majorité des *milimilingan*. Les récits 52 à 54 de Patjaval sont des *tjautsikel*, tandis que les récits 55 à 57 de Tjavuali sont des *milimilingan*. Les genres du reste des récits ne sont pas spécifiés par les narrateurs. Une distinction sera néanmoins établie lors de l'étude de certains de ces récits et des récits du [Rapport d'enquête] (Livre 1).

---

<sup>261</sup> HU Tai-Li 胡台麗, *Páiwān wénhuà de quánshì* 《排灣文化的詮釋》 [Interprétation de la culture paiwan], *op. cit.*, p. 14.

Outre ces genres propres aux récits paiwan, une autre particularité des récits paiwan est qu'ils sont issus de l'orature ancestrale. Ils sont néanmoins aujourd'hui accessibles sous forme écrite, et traduits en langues plus répandues (chinois, anglais, japonais etc.).

Il est donc primordial de savoir comment retranscrire fidèlement les récits de tradition orale à l'écrit, de connaître les qualités et les défauts de ce qui a déjà été retranscrit, et ce qui est perdu à la suite de ce processus de transposition de l'oral, notamment en termes de performance orale.

### 3.1.3. *Oralité et performance orale des récits paiwan*

*The fictive legends are narrated in tones intended to amaze the listeners and move them to tears. In the fictive legends, the descriptions of beautiful women and the handsome men are audiovisually quite impressive.*<sup>262</sup>

Les légendes fictives sont racontées dans des tonalités qui visent à émerveiller les auditeurs et à les émouvoir jusqu'aux larmes. Dans les légendes fictives, les descriptions des belles femmes et des beaux hommes sont fort impressionnantes audiovisuellement. (Tdl.)

Comme il a été mentionné lors de l'analyse des récits dakotapi, les récits issus de la littérature orale ont un aspect stylistique particulier. Ils sont accompagnés de procédés de représentation visuelle et d'interprétation orale donnant lieu à une performance verbale. Lors d'une véritable mise en scène, le récit est accompagné des gestes du conteur, ainsi que de différentes intonations et expressions faciales exprimant une gamme variée d'émotions aux auditeurs.

Les récits sur des cérémonies et des rituels, en particulier, incluent des parties chantées. Ils sont ponctués de pauses, de mots de transition propres à leur genre, et selon le personnage à qui le conteur donne la parole, il utilise des accents différents. L'utilisation de changements de ton et de rythme sert à accentuer des mots ou des parties importantes du récit. Cette prosodie des récits est en partie perdue lors de la transposition des récits de l'oral à l'écrit, et une partie plus grande encore se perd lors de leur traduction dans la langue d'une culture dominante.

L'anthropologue japonais Kobayashi Yasuyoshi 小林保祥 a recueilli entre 1921 et 1938 un large corpus de récits dans différents villages paiwan. Dans son livre traduit en chinois mandarin, [Collection de légendes paiwan] (*Páiwān chuánshuōjī* 《排灣傳說集》, publication posthume en 1998), il décrit la performance orale qui accompagne les *milimilingan*. Le rythme de plus en plus rapide et le ton chanté qui accompagnent les moments importants du récit, relevés par Kobayashi, ne peuvent être mis en scène qu'à l'oral :

---

<sup>262</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 164.

講述的方法有一種大體上的形式。故事的開頭部分、故事中的重要情節等用吟誦調敘述。吟誦調介於「說」和「唱之間」，使用的是夾雜著古語的韻文式的語言，與故事中出現的「唱快點站起來就站起來；唱快點走就走」的「唱」相同。神話、傳說也採取這種形式講述。<sup>263</sup>

La forme générale de la manière de raconter est la suivante : le début du récit et les moments importants sont racontés en utilisant un ton chanté. Le ton chanté se situe entre la « narration » et le « chant », et on utilise un langage qui mélange rimes et mots archaïques, similaire aux chants qui apparaissent dans les récits « chanter un peu plus vite, se lever, se lever immédiatement, chanter un peu plus vite et partir, partir immédiatement ». La façon de raconter les mythes et les légendes prend également cette forme. (Tdl.)

L'interaction entre le conteur et le peuple, et la fonction sociale de la performance orale est également perdue lorsque les récits sont transposés à l'écrit. Kobayashi décrit les vives réactions de l'auditoire, qui est composé d'enfants et de grands-mères, de jeunes femmes qui écoutent en travaillant, ou d'adultes qui écoutent comme si c'était la première fois qu'ils entendaient ces récits familiers. Il décrit en outre les commentaires que les membres de la communauté échangent entre eux lors de la narration :

隨著故事的展開，出現了某個驚心動魄的情節時，大家會發出呀（果然是少年）和啊呀（果然是少女）的驚嘆聲；到了悲哀的地方，大家或者同情：真是可憐啊！或者氣憤：真是個壞東西！聽到九死一生終於化險為夷的內容時便放了心一般地一齊鬆口氣：太好了！【。。。】

大人若在旁邊，也會一同附和。對即使是聽過無數遍的故事也會像初次聽到一樣感到驚嘆或感動。【。。。】

不光是老奶奶和孩子們，幾個少女拿著針線活聚在一起時也會講故事。內容是大家熟悉的，但還是要點播一個人來講：某某故事某某人講的動聽。大家一邊做著針線一邊與快遞諦聽他敘述並隨聲附和，這樣對手裡的活計也就不感到厭煩。<sup>264</sup>

Au fur et à mesure du développement du récit, apparait une certaine intrigue bouleversante, tout le monde s'exclame en disant « ya » (pour les adolescents) et « aya » (pour les adolescentes) ; quand on arrive à un moment triste, tout le monde partage les mêmes sentiments, soit de compassion : « c'est vraiment pitoyable ! », soit de colère : « c'est vraiment méchant ! ». Lorsqu'on entend « il l'a échappé belle », on exprime notre sentiment unanime de réassurance et de soulagement en disant : « c'est formidable ». [...] Les adultes qui sont tout près réagissent aussi. Même pour les récits entendus énormément de fois, on se sent étonné et touché tout juste comme pour la première fois. [...] Il n'y a pas seulement les grand-mères et les enfants, quand les jeunes filles se réunissent pour les travaux à l'aiguille, elles [se] racontent aussi des récits. Le contenu est familier pour toutes, mais il faut quand même désigner un conteur : « telle personne raconte bien tel récit ». Tout en travaillant à l'aiguille, on écoute joyeusement les récits et on réagit, ainsi on ne s'ennuie pas avec les travaux à l'aiguille. (Tdl.)

Selon les catégories de Geneviève Calame-Griaule, les « procédés littéraires », qui comprennent « tous les procédés que permet la langue, avec ses ressources expressives propres,

---

<sup>263</sup> KOBAYASHI Yasuyoshi 小林保祥, *Páiwān chuánshuōjí* 《排灣傳說集》 [Collection de légendes paiwan], *op. cit.*, p. 91.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 91-92.

pour donner au texte sa forme proprement littéraire »<sup>265</sup> peuvent être transposés à l'écrit. Cependant, le style oral est quant à lui en majeure partie perdu lors de la transcription écrite des récits.

Les codes qui définissent les modalités de performances des textes de la littérature orale, à savoir les formules de début et de fin de conte (qui peuvent être retranscrites à l'écrit), l'alternance entre parties chantées et parlées, le mode d'énonciation et le débit se retrouvent eux aussi dans les récits paiwan<sup>266</sup>. Bien que les trois derniers qui comprennent tous les éléments prosodiques des récits, ne puissent être transposés à l'écrit.

L'ensemble de ces actions, qui constituent le cadre de la littérature orale défini par Goody, telles que le chant, la voix et les intonations du récitant<sup>267</sup>, doivent nous indiquer quelles sont les intentions du conteur et les attentes de l'auditoire. Leur perte lors du passage de l'oral à l'écrit marque donc la perte d'une interaction entre le narrateur et son auditoire, et une distanciation plus importante entre celui qui rédige un récit et son lecteur que lors d'une performance orale traditionnelle<sup>268</sup>.

Le processus dialogique et l'aspect social de la littérature orale sont alors perdus au profit d'un procédé de lecture isolé et individuel. Cette évolution de la transmission des récits, tout en perdant en performance orale et en interaction sociale, gagne en termes de diffusion et de fixation dans le temps des récits.

Cependant, la perte de procédés tels que l'intonation, les expressions faciales et la gestuelle, qui permettent de comprendre sur quel mode un récit doit être compris, peut porter préjudice aux récits si l'écrivain en charge de la transposition à l'écrit des récits ne puise pas dans les ressources de la technique graphique des modes alternatifs de transmission du message non verbal des récits. C'est pourquoi il est primordial que cet écrivain connaisse intimement la culture dont ces récits sont issus, afin d'en transposer fidèlement leur message, leur ton, et leurs différents niveaux d'interprétation.

Des modalités des récits de la tradition orale universelle se retrouvent néanmoins dans les récits paiwan du corpus de cette étude. Cela semblerait plus évident pour les récits paiwan qui ont été retranscrits tels qu'on les leur racontait par Ogawa et Asai (reste ensuite à débattre du problème de traduction), tandis que Deloria, elle-même une conteuse et une auteure dakotapi, a pu ajouter son style personnel et modifier la forme des récits transmis par Makula.

---

<sup>265</sup> CALAME-GRIAULE Geneviève, « La recherche du sens en littérature orale », *op. cit.*, p. 122.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 141-142.

On constate pourtant que tous les récits de la tradition orale ont une particularité formelle en commun et visible dans les récits paiwan, comme l'étude des récits dakotapi l'a montré. Il s'agit de la forme dense des récits, dans des textes où chaque détail a son importance, et qui est typique du caractère laconique des récits issus de la tradition orale.

Les récits paiwan d'Ogawa et d'Asai et du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 ne donnent que très peu de détails sur l'apparence physique des personnages, leur caractère étant révélé principalement au travers de leurs actions. En ne prenant qu'un exemple, dans le *milimilingan* intitulé [Muakakai] ("Muakakai", récit 061 O&A)<sup>269</sup>, le conteur précise que l'héroïne, Muakakai était très belle, et que par conséquent tous les jeunes hommes du village étaient amoureux d'elle.

Cette unique précision sur l'apparence de Muakakai est importante si l'on met cet élément en parallèle avec un autre attribut physique de la jeune fille : elle a un vagin denté. Ces deux attributs de nature disparate vont avoir une incidence sur la suite du récit et sur les aventures de Muakakai, qui vont la conduire à trouver l'amour et le bonheur.

Ces descriptions physiques pourraient être tronquées, puisque Hu Tai-Li, dans son article "The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan" dit que la beauté des personnages féminins est très détaillée dans les *milimilingan* collectés par l'anthropologue japonais Kobayashi Yasuyoshi. Ces *milimilingan* s'attachent à décrire en particulier le costume de l'héroïne, en mentionnant les perles qui ornent ses cheveux, son cou, ses bras et ses doigts, les motifs splendides de ses vêtements, et la beauté de sa peau. Il était également commun de représenter ces femmes accompagnées d'arcs-en-ciel, et de comparer leur beauté à celle du soleil<sup>270</sup>.

Il est possible que les auteurs des récits de notre corpus, qui, comme mentionné ultérieurement, s'intéressaient plus à l'aspect linguistique et anthropologique des récits qu'à leur contenu littéraire, aient fait le choix d'écourter ces descriptions. Ou, les conteurs n'ont peut-être pas insisté sur les ornements particuliers des personnages des récits. Dans tous les cas, comme les récits dakotapi, les récits paiwan n'offrent pas vraiment de détails sur la morphologie ou la physionomie des personnages, se contentant de spécifier, lorsque cela a un intérêt majeur sur la trame du récit, s'ils sont d'une beauté remarquable.

Par ailleurs, dans les récits paiwan, comme dans les récits dakotapi, la répétition est employée comme technique oratoire visant à accentuer encore plus les mots ou les expressions

---

<sup>269</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 282-286.

<sup>270</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 164-165.

importants. Dans ce corpus dense, l'orateur porte l'attention de l'auditeur sur ce qui est crucial dans l'action par l'emploi de la répétition.

Les phrases clefs sont doublées par des formules quasi identiques, comme dans le récit paiwan [Le rocher blanc de Valivaliw] ("Mui i Valivaliw", Récit 074 O&A)<sup>271</sup>, où le héros Sapulungan utilise à plusieurs reprises la même formulation lorsqu'il demande à *vuvu* Dadengeraw ce qu'il doit utiliser pour pêcher et chasser (du poisson, du gibier et les têtes de leur ennemis). En paiwan, *vuvu* signifie grand- mère, grand-père ou même petit-fils/petite-fille. Ici, le terme est employé dans un sens plus large de lien social :

- « *uri tjepana qaliqali, vuvu / uri masa anema ken ?* »
- « Les amis vont pêcher, vuvu / Que dois-je porter ? »
- « *uri, vuvu, uri qemalup a qaliqali / uri masi anema ke ?* »
- « vuvu, les amis vont chasser / Que dois-je porter ? »
- « *vuvu, uri maqinatsap a qaliqali / uri masa anema ken ?* »
- « vuvu, les amis vont chasser des têtes / Que dois-je porter ? »

Et à *vuvu* Dadengeraw de répondre par trois fois à l'identique :

- « *katsuu sa sapel a tjepana* »
- « Porte cette manique pour pêcher »
- « *katsuu aitsu a ku velayan a qemalup* »
- « Porte mon aiguille à tisser pour chasser »
- « *katsuu sa ku velayan* »
- « Porte mon aiguille à tisser »<sup>272</sup>

Cette action est mise en exergue par le parallélisme et la répétition dans ce récit car porter une aiguille à tisser (un symbole des travaux de femmes d'un âge avancé) est un tabou chez les

---

<sup>271</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts, op. cit.*, p. 331-339.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 333-334, Tdl.



Paiwan. Pourtant, en suivant les instructions de *vuvu* Dadengeraw, Sapulungan va être le seul à attraper de tout (poissons, gibier et ennemis).

Indéniablement, toutes ces formes de répétitions donnent au texte non seulement son aspect dense, mais également son aspect vivant. L'oralité primordiale de ces récits, si elle est rendue à l'écrit, fait que l'on retrouve ce type de formules partout à travers le monde, dans un genre littéraire qui est le plus proche de la tradition orale.

De ce fait, chez les Paiwan, dans [Le rocher blanc de Valivaliw], le conteur emploie le terme *anga* à huit reprises (et sans doute plus souvent que dans la transcription d'Ogawa qui en coupait une partie). Comparable au *sk'e'* lakota en ce qu'il vient lui aussi ponctuer le récit et mettre l'accent sur des moments importants du récit, ce terme signifie « vraiment ». Dans le discours de *Sapulungan*, le héros, il semble être employé de façon à rendre claire sa détermination :

- « uri imaz**anga** ken i tjanusun, vuvu »

Littéralement :

- « Je vais **vraiment** rester ici avec toi grand-mère »<sup>273</sup>

Plus loin dans le récit, *anga* sert à renforcer sa demande :

- « *aitsu, vuvu, nu metad sa ku inapuan, sataladju **anga** tua surur* »
- « Maintenant, grand-mère, quand cette noix d'arec aura séché, alors **vraiment** mets la dans le lit »<sup>274</sup>

En plus de souligner l'importance d'une demande, d'une action ou d'une affirmation, *anga* sert en outre à insister sur un fait :

- « *aku inika namakaya tua kemudamud**anga*** »
- « Pourquoi n'avons-nous **vraiment** rien réussi »<sup>275</sup>

Si l'emploi d'*anga* est visible dans la retranscription littérale que font Ogawa et Asai des récits paiwan, ni le terme, ni même sa signification ou fonction de mise en avant d'un mot, d'une action ou d'une idée ne sont présents dans la traduction en anglais des récits par

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 333, Tdl.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 337, Tdl.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 335, Tdl.

Whitehorn. La conséquence de cette perte est qu'elle invalide la véracité du récit, et donc de supprimer du récit la présence subtile du conteur qui dans son choix précis et calculé de vocabulaire impute à l'histoire sa dimension tangible.

En outre, dans son dictionnaire Paiwan, Raleigh Ferrell fait remarquer que la langue paiwan comporte certains affixes<sup>276</sup> qui donnent le degré d'intention ou de volonté du locuteur<sup>277</sup>. Or, les traductions de Whitehorn ne semblent pas tenir compte de ces affixes, et cela a pour conséquence l'atténuation du propos des personnages. Ces traductions masquent, ou diminuent, l'intensité donnée par le conteur à leurs actions.

Il en est de même lors du redoublement linguistique qui, toujours selon Ferrell, peut avoir de nombreuses fonctions. Dans un verbe, il marque la continuité ou l'intensité, par exemple, toujours dans [Le rocher blanc de Valivaliw], le conteur rapporte l'exclamation suivante :

- « *aku inika namakaya tua kemudamudanga ?* »
- « *aku ini-ka na-ma-kaya tua em=kuda-kuda-anga* »<sup>278</sup>
- « pourquoi pas-après passé-verbe d'état-pouvoir actant Faire quoi-RED-vraiment » (Tdl.)

Ici, en suivant le découpage morphologique du terme *kemudamudanga*, on s'aperçoit qu'il est en fait construit avec le verbe "kuda" (ici l'agent de focalisation), doublé, et d'*anga*. Soit : *em-kuda-kuda-anga* (*em* est un préfixe et le marqueur de l'agent de focalisation). Le verbe "kuda" signifie « faire quoi (quelque chose) » et "anga", comme nous l'avons vu, signifie « vraiment ».

Aussi, dans cette courte phrase, on insiste sur le fait que le locuteur n'a vraiment rien pu faire, et ce à plusieurs reprises. Une traduction littéraire de cette phrase devrait faire ressortir ce sentiment d'impuissance du locuteur, sentiment intensifié à la fois par le redoublement et l'utilisation d'*anga*. Whitehorn la traduit de la sorte : "Why haven't we been able to do anything?"

La suppression du « vraiment », parce qu'il retire l'insistance du locuteur sur son sentiment de frustration, produit une perte en impact dramatique dans le texte oral comme dans le texte écrit. L'ajout du terme permettrait de retrouver une part d'oralité et de sens perdu en traduction :

---

<sup>276</sup> Terme de morphologie qui désigne des morphèmes qui s'adjoignent au lexème ou au radical d'un mot.

<sup>277</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, op. cit., p. 46.

<sup>278</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 335.

- « Pourquoi avons-nous vraiment échoué en tout ? » (Tdl.)

Même si la formulation paraît un peu pesante et excessive, elle est cependant plus proche de celle d'origine.

D'autre part, comme dans les récits dakotapi, pour les récits issus de l'orature paiwan, chaque nouvelle occasion lors de laquelle ils sont racontés donne naissance à une nouvelle variante de ces mêmes récits. En effet, le conteur adapte son récit en fonction de son auditoire, ainsi que des spécificités du cadre socio-culturel et de la situation dans lequel lui et les auditeurs se trouvent.

Dans l'orature des paiwan, comme dans celle des Dakotapi il n'existait donc pas de récit « original immuable »<sup>279</sup>. Seul l'écrit fixe et immortalise ces récits qui à l'oral se renouvellent, se (re)créent à chaque fois qu'ils sont racontés. Ainsi, une lecture des variantes d'un récit sur plusieurs décennies permettrait de constater son évolution au fil du temps, et d'en déduire les préoccupations ou le contexte de l'époque où chaque variante a été fixée par l'écriture dans le temps.

De ce fait, si l'on se rendait aujourd'hui dans les villages paiwan ou les réserves dakotapi dans le but de collecter des récits ancestraux, on découvrirait sans doute de nombreuses nouvelles variantes orales, tandis que sont fixées à jamais les variantes écrites dont nous disposons.

Cependant, si les *Dakota Texts* sont une adaptation littéraire de la tradition orale, cette recreation littéraire n'a bien entendu pas lieu dans les versions en langue (et dialectes) paiwan des *One Hundred Paiwan Texts*, (ni dans les traductions rudimentaires de Whitehorn), ou dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920.

Concernant les récits étudiés, bien qu'ils aient des similitudes avec des genres définis tels que les contes, les légendes, les fables et les mythes, nous utiliserons le terme générique de récit pour s'y référer de façon collective, en respectant les genres définis par les Paiwan eux-mêmes et en précisant lorsque c'est utile s'il s'agit d'un *milimilingan* ou d'un *tjautsikel*.

Par ailleurs, concernant la forme des récits paiwan et dakotapi, ils se caractérisent par des textes denses, et sont ponctués d'expressions orales emblématiques et propres à chaque culture, dont une partie de la performance orale est bien entendu perdue lors du passage à l'écrit. On retrouve également de nombreuses variantes d'un même récit, ce qui fait non seulement ressortir le style de chaque conteur, ainsi que le contexte socio-historique dans lequel le récit a pu être raconté.

---

<sup>279</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, op. cit., p. 46.

Ainsi, après l'aspect structural et formel des récits ancestraux paiwan, nous allons nous intéresser à leur contenu, afin de démontrer les fonctions pédagogiques des récits, qui impulsent la ligne de conduite du groupe social, et qui servent également à donner un sens au monde dans lequel les paiwan vivent. En passant des mythes fondateurs aux thèmes récurrents et aux personnages légendaires (des héros et des antagonistes parfois semblables à ceux des Dakatopi, et ceux propres à la culture paiwan), un tableau de la société paiwan, de ses valeurs, de ses principes, de son organisation, pourra être dressé.

### 3.2. *Milimilingan cosmogoniques et tjautsikel des origines*

L'étude de l'orature dakotapi a démontré qu'afin de comprendre une orature, il faut impérativement considérer le contexte socio-historique et culturel des peuples auxquels elle appartient. Il faut également prendre en compte le contexte de représentation et de transmission de cette orature à l'époque précoloniale, et celui de sa transcription lors de la colonisation.

Aussi, une fois les questions de genres et des origines des récits paiwan, les *milimilingan* et les *tjautsikel*, abordées, il est désormais nécessaire de s'intéresser aux récits des origines, ou récits étiologiques, paiwan : par exemple ceux des origines de certains animaux ou de rituels, les *tjautsikel* des origines ; et ceux revenant sur la création du monde « tel qu'il est aujourd'hui », et décrivant un monde à « son commencement », les *milimilingan* cosmogoniques.

Les mythes cosmogoniques décrits par Mircea Eliade dans son article sur « Les mythes de la création » sont ceux qui s'apparentent le plus aux *milimilingan* de la création paiwan, puisqu'ils dépeignent un monde déjà formé, mais qui en est toujours à son « état larvaire ou germinal » :

D'une manière générale, on peut dire que tout mythe raconte comment quelque chose est venu à l'existence : le monde, l'homme, telle espèce animale, telle institution sociale. Mais du fait que la création du monde précède toutes les autres, la cosmogonie jouit d'un prestige spécial. Le mythe cosmogonique sert de modèle à tous les mythes d'origine. La création des animaux, des plantes ou de l'homme présuppose, en effet, l'existence d'un monde. Même dans les cas où il n'existe pas de mythe cosmogonique au sens strict du terme (comme en Australie), il existe toujours un mythe central qui raconte les commencements du monde, ce qui s'est passé avant qu'il soit devenu tel qu'il est aujourd'hui. On trouve donc toujours une histoire primordiale, et cette histoire a un commencement : le mythe cosmogonique proprement dit ou un mythe qui nous présente le premier état, larvaire ou germinal, du monde.<sup>280</sup>

---

<sup>280</sup> ELIADE Mircea, « CRÉATION - Les mythes de la création » in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1988, vol. Corpus 5, 663-667 (p. 663).

Les récits fondateurs des Paiwan, qu'ils s'agissent des *tjautsikel* des origines ou des *milimilingan* cosmogoniques, s'apparentent en effet au mythe cosmogonique étant donné que le mythe, tel qu'il est défini par Goody, est : « souvent considéré comme la forme la plus élaborée de la littérature orale »<sup>281</sup>.

En outre, le *tjautsikel* des origines et le *milimilingan* cosmogonique correspondent aux caractéristiques du mythe selon Goody, car cette forme de littérature orale, « bien que concernée par des questions cosmologiques, [est] d'une certaine manière le genre le plus dépendant du contexte local, le plus ancré dans l'action culturelle, parfois lié de manière très précise aux activités rituelles (comme lorsqu'il est récité dans un contexte cérémoniel) »<sup>282</sup>.

D'autre part, il est important de spécifier que les autochtones de Taïwan dans leur ensemble n'ont pas de récits cosmogoniques sur la création de l'univers. Selon leur orature, le monde a toujours existé, bien que sous une forme différente de la forme actuelle. Les récits des origines du monde paiwan s'inscrivent donc dans cette définition d'Eliade des mythes des origines :

Le « Monde » était déjà là, bien que sa structure fût différente, qu'il ne fût pas *notre* Monde. Tout mythe d'origine raconte et justifie une « situation nouvelle » - nouvelle dans le sens qu'elle n'était pas *dès le début du Monde*. Les mythes d'origine [...] racontent comment le Monde a été modifié, enrichi ou appauvri.<sup>283</sup>

Si les détails, sous-thèmes ou certains éléments du contenu des récits fluctuent au gré des différentes variantes, l'idée principale qui conduit au dénouement reste la même : elle implique non pas l'acte de création du Monde, mais la rectification souvent indispensable de ce dernier. C'est ainsi dans de nombreuses sociétés dites « archaïques ». Ce monde nouveau émerge non pas du néant mais du chaos, ou d'une situation de « désordre », pour devenir ordonnée.

Par conséquent, comme chez les Dakotapi, il n'existe pas chez les Paiwan de mythes cosmogoniques au sens strict du terme, et tel qu'il est défini par Eliade. Mais comme ce dernier l'indique dans son article « Les mythes de la Création », dans l'entrée « Création » de *l'Encyclopaedia Universalis*), on retrouve alors des récits sur le monde tel qu'il était « avant » et sur la façon dont il est devenu ce qu'il est « aujourd'hui ». Ces récits primordiaux présentent « le premier état, larvaire ou germinal, du monde »<sup>284</sup>, et sont chez les Paiwan des *milimilingan* sur l'origine du soleil, de la lune et du ciel actuels.

---

<sup>281</sup> GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>284</sup> ELIADE Mircea, « CRÉATION - Les mythes de la création », *op. cit.*, p. 663.

### 3.2.1. *Milimilingan cosmogoniques des Paiwan : l'origine du soleil, de la lune et de l'élévation du ciel*

Les récits sur la création du monde chez les Paiwan sont peu nombreux, mais on trouve parmi quasiment tous les autochtones de Taïwan des récits sur l'origine du soleil, un thème presque toujours associé à la création de la lune et du ciel. Dans ces récits, les humains peuplent déjà la terre. Les réalités physiques et astronomiques de cette dernière et du cosmos ne sont toutefois pas celles que le peuple connaissait avant l'arrivée des colons. Il s'agit là d'une époque qui pourrait être qualifiée de mythologique. Ce passé lointain et mythique des récits les inscrit dans le genre du *milimilingan*.

Dans sa thèse, Ho mentionne quatre versions paiwan différentes de *milimilingan* sur l'origine du soleil, de la lune et sur l'élévation du ciel. Dans les trois premières, deux soleils brûlants menacent la vie des hommes, et des héros vont faire un long voyage dans le but de s'approcher des soleils et tirer sur l'un d'eux au moyen d'une flèche, transformant de la sorte le deuxième soleil en lune<sup>285</sup>.

La quatrième version dont parle Ho est extraite des récits d'Ogawa et Asai traduite par Whitehorn, et intitulée [Des amies et Sakidadaw] ("maredava kati sa Kidadaw", récit 008 O&A)<sup>286</sup>, du village de Qatsilay. Elle est un peu différente des trois autres versions. Dans celle-ci, il y a également deux soleils brûlants qui rendent la vie pénible au peuple. De plus, le ciel est très bas et proche de la terre. Deux femmes travaillent sur une terrasse, et tout en pilant des céréales, se plaignent de la chaleur.

C'est pour cette raison que l'une d'elles décide de frapper un des soleils avec son pilon, l'aveuglant et le transformant en ce qui est aujourd'hui la lune, tandis que l'impact sur le ciel le fit remonter plus haut au-dessus de la terre. La partie sur l'origine du soleil et de la lune ne constitue que le début du récit, qui se poursuit sur les aventures des deux femmes et de Sakidadaw (un oiseau selon Ho et selon Coyaud<sup>287</sup>, avec des épines sur le corps, qui est également décrit comme une créature ou une déité étrange ou « monstrueuse »).

Les récits d'Ogawa et d'Asai contiennent une autre variante de ce *milimilingan*, [Deux soleils] ("dusa a qadaw", récit 040 O&A)<sup>288</sup>, du village Kapayuanan, plus au nord du territoire vuculj. Cette dernière, dont le thème principal est l'origine du soleil, de la lune et du ciel actuels, reprend la trame principale de la création du récit de Qatsilay et ajoute l'idée qu'en raison de la

---

<sup>285</sup> HO Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, op. cit., p. 34-35.

<sup>286</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 67-71.

<sup>287</sup> COYAUD Maurice (éd.), *Aux origines du monde : Contes des peuples de la Chine*, op. cit., p. 113.

<sup>288</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 183-191.

chaleur et de la lumière constantes, les hommes ne dormaient jamais et travaillaient en permanence.

Ce n'est que suite à la création de la lune, et par conséquent de la nuit, que l'humanité peut désormais dormir (s'ajoute ici aux autres thèmes des origines, celui de l'origine de la nuit, bénéfique pour le repos des êtres vivants). Toutefois, dans les deux variantes, même si certains éléments qui composent le récit changent, la structure (les séries de fonctions) et la succession temporelle des événements restent les mêmes.

Par ailleurs, il est intéressant de voir que les personnages qui vont soulager l'humanité de leurs maux sont, dans ces deux variantes, des femmes, et non pas le héros culturel mythique traditionnel, bien que leur action soit en conformité avec les activités héroïques propres aux mythes qui sont là en vue de servir les intérêts du peuple dans son intégralité. Un élément culturel paiwan est également le pilon que les femmes utilisent pour broyer les céréales. Selon Ho, le sous-thème de l'élévation du ciel au moyen d'un pilon est caractéristique des récits de l'Asie du Sud-Est<sup>289</sup>.

En se basant sur les fonctions de Propp<sup>290</sup>, on peut résumer l'ordre séquentiel des récits de la façon suivante : une ouverture sur une situation initiale (A, deux soleils qui brûlent le peuple) et une fonction de « manque sous d'autres formes A6 » (pas de nuit donc pas de repos) et de « chant plaintif B7 » (les hommes se plaignent de la chaleur et du manque de sommeil) ; le héros décide d'agir et il entre alors en action (fonction « début de l'action contraire C »), ce qui aboutit à la fonction de « victoire J » (un soleil est aveuglé) et de « réparation K » (il fait moins chaud, la lune et la nuit sont créées et permettent au peuple de se reposer). Dans ces récits, c'est le soleil lui-même qui fait office d'agresseur en causant du tort aux humains et en étant vaincu par le héros.

Les récits cosmogoniques sont inhérents aux récits des origines, puisqu'ils rapportent la création de l'univers tel qu'il est aujourd'hui. Les *milimilingan* cosmogoniques s'apparentent à la troisième catégorie de récits décrits par Eliade dans sa typologie des mythes cosmogoniques, à savoir aux cosmogonies qui expliquent la création « par la division d'une matière primordiale non différenciée », et plus précisément à la variante de « l'unité primitive représente le couple Ciel-Terre étroitement embrassé, et leur séparation équivaut à un acte cosmogonique »<sup>291</sup>.

Il ne s'agit pas du « motif cosmogonique » du mythe des « Parents du Monde », avec le couple Ciel-Terre primordial tel qu'il est décrit dans la théogonie grecque ou dans les récits de nombreux peuples d'Asie du Sud-Est, d'Océanie, d'Indonésie, de Micronésie d'Afrique et

---

<sup>289</sup> HO Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, op. cit., p. 56.

<sup>290</sup> Ces 31 fonctions de Propp sont données en annexe.

<sup>291</sup> ELIADE Mircea, « CRÉATION – Les mythes de la création », op. cit., p. 663.

d'Amérique, mais à l'image d'un mythe de Tahiti où une plante, « en poussant, a élevé le ciel », le motif de la séparation brutale de la Terre et du ciel<sup>292</sup> se fait ici au travers de l'action salutaire d'une femme humaine paiwan.

Il n'en demeure pas moins que ces *milimilingan*, parce qu'ils racontent la venue à l'existence d'une réalité, celle du monde tel qu'il est aujourd'hui, avec un soleil, une lune, et un ciel en hauteur, constituent des « histoires vraies » et sacrées, et non pas des « légendes fictives », même s'ils peuvent paraître invraisemblables aux paiwan actuels déconnectés de leur orature ancestrale.

Les récits de la création de ce qui peuple le monde, les *tjautsikel* des origines, ou *tjautsikel* cosmogoniques, touchent à des thématiques vastes, telles que l'origine des montagnes, des plantes, des éléments, et bien sûr l'origine de l'être humain. Comme il a été dit auparavant dans cette étude, ces récits sont tenus comme sacrés par les Paiwan, puisqu'ils servent à expliquer le monde qui les entoure ainsi que les connexions intrinsèques qui existent entre le peuple et la nature (l'environnement, les animaux) et les esprits.

Ils sont étroitement liés à la vie spirituelle du peuple, c'est pourquoi ils peuvent inclure des chants et des rituels qui viennent compléter ou accompagner le récit. Le mythe cosmogonique sur l'origine de l'homme, dont les spécificités sont adaptées aux particularités culturelles de chaque tribu, est plus précisément un mythe sur l'origine du peuple, sur ses ancêtres. Il est donc le mythe le plus sacré de par son caractère fondateur dont la fonction est de définir quelles sont l'ascendance et les racines de la communauté.

### 3.2.2. *Tjautsikel sur les origines des Paiwan : Par une divinité qui chante, de pierres du soleil, et des œufs de bambou*

Les « mythes des origines » du peuple font partie des *tjautsikel*, ou de ce que Hu Tai-Li qualifie ici à juste titre de « légendes véridiques ». Ils ont tous une structure commune, les contenus des intrigues se font écho les uns aux autres, et les membres de la tribu sont convaincus de la véracité des récits<sup>293</sup>.

En raison de leur dimension « mythique » dans laquelle les déités elles-mêmes interviennent pour créer l'humanité, les fonctions de Propp ne s'appliquent pas aux *tjautsikel*

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 666.

<sup>293</sup> LI Ruo-wen 李若文, « Páiwānzú yǔ Vūrun/Kamavanan de rénlèixué lùnshù: Yī yīnéng jiājǔ wéi lizhī gè'àn (1900-1910) » 「排灣族語 Vūrun、Kamavanan 的人類學論述: 以伊能嘉矩為例之個案(1900-1910)」 [Analyse anthropologique de Vūrun/Kamavanan en langue paiwan: En prenant le cas d'Inō Kanori comme exemple], *Taiwan Journal of Anthropology* 《臺灣人類學刊》 13-1, 2015, p. 21-78 (p. 37).



des origines. Il n'y a dans ces récits aucune forme de méfait, ni aucune quête héroïque, puisque l'époque décrite, à l'aube de l'humanité, pré-date la fondation des tribus et villages, ou l'apparition des héros humains et de leurs ennemis.

De ce fait, en ce qui concerne la structure des récits, et bien que les récits des origines paiwan et dakotapi soient très différents, une trame similaire se retrouve chez de nombreux peuples premiers : l'humanité émerge d'un lieu mythique et d'un couple primordial d'humains, tandis que leurs descendants vont fonder le village ou la tribu originelle dont le nom a perduré jusqu'à nos jours. Les récits des origines les plus communs à tous ces peuples sont sans doute ceux d'un déluge universel duquel seul un couple d'humains survit, puis redonne naissance à toute l'humanité.

Un récit répandu chez les Paiwan, celui d'une divinité ayant créé les humains par le chant, qui a été brièvement abordé lors de l'étude sur l'origine des *milimilingan*, est propre aux Paiwan. Il décrit comment, dans les temps anciens, une divinité étrange du nom de *Milimilingan* a créé le millet et les humains par le chant. Le chant revêt ici toute sa dimension sacrée et vitale, d'autant plus qu'il est associé au millet, la plante sacrée impliquée dans tous les rituels paiwan.

Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) précise que *milimilingan* est, entre autres, une onomatopée du bruit que produisent les cigales. En effet, on peut y lire que l'« on raconte que dans le passé, lorsque les déités créèrent les humains et le millet en chantant », elles le firent au moyen d'une prière chantée qui ressemblait au « mingming » des cigales.

Le rapport en conclut que la création des humains et du millet par ce chant reproduisant le son des cigales est étrange, aussi, « les choses étranges et les personnes qui font des choses étranges sont appelés *milimilingan* ». Et étant donné que la création par le chant des humains et du millet a un lien avec les ancêtres d'un passé très lointain, « les récits sur un passé très lointain sont appelés des récits *milimilingan* »<sup>294</sup>.

Au caractère mystérieux de ce récit s'adjoint la question du genre auquel il appartient : le récit dont le personnage central est une divinité du nom de *Milimilingan* est-il un *milimilingan*, ou, en raison de son contenu sur l'origine et la création du peuple paiwan et des animaux, un *tjautsikel* ? Le manque de clarté sur la définition de ces deux genres, et l'absence d'une véritable distinction entre les deux sont ici apparentes.

Ceci dit, ce récit entre dans une des autres catégories thématiques des mythes cosmogoniques d'Eliade, la première, celle des « mythes décrivant la création du monde par la

---

<sup>294</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 112, Tdl.

pensée, la parole (le « verbe ») [...] d'un dieu »<sup>295</sup>. En effet, les humains, les animaux et les plantes sont créés par la « parole », et plus précisément le chant, de la déité Milimilingan.

Il s'agit donc d'un récit de « création » par l'intervention d'une déité, un être surnaturel et sacré, de ceux qui peuplent le monde « tel qu'il est aujourd'hui » :

Le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une « création » : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être. Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté. Les personnages des mythes sont des Êtres Surnaturels. Ils sont connus surtout par ce qu'ils ont fait dans le temps prestigieux des « commencements ». Les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité (ou simplement la « surnaturalité ») de leurs œuvres. En somme, les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré (ou du « sur-naturel ») dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le Monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui. Plus encore : c'est à la suite des interventions des êtres Surnaturels que l'homme est ce qu'il est aujourd'hui, un être mortel, sexué et culturel.<sup>296</sup>

Cette définition est applicable aux récits cosmogoniques des Dakotapi comme des Paiwan. Dans les temps originels, *ab origine*, les « Êtres Surnaturels » paiwan tels que Milimilingan, Savatjuljayan et Saljimlji créent les humains, les plantes, les animaux, et font de l'homme ce qu'il est « aujourd'hui » (cet être « mortel, sexuel et culturel » dont parle Eliade).

Dans une variante du *tjautsikel* sur l'origine des humains et des plantes, de la communauté de 下 Paiwan (Kapayuanan), à l'instar de Milimilingan, la déité féminine Savatjuljayan crée les ancêtres des Paiwan au moyen du chant. Le récit introduit ensuite un autre « Être Surnaturel », la déité masculine Saljimlji, qui enseigne aux Paiwan les techniques de la chasse, de l'agriculture, du tissage, et de la magie<sup>297</sup>.

Ici encore « on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être ». « L'intervention » de ces « Êtres Surnaturels » par une « irruption du sacré » est donc à l'origine de la création des Paiwan, ainsi que de leur culture et de leurs savoirs.

Milimilingan intervient dans une autre variante de la création de l'humanité par la parole chantée, celle des pierres du soleil. Dans un récit de Neiwén (Tjakuvukuvul), la divinité Milimilingan trouve sur le mont Tjaljaqavus deux pierres, une rouge et une verte, issues du soleil, et se met à chanter pour elles. C'est ainsi que de nombreux humains de très petite taille (entre cinq et huit centimètres environ) en sortent.

<sup>295</sup> ELIADE Mircea, « CRÉATION - Les mythes de la création », *op. cit.*, p. 663.

<sup>296</sup> ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>297</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 115.

Puis Milimilingan, en chantant, leur dit de grandir, et ils atteignent alors une taille normale. Le récit poursuit en expliquant que ceux issus de la pierre rouge sont les ancêtres des chefs et ceux issus de la verte les ancêtres des roturiers<sup>298</sup>.

Dans cette version, le peuple paiwan est issu de pierres du soleil, et Milimilingan leur a donné la vie et les a fait grandir en chantant. Le même village donne encore une autre version dans laquelle le soleil pond deux pierres sur la montagne Kavulungan, et de ces pierres sortent le premier couple Paiwan Saʔaljjs et Samuakai, qui deviennent les ancêtres des Paiwan.

Tung relate deux récits, un du groupe ravar et un du village de Kuskus (*Gāoshìfú cūn* 高士佛村 ou *Gāoshì cūn* 高士村), sur la naissance des ancêtres du peuple par une pierre. Le *tjautsikel* de Kuskus précise qu'une partie de la descendance du couple originel est montée dans le nord afin de devenir les ancêtres du peuple Puyuma, tandis que le reste de la descendance, les ancêtres du peuple paiwan, est partie dans le sud<sup>299</sup>.

Tung mentionne le fait que certaines analyses littéraires de ces récits des origines du peuple né de pierres soulignent le fait qu'ils diffèrent des récits des origines du peuple né d'œufs des diverses communautés paiwan, et que cela aurait un lien avec l'influence des mythes originels de leurs voisins, les membres du peuple puyuma. Pour Tung, cette déduction est incorrecte car parmi les nombreux récits de la création du plus vieux village paiwan, Padain, on retrouve cette variante<sup>300</sup>.

Il est néanmoins probable que les influences inter-tribales des peuples autochtones voisins remontent à l'époque même de la création des villages, et ces influences se retrouvent encore aujourd'hui dans les éléments de leur culture et de leur orature. Il est néanmoins certain que le peuple paiwan entretenait, et entretient aujourd'hui encore, des relations particulières avec la roche, et plus particulièrement l'ardoise, qui leur sert dans la construction de leur maison, dans leurs rituels religieux, et dans leur orature.

Une relation tellement enracinée dans l'identité ethno-culturelle du peuple paiwan que le professeur Tung a écrit en 2014, à ce sujet, un rapport de terrain très détaillé sur les rapports culturels des Paiwan à la pierre intitulé [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan] (*Shítou yǔyán de tiányě jìshì: Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú* 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」).

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>299</sup> TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民族史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 21.

<sup>300</sup> *Ibid.*

Une des autres catégories des mythes cosmogoniques d'Eliade se rapproche de cette idée d'œuf primordial, celle de « la création par la division d'une matière primordiale non différenciée », et plus particulièrement la sous-catégorie d'une « unité primordiale [...] imaginée comme un œuf englobant la totalité cosmique », où « la Création commence avec la division de l'œuf »<sup>301</sup>.

L'œuf primordial n'englobe néanmoins pas ici la totalité du cosmos mais le couple primordial, et sa séparation, ou son éclosion, donne naissance à ce couple, et par lui au reste du peuple. Dans une variante inusuelle du récit des origines de [Collection de légendes des barbares natifs] (*Seiban densetsu-shū* 《生蕃伝説集》) de 1923, un recueil de récits collectés par Sayama Yūkichi 佐山融吉 et Ōnishi Yoshihisa 大西吉寿, un conteur paiwan du village d'Atsudas raconte la naissance du peuple de la manière suivante :

Dans les temps anciens un bambou situé dans un endroit nommé Pinabukasan s'est ouvert en deux, libérant quatre œufs étranges. La journée ils étaient séparés, tandis que la nuit ils ne faisaient qu'un, et après quelques jours des créatures mi-humaines et mi serpents en sortirent. Un couple de ces créatures eut des enfants : le premier avait des difformités.

Ils eurent alors un deuxième enfant : il était normal et très beau, et c'est de sa progéniture que descendent tous les peuples paiwan qui se sont multipliés et dispersés de part et d'autre du territoire paiwan<sup>302</sup>. Ce récit se situe lui aussi « *in illo tempore* », à l'époque du chaos pré-cosmique où le monde n'est pas encore organisé.

La conception d'un œuf cosmique à partir duquel jaillit la vie (et par extension l'ordre) est un thème universel qui fait donc partie d'une sous-partie des quatre catégories d'Eliade des mythes cosmogoniques les plus courants. Souvent né des eaux, il partage ici avec des récits chinois la particularité d'être né du soleil.

Un lien entre le serpent et l'œuf se retrouve aussi dans de nombreux mythes, tels que ceux de la tradition hermétique et des mystères orphiques dans lesquels le premier dieu, portant un serpent sur la tête, serait sorti d'un œuf, et qui étaient représentés par un serpent enlacé autour d'un œuf. Dans la Grèce antique, ce serpent cosmique de caractère divin représentait les mystères et transmettait la connaissance.

L'œuf paiwan figure lui aussi la création cosmogonique, et son association au serpent renvoie à la dimension cyclique de l'acte de création, que l'homme ne fait que reproduire en ayant à son tour des enfants, qui recréent cette opération primordiale de génération en

---

<sup>301</sup> ELIADE Mircea, « CRÉATION - Les mythes de la création », *op. cit.*, p. 663.

<sup>302</sup> HO Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, *op. cit.*, p. 243.

génération, puisque, comme le suggère Eliade dans *Le mythe de l'éternel retour* : « toute création répète l'acte cosmogonique par excellence : la Création du Monde »<sup>303</sup>.

En outre, « l'homme archaïque ne connaît pas d'acte qui n'ait été posé et vécu antérieurement par un autre, un autre qui n'était pas un homme. Ce qu'il fait a déjà été fait. Sa vie est la répétition ininterrompue de gestes inaugurés par d'autres »<sup>304</sup>. Cet œuf serait alors synonyme d'éternité, assurant la perpétuation du peuple paiwan.

Dans la plupart de ces *tjautsikel*, le verbe créateur et chant rituel d'une déité donnent vie aux êtres qui peuplent la Terre et apportent l'ordre naturel et social, et la connaissance aux humains. Dans tous les cas, le début des récits se situe « *in illo tempore* », et montre comment le monde est sorti du chaos, ou désordre, s'organisant grâce à l'intervention du surnaturel en un univers peuplé de diversité (de plantes, d'animaux, d'humains, etc.), et mû par l'apprentissage des savoirs. Suite à la création, la connaissance du monde et de la culture matérielle est indispensable à la constitution d'une société structurée.

### 3.2.3. *Tjautsikel sacrés des origines du peuple : Vulung, la vipère des cent pas*

Le récit des origines le plus répandu chez les Paiwan est celui mettant en scène Vulung, l'animal totémique du peuple. Il est étonnant de ne trouver dans les soixante-quatorze récits réunis par Ogawa et Asai aucun *tjautsikel* sur la naissance des ancêtres du peuple par Vulung. Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 contient quant à lui plusieurs variantes de ces *tjautsikel*, des récits dont l'hétérogénéité s'explique par les influences mutuelles entre divers peuples voisins.

Dans son anthologie de la littérature des autochtones de Taïwan, Poiconu explique que la complexité des récits paiwan sur l'origine des ancêtres du peuple, parfois nés des œufs du soleil, de Vurung (autre graphie de Vulung), d'un pot en terre, de pierres (selon les récits des origines

---

<sup>303</sup> ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition* (nouvelle édition revue et augmentée en 1969), *op. cit.*, p. 31.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 15.

Puyuma et Rukai), etc., provient de l'interaction des Paiwan avec les Rukai, les Puyuma, les Amis, la tribu Cimu (*Jímó bùzú* 箕模部族)<sup>305</sup> et certains Pingpu<sup>306</sup>.

De nombreuses variantes du récit paiwan des origines reprennent la typologie de l'œuf primordial pondu par le soleil, et ces récits étaient souvent influencés par les interactions du peuple avec d'autres tribus.

Par exemple, en 1920, chez les Paiwan du nord, des membres de la tribu paiwan Tjaljaqavus et de la tribu Cimu vivaient dans la même communauté de Tjaljaqavus (Tjalakavus dans O&A, village actuel de Laiyi).

Dans cette communauté, le récit des origines des Cimu raconte que dans les temps anciens, le soleil est descendu et a déposé deux œufs dans leur communauté, sous le toit du présent chef suprême Ruvaniau<sup>307</sup>, une famille importante de *mamazangiljan* du « clan » tjakuvukuvulj, fondatrice de nombreux villages paiwan. Les Tjaljaqavus de cette même communauté reprirent ce récit sans le changer<sup>308</sup>, tandis que d'autres villages l'ont enrichi du personnage de Vulung, qui n'était pas sacré chez les Cimu.

Un conteur de Kulaljuc (*Guīzǐjiǎo* 龜仔角, devenu aujourd'hui la tribu « éco-touristique » de Sheding, *Shèdǐng bùluò* 社頂部落, située dans le parc national de Kenting, *Kěndǐng guójiā gōngyuán* 墾丁國家公園), reprit quant à lui les récits Rukai et Puyuma d'un

---

<sup>305</sup> Certains chercheurs pensent que les Cimu n'étaient pas un groupe particulier paiwan, mais, en raison de leurs distribution, système hiérarchique, cérémonies religieuses et mode de vie, un groupe différent, voir : POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, *op. cit.*, p. 404, note 3. Tandis que d'autres affirment que la tribu Cimu fait partie de cinq grandes tribus (dont les Ravar, Vuculj, Panapanayang, *Bānàbānànyāng* 巴納巴納央 (le nom donné un temps aux Puyuma) et Mumaqi, *Mūāměi* 姆阿美, un des cinq groupes du peuple amis de la région de Hengchun) formée suite à une acculturation entre groupes ethniques voisins lors de leur développement historique qui a duré environ 1500 ans, voir : CHANG Chin-sheng 張金生, 排灣族 *Mamazangiljan* 制度及其部落變遷發展之研究 ; *A Study of The Change And The Development of The Institution of Mamazangiljan In Paiwan Society*. La tribu Cimo était pendant longtemps sous l'autorité de la famille de chefs suprêmes Ruvaniau, même lors de la colonisation japonaise de Taïwan, voir : CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 137 ; et : CHANG Chin-sheng 張金生, 排灣族 *Mamazangiljan* 制度及其部落變遷發展之研究 ; *A Study of The Change And The Development of The Institution of Mamazangiljan In Paiwan Society*, *op. cit.*, p. 2. On peut donc en conclure que, tout comme les Seqalu étaient à l'origine affiliés aux Puyuma, mais sont aujourd'hui reconnus comme une tribu paiwan, les Cimu ont également été intégrés au peuple paiwan.

<sup>306</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>307</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 69.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 117.

enfant né d'une pierre. Celui-ci créa ensuite les humains en chantant. Le conteur de Kulaljuc ajouta surtout que l'ancêtre du chef, nommé Kuljekuljelje, était le fils du soleil<sup>309</sup>.

Le *tjautsikel* de Neiwen (Tjakuvukuvul), sur les pierres du soleil, puise sa substance dans les récits des origines des Rukai et des Puyuma, qui affirment que leurs peuples sont issus de pierres. Il dit que la déité du soleil donna vie à deux œufs en pierre sur le mont Kavulungan, la montagne sacrée des Vuculj Paiwan). De ces œufs sortirent les ancêtres de la tribu paiwan, un garçon du nom de Saʔaljjs, et une fille du nom de Samuakai<sup>310</sup>.

Puis, un conteur de cette même communauté relate une variante de ce *tjautsikel* en utilisant les motifs des pierres et du soleil, et en y ajoutant le personnage de Milimilingan, qui fait naître des humains en chantant, un fait qui se retrouve dans des récits Rukai où une divinité crée toutes les créatures vivantes par le chant.<sup>311</sup>

Il indique, comme lieu d'origine des pierres, la montagne de Tjaljaqavus de la tribu paiwan du nord : dans les temps anciens, deux petites pierres nées du soleil, une rouge et une verte, se trouvaient sur la montagne de Tjaljaqavus. Milimilingan, une divinité, chante aux pierres, et de nombreuses personnes de petite taille en sortent. Elle continue à chanter et ces personnes grandissent, atteignant la taille des « personnes d'aujourd'hui ».<sup>312</sup>

Le conteur explique ensuite que les personnes sorties de la pierre rouge étaient les ancêtres des familles de chefs, tandis que celles sorties de la pierre verte étaient les ancêtres des familles de roturiers.<sup>313</sup> Ce deuxième récit insère la notion de classe en exposant l'origine de l'ordre hiérarchique paiwan, une hiérarchie souvent représentée par deux ancêtres animaux, la vipère des cent pas et la vipère bambou.

De toutes ces variantes, celle sur laquelle une majorité du peuple paiwan s'accorde, est que Vulung, la vipère des cent pas, est l'ancêtre des nobles. Sayama et Onishi donnent une autre version du *tjautsikel* des origines du peuple, sorti d'œufs, d'un conteur du village de Makazayazaya.

En voici un résumé succinct : dans les temps anciens le soleil pondit deux œufs, un blanc et un rouge, sur le sommet de la montagne Chokaborogan (une autre graphie de Kavulungan). Le serpent Voron les fit éclore, et les deux divinités qui en sortent, Boaboran (mâle) et Giarumjuru (femelle), devinrent les ancêtres de la famille de chefs du village. Les hommes du peuple, quant à eux, sortirent des œufs du serpent vert<sup>314</sup>.

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> HO Ting-juj, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, op. cit., p. 280.

Dans cette version, Voron (une variante graphique de « Vulung ») est la vipère des cent pas des temps anciens. En langue Paiwan, la vipère des cent pas s'appelle aussi *vorovoron*, qui signifie « Ancien ». Elle est non seulement « l'Ancien » de tous les serpents, mais aussi l'ancêtre de la noblesse paiwan<sup>315</sup>. Quant au serpent vert, il s'agit selon Ho d'une vipère bambou (*Trimeresurus stejnegeri*). Dans cette version, cette vipère de couleur verte de Taïwan est donc l'ancêtre des roturiers paiwan.

Dans ce récit, la trame reste identique à ceux qui utilisent le motif des œufs des autres villages paiwan. Le couple primordial émerge d'œufs, ils procréent pour donner naissance à la famille humaine, qui va à son tour fonder un village ou une tribu. Ho indique que l'idée de l'émergence de l'être humain d'un œuf est commune à de nombreux peuples, dont les autochtones d'Amérique du Sud<sup>316</sup>.

On trouve en outre dans les mythes méso-américains mixtèques, mayas, aztèques, et plus particulièrement dans la cosmogonie toltèque, la divinité Quetzalcóatl, le « serpent à plume de Quetzal » en langue Nahuatl, qui participe à la création des humains, de leur monde, et de leur culture.

Cependant, toujours selon Ho, le mythe de l'émergence de l'humanité d'un œuf de serpent est strictement asiatique. En outre, se basant sur des preuves structurales, géographiques et historiques, il conclut que les récits des Paiwan, protégés des influences chinoises, sont les formes les plus archaïques des mythes de l'origine de l'homme sorti d'un œuf.<sup>317</sup>

Les *milimilingan* cosmogoniques et les *tjautsikel* des origines paiwan sont donc au centre de la vision du monde des Paiwan. Un monde qui était présent à l'origine de la création de l'homme, mais dont l'organisation et la configuration étaient très différentes. Quant aux *tjautsikel* sur Vulung, l'ancêtre du peuple, et plus particulièrement des Vuculj, les variantes présentes un peu partout sur tout le territoire paiwan fait de la vipère des cent pas l'animal central de la « mythologie » paiwan.

Néanmoins, ces récits des origines, les plus sacrés, ne forment qu'une partie de l'orature paiwan, composée de multiples récits aux thématiques universelles, telles que le déluge, la jalousie, ou l'amour, et propres aux tabous paiwan, telle que l'interdiction de tuer des serpents. De même, les récits paiwan sont peuplés de personnages singuliers, aux actions souvent incroyables, dont la fonction significative est liée aux fondements de la culture et des normes et règles sociales du peuple.

---

<sup>315</sup> CHEN Chi-lu, *Material Culture of the Formosan Aborigines*, Éd. originale 1968, Taipei, Southern Material Center, Inc., 1988, p. 298-299.

<sup>316</sup> HO Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*, op. cit., p. 74.

<sup>317</sup> *Ibid.*



### 3.3. *Thèmes, personnages et structure des récits paiwan*

Les thèmes et personnages des récits paiwan ont un rôle indispensable à jouer dans l'organisation sociale du peuple et son éducation. Mais avant d'appréhender les leçons qu'offrent l'orature paiwan au peuple auquel elle appartient, et dont elle est issue, il faut en premier exposer quels sont ces thèmes et ces personnages, ainsi que la façon dont les récits sont structurés en se servant des fonctions narratives de Propp.

C'est de cette façon qu'il sera possible de montrer quels sont les héros et les ennemis types des Paiwan, et quelle est leur sphère d'action dans les intrigues des récits paiwan. Au regard du déroulement d'un récit et de la catégorie à laquelle appartiennent ses personnages, il sera en outre possible de comprendre ce que le conteur a souhaité mettre en exergue, et par conséquent de mettre en lumière ce qui édifie la structure socio-culturelle peuple paiwan.

#### 3.3.1. *Thèmes « universels » et parisi (tabous) paiwan*

Les Paiwan, dont la société était structurée selon de stricts tabous auxquels tous les membres de la communauté devaient se soumettre sous peine d'attirer la colère des ancêtres et des déités, avaient produit une orature mettant en scène ces règles de vie. Mais on retrouve aussi dans l'orature paiwan certains thèmes récurrents et communs à de nombreux récits du monde entier, tel que celui du déluge.

- Le thème « universel » d'un déluge

Il ne s'agit pas là de récits sur la création de l'humanité, puisque dans les récits sur le déluge, les humains peuplent déjà la terre. Ogawa et Asai ont recensé trois *tjautsikel* du déluge auprès de trois villages différents. Dans les deux premiers, le récit 23 du village de Tjakuvukuvul, et 53 du village de Patjaval, seul un couple de frère et sœur survit en s'accrochant aux branches d'un arbre ou aux feuillages d'arbres et de plantes. Ils se marient pour repeupler la terre et fonder les tribus paiwan actuelles.

Cependant, leurs enfants, nés d'une relation incestueuse tabou, sont presque tous handicapés ou aveugles. Ce n'est qu'après plusieurs générations que les enfants naissent sans ces malformations, et c'est ainsi, selon le récit, que le peuple comprit qu'il était tabou de se marier entre frère et sœur.

Dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1), on retrouve un récit très similaire où un couple de frère et sœur donne naissance à des enfants malformés après avoir survécu au déluge, en se

tenant à un arbre. Le récit indique également que c'est en raison de cette légende que les mariages entre parents proches sont aujourd'hui interdits<sup>318</sup>.

Dans la troisième variante du village de Kapayuanan (récit 068 O&A)<sup>319</sup>, le déluge est causé par le monstre Taruvar, qui cesse d'absorber les eaux de la terre lorsque sa bouche se bloque. Les habitants de Kapayuanan se réfugient alors sur les hauteurs d'une des trois plus hautes montagnes non inondées.

Dans un récit du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920, de la communauté de Mudan, le déluge est également causé par un personnage surnaturel, à savoir un esprit qui bloque lui aussi les eaux qui s'écoulaient normalement à travers différentes sorties<sup>320</sup>.

Quant à celui du « clan » Ravar de la communauté de Paridrayan, il raconte comment la terre devient un océan et seuls les sommets des montagnes sacrés paiwan (Taivuvu, Dawu et Wutou) sont épargnés. Les ancêtres du peuple paiwan se réfugient alors sur les hauteurs de la montagne Taivuvu<sup>321</sup>. Ce dernier récit reprend les thèmes des montagnes sacrées et de la survie d'un groupe plus important de personnes.

- Amour et conjugalité

La thématique de l'amour est développée sous différentes formes dans les récits ancestraux, il peut s'agir d'amour filial, entre parents ou grands-parents et enfants, entre frères et sœurs, ou tout autre membre de la parenté tribale.

L'amour Éros, tel que l'entendait Platon, à la fois ardeur spirituelle (« Éros supérieur ») et instinct, ou pulsion/désir (« Éros inférieur »), et tel qu'il est défini en philosophie moderne psychanalytique, d'ordre majoritairement charnel et né de pulsions sexuelles, se retrouve lui aussi dans les récits paiwan. Dans les récits paiwan, comme cela s'est vu dans les récits dakotapi, ces deux dernières représentations de l'amour vont donner lieu à des contextes narratifs très différents.

De nombreux récits d'Ogawa et d'Asai tournent autour de la thématique de l'amour filial, ou de son absence. Par exemple, dans le récit [Sapulaluyaluyan et Sasimidalu] («ti sa

---

<sup>318</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 122.

<sup>319</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 300-302.

<sup>320</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 123.

<sup>321</sup> *Ibid.*

Pulaluyaluyan kati sa Simidalu”, récit 005 O&A)<sup>322</sup>, du village de Qatsilay, l’amour d’un fils envers son père va ramener ce dernier à la vie (fonction K9 résurrection). Que la parenté soit biologique ou adoptive, la puissance de cet amour filial peut être la même.

C’est le cas de la grand-mère du récit 057 (O&A)<sup>323</sup>, qui adopte Valuliaw, un jeune orphelin qui deviendra un des héros culturels du peuple en réussissant et en prospérant malgré les épreuves (w3 autres formes d’enrichissement au dénouement), ou du récit 44, où l’animal de compagnie du héros Pulalulaluyan, *qadris* (l’aigle montagnard), qui considère Pulalulaluyan comme son frère, va le ressusciter (KF9 résurrection par l’auxiliaire magique mis à la disposition du héros).

Les récits sur le manque d’amour filial sont encore plus abondants : une mauvaise mère refuse de s’occuper de ses enfants et de les nourrir dans les récits 6, 16, et 59 (A méfait, a5 manque de nourriture), ce qui cause leur enlèvement ou leur fuite (↑ départ du héros), tandis que les parents de Muakakai l’enferment dans une malle qu’ils jettent dans une rivière car leur fille a un vagin denté et ne leur « sert » donc à rien (A10 abandon sur l’eau).

Dans une variante de ce *milimilingan*, le récit 73, Muakai n’est à sa naissance qu’un vagin, sans corps mais ayant la faculté de parler (a situation initiale). Ses parents, plutôt que de lui vouer un amour inconditionnel, ont honte d’elle, la mettent dans une malle et la cachent dans une cave située au fond des bois (A7 disparition provoquée).

Par ailleurs, le non-respect de demandes adressées par le héros ou l’héroïne à l’un de ses proches est également un manquement à l’amour filial, et à l’instar des actions dénotant un manque d’amour plus sévère, il conduit à la fuite ou à la disparition du proche blessé (↑).

Dans un *tjautsikel* intitulé [Savali] (“ti Savali”, récit 018 O&A)<sup>324</sup>, l’héroïne demande à sa mère de ne pas ouvrir un panier qu’elle possède (a situation initiale, y1 interdiction). Sa mère désobéit (δ, transgression) et laisse échapper des petits serpents, qui sont les enfants de sa fille et d’un monstre marin (a1 manque d’un être humain, ici ses enfants mi-humains), que Savali va rejoindre à la fin du récit (↑, G transfert jusqu’au lieu fixé, K réparation du manque), laissant sa mère qui la supplie de rester.

Ce récit n’est pas sans rappeler le motif mythologique de la boîte, et plus particulièrement le thème de la boîte de Pandore, où la transgression de l’interdit conduit à la libération de tous les maux de l’humanité. La souffrance de la mère qui perd sa fille en raison de son imprudence fait écho, dans une moindre mesure, à l’imprudence de Pandore, l’héroïne du mythe grec.

---

<sup>322</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 54-59.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 255-256.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 124-126.

Un autre *tjautsikel* suit cette trame, et cette fois c'est la sœur de l'héroïne prénommée Kului qui méprise la demande de cette dernière, mariée à Vulung, de ne pas regarder dans un panier en bambou dont tout le monde ignore le contenu (a, y1). C'est là que, caché des yeux de tous sauf de son épouse, Vulung dort, sous forme de serpent, pendant le jour. La sœur de Kului agit déloyalement en l'envoyant chercher de l'eau à une source, et en profite pour ouvrir le panier. Vulung s'enfuit (a1 manque du mari), et son épouse le suit (↑, G), laissant à jamais sa sœur (K).

Les agissements entre parents aimants et mauvais parents sont en opposition absolue dans les récits paiwan. D'autre part, les récits se divisent encore entre amour idéal et amour impulsif. L'amour idéal chez un couple se résume en ce souhait prononcé par Pulalulaluyan à la fin du récit 1 : « Soyons bons l'un envers l'autre » (Tdl. ; “let's be good to one another” dans le texte traduit en anglais par Whitehorn<sup>325</sup>), ou « Vivons en bons termes » selon la traduction de Coyaud<sup>326</sup>.

Ce type d'amour est rendu manifeste par le couple du *milimilingan* [Pulalulaluyan et Tjukutjuku] (“Pulalulaluyan kati Tjukutjuku”, récit 058 O&A du village de Tjilalakavus)<sup>327</sup>. Pulalulaluyan du village de Makazayazaya respecte les coutumes paiwan en faisant la cour à Tjukutkuku du village de Makalaulauz, en payant la dot à ses parents, et impliquant sa grand-mère dans le processus.

Une fois marié, le couple n'arrive pas à concevoir un enfant (a1 manque d'un enfant). Lorsqu'un an est passé, la famille du mari l'encourage à divorcer (une pratique acceptable dans la société paiwan lorsque les époux ne s'entendent pas ou n'arrivent pas à avoir d'enfant). Toutefois, Pulalulaluyan refuse de se séparer de sa femme, qu'il aime, un amour qui surpasse son désir d'enfant (B médiation, moment de liaison).

Et malgré les pressions familiales et extérieures, puisque des hommes de Kanavanaval ayant eu vent de la situation du couple et pensant que Pulalulaluyan est parti, viennent courtiser Tjukutjuku, qui refuse elle aussi de quitter son mari. Les époux s'enferment chez eux, mais étant harcelés pendant plusieurs jours par les membres des villages respectifs des époux et par les hommes de Kanavanaval, Tjukutjuku finit par sortir de chez elle et Pulalulaluyan retourne à Makazayazaya (↑).

Au bout de dix jours, Pulalulaluyan meurt. Tjukutjuku se rend là où il est enterré, se transforme en papillon et tous deux s'envolent ensemble pour rejoindre le soleil (↑, G1 vol dans

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>326</sup> HAUDRICOURT André-Georges et COYAUD Maurice, « Contes paiwan (Formose), mot à mot et traduction courante », *op. cit.*, p. 16.

<sup>327</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 257-272.

les airs). Celui-ci leur donne à chacun une source de vie grâce à laquelle ils peuvent enfin avoir un enfant (F1 un objet magique est transmis, KF réparation du manque par l'objet magique).

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, c'est aussi l'amour qui pousse les dieux à recourir au processus de la métamorphose, mais si ces métamorphoses servent souvent de symbole tragique de la perte d'un grand amour dans ces mythes grecs, elles ont dans [Pulalulaluyan et Tjukutjuku] pour conséquence une fin heureuse pour les deux héros.

Ce *milimilingan* met en scène deux époux fidèles, qui s'aiment au-delà des épreuves et de la mort. À l'inverse, la protagoniste du récit de Qatsilay [Le mari tué par sa femme] ("valaw a uqalay a qintsi nua vavayan", récit 011 O&A)<sup>328</sup>, est aux antipodes de Tjukutjuku. Elle et son mari vivent également des tribulations, car ils n'ont plus de quoi se nourrir (a5), raison pour laquelle le mari décide de partir trouver de la nourriture ailleurs.

Parce que son mari est parti depuis longtemps, la femme décide de ne plus l'attendre et se laisse tenter par un autre homme. Cette attirance sexuelle envers un autre et son manque d'amour à l'égard de son premier mari la conduit à tromper son premier mari, et à comploter avec son amant dans le but de tuer ce dernier lorsqu'il revient, ce qu'elle fait au moyen d'un serpent venimeux (A14 meurtre), violant ainsi un autre tabou en abusant de l'animal.

Pulalulaluyan du *milimilingan* [Sapulalulaluyan et Sasulalulalui] ("ti sa Pulalulaluyan kati sa Sulalulalui", récit 013 O&A)<sup>329</sup>, fait lui aussi preuve de cet amour purement sexuel, et qui n'est fondé que sur une attraction physique. Au début de l'histoire, le conteur explique que Sulalulalui, la femme de pulalulaluyan, a le corps recouvert d'une affection dermatologique (sans doute de type eczémateux, d'une forme de dermatite ou d'urticaire).

Son mari décide donc de divorcer (cette fois ce motif de divorce n'est pas « légitime » dans la société paiwan), et trouve rapidement une autre jeune femme à épouser, du nom de Tjukutjuku (A9 expulsion). Le caractère fulgurant de ce nouvel amour laisse à penser qu'il s'agit d'une attirance physique et sexuelle et non d'un long processus de méditation qui permet une connaissance mutuelle profonde.

La première épouse parvient à guérir de ses plaies en chantant (une forme de prière aux esprits qui lui viennent sans doute en aide ici), et devenue belle comme le soleil (B7 chant plaintif), elle se rend au mariage de Pulalulaluyan et de Tjukutjuku (C opposition à l'agresseur, †). En la voyant, et aussi abruptement qu'il avait quitté sa première femme pour en épouser une autre, l'impulsif Pulalulaluyan quitte sa fiancée et propose à sa femme qu'ils restent mariés.

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 86-97.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 101-107.

Sulalulalui prétend être d'accord, et en réalité elle s'enfuit et trouve un mari de l'autre côté de la mer (H forme de combat contre l'agresseur).

Pulaluyaluyan, gouverné par ses pulsions sexuelles, la poursuit, et, agissant toujours de façon irréfléchie, se suicide lorsqu'il comprend qu'elle ne sera jamais plus à lui (J5 victoire sur l'agresseur, il est tué sans combat). Ces deux formes d'amour, un, idéal, et un, purement sexuel, ne conduisent pas dans les récits au même dénouement. La sexualité n'est cependant pas décriée comme nuisible dans les récits, étant donné qu'elle est impérative à la continuité du peuple paiwan, par l'acte de procréation.

- Sexualité

Un des récits montrant que les relations sexuelles entre un homme et une femme sont essentielles à la perpétuation d'un peuple est le *tjautsikel* [Les habitants de Tjauvalivali] ("se Tjauvalivali", récit 035 O&A)<sup>330</sup>, du village de Qatsilay. Les habitantes de Tjauvalivali sont toutes des femmes, et elles souhaitent avoir des enfants (a manque). Elles trouvent toutefois un moyen de tomber enceintes, en laissant le vent souffler sur elles.

Cependant, les enfants qui naissent sont toutes des filles infirmes, jusqu'à ce qu'un chasseur arrive dans leur village et ait des relations sexuelles avec elles (F le donateur se met au service des femmes, sans magie). Elles ont alors des enfants mâles et le village peut se développer normalement (KF manque réparé par le donateur).

Certains récits avertissent des dangers d'une sexualité sans limites. Les héros peuvent alors avoir des organes sexuels hors normes ou monstrueux, tel un pénis gigantesque qui se frotte sur les femmes et les moleste (récit 010 du village de Qatsilay et 065 du village de Kapayuanan, O&A<sup>331</sup>, récits des communautés de Valjelu et Gaoshifu du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920)<sup>332</sup>, ou un vagin denté qui coupe le pénis des hommes (récits 021 et 061 O&A)<sup>333</sup>.

Cette thématique du vagin denté tient néanmoins plus à la peur de l'homme de l'organe sexuel féminin, lui-même symbole de l'inconnu, et de la castration, à savoir la peur de la perte de sa masculinité et de son identité et fonction au sein du peuple. Si les pénis géants, qui peuvent être associés à une sexualité démesurée des hommes, compromettent la sûreté des femmes en

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 165-166.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 80-85, 293-295.

<sup>332</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 139-140.

<sup>333</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 129-130, 282-286.

les agressant, les femmes ayant un vagin denté subissent cette infirmité telle une affliction dont elles souhaitent être libérées afin d'avoir une vie amoureuse, conjugale et sexuelle normale.

La crainte masculine de l'organe sexuel féminin est parfois représentée de manière évidente dans les récits. C'est le cas d'un *milimilingan* du village de Kulalaw intitulé [sa Idjuidjung] ("ti sa Idjuidjung", récit 051 O&A)<sup>334</sup>. Le héros, Idjuidjung, un guerrier redouté et puissant, accepte un mariage arrangé, et épouse une belle jeune femme nommée Tjukutjuku. Mais, la nuit de ses noces, alors que les nouveaux époux s'apprêtent à consommer leur mariage, le héros confond le vagin de sa femme avec une plaie béante.

Et lorsque celle-ci lui explique qu'il s'agit de son organe sexuel, il ressent un puissant dégoût qui le pousse à annuler le mariage et à repartir dans son village d'origine. Ce guerrier sans peur au combat, capable de tuer à lui seul cent hommes à la fois, s'est enfui à la vue du vagin de sa femme.

Un récit comprenant le thème de la sexualité, lorsqu'il est combiné à celui de l'amour véritable, a généralement une conclusion heureuse. C'est le cas de deux récits aux principes symétriques : dans l'un l'héroïne n'est qu'un vagin (récit 072 O&A)<sup>335</sup>, dans l'autre le héros n'est qu'un pénis (récit 050 O&A)<sup>336</sup>. Dans ces récits, l'amour inconditionnel d'une personne du sexe opposé, dont les sentiments ne s'arrêtent pas à l'apparence physique de l'autre, vont permettre au héros et à l'héroïne de devenir des personnes à part entière, de se marier et d'engendrer des enfants.

La sexualité n'est donc vue favorablement que conjuguée à de véritables sentiments amoureux, et dans une dimension productive de prolongement de la vie, celle de la naissance de nouveaux membres du peuple. Par contre, une sexualité débridée, ou un désir sexuel masqué en amour, conduisent souvent à de terribles conséquences. Les personnages qui laissent leur conduite être guidée par ces pulsions sont la plupart du temps des antagonistes qui laissent d'autres sentiments négatifs régir leurs actions, tels que la haine et que la jalousie.

- Jalousie

En raison d'une jalousie incontrôlée, les agresseurs des récits peuvent se montrer cruels, au point de commettre l'irréparable, et, dans des genres où le caractère grave ou solennel de l'action peut être entrecoupé de moments drôles, les machinations des antagonistes s'accompagnant maintes fois de ridicule.

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 229-232.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 317-322.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 220-228.

Dans un récit du village de Qatsilay, une jeune fille accepte d'épouser un serpent pour sauver son père, alors que ses autres sœurs ont refusé (a). Toutefois, lorsque le serpent vient chercher sa future épouse, il se transforme en un bel homme, et l'emmène vivre dans une belle maison, lui donne de magnifiques vêtements, ce qui attise la jalousie de la sœur aînée. Celle-ci, moins aimante et moins belle que la cadette, tue sa sœur et prend sa place (A14, catégorie du faux héros par usurpation), ce qui pousse le serpent à se demander pourquoi sa femme est devenue laide (récit 002 O&A)<sup>337</sup>.

Un autre récit du même village donne un exemple supplémentaire de jalousie fraternelle qui aboutit à la mort de l'antagoniste. Un jeune homme est capable de secouer un arbre et d'en faire tomber de beaux habits et de l'argent, ou de creuser la terre et d'y puiser des trésors. L'aîné, jaloux, tente de reproduire ces actes miraculeux, sans succès, ce qui l'enrage et le rend furieux contre son frère (il agit ici en faux héros).

Un jour, le cadet laisse s'échapper des gaz intestinaux chez le chef du village, et l'odeur est si plaisante que le chef lui offre de l'argent et de la nourriture. L'aîné essaie donc la même chose, mais l'odeur est si pestilentielle que le chef le fait mettre à mort (U châtement du faux héros, récit 004 O&A)<sup>338</sup>.

De même, la jalousie des protagonistes d'un récit du village de Tjukuvul va leur coûter la vie. Sapulungan, un être d'ordre divin, vivant dans les cieux, suit la balle qu'il a perdue, tombée dans le monde d'en dessous (a2 manque d'un objet magique, ↑, G). Une fois sur terre, et parmi les habitants de Valivaliw, il est hébergé par une grand-mère, *vuvu* Dadengeraw (qui appartient à la catégorie du donateur de Propp), et il décide d'aller pêcher et chasser avec des jeunes hommes du village.

Toutefois, étant donné que lui seul attrape quantité de poissons et tue quantité de gibier, il attise la colère et la jalousie des autres, qui complotent pour le tuer (A13 ordre de tuer). Sapulungan les entend et repart dans les cieux (↓ retour), et de là fait tomber sur le village de Valivaliw le pilier en pierre de meule qui lui a servi à regagner les cieux, tuant tous les habitants sauf *vuvu* Dadengeraw (J victoire sur les agresseurs, récit 074 O&A)<sup>339</sup>.

L'antagoniste coupable de jalousie est toujours puni dans les récits, d'autant plus lorsqu'elle incite à la haine et à la violence dirigée contre un héros innocent ou ayant des pouvoirs surnaturels tels que Sapulungan ou que la grand-mère d'un autre récit de Tjukuvul, [les orphelins et le corbeau] ("mapulu katua qaqa", récit 071 O&A)<sup>340</sup>.

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 30-39.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 49-53.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 331-339.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 308-316.



Dans celui-ci, une grand-mère du nom de Vuluvulung (le donateur), adopte deux orphelins, et leur donne des instructions qui amènent à la pousse miraculeuse de cochons et de millet (D7 demandes du donateur). Pourtant, lorsque des personnes se moquent des orphelins, leur disant que leur grand-mère adoptive est un corbeau, ils s'en plaignent à Vuluvulung, montrant qu'ils ont honte d'elle (E nég. réaction du héros : bien qu'ils aient suivi les instructions de Vuluvulung, la réaction des enfants à l'épreuve des moqueries est un échec).

Ce manque de respect et d'amour envers un être surnaturel, qui leur est venu en aide alors qu'ils étaient dans le besoin, provoque le départ de Vuluvulung, qui tout en s'en allant fait disparaître la nourriture et les cochons. Punis, les orphelins ingrats se retrouvent alors dans leur situation initiale, affamés, seuls et en pleurs (F contraire : le don est repris, K contraire : retour du manque).

Les personnes malséantes d'un tempérament malveillant ou corrompu sont ultimement punies dans les récits, et les nombreuses victimes des attaques des antagonistes se trouvent ordinairement vengées.

- Punition et vengeance

La punition des parents (ou époux) négligents ou irrévérencieux est habituellement la perte de l'enfant (ou conjoint) malmené et offensé. La femme du Pulaluyaluyan du récit éponyme, les enfants dans les deux variantes de [Tjugelui et Ngangay] ("tjugelui katua ngangay", récits 006 et 059 O&A)<sup>341</sup>, et les enfants du récit de [l'enfant qui est montée au ciel] ("kakedian a levavaw itjua kalevelevan", récit 016 O&A)<sup>342</sup>, sont tous affamés par les personnes responsables de leur bien-être. Ils sont tous enlevés à cette situation pénible, en choisissant la fuite, ou dans le cas de l'héroïne du récit 16, par l'intervention surnaturelle d'une déité.

Les antagonistes qui se laissent guider par des sentiments néfastes de jalousie ou des pulsions sexuelles incontrôlées peuvent en arriver à commettre des actes funestes. La sœur aînée jalouse de la cadette mariée à un serpent en vient à la tuer et à prendre sa place. En retour, une malédiction semble s'abattre sur elle : elle ne récupère que des os à manger dans les plats de viande, ce sur quoi elle s'assoit est bancal, et tous ses agissements, guidés par la colère, se retournent contre elle (U châtiment du faux héros).

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 60-63, 273-279.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 113-119.

Si la punition de cette sœur cruelle est prolongée dans le temps, celle de la femme infidèle qui tue son mari avec son amant est, elle, immédiate et sans appel. La trahison et le meurtre sont découverts par le chef du village, et les coupables mis à mort (U châtement des agresseurs).

La femme de Pulaluyaluyan, Sulalulalui, se venge habilement de son mari volage et inconstant en prétendant se réconcilier avec lui, puis en le fuyant et en trouvant un époux bienséant ailleurs. Il est remarquable de constater que dans les récits paiwan, les femmes sont fréquemment elles-mêmes les auteurs des châtements et les protagonistes des vengeances dirigées, dûment et légitimement, contre les agresseurs.

Les hommes qui abusent de leur force ou de leur sexualité, comme le font les protagonistes aux pénis gigantesques, sont punis par les mêmes femmes qu'ils agressent. Certaines donnent des coups de pilon sur leur organe sexuel. Muakai, l'héroïne du récit 65, prend quant à elle une action plus radicale et castré Diquu.

Muakai, est, pareillement, l'héroïne castratrice du récit de Valjelu du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920. Lorsque le pénis gigantesque d'un homme paiwan du nom de Qapulalj monte sur sa cuisse, Muakai prend une hache de pierre et le coupe (U). C'est depuis ce jour-là que, selon ce récit, la taille du pénis des hommes est plus courte<sup>343</sup>.

Tous ces récits peuvent être classés selon les catégories suivantes : cosmologie (avec par exemple les récits sur l'origine du soleil, de la lune et du ciel) ; anatomie et sexualité (pour les récits sur les pénis géants et les vagins dentés, ou encore sur les héros qui avant leur métamorphose en être humain ne sont qu'un organe sexuel, et bien entendu des récits sur les tabous sexuels tels que l'interdiction de l'inceste) ; et zoologie (notamment dans les récits où les héros sont des animaux, ou ceux dans lesquels on apprend l'origine d'un animal ou d'un insecte et de ses caractéristiques actuelles comme le cri du muntjac de Formose).

Quant aux récits des origines des souffrances et maux actuels, ils peuvent être considérés comme une sous-catégorie des récits cosmologiques, appartenant, selon les termes du philosophe français Paul Ricœur (1913-2005), à une « doctrine fondamentale de la nature qui étend un système commun de déterminations aux sujets et aux choses, mêlant des déterminations de choses, comme l'idée de nature, et des déterminations de sujet, comme l'idée d'appétit »<sup>344</sup>. C'est ainsi que la conclusion de multiples récits sert d'explication à l'origine du monde tel qu'il est aujourd'hui. Étant donné que ces récits expliquent les origines du monde,

---

<sup>343</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 139.

<sup>344</sup> RICŒUR Paul, *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, Éd. originale 1949, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'Esprit », 1988, vol. 1, p. 180.

et, entre autres, des maux, du feu, des animaux, ils peuvent également être classés en tant que récits étiologiques

- Autres *tjautsikel* des origines :

Le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 et le recueil d'Ogawa et d'Asai contiennent tous deux une variante du récit qui relate les origines des guêpes et des frelons. La trame du récit reste identique dans les deux variantes, le protagoniste Qapulalj (récit de Gaoshifu<sup>345</sup>, ou Kapurar (la variante graphique du même nom paiwan, village de Qatsilay, récit 010 O&A)<sup>346</sup>, a un pénis très long, dont il se sert pour molester les femmes qui travaillent dans les champs, ce qui provoque la colère des hommes du village.

Ces derniers lui demandent de leur montrer son pénis, et par vanité, Qapulalj sort son pénis gigantesque. C'est alors que les hommes lui mentent en lui disant que « les ennemis arrivent », et Qapulalj, qui n'a pas le temps de le mettre sur son épaule, se met à courir en le trainant sur le sol.

Son pénis est en sang et couvert d'épines, des épines qu'il récupère et met dans des pots d'alcool pour se venger de ceux qui l'ont trompé. Il invite les hommes à boire chez lui, leur sert les pots pleins d'épines, qui, une fois ouverts, laissent échapper des guêpes et des frelons qui piquent ceux qui lui ont menti. C'est de là, selon le récit, que viennent les guêpes et les frelons.

Les nombreux *tjautsikel* relatent donc, non seulement l'origine du peuple et des animaux, mais encore l'origine des douleurs, de la maladie, et même des poux. C'est le cas de *tjautsikel* du village de Tjakuvukuvul (récits 029 et 030 O&A)<sup>347</sup>, dans lesquels les hommes, à une époque où il n'y a ni maux, ni ulcères, ni travail, ni poux, s'ennuient.

Afin de se distraire, la famille Qaquangan achète des poux, les répand sur la tête du peuple, et celui-ci peut alors passer le temps en s'épouillant. Les familles de *mamazangiljan* Tsulul et Taupili ont, quant à elles, acheté de la douleur et des ulcères, qu'elles plantent dans leurs jambes afin de ne plus s'ennuyer. C'est de cette façon que, selon les récits, toutes ces choses existent aujourd'hui.

Les origines de la souffrance et du travail sont par ailleurs détaillées dans des récits qui décrivent un passé mythique où le peuple vivait dans des conditions idylliques, et servent d'explications alternatives aux maux actuels. Comme un grand nombre de causes des

---

<sup>345</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 140.

<sup>346</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 80-85.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 149-150, 151-152.

souffrances du peuple, elles sont bien entendu liées au viol de tabous, et ce par des personnages détenteurs des défauts et vices décriés par les Paiwan.

Par exemple, deux récits de Kuskus<sup>348</sup> racontent comment le peuple a dû travailler dur et chasser pour se nourrir. Autrefois, un seul grain de millet satisfaisait amplement la faim d'un homme pendant une journée. Jusqu'à ce qu'une femme enceinte ne respecte pas les règles de cuisson du millet, le renverse, et soit tuée par la projection d'un des grains. Dans un autre récit, de la communauté de Mudan, un sot viole un tabou, et toutes les bêtes sauvages qui vivaient jusqu'alors en abondance parmi le peuple, fuient alors vers les montagnes, forçant les hommes à chasser<sup>349</sup>.

Dans ces récits, l'origine des difficultés du peuple et la fin d'un âge d'or idyllique sont associées avec le non-respect de tabous, dont la fonction est de conserver et de préserver l'identité ethnique du peuple. Fréquemment, la trame du récit suit les actions des héros et des antagonistes, et plus particulièrement leur respect, ou leur manque de considération, envers ces tabous.

De plus, si un grand nombre de récits décrivent l'origine d'éléments et d'êtres matériels, ils peuvent de même décrire l'origine de rituels sacrés et de facteurs spirituels de la vie du peuple : les chamanes (*malada* ou *pulingaw*, qui signifie prêtresse ou chamane<sup>350</sup>, récit 049 du village de Kulalau O&A<sup>351</sup>), la « Cérémonie des Cinq Ans » : *Maleveq* (récit 049 sur l'origine de cette cérémonie), et récits de Patjaval (054 O&A<sup>352</sup>), de la « grande communauté » de Neiwen 「内文大社」 et de Padain du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920<sup>353</sup> (description de la cérémonie).

D'autre part, la lecture et l'analyse morphologique de ces *tjautsikel* des origines révèlent qu'ils ne suivent pas toujours les fonctions définies par Propp, car les actions des personnages

---

<sup>348</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 126.

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 204, 455 ; TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 63.

<sup>351</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 216-219.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 241-247.

<sup>353</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 81, 115.

ne suivent pas forcément le déroulement d'une intrigue, mais servent plutôt d'explication à l'origine d'un phénomène, d'un animal, d'un élément naturel, etc.

Les personnages eux-mêmes n'entrent pas obligatoirement dans les sept catégories de personnages déterminées par Propp du « héros », de « l'agresseur », de la « princesse », du « donateur », de « l'auxiliaire », du « faux héros » et du « mandateur »<sup>354</sup>. L'analyse des récits paiwan permet donc de conclure que les fonctions de Propp s'appliquent plus au genre du *milimilingan* que du *tjautsikel*.

- Les tabous paiwan

Le viol d'un tabou était un acte très grave dans la société paiwan, car il portait offense aux esprits. Cette insulte à leur égard était souvent lourde de conséquences, et pouvait mettre en danger et la vie du coupable, et celle de sa famille, ainsi que celle du village tout entier. Certains tabous concernaient des thèmes dits « triviaux » tels que l'éternuement, les gaz intestinaux, le trébuchement...

Faire du mal à un serpent était également un tabou paiwan. Dans un *tjautsikel* du village de Tjakuvukuvul, [Manger des serpents] ("Keman tu qatjuvi", récit 025 O&A)<sup>355</sup>, le *mamazangiljan* Salakats, de la famille de chef suprême Ruviniau, préfère manger des serpents plutôt que la viande qui lui est offerte en tribut. Il tente plus tard de corrompre d'autres membres de la tribu ajoutant une vipère des cent pas à un repas qu'il offre à ceux qui étaient venus l'aider à accomplir du travail.

Les *tjautsikel* sur le déluge, quant à eux, mettent parallèlement en scène le viol du tabou de l'inceste, ou plus précisément son origine, en montrant les conséquences d'une union entre un frère et une sœur. Ainsi, une grande partie des tabous avait des enjeux sociaux ou spirituels substantiels. De même, qu'il s'agisse d'antagonistes, de bienfaiteurs ou de héros, les personnages des récits ont souvent un rôle important à jouer non seulement dans l'intrigue du récit, mais également en tant que modèle à imiter ou à éviter au sein de la société.

### 3.3.2. Les personnages

Comme dans les récits dakotapi, les héroïnes paiwan sont souvent des jeunes filles accomplies, douées dans les arts féminins ou dans toute autre discipline leur ayant appris

---

<sup>354</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, Traduit par DERRIDA Marguerite, Éd. originale en russe 1928, Éd. révisée en russe 1969, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 12, 2001, p. 96-97.

<sup>355</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 138-141.

sagesse et patience. Des qualités dont elles sauront se servir lors des épreuves auxquelles elles devront faire face.

De même, les héros, afin de venir à bout des épreuves ou de leurs quêtes, doivent se montrer patients et persévérants, et surmonter les situations périlleuses au moyen de leur intelligence et de leur courage. Leur apparence physique est rarement décrite en détail, toutefois, dans son article de 2005, le professeur Hu explique que dans les « légendes fictives », les *milimilingan*, les personnages sont « aussi beaux que des arcs-en-ciel » :

De ces légendes fictives, nous obtenons des images puissantes de belles femmes et de beaux hommes qui sont tout aussi étincelants et jolis que le soleil et les arcs-en-ciel<sup>356</sup>.

Concernant les noms des personnages, et toujours selon Hu, si dans les *tjautsikel*, les noms des personnages sont des noms paiwan classiques de personnes réelles, l'origine des personnages des *milimilingan* n'est pas claire, et leurs noms les distinguent du genre du *tjautsikel*.

- Les noms des personnages paiwan<sup>357</sup>

Dans les *milimilingan*, les prénoms (et parfois les noms de famille des personnages) ont tous des syllabes dupliquées. Par exemple, les noms de femmes sont Muakaikai ou Tjukutjuku, et s'il s'agit d'une femme chef fondatrice du village, son nom sera précédé de la particule honorifique "sa". De même, les hommes se prénomment par exemple Pulalulaluyan/Pulaluyaluyan/Pulalulaluyan (trois variantes linguistiques du même nom), Kulelelele/Kulelulelu, ou sa Kulelelele s'il s'agit d'un chef fondateur.

D'autre part, Hu établit une distinction entre les personnages des *milimilingan*, qui font des choses surnaturelles, étonnantes, où les animaux parlent comme des humains et où les humains se changent en animaux, des *tjautsikel*, dont les personnages ont des noms et des agissements assimilables à ceux de la vie réelle<sup>358</sup>.

Cependant, comme notre étude thématique l'a déjà démontré, dans certains récits définis par les conteurs paiwan eux-mêmes comme des *tjautsikel*, les héros accomplissent des actions miraculeuses et prodigieuses. Leurs prénoms ne présentent néanmoins pas de redoublement

---

<sup>356</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 165, Tdl.

<sup>357</sup> Pour une étude plus détaillée des noms des personnages des *milimilingan*, voir le mémoire de Zheng Jiwei 曾基璋, rédigé pour son Master soutenu en 2006 au sein de l'Institut de Littérature Taïwanaise de la National Tsing Hua University 國立清華大學, intitulé 「排灣族故事分類研究：milimilingan 邊界的探索」 [Étude sur la classification des récits paiwan : une exploration des limites des milimilingan].

<sup>358</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « Páiwānzú gǔlòu wǔniánjì de « wénběn » yǔ quǎnshì » 「排灣族古樓五年祭的「文本」與詮釋」 [" Texte " et interprétation de la Cérémonie des Cinq Ans du village paiwan de Kuljaljau], *op. cit.*, p. 187.

syllabique, et les noms de familles donnés sont majoritairement ceux de familles de chefs existantes, ou ayant existé.

○ Savuluvulung : donateur et auxiliaire magique

Le personnage de Savuluvulung est celui d'un(e) *vuvu*, un grand-père ou une grand-mère, la distinction entre homme ou femme ne se faisant pas en langue paiwan, et *vuvu* peut signifier grand-père/grand-mère ou petit-fils/petite-fille. Mais il s'agit ici d'un personnage âgé, étant donné qu'un des emplois de *vuluvulung* fait référence aux aînés (ou Anciens) et aux ancêtres<sup>359</sup>. Le "sa" honorifique renforce cette notion de respectabilité du nom, et *Vulung*, le nom de la vipère des cent pas, a également le sens de vénérable. De plus le livre 4 du [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan] indique que le "sa" honorifique est généralement réservé aux noms de déités<sup>360</sup>, et cela ajoute une dimension divine au personnage.

Dans un *tjautsikel* du village de Tjakuvukuvul, [Cerf, Sanglier (*Sus taivanus*<sup>361</sup>), Saro de Formose (*Caprocoris swinhoi*<sup>362</sup>), et Muntjac de Formose (*Muntiacus reevesi*)] ("venan *vavuy sizi takets*", récit 27 O&A)<sup>363</sup> *vuvu* Savuluvulung adopte un orphelin, l'élève, l'éduque et en prend soin. Il/elle (*vuvu* peut être féminin ou masculin) accomplit divers actes surnaturels : il/elle brise des arbres au moyen de cordes qu'il/elle a fabriquées, et après avoir brûlé les arbres il/elle plante à la place de la paille de millet, et fait « pousser » des cerfs, des cochons sauvages, des chèvres et des muntjacs de Formose, ce qui explique, selon le *tjautsikel*, leur existence aujourd'hui.

Savuluvulung du récit [Les orphelins et le corbeau], est encore une fois un grand parent bienveillant qui prend des orphelins en pitié et les adopte. *Vuvu* leur apprend à travailler dans les champs, leur fait planter des bâtons dans le sol, les entoure d'un fil qu'il/elle a fabriqué, et y plante des os et des graines de calabasse, qui en poussant deviennent des cochons et du millet.

Mais contrairement à l'orphelin du premier récit, les orphelins du récit de Tjukuvul font preuve à plusieurs reprises d'irrespect à l'égard de *vuvu* Savuluvulung. Ils remettent en question ses instructions et ses actions, qui diffèrent de celles du peuple, et se plaignent lorsque des enfants se moquent d'eux en leur disant que leur *vuvu* est un corbeau.

---

<sup>359</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 446.

<sup>360</sup> TAN Chang-Kwo 譚昌國 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書·第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], Éd. originale en japonais 1921, 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d'Ethnologie Academia Sinica, 2004, vol. 4 (第四冊), p. 192.

<sup>361</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 342.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>363</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 143-147.

Ce manque de considération envers le caractère vénérable et surnaturel de Savuluvulung est répréhensible, et pousse *vuvu* à se transformer en corbeau et à laisser ces enfants ingrats. Savuluvulung est donc un personnage emblématique du grand-parent paiwan, sage et noble, dont l'ancienneté le rapproche du vénérable Vulung, l'ancêtre du peuple.

Les prénoms de personnages des *milimilingan* sont parfois précédés du “sa” honorifique dans le texte en Paiwan des récits d'Ogawa et d'Asai. C'est le cas des héros du récit 001 [Sapulaluyaluyan] (“sa Pulaluyaluyan”), du récit 005 [Sapulaluyaluyan et Sasimidalu] (“ti sa Pulaluyaluyan kati sa Simidalu”), et du récit 013 [Sapulaluyaluyan et Sasulalulalui] (O&A)<sup>364</sup>.

Ainsi que des personnages aux caractéristiques surnaturelles, dont : “sa Kapurar” (récit 010 O&A)<sup>365</sup>, l'homme au pénis gigantesque ; “sa Idjudjung” (récit 051 O&A)<sup>366</sup>, qui tue cent ennemis à l'aide de ses puissants gaz intestinaux ; ou encore “sa Qalamudis” qui est ami avec un monstre marin (récit 032 O&A)<sup>367</sup>. Les noms de personnages les plus récurrents sont sans doute ceux liés aux ancêtres fondateurs de villages et de tribus, tels que Muakai, dans les *tjautsikel*, Muakakai dans les *milimilingan*.

○ Muakakai/Muakai : héroïne paiwan

Muakai est considérée comme l'ancêtre féminin du chef local actuel issu de la famille de chef Zingrur du village de Kaviyangan, ou Jiaping dans la commune rurale de Taiwu. Dans un *tjautsikel* du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 de Neiwén (Tjakuvukuvul), abordé dans notre étude des récits des origines, **Samuakai** (le “sa” indiquant ici sa fonction de chef, et le non redoublement de son prénom confirmant qu'il s'agit bien d'un *tjautsikel*) est née des œufs en pierre du soleil sur le mont sacré des Paiwan, et elle est l'ancêtre du peuple.

○ Pulaluyaluyan ou Pulalulaluyan (selon les dialectes)

(Sa)Pulaluyaluyan est un nom très populaire des récits paiwan. Dans un article intitulé [Analyse des caractéristiques linguistiques et de la signification sociale et culturelle du récit mythique ‘ti sa-puljaljuyaljuyan’], 「解析排灣族神話故事 ti sa-puljaljuyaljuyan 的語言特徵與社會文化意義」, présenté en 2005 lors d'un colloque international sur la littérature autochtone de Taïwan, le professeur Tung a souligné le caractère très répandu de ce prénom dans les récits mythiques, ou *milimilingan*, du groupe vuculj des Paiwan. Ces *milimilingan* ont

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 22-29, 54-59, 101-107.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 80-85.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 229-232.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 155-157.



souvent un lien avec le personnage de « ti sa-puljaljuyaljuyan », et l'utilisation de ce prénom est très fréquente<sup>368</sup>.

Il en est de même pour les autres prénoms aux syllabes dupliquées. Malgré des trames parfois très différentes, on retrouve les mêmes noms, ce qui constitue une des particularités des récits paiwan. Il en est de la sorte pour tous les noms aux syllabes dupliquées, comme Tjukutjuku ou Kulelulelu.

De surcroît, si le “sa” honorifique précédant certains noms indique qu’il s’agit de héros ou de bienfaiteurs, les prénoms de personnages des *milimilingan* tels que Pulaluyaluyan ou Tjukutjuku ne révèlent pas s’ils sont des héros ou des antagonistes, tandis que d’autres prénoms sont attribués exclusivement aux héros culturels du peuple.

- Les bienfaiteurs et les héros

Savuluvulung a rendu évident la nature quasi divine et bienfaitrice de ce personnage de *vuvu* qui adopte des orphelins et s’occupe d’eux de façon désintéressée, tout en les instruisant et en s’inscrivant dans les catégories du donateur et de l’auxiliaire magique.

Par contre, certains personnages portant le même nom peuvent être bons ou mauvais selon les récits, ou même revêtir le rôle d’agresseur au début du récit, pour se racheter au fur et à mesure de l’histoire, par des actions héroïques et altruistes, et finir en héros, tel que Pulaluyaluyan du récit 1.

D’autres personnages sont des héros culturels paiwan, comme Valuliaw (un héros aux actions positives), Kapurar/Qapulalj (un héros aux caractéristiques surnaturelles, dont la moralité est toutefois souvent mitigée), ou encore Ngangay et Tjugelui, les enfants devenus des oiseaux.

En ce qui concerne les animaux, ils agissent toujours en tant que bienfaiteurs à l’égard des humains. Ils peuvent être des esprits protecteurs, des guides, ils peuvent apporter du feu et de la nourriture aux populations en détresse, et les défendre contre leurs ennemis.

- Les animaux principaux

Comme les animaux des récits dakotapi, les personnages des récits paiwan peuvent être des animaux dotés de la parole, des animaux ayant pris forme humaine, des humains ayant un « esprit animal », ou des humains qui se transforment en un animal. Tous ces animaux peuplent l’environnement physique des paiwan avec qui ils partagent leur territoire.

---

<sup>368</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 147.

Dans le village paiwan actuel de Gulou, Hu Tai-Li a recueilli des informations sur la classification traditionnelle des animaux chez les Paiwan. Elle nous apprend que parmi les proies qui marchent à quatre pattes, le chef (*mamazangiljan*) est *takets*, le muntjac de Formose en paiwan, parmi les serpents qui rampent sur le sol, le chef est *vurung*, la vipère des cent pas, parmi les oiseaux qui volent dans le ciel, le chef est *qadris*, l'aigle montagnard, et parmi ceux qui vivent dans l'eau, le chef est *tjula*, l'anguille<sup>369</sup>.

*Vulung*, la vipère des cent pas, est le personnage central du *tjautsikel* des origines du peuple paiwan. Il est considéré comme l'ancêtre du peuple, et plus particulièrement du chef suprême et primordial. Toutes les tribus paiwan utilisent le terme général de *qatjuvi* pour s'en référer aux serpents.

Toutefois, concernant la vipère des cent pas, il existe plusieurs mots paiwan : *vulung/vurung*, qui signifie Ancien ou vénérable (*Lǎo* 「老」) ou *kaqatjuvian*, qui « indique qu'il s'agit véritablement du serpent le plus important » (「是指真正最重要的蛇」), tandis que les habitants du village de Pinghe (*Píng hé cūn* 平和村) l'appellent *kamavanan*<sup>370</sup>.

Le professeur Tung ajoute à ces significations de *vulung* et *kamavanan* celles de « vrai » (“true”) et « réel » (“real”). Selon lui, les Paiwan ont un « mythe » dans lequel le serpent *kamavanan* ne meurt jamais : « à la fin de sa vie, il devient un aigle et vole pour toujours ». Et, bien entendu, les familles de chefs paiwan sont, selon l'orature ancestrale, les descendantes d'un « serpent du nom de ‘vipère des cent pas’ (*vulung a qatjuvi*) »<sup>371</sup>.

Étant donné la sacralité et la primauté de *Vulung* chez les Paiwan, tenu pour ancêtre et animal totémique du peuple, les récits où il apparaît sont des *tjautsikel*, ou « légendes véridiques ». En plus d'être l'ancêtre des Paiwan et du chef des *tjautsikel* des origines, *Vulung*, ou *Kaqatjuvian*, peut, tel *Tatanka* (le bison) chez les *Dakotapi*, prendre une forme humaine et épouser un membre du peuple.

Dans un récit du village de *Kuljaljau* (*Kulalaw*) qui sera étudié plus en détail, *Kaqatjuvian* se transforme en homme et épouse la fille du chef du village, puis se sacrifie en retournant dans

---

<sup>369</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 21-22.

<sup>370</sup> HU Tai-Li 胡台麗, *Páiwān wénhuà de quǎnshì* 《排灣文化的詮釋》 [Interprétation de la culture paiwan], *op. cit.*, p. 21, Tdl.

<sup>371</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 51-52, Tdl.

la forêt sacrée des vipères des cent pas afin de sauver le village en temps de famine<sup>372</sup>. Ce sacrifice rappelle celui du héros de *The Buffalo People* qui rejoint le peuple bison pour que les Dakotapi aient abondance de nourriture. *Vulung* est donc le bienfaiteur et le protecteur primordial du peuple paiwan.

Hu Tai-Li relate un *tjautsikel* du village de Gulou, similaire à celui décrit par Tung, dans lequel la vipère des cent pas se transforme en *qadris*, l'aigle montagnard, qui montre une connexion entre ces deux animaux sacrés pour le peuple paiwan<sup>373</sup>.

**Qadris**, l'aigle montagnard en paiwan (*nisaetus nipalensis*), est le chef des oiseaux. Le village paiwan actuel de Pinghe (encore appelé du nom paiwan du village ancien, Piuma, et situé près de l'ancien village délocalisé lors de la colonisation japonaise), bien qu'ayant comme ancêtre et esprit protecteur *vulung*, la vipère des cent pas, accorde une place très importante à *qadris*, l'aigle montagnard. Les Anciens du village racontent encore un *tjautsikel* selon lequel *Vulung* s'est mise à grandir puis s'est transformée en *Qadris*<sup>374</sup>.

Les plumes à l'intérieur de chaque aile, avec une forme aux bords oblongs et dotées d'un motif triangulaire, s'appellent le *parits* en paiwan. Cette partie, est considérée comme la plus importante, et seul le chef, ou la chef, du village peut l'utiliser en guise d'ornement dans sa coiffe. D'ailleurs, les roturiers qui ont chassé un *qadris* doivent offrir cette partie des plumes au chef en guise de tribut<sup>375</sup>.

Qadris fait donc partie des animaux paiwan les plus associés à la vie traditionnelle et spirituelle du peuple, il n'est donc pas étonnant que des récits lui soient consacrés. Ces récits montrent particulièrement le caractère sacré de Qadris, qui est un des animaux les plus vénérables après *Vulung*, tout comme l'aigle (pygargue à tête blanche) l'est après *Tatanka* chez les Dakotapi. Dans "ti Pulalulaluyan", les pouvoirs surnaturels de l'aigle montagnard sont rendus manifestes lorsque Qadris ramène le héros Pulalulaluyan, son « frère » à la vie (récit 44 O&A)<sup>376</sup>, et font de lui un auxiliaire magique.

---

<sup>372</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū diwūjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 144.

<sup>373</sup> HU Tai-Li 胡台麗, *Páiwān wénhuà de quánshì* 《排灣文化的詮釋》 [Interprétation de la culture paiwan], *op. cit.*, p. 22.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>375</sup> *Ibid.*

<sup>376</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 204-206.

*Ngangay et Tjugelui*<sup>377</sup> sont deux héros culturels paiwan. Les *milimilingan* des villages de Qatsilay et de Tjalakavus [Ngangay et Tjugelui] (“tjugelui katua ngangay”, récits 006 et 059 O&A)<sup>378</sup>, racontent l’origine de ces deux oiseaux à l’histoire singulière. En effet, ils ne sont pas nés sous forme d’animaux. Ils étaient au départ des enfants paiwan, une sœur aînée et son petit frère.

Dans le premier récit, leur mère, qui les élève seule, confie le plus jeune enfant, qui est toujours un bébé, à l’aînée. Cette mère refuse de s’occuper du bébé lorsqu’il (ou « elle » selon la traduction de Coyaud) pleure. Elle « prend son déjeuner en suisse »<sup>379</sup> (selon la traduction de Coyad), autrement dit elle mange seule de son côté et oublie de nourrir ses enfants. Ces derniers, en colère, décident de devenir des oiseaux, la sœur aînée du nom de Ngangay, et le frère cadet (ou la sœur cadette) du nom de Tjugelui.

C’est pourquoi, d’après ce récit, il existe aujourd’hui chez les Paiwan les oiseaux connus sous les noms de *nganday* et de *tjugelui*. Dans le deuxième *milimilingan*, la mère, prénommée Tjukutjuku, refuse de porter son fils, prénommé Tjugelui, alors que sa fille aînée, Ngangay, est fatiguée. Elle les nourrit en leur donnant des peaux de taro, et elle n’allait pas le bébé, car elle est toujours trop occupée à faire d’autres choses. C’est à cause de cela que l’aînée propose à son frère de se changer en oiseaux.

Dans cette variante, la mère est punie par le père, qui est averti par ses enfants de ce qui est arrivé, que leur mère les a contraints à devenir des oiseaux. Le père bat sa femme au moyen d’une branche de palmier, et celle-ci se transforme en souris.

*Vatu*, le chien, est au centre de plusieurs *tjautsikel* recueillis par Ogawa et Asai, qui portent principalement sur leur domestication et leur utilité à l’égard de l’homme. Dans un récit de Qatsilay, des chiens sont domestiqués par un homme riche pour l’aider à se défendre contre des voleurs potentiels (récit 017 O&A)<sup>380</sup>.

Un *tjautsikel* du village de Laleklek, “Vatu” (récit 036 O&A)<sup>381</sup>, décrit la domestication de chiens vivant dans le territoire sud des paiwan, qui aident le peuple de cette région à chasser. Des Paiwan du territoire est descendent vers les plaines afin de prendre des chiens et ils se font mordre. Ils rusent et réussissent à prendre deux chiots, un mâle et une femelle, et, selon le *tjautsikel*, c’est de cette façon que le peuple eut des chiens.

---

<sup>377</sup> *Tjugelui* est la chouette leptogramme de Taïwan, et *ngangay* est un oiseau nocturne de couleur blanche, « avec des pattes poilues et un visage qui ressemble à celui d’un singe », « qui vit sur les hauts versants montagneux ». Dans : FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, op. cit., p. 300, 184, Tdl.

<sup>378</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 60-63, 273-279.

<sup>379</sup> COYAUD Maurice (éd.), *Aux origines du monde : Contes des peuples de la Chine*, op. cit., p. 99.

<sup>380</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 120-123.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 167-169.

Dans un récit du rapport de 1920 du « groupe » Sabdiq du « clan Paliljau, un chien aide les ancêtres de la famille de chefs des Sabdiq, Saljivu et Sakavu à fonder un nouveau village sur une terre plus fertile et plus grande<sup>382</sup>. Et dans un *tjautsikel* similaire du village de Tjakuvukuvul intitulé [Là où le chien s’est installé] (“kadjulean nua vatu”, récit 033 O&A)<sup>383</sup>, le chien du chef Salakats de la famille de chefs suprêmes Luvaniau (ou Ruvaniau), a lui aussi joué un rôle décisif en aidant des familles de chefs à trouver le lieu où elles devaient fonder leurs communautés.

Après avoir visité plusieurs endroits en compagnie du chien, Salakats et ses compagnons fondent la tribu de Tjakuvukuvul là où le chien décide enfin de s’installer sans plus bouger, avant de se transformer en cristal. De même, Saljivu et Sakavu fondent la communauté de Sabdiq dans la région du même nom, plus tard appelée Pasʔumaq, là où leur chien avait « aboyé », « creusé la terre avec ses pattes arrières » et « regardé en l’air »<sup>384</sup>.

Ces récits illustrent l’importance de cet animal, tout comme un autre récit du Rapport de 1920, sur l’origine de la « communauté » (「社」) de Tjakuvukuvulj, où un chien apparaît dans « la communauté » de Kaviyangan, et accompagne le chef Saʔaljis de la famille de chefs suprêmes Tjuleng, et la chef Saraʔac de la famille Ruvaniau afin de trouver un nouveau lieu de résidence capable d’accueillir une population grandissante.

Dans chaque lieu où le chien s’allonge sur le sol sans bouger, ils établissent une nouvelle communauté où ils vivent entre une et plusieurs années avant que Saraʔac ne fonde, accompagné des membres de sa tribu, la communauté dans laquelle ils vivront définitivement, celle de Tjakuvukuvulj (Neiwen)<sup>385</sup>.

Le chien relève donc de la catégorie de l’auxiliaire (magique) dans ces récits, au service des humains, qui en retour respectent les « décisions » de l’animal, et les tribus sont établies selon ses choix et en synchronie avec des actes de divination. D’autant plus que dans un

---

<sup>382</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d’enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 131.

<sup>383</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 158-160.

<sup>384</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d’enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 131, Tdl.

<sup>385</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書·第五卷：排灣族》 [Rapport d’enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], Éd. Originale en japonais 1920, 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d’Ethnologie Academia Sinica, 2003, vol. 1 (第一冊), p. 80-81.

*tjautsikel* du déluge du village de Kuskus, un chien apporte au couple de frère et sœur ayant survécu des taros et un grand pot dans lequel ils peuvent cuisiner.

D'autres animaux leur viennent en aide dans ce récits, tels que des souris et un petit oiseau appelé *tjatjiu* par le peuple. À ce jour, les habitants de Kuskus ne tuent jamais cet oiseau à qui leurs ancêtres doivent leur survie<sup>386</sup>.

*Taqets/takets*, le muntjac de Formose, est le chef des proies qui marchent à quatre pattes. Il est lui aussi venu en aide aux humains lors du déluge dans le *tjautsikel* de Kapayuanan. Mandaté par les villageois réfugiés sur le mont Tumapalapai (Tjemaļjalpai dans le [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920)<sup>387</sup>, il nagea d'une montagne à une autre pour leur apporter du feu, assurant par là même leur survie (récit 068 O&A)<sup>388</sup>.

Un autre *tjautsikel* intitulé "takets" (récit 037 O&A), sert d'explication sur les origines du cri du muntjac de Formose, et sur les origines du cerf qui n'était pas chassé par les hommes avant de devenir la créature que le peuple connaît aujourd'hui. En effet, le cerf n'avait au départ ni poils ni sabots, et son ancêtre, comme les ancêtres des Paiwan, vivait sur le mont Kavulungan<sup>389</sup>, ce qui lui confère une connexion particulière avec le peuple.

Tout comme les héros et bienfaiteurs des récits paiwan sont parfois des personnages emblématiques de l'orature du peuple, les agresseurs et les faux héros peuvent eux aussi devenir les symboles d'un comportement à ne pas suivre, ou servir d'avertissement. Leurs vices et leur perversion sont la plupart du temps rendus aussi évidents dans de vives descriptions que la beauté ou la sagesse des héros.

- Les Agresseurs, les faux héros

Les agresseurs et les faux héros des récits paiwan sont également cruciaux pour la progression de l'intrigue et pour la formation des humains, notamment en mettant les héros et les héroïnes à l'épreuve et en testant la résilience de ces derniers. Et même si les personnages d'animaux ne revêtent pas le rôle d'agresseur face aux personnages humains, certains, comme Pangolin, appartiennent parfois à cette catégorie dans leurs rapports avec d'autres animaux.

---

<sup>386</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū dìwūjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 123.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>388</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 300-302.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 170-174.

○ Pangolin, le *trickster*

Certains animaux peuvent donc être des « agresseurs » envers d'autres animaux. C'est le cas du *qam/qaruqaruman*, le pangolin de [Pangolin et Crabe] (“qam katua gana”, récit 009 O&A)<sup>390</sup> du village de Qatsilay, et de [Pangolin et Singe] (“qaruqaruman katua dai”, récit 056 O&A)<sup>391</sup>, du village de Tjavuali.

Dans ces deux récits, Pangolin provoque accidentellement la mort de son compagnon (un crabe dans le premier et un singe dans le second) : les deux animaux se lancent un défi (récit 009) ou chassent (récit 056) en mettant le feu à l'herbe, et dans les deux cas le pangolin survit aux flammes (sans doute en raison de sa carapace) tandis que le crabe et le singe meurent.

Pangolin en profite alors pour leur couper le pénis, les ramener à la vie (par le chant, forme de prière adressée aux esprits, dans le récit 009), puis, il les piège en leur faisant manger leur propre pénis. Il ne manque pas ensuite de se moquer d'eux en les raillant et en chantant.

Pangolin est emblématique dans ces récits du personnage du *trickster*, qui passe son temps à jouer de mauvais tours aux autres, même à ceux qui sont censés être ses amis. D'ailleurs, dans la première partie du récit, Crabe s'interroge sur les motivations de son ami, et sur l'authenticité de son amitié : « Pourquoi notre ami est-il ainsi ? »<sup>392</sup>.

Les deux amis étaient partis collecter des nèfles, mais dans le dos de Crabe, Pangolin avait caché tous les fruits mûrs dans sa maison, ne laissant dans la pile à partager que les fruits verts, ce dont Crabe s'est rendu compte lorsqu'il a rendu visite à son ami, d'où sa réflexion sur le caractère de Pangolin.

Sa nature de *trickster* est confirmée par ses actions envers Singe, à qui il fait croire que la manière de collecter des crabes est de se frapper les bras, ce qui conduit le crabe à se faire mal. Pangolin profite donc de la naïveté, de la gentillesse et de l'affection que lui portent ces animaux, et profane le caractère sacré de l'amitié.

Il n'est néanmoins pas l'agresseur le plus dangereux à l'égard du peuple, et ressemble en ce sens au personnage d'Iktomi de l'orature dakotapi, dont les actions facétieuses ou mauvaises demeurent moins graves que celles de personnages tels que double-face, ou que celles des véritables ennemis du peuple dakotapi. Les récits paiwan exposent clairement les ennemis des villages des conteurs, qui sont fréquemment des habitants d'autres villages et tribus avec qui ils sont en conflit.

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 72-79.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 248-254.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 79, Tdl.

○ Les Seqalu/Sukalu

Sous l'entrée "Se-qalu-qalu", Ferrell dit qu'il s'agit du « nom d'un village paiwan de l'est », dont les descendants « se sont largement dispersés sur la côte est du territoire paiwan »<sup>393</sup>.

Le récit de Qatsilay intitulé "maqinatsap a se Qalu" [Les Seqalu partent à la chasse aux têtes] (récit 007 O&A)<sup>394</sup>, fait état d'un conflit avec le peuple Seqalu qui avait autorité sur la tribu des Pungudan du village de Qatsilay (Tjuaqaciljai). Cette tribu, a un jour oublié d'offrir son tribut aux Seqalu, ce qui les fâcha. Les Seqalu semblent être dans le récit des personnes vindicatives et belliqueuses qui décident hâtivement de partir en guerre contre la tribu de Pundugan.

Ils apparaissent dans un autre récit, du village de Kapayuanan (Se-paiwan, récit 065 O&A)<sup>395</sup>, [Diququ], dans lequel ces « paiwan de l'est », qui n'étaient pas à l'origine membres de la tribu paiwan, mais poussés dans le territoire paiwan suite à une guerre avec les Puyuma<sup>396</sup>, s'apprêtent à envahir le territoire de la tribu de Kapayuanan.

Dans tous les récits paiwan qui les mettent en scène, les Seqalu sont représentés comme des agresseurs venus semer le trouble et la guerre dans les villages paiwan. Or, plus dangereux encore que ces agresseurs étrangers, sont les agresseurs membres de la tribu qui sème le trouble au sein même du village.

○ Les mauvais chefs

Un récit du Rapport de 1920 de la tribu de Tataljivan, soumise à l'autorité d'un chef suprême seqalu, allie les caractéristiques d'ennemi étranger et de mauvais chef à son personnage d'agresseur. Le chef suprême seqalu qualifie les membres de la tribu de Tataljivan qui lui rendent visite de *savaqar*, qui en paiwan signifie sale et vil. Puis il leur ordonne de se retirer loin de lui.

Ce manque absolu de respect envers ceux qu'il doit protéger et sur qui il doit veiller est contraire aux lois de la parenté et du *vusam mamazangiljan*. Un chef étranger peut ignorer les règles de la parenté paiwan. Cependant, certains chefs paiwan peuvent aussi se montrer illégitimes, non pas en raison de leur filiation, mais de par leur comportement indigne.

Le chef Salakats de la famille de chefs suprêmes Luvanaw (Ruvaniaw) du *tjautsikel* [Manger des serpents] ("keman tua qatjuvi", récit 025 O&A)<sup>397</sup> du village de Tjakuvukuvul est

---

<sup>393</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, op. cit., p. 212, Tdl.

<sup>394</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 64-66.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 293-295.

<sup>396</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, op. cit., p. 376-380.

<sup>397</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 138-141.



une figure fameuse d'un chef qui ne respecte aucun de ses devoirs. Au lieu de manger la viande qui lui est offerte en tribut, il préfère manger des serpents, violant un des tabous majeurs paiwan. Cela montre son irrévérence à l'égard de ceux sur qui il a autorité, la tribu paiwan, et sur les principes qui la régissent.

Dans la seconde partie du récit il va jusqu'à tenter de faire consommer des serpents et une vipère des cent pas à des hommes du village venus l'aider pour des travaux sur sa maison. Toutes ces actions mettent en péril l'équilibre hiérarchique de la communauté, et sa vie spirituelle car il risque de mettre en colère l'esprit de Vulung et des ancêtres et d'attirer l'anathème sur tout le village. Étant donné l'importance de la famille et de la parenté dans l'organisation sociale paiwan, les agresseurs qui mettent en danger l'harmonie familiale indispensable à l'harmonie et à la survie du village font partie des protagonistes les plus dangereux.

- Les mauvais parents : le viol du principe paiwan de la parenté

Trois des récits d'Ogawa et d'Asai ont comme thématique principale la maltraitance d'enfants par de mauvais parents. Ces personnages perturbent l'union familiale et violent gravement les valeurs paiwan au centre desquelles se trouvent le respect et l'entretien de la famille. Les récits réaffirment ces valeurs en montrant les conséquences de la négligence des mauvais parents, qui finissent par perdre leur progéniture, acteurs de la continuité et de l'avenir de la famille et du nom familial.

Dans les trois récits où la mère refuse de s'occuper de ses enfants, la fille aînée, *vusam*, est soit emmenée au ciel par des esprits qui la prennent en pitié, soit elle choisit de se changer, elle et son frère cadet, en oiseaux, frère dont elle est responsable en tant que *vusam*, et ce en particulier si sa mère ne remplit pas son rôle. Elle serait par ailleurs la garante du bien-être de ses parents une fois devenus âgés.

Toutefois, puisqu'ils ont brisé les règles de la parenté, ils ne pourront plus prétendre à ce soutien traditionnel dans leur vieil âge. Le viol des règles de la parenté est par conséquent un acte délictueux, et les protagonistes qui y portent atteinte dans les récits sont considérés comme des agresseurs.

Les mauvais parents agissant en tant qu'agresseurs peuvent avoir d'autres liens de parenté. C'est le cas de la sœur aînée qui au lieu d'entrer dans son rôle de *vusam* protectrice et bienveillante jalouse sa sœur (récit 002 O&A)<sup>398</sup>, de la tante d'une héroïne orpheline qui la

---

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 30-39.

maltraite et la jalouse (récit 040 O&A)<sup>399</sup>, et des parents qui par honte des « difformités » de leur enfant s'en débarrassent lâchement (récits 061, 073 O&A)<sup>400</sup>.

Tous ces parents ne sont pas les seuls à violer les règles de la parenté. Le chef, en tant que *vusam* primordial du village doit lui aussi veiller au bien-être du peuple. Si au contraire il le met en danger, il est un agent de déstabilisation sociale parmi la communauté paiwan.

Il existe un personnage emblématique de l'orature paiwan que le lecteur allochtone pourrait assimiler à un agresseur, ou à un monstre, mais qui est en réalité un héros culturel paiwan. Il s'agit de Palji, un paiwan aux pouvoirs surnaturels, aux deux yeux rouges fatals à tout être vivant entrant dans leur ligne de mire.

- Le cas de Palji

Palji est donc un héros culturel paiwan dont les yeux rouges étaient si puissants qu'ils pouvaient détruire tout ce qui se trouvait dans leur ligne de vision. Palji n'était pas un être maléfique. Il était simplement doté de pouvoirs surnaturels qu'il ne savait pas toujours contrôler, ce qui pouvait provoquer la mort de membres du village.

Pour cette raison, dans toutes les variantes du récit, il est conduit à l'extérieur du village, loin de la population. Bien que des villageois aient continué à le nourrir et à subvenir à ses besoins, il vivait dans un état d'isolement qui devait l'affecter et le faire souffrir. D'autant plus que la vie des communautés paiwan était ponctuée de cérémonies et de célébrations en tous genres, auxquelles il ne pouvait pas prendre part.

Dans les deux variantes d'Ogawa et d'Asai (récits 039 et 062 O&A)<sup>401</sup>, Whitehorn traduit les titres des *tjautsikel*, simplement *Pali/Palji* en paiwan, par [L'homme aux yeux maléfiques] ("The evil-eye man"). Cette traduction est due à une interprétation culturelle non paiwan du personnage de Palji et de ses yeux, sans doute liée à l'empreinte religieuse chez Whitehorn qui lui a fait associer les yeux de Palji et le diable (la couleur rouge de ses yeux, les rayons mortels qu'ils projettent, la dimension magique du personnage). Mais il s'agit là d'un pouvoir surnaturel, sans doute attribué par les esprits, qui peut servir de défense contre les ennemis du peuple.

Dans une variante de la communauté de Mudan, le conteur dit que les membres de la tribu demandaient à Palji de les accompagner à chaque fois qu'ils allaient chasser des têtes, car il

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 183-191.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 282-286, 323-330.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 179-182, 287-290.

leur assurait toujours une victoire écrasante sur les ennemis<sup>402</sup>. Ce que l'on retrouve dans le récit de Kuskus, où l'index de Palji, qui émettait de fortes radiations, était une arme puissante.

Les membres du village l'amenaient souvent chasser des têtes avec eux car il pouvait tuer cinq ennemis d'un coup en pointant du doigt, ce qui leur faisait gagner tous les conflits. C'est pourquoi il était apprécié par les membres de la tribu, et qu'à « maintes reprises il accomplissait des actes méritoires au combat » : 「Palji 屢赴戰鬥有功」<sup>403</sup>.

Dans de nombreux récits (récits 039 et 062 O&A<sup>404</sup>, récits de Tjaljaqavus, Tjakuvukuvulj ou Neiwen 內文 du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920<sup>405</sup>, les membres de communautés extérieures, de la tribu Cimu ou des populations des plaines, finissent par le tuer, soit qu'ils doivent également lui apporter de la nourriture, soit qu'ils le considèrent comme une arme puissante qui pourrait tomber aux mains de leurs ennemis potentiels.

Dans tous les cas, même s'il est craint par les ennemis du peuple comme par ses membres, Palji n'est pas intrinsèquement mauvais. Il est lui-même victime d'une forme de « malédiction », qui ne peut se transformer en une bénédiction qu'à la condition que les membres de sa communauté l'acceptent et le considèrent comme un atout.

Propp détaille les sphères d'action (contenant plusieurs fonctions) qui sont répartie entre les personnages dans le chapitre six de son livre<sup>406</sup>. Il y dénombre les sept types de personnages du conte : l'agresseur, le donateur, l'auxiliaire, la princesse, le mandateur, le héros et le faux héros. Le personnage de la princesse (qui remplit les fonctions M, J, Ex, Q, U, et W mariage, qui se présentent rarement dans notre corpus) est peu fréquent dans les récits paiwan, où les personnages féminins ne sont qu'exceptionnellement dépeints dans un rôle passif, et sont soit des héroïnes fortes, aux actions courageuses qui les mettent au même niveau que les héros masculins, soit des agresseurs punis en raison de leurs mauvaises actions.

Et si la jeune fille au vagin denté et celle qui n'est qu'un vagin sont semblables aux princesses sauvées par le héros, le jeune homme qui n'est qu'un pénis est lui-même ce « prince » à qui l'héroïne vient en aide. Il n'y a pas non plus un grand nombre de faux héros (C↑, E nég., L) et de mandateurs (B), les héros décidant souvent par eux-mêmes de se lancer

---

<sup>402</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 137.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 138, Tdl.

<sup>404</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 179-182, 287-290.

<sup>405</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 136-137.

<sup>406</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, *op. cit.*, p. 96-101.

dans une quête, tandis que les agresseurs remplacent les faux héros en commettant ouvertement et sans fausses prétentions des méfaits à l'encontre du peuple ou des héros.

Quant aux donateurs et aux auxiliaires, qui transmettent des objets magiques aux héros (D-F), et viennent à son secours (en réparant les méfaits, en l'aidant à se déplacer etc. (G-K-N-T), un même personnage aux caractéristiques animales et magiques remplit fréquemment ce rôle, tels que Vuluvulung, Qadris, Vatu, et diverses déités.

L'analyse d'un récit au moyen des fonctions de Propp nous permettra de mettre en lumière la structure d'un récit paiwan typique, et par là d'en comprendre les fonctions sociales fondamentales du peuple paiwan.

### 3.3.3. *Analyse morphologique d'un récit*

Dans le chapitre sur les Dakotapi, l'analyse morphologique de "Boy-beloved's blanket" a mis en lumière la trame d'un récit typique dakotapi. De même, à titre d'exemple, les fonctions de Propp permettent une analyse morphologique du *milimilingan* « Sapulaluyaluyan et Sasimidalu » (récit 005 O&A) traduit par les linguistes français André-Georges Haudricourt et Maurice Coyaud en 1977 (avec une « traduction courante » de Coyaud).

Cette analyse structurale universellement applicable aux récits, sert à une schématisation formelle de ces récits, qui vient compléter une étude thématique qui, elle, ne peut être que particulière à la culture dont les récits sont issus. Car si certains thèmes universels se retrouvent dans les récits paiwan, ils ne servent en réalité que de vecteurs d'une idée directrice et centrale, qui défend le respect de Vulung, des tabous, et de la parenté.

De surcroît, une classification thématique des récits paiwan comme des récits dakotapi est problématique dans la mesure où ils sont tous multithématiques, et que le thème central sous lequel il serait possible de les réunir est propre à chaque peuple, même s'il existe certaines correspondances.

- « Sapulaluyaluyan et Sasimidalu »

<p>Jadis, Sapulaluyaluyan alla couper des têtes à la tribu des Coavudas, gens fort méchants, voleurs et surineurs.</p> <p>Or donc Sapulaluyaluyan se fâcha, se prépara à trancher les Coavudas.</p> <p>Il arriva dans cette tribu. Le combat dura cinq jours.</p>	<p><b>a</b> <sup>407</sup> <b>situation initiale</b> et <i>partie préparatoire</i> :</p> <p>1. <sup>408</sup> Définition spatio-temporelle : « Jadis », « la tribu des Coavudas ».</p> <p>2. b) catégorie des personnages : Sap. quêteur et objet du manque, Les Coavudas : agresseurs.</p> <p>15. Le futur héros et objet du manque (pour son fils), autres qualités : bravoure</p> <p><b>β1 éloignement d'un parent</b></p> <p>27-29. Éloignement : 27. personnage remplissant la fonction- 28. forme de l'éloignement- 29. Motivation de l'éloignement</p>
<p>Sapulaluyaluyan était seul contre une foule ; il fut vaincu, tué ; son crâne et ses os furent fichés sur des bambous.</p>	<p>33-35. Première entrée en scène de l'agresseur 33. Nomenclature et 35. particularités extérieures (une foule)</p> <p><b>β2 mort d'un parent</b></p> <p><i>Nœud de l'intrigue</i> :</p> <p><b>A — Méfait : A14 meurtre</b></p> <p>46. Personnage remplissant la fonction (Les Coavudas), 47 forme de méfait (« tué, fichés sur des bambous »)</p>
<p>Le fils de Sapulaluyaluyan s'appelait Sasimidalu.</p> <p>Ayant grandi, il interrogea sa mère :</p> <p>– « Qui est mon père? Pourquoi n'est-il pas à la maison ? »</p>	<p><i>Moment de transition</i> :</p> <p>58-60 Entrée en scène du héros :</p> <p>58. Nomenclature : Sasimidalu, fils de Sapulaluyaluyan</p> <p>59. Forme de son entrée en scène : « interrogea sa mère »</p> <p>60. Particularités extérieures de son entrée en scène : « Ayant grandi »</p> <p><b>a1 manque d'un être humain (son père)</b></p>
<p>La mère avait peur de lui révéler qu'il avait été tué par les Coavudas ; elle craignait qu'il n'aille à son tour se faire fusiller par eux. Alors, Sasimidalu alla interroger d'autres personnes, qui lui révélèrent ce qui s'était passé son père avait été tué par les Coavudas.</p>	<p><b>B — Moment de liaison</b></p> <p>Nouvelle du méfait divulguée :</p> <p><b>B4 annonce du méfait</b> :</p> <p>« d'autres personnes [...] lui révélèrent [que] son père avait été tué par les Coavudas »</p>

<sup>407</sup> Les lettres correspondent aux abréviations des fonctions de Propp, voir : *Ibid.*, p. 35-80, 163-170.

<sup>408</sup> Les numéros correspondent à la liste des éléments du conte : *Ibid.*, p. 146-154.

<p>– « s’il en est ainsi, je vais aller me venger des Coavudas » se dit-il en lui-même. Alors, il dit à sa mère qu’il allait seul au village des Coavudas, afin de les fusiller.</p>	<p>62. Forme de l’envoi du héros : décision de vengeance. (Et à nouveau 27-29. Éloignement)  <b>C — Début de l’opposition à l’agresseur</b>  « je vais aller me venger des Coavudas »  ↑ — <b>Départ du héros</b> (68. Départ du héros)  But du héros :  68. but comme action (venger son père)</p>
<p>Sasimidalu attaqua très bien, vainquit les Coavudas, fit une trouvaille : le squelette et le crâne de son père fichés sur un bambou.</p>	<p><b>G — transfert jusqu’au lieu fixé :</b> (90) Non spécifié  <b>H — Combat contre le méchant : H1 en plein champ</b> (Combat contre l’agresseur)  <b>J — Victoire sur l’agresseur : J1 au cours du combat</b> (108 Rôle du héros : attaque et vainc)  Seconde entrée en scène de l’objet de la quête :  98. Mode de l’inclusion dans l’action : « une trouvaille »  99. Apparence : « squelette et le crâne »  100. Particularités de l’entrée en scène : seulement un squelette et un crâne.</p>
<p>Alors, il ramassa le squelette, chanta :  – « Attachez-vous, os de papa ! »  Et les os se raccrochèrent entre eux.  Il chanta : – « Renais, chair de papa ! »  Et la chair se réincarna  Il chanta: – « Parle papa ! »  Et le père lui parla, et ressuscita.</p>	<p><b>K — Réparation du méfait ou du manque</b>  <b>K4 la réparation du méfait est le résultat immédiat des actions précédentes</b>  Réparation du méfait <u>et</u> du manque :  116. Rôle du héros : Chant incantatoire/action magique  118. Mode de réparation : assemblage du corps et résurrection  119. Éléments auxiliaires dans les triplements : Chante par trois fois/événement (résultat) surnaturel par trois fois  <b>K9 résurrection</b></p>

<p>Alors, ils se préparèrent, rentrèrent à la maison.</p> <p>Arrivé sur la cime du mont, Sampulaluyaluyan chanta un péan. La maisonnée l'entendant :</p> <p>– « Qu'est-ce que ce péan ? On dirait Sapulaluyaluyan ! »</p> <p>Voilà ce que disaient les gens. Sasimidalu à son tour entonna le péan.</p> <p>Alors, les gens : – « Pourquoi ce péan ? on dirait Sasimidalu ! »</p>	<p>— ↓ <b>Retour du héros</b> (ici des héros)</p> <p>120. Retour Arrivée des héros Q — Reconnaissance du/des héros (en général cette fonction est liée à une arrivée incognito du héros, à un faux héros avec des prétentions mensongères qui finit par être démasqué, et le vrai héros reconnu). Ici les héros se font reconnaître par un cri/chant de victoire.</p> <p>142. Forme de l'entrée en scène du héros : par ce chant victorieux 143. Forme de la reconnaissance : à leur voix/chant</p>
<p>Quand ils eurent fini leur dernier péan, les deux hommes furent entourés par un arc-en-ciel à cinq couches.</p>	<p><b>T — Transfiguration par un arc-en-ciel</b> Pas de sous-catégorie propre à l'arc-en-ciel chez Propp, mais symbole significatif de la bienveillance des esprits/ancêtres envers les héros, et une forme de salutations entre le ciel et la terre. Il est le symbole de la noblesse et de la continuité de la vie.</p>
<p>Alors, quand ils arrivèrent à la maison, l'arc-en-ciel brillait encore très fort.</p> <p>Alors, les gens rappliquèrent, les regardèrent, leur firent bel accueil. On dansa dix jours. On but de l'alcool.</p>	<p>Transfiguration :</p> <p>147. Les personnages : Sapulaluyaluyan et Sasimidalu 148. Comment la transfiguration se produit : Ils sont entourés par un arc-en-ciel à cinq couches qui brille très fort (Arc-en-ciel : reconnaissance des ancêtres et signe de noblesse)</p>
<p>Sapulaluyaluyan et Sasimidalu devinrent chefs.<sup>409</sup></p>	<p><b>W — Montée sur le trône 151. Montée sur le trône : On fait des héros des chefs.</b></p>

Le schéma obtenu en relevant toutes les fonctions du récit est le suivant : a - β1 - β2 - A14 - a1- B4 - C - ↑ - G4 - H1 - J1 - K4 - K9 - ↓ - T - W. « Sapulaluyaluyan et Sasimidalu » est un *milimilingan* à deux héros, et, comme c'est le cas de tous les récits de notre corpus, à une séquence<sup>410</sup>, avec un seul méfait (A14) nouant l'intrigue (sans doute parce que les Japonais qui

<sup>409</sup> HAUDRICOURT André-Georges et COYAUD Maurice, « Contes paiwan (Formose), mot à mot et traduction courante », *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>410</sup> Dans les récits composés de deux séries de fonctions, ou deux séquences, la nouvelle séquence arrive suite à un nouveau méfait, ou au même méfait qui va lancer une quête nouvelle si la première n'a pas abouti. Et si le nombre de fonctions est limité à trente-et-une, les séquences peuvent théoriquement être multipliées à l'infini, tant qu'il n'y a pas de résolution positive de l'intrigue. Voir : PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, *op. cit.*, p. 72, 79.

les ont recueillis les ont également parfois raccourcis, comme c'est le cas pour Ogawa qui s'intéressait à la langue paiwan et non au contenu des récits).

Le développement passe par les motifs du combat contre l'agresseur (H), la tribu Coavudas, et de la victoire de Sasimidalu sur celle-ci (J), qu'il met à mort (J1). Puis par la réparation du méfait par la punition des agresseurs (K4) et la résurrection de son père (K9). Cette dernière fonction permet le retour de l'objet du manque, Sapulaluyaluyan, et le retour (↓) des deux héros dans leur tribu, où ils sont faits chefs (W).

Parmi les sept catégories de personnages mentionnés par Propp, il est intéressant de noter que l'agresseur est représenté ici par une tribu entière, que le père est un héros victime, et que le héros victorieux, Sasimidalu, appartienne à plusieurs catégories de personnages.

Il est bien entendu le héros-quêteur, et il semblerait qu'il soit l'auxiliaire magique, dont la sphère d'action comprend la réparation du méfait ou du manque<sup>411</sup>. Sasimidalu semble ramener son père à la vie par le chant. Est-il néanmoins le véritable auxiliaire magique du récit ? Son chant est-il magique, ou attire-t-il l'aide de personnages qui possèdent des pouvoirs surnaturels, tels que les esprits des ancêtres, qui sont les protecteurs du peuple ?

Le rôle de l'auxiliaire magique serait alors rempli par un ou des personnages qui ne sont pas physiquement visibles dans le récit, mais dont les actions prouvent la présence. Cette présence est rendue manifeste lors du retour des deux héros, par l'arc-en-ciel à cinq couches qui les entoure.

Ce symbole venant du ciel, qui peut parfois être le présage de la mort d'un chef, est ici un signe de bon augure et de faveur de la part des esprits. De plus, la sphère d'action de l'auxiliaire magique comprend la transfiguration du héros, qui se fait dans le récit au moyen de cet arc-en-ciel. Tout tend à montrer que ces auxiliaires sont véritablement les esprits eux-mêmes.

### 3.3.4. *Conclusion : l'orature paiwan, centrée sur les récits des origines et sur l'histoire du peuple*

Les genres de l'orature paiwan, le *milimilingan* et le *tjautsikel* ne peuvent être saisis qu'en fonction de la façon dont le peuple les définit et les appréhende. S'ils partagent des caractéristiques communes avec des genres familiers aux sociétés dominantes, tels que le mythe ou la légende, il est important de tenir compte de leurs spécificités afin de comprendre leur fonction sociale et leur dimension spirituelle.

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 96.



Concernant les thèmes de ces récits, ils peuvent sembler identiques à ceux d'autres peuples autochtones, ainsi qu'aux contes et légendes des populations allochtones, qui comprennent les thèmes « universels » de l'amour ou de la vengeance. Néanmoins, les *milimilingan* cosmogoniques et les *tjautsikel* des origines ont pour particularité de mettre en scène les tabous paiwan hérités des « temps immémoriaux » lors de la création du peuple, issu de Vulung, la vipère des cent pas.

En outre, dans un récit à la structure pourtant simple, comprenant une seule séquence et un seul méfait, et peu de personnages, une analyse morphologique met en avant la catégorie supplémentaire à laquelle appartiennent un ou plusieurs personnages apparemment invisibles. En réalité, ces protagonistes sont perceptibles grâce aux fonctions de l'action. Toutefois, ces actions ainsi que la fonction sociale des protagonistes ne sont compréhensibles qu'en les replaçant dans le contexte culturel et dans le système de valeurs du peuple paiwan.

De même, les personnages paiwan, qu'il s'agisse de beaux et courageux héros, de belles et intelligentes héroïnes, d'animaux bienfaiteurs ou malicieux, d'agresseurs allant à l'encontre des tabous, ou encore de héros culturels qui pourraient paraître « monstrueux » ou « maléfiques » aux lecteurs allochtones, illustrent tous des qualités vers lesquelles les membres du peuple doivent tendre, ou et des défauts qu'ils doivent éviter.

En effet, l'étude structurale de récits paiwan, associée à l'étude des récits des origines et des personnages de l'orature paiwan, a permis de mettre en évidence des fonctions narratives et une organisation sociale propres au peuple paiwan.

L'orature paiwan offre donc un cadre de valeurs identitaires permettant de préserver le mode de vie tribal séculaire. Tous ses récits, dont les thématiques et les intrigues sont, au premier abord, très disparates, tendent essentiellement vers le même enseignement : le respect de leur ancêtre Vulung et de la parenté.

#### **4. Fonction des récits : le respect de Vulung et de la parenté**

Vulung, qui est au centre des récits des origines du peuple, et par conséquent de leur vie spirituelle, communautaire et artistique, est également l'emblème des valeurs paiwan, qui sont solidement arrimées aux principes de la parenté.

Ces principes sont transmis de génération en génération, comme le précise l'auteur paiwan Sakinu dans son recueil de récits paiwan publié en 2002. Dans un passage consacré à des explications sur la culture paiwan, Sakinu insiste sur la place des Anciens dans la société paiwan, qui sont « étudiés » et « imités » par les jeunes générations :

排灣族老人常說：「我的智慧和經驗，要給懂得尊敬和有禮貌的小孩；我在等待，等待一個我想要傳的人。」

老人又說：「長者的智慧事要用拿的，而拿的過程就是在學習並了解和自己族群的關係」。<sup>412</sup>

Les Anciens paiwan disent souvent : « ma sagesse et mon expérience doivent être données à des enfants qui comprennent le respect et la politesse. J'attends une personne à qui je peux passer cette expérience et cette connaissance. »

Les Anciens disent également : « la sagesse des Anciens doit être saisie, et le processus permettant de la saisir consiste dans l'étude et dans la compréhension de notre relation avec la tribu. » Tdl.

Les jeunes générations ont le devoir de faire perdurer les expériences et la sagesse héritées des Anciens. C'est la raison pour laquelle, selon Sakinu, les personnes âgées s'adressent aux enfants en utilisant le même terme avec lequel les enfants s'adressent aux Anciens : *vuvu*<sup>413</sup>.

Cette circularité des relations et du savoir n'est pas sans rappeler le symbole du cercle dakotapi. Les relations entre les membres du peuple sont reflétées au travers des récits : elles ne sont jamais unilatérales, tous dépendent les uns des autres. Ainsi les récits paiwan sont significatifs des enjeux culturels et identitaires du peuple, et ils ont un rôle indispensable dans la transmission des connaissances et des valeurs héritées des ancêtres.

#### 4.1. Fonction sociale et éducative

Loin d'être un simple divertissement, l'orature paiwan avait une fonction centrale dans l'éducation des enfants et dans le rappel des règles et des tabous pour toute la communauté. Elle était un outil de motivation puissant pour les membres du peuple qui souhaitaient reproduire les actions exemplaires de leurs héros et qui veillaient à ne jamais être comparés aux antagonistes.

De plus, comme l'explique le professeur Poiconu dans son livre sur l'orature des autochtones de Taïwan, *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, l'histoire et les actions des personnages paiwan avaient un lien direct avec l'histoire du peuple, de la découverte de systèmes agraires à la formation de tribus :

*In indigenous myths, there are lots of characters who had great influence upon the lifestyles and cultural developments of tribes and groups. Basically, their influence comes mostly*

---

<sup>412</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Paiwan: Pali's Red Eyes* 《排灣族:巴里的紅眼睛》, Traduit par WINKLER Robin J. (traduction en anglais 英文譯者), CHIEN Wei Ba-Li 見維巴里 (Illustrations 繪圖), et SUN Da-Chuan 孫大川 Pa'labang (organisateur en chef 總策劃), Éd. originale 2002, 新北市 Nouveau Taipei, 新自然主義 Third Nature, coll. « 台灣原住民的神話與傳說 [Mythes et légendes des autochtones de Taïwan] », n° 4, 2016, p. 56.

<sup>413</sup> *Ibid.*

*from discovering crops and methods of production, [...] establishment of tribes, discovering grains, special customs, origin of head hunting, fortune telling, and artist creation. Culture heroes are generally thought to be human beings. [...] Animals, even insects, sometimes help people get rid of their predicaments or bring day-to-day resources to human beings.*<sup>414</sup>

Dans les mythes autochtones, il y a beaucoup de personnages qui avaient une grande influence sur le mode de vie et le développement culturel des tribus et des groupes. Leur influence provient essentiellement de la découverte de cultures et de leurs méthodes de production [...] de la fondation des tribus, de la découverte de céréales, de coutumes particulières, de la création de concepts et de systèmes, de l'origine de la tradition des chasseurs de têtes de couper et préserver les têtes de leurs ennemis, de la divination, et de la création artistique. [...] Des animaux, et même des insectes, viennent parfois en aide aux personnes pour qu'elles puissent surmonter une épreuve difficile ou ils apportent aux êtres humains des ressources quotidiennes. (Tdl.)

Pour Hu Tai-Li, les *milimilingan*, créés par des personnes inventives, et narrés par des conteurs éloquents, peuvent être modifiés par des retraits ou des ajouts, selon le contexte et les besoins de l'auditoire (comme pour les récits dakotapi). Hu poursuit en disant que ces récits sont souvent pédagogiques, et ce malgré leur univers fictif qui, pour une personne étrangère à la culture paiwan, manque parfois de rationalité<sup>415</sup>.

De surcroît, les héros des récits paiwan donnent l'exemple en surmontant des épreuves grâce à leur attention et à leur discernement dans le but de retrouver une personne ou un objet. Tout comme les Dakotapi, avant l'arrivée des colonisateurs, le peuple paiwan vivait dans des tribus parfois menacées par d'autres. À l'instar des personnages des récits, ils devaient alors démontrer tous leurs talents de guerriers et de chasseurs de têtes afin de défendre leur tribu ou de venger la mort de membres tombés au combat<sup>416</sup>.

Quant aux actions égoïstes et imprévisibles des agresseurs extérieurs ou appartenant à la tribu, elles étaient bien souvent le reflet de problèmes réels que rencontrait le peuple, bien qu'exagérés par l'emphase et l'amplification rhétoriques employées dans les récits. L'harmonie sociale paiwan est donc mise à l'épreuve par des personnages qui ont une fonction d'instruments du chaos, à l'image des *tricksters* dakotapi tels qu'Iktomi, et finit toujours par être sauvée par des héros charismatiques qui sont les dignes représentants du code de valeurs paiwan.

---

<sup>414</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, op. cit., p. 136.

<sup>415</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « Páiwānzú gǔlóu wǔniánjì de « wénběn » yǔ quǎnshì » 「排灣族古樓五年祭的「文本」與詮釋」 [ " Texte " et interprétation de la Cérémonie des Cinq Ans du village paiwan de Kuljaljau], op. cit., p. 187-188.

<sup>416</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, op. cit., p. 200.

#### 4.1.1. Les héros : des gardiens de l'harmonie tribale

Les héros des *tjautsikel* des origines sont parfois des êtres divins, qui après avoir créé les hommes se conduisent envers eux comme des parents aimants. Dans une variante du *tjautsikel* sur l'origine des humains et des plantes, du village (ou « communauté ») de Kapayuanan (下Paiwan), la déité féminine Savatjuljayan crée les ancêtres des Paiwan en chantant, tandis que la déité masculine, Saljimlji, de par sa fonction éducative, a enseigné aux Paiwan, de nombreuses techniques indispensables à leur survie et à leur épanouissement :

Savatjuljayan 唱歌繁衍人類，今日的 paiwan 社民。據說 saljimlji 善於耕種，狩獵，織布，巫術並通曉其他一切的生業，且將這些方法傳授給社民。<sup>417</sup>

En chantant Savatjuljayan produit des humains, le clan paiwan actuel. On dit que Saljimlji était doué pour l'agriculture, la chasse, le tissage, la magie et compétent dans tous les autres travaux, et il enseigna ces méthodes au clan. (Tdl.)

Les deux déités paiwan font preuve d'amour et de patience en élevant leurs « enfants » humains, comme le font les grands-parents dakotapi dans “The Buffalo People”. Ils montrent l'exemple par leur travail de coopération et leur partage des tâches, constituant ainsi un précédent quant à la bonne façon de fonder une famille. La figure féminine du récit est celle qui donne la vie, tandis que la figure masculine incarne des savoirs pratiques et des pouvoirs qui permettent de l'entretenir et de la structurer.

L'homme et la femme ont bien deux rôles fondamentaux et complémentaires au sein de l'organisation familiale et sociale paiwan. Il ne manque aucune des sphères sociétales primordiales paiwan dans leur apprentissage, qui, de façon équilibrée, s'étend des domaines pratiques de l'alimentation et de la défense à des domaines artistiques et spirituels.

Les membres de la tribu peuvent éprouver un sentiment de fierté si, à l'instar de Saljimlji, et à force de travail, ils se montrent doués dans les types de travaux qui leur sont attribués (selon leur sexe et leur âge). Une autre figure exemplaire de parent aimant et sage est bien entendu celle de Vulung, l'ancêtre du peuple, le vénérable et l'Ancien, qui sert de modèle dans les récits en raison de son caractère suprême et de la révérence que le peuple lui porte.

- Kaqatjuvian/Vulung : le sauveur

Les Paiwan de la communauté Kuljaljau (Kulalau/Kulalaw, du « clan » « paiwan du nord » dans le Rapport de 1920) ont un récit semblable au “Buffalo People” des Dakotapi sur

---

<sup>417</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 115.

un héros animal qui va prendre l'apparence d'un homme, épouser une belle jeune fille paiwan, puis manifester un esprit de sacrifice en la quittant et en retournant parmi le peuple des vipères des cent pas afin de sauver le village paiwan de la famine.

Le récit décrit comment, Kaqatjuvian (l'autre appellation de la vipère des cent pas, qui « signifie le chef des serpents »), a pris l'apparence d'un bel homme et s'est rendu dans le village du chef Tengzan afin de courtiser (en paiwan : *isudju* ou *ki-sudju* dans le dictionnaire de Ferrell<sup>418</sup>, et *?isudju* dans le rapport de 1920<sup>419</sup>) sa fille, Sarekutj, « extrêmement belle d'apparence » (「容貌甚美」). Kaqatjuvian démontre son respect concernant les coutumes paiwan (bien que lui-même n'appartienne pas à ce peuple, ni au monde des humains) en suivant la coutume d'*isudju/ki-sudju* et en offrant à la famille Tengzan des *pula* (perles en jade) et des *qataqata* (perles en coquillage)<sup>420</sup>.

Il épouse donc Sarekutj et vit « en tant que beau-fils parmi sa famille »<sup>421</sup>. Kaqatjuvian sert d'exemple aux jeunes hommes paiwan qui souhaitent courtiser une jeune fille et l'épouser : s'ils veulent une vie de couple et de famille harmonieuse, ils doivent suivre le modèle de ce héros et respecter les règles d'*isudju/ki-sudju* et de la parenté.

Pour les Paiwan, comme pour les Dakotapi, vivre en tant que beau-fils au sein de sa belle-famille implique le respect des règles strictes de parenté. Il doit donc traiter sa belle-famille avec honneur et révérence, et pourvoir aux besoins de toute la famille. Bien que d'origine sacrée et quasi-divine (à la manière de l'esprit *tatanka* des Dakotapi, c'est un esprit *vulung*), Kaqatjuvian ne se soustrait pas à ses devoirs, et tous vivent en paix.

Après la naissance de son premier enfant, alors que le peuple meurt de faim en raison d'une sécheresse prolongée, un arc-en-ciel apparaît et guide père et fils vers Tjeligucguc, la forêt des vipères des cent pas (dont le héros est issu). S'éloignant de leur famille, à l'exemple du père bison, père et fils se sacrifient afin d'apporter pluie et abondance de nourriture au peuple :

但自從彩虹帶領蛇及其兒回森林以來，風調雨順，人們始得甦生。<sup>422</sup>

Cependant, après que l'arc-en-ciel ait guidé le serpent et son fils de retour dans la forêt, le temps fut favorable, et le peuple put commencer à vivre pleinement. (Tdl.)

Le caractère divin de Kaqatjuvian est alors confirmé :

---

<sup>418</sup> FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>419</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū dīwūjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 142-144, entre autres.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 144, Tdl.

<sup>421</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>422</sup> *Ibid.*

於是社民認為那蛇是神靈。<sup>423</sup>

Les membres du peuple considèrent alors que ce serpent était une divinité. (Tdl.)

Ce récit est incontestablement l'exemple d'un acte généreux de sacrifice pour le bien du peuple. Cependant, il est avant tout le modèle édifiant de l'harmonie qui doit régner entre les membres d'une famille, et entre humains et serpents (et par extension toute espèce animale et la nature qui les héberge).

Il est une source d'inspiration pour les jeunes hommes et pour le peuple dans son intégralité, qui y apprend le respect de son environnement. Depuis ce jour il est interdit aux Paiwan d'entrer dans la forêt de Tjeligucguc où vivent les serpents :

直至今日仍視上述的森林為禁地不許開墾。<sup>424</sup>

À ce jour la forêt mentionnée ci-dessus est interdite [d'accès] et on ne doit pas en faire une zone de culture. (Tdl.)

Cette mesure souligne le caractère sacré des relations entre les Paiwan et la vipère des cent pas. En outre, en raison de son attitude respectueuse de l'environnement, cette mesure a permis aux espèces vivant dans cette forêt de s'épanouir en paix. Du moins jusqu'à l'arrivée des Qing qui, par appât du gain (ils pensent y trouver de l'or), envoyèrent des *Pingdiren*, des habitants des plaines (les *Pingdiren* sont composés essentiellement des Hans de Chine, et de quelques Pingpu sinisés) explorer cette forêt<sup>425</sup>.

La société paiwan, dont les valeurs s'opposent à celles des sociétés dominantes impérialistes, colonisatrices et industrielles, est une société respectueuse de son environnement. Elle a observé avec acuité et révérence son milieu naturel, traduisant dans des récits la richesse et la sagesse des comportements de tous les éléments vivants, animaux, végétaux, minéraux.

Ces observations naturalistes baignant dans une aura fortement spirituelle convergent dans un corpus de récits qui constituent les fondements et la force du peuple paiwan. De plus, ces récits sont devenus une force de résistance contre des puissances destructrices tant au niveau écologique que culturel.

D'autre part, la fonction pédagogique de ces récits réactualise à chaque fois qu'ils sont racontés au peuple les valeurs morales et familiales de la société paiwan. En effet, leur transmission, comme celle des récits dakotapi, permet la survie des peuples en tant qu'ethnie et la conservation de leur identité culturelle, et par extension sert d'outil de résistance à la colonisation culturelle et aux tentatives d'ethnocide.

---

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> *Ibid.*

<sup>425</sup> *Ibid.*

Aussi, la perpétuation du tabou concernant la forêt de Tjeligucguc est synonyme d'une identité tribale perpétuée. Un autre enseignement crucial de ce récit est effectivement lié à l'identité culturelle paiwan : le héros, Kaqatjuvian, est le chef des serpents, ce qui renvoie à la place et à la fonction du *mamazangiljan*, le chef.

À l'instar de la société dakotapi et de son modèle de parentèle, la société paiwan se focalise premièrement sur la famille, et les récits sur l'origine de la tribu sont toujours issus de la famille du chef, ce qui les rend crédibles, aux yeux du conteur et des auditeurs :

家系是排灣社會的重心，以上傳說皆由頭目家提出，且說者對故事內容深信不疑。  
426

La famille est le centre de gravité de la société Paiwan, les légendes ci-dessus sont toutes proposées par la famille du chef, et le conteur y croit fermement et sans le moindre doute. (Tdl.)

Les héros des récits paiwan sont souvent ceux qui deviendront le *mamazangiljan* du village qu'ils fondent ou qu'ils sauvent. Les récits encouragent au respect de la hiérarchie sociale, et par conséquent de l'harmonie sociale, en rappelant la légitimité du chef à la fois en tant que descendant de Vulung et fondateur du village, ou de plusieurs villages comme les chefs suprêmes des familles Ruvaniau/Luvaniaw et Tjuleng/Tjulung. Et ce, tout en perpétuant l'identité ethnique et culturelle du peuple.

- *Mamazangiljan*, le modèle primordial d'harmonie tribale

Dans son article sur l'importance de la pierre, ou de la roche, dans la culture paiwan, publié en 2014 et intitulé [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan] (*Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú* 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」), le professeur Tung rappelle l'importance du *mamazangiljan* (chef) paiwan au sein du village, une importance mise en exergue dans les *tjautsikel* des origines :

談起排灣族的創生故事都以太陽生為主，所以創生相關的圖騰都以太陽、陶壺與百步蛇為象徵圖像。排灣族藉以強調 *mamazangiljan* (核心家庭) 的 *kavusaman* (第一個出生的孩子，不分男女之尊稱) 對部落的權位與責任。對庶民的家庭來說，每一個

---

<sup>426</sup> LI Ruo-wen 李若文, « Páiwānzú yǔ Vūrun/Kamavanan de rénlèixué lùnshù: Yī yīnéng jiājǔ wéi lizhī gè'àn (1900-1910) » 「排灣族語 Vūrun、Kamavanan 的人類學論述: 以伊能嘉矩為例之個案(1900-1910)」 [Analyse anthropologique de Vūrun/Kamavanan en langue paiwan: En prenant le cas d'Inō Kanori comme exemple 1900-1910], *op. cit.*, p. 36.

家庭的 *vusam* (不分男女) 也是掌握家族的實權，她/他是家和家族的發言者和權力的指標。<sup>427</sup>

Lors d'une discussion sur les récits de la création paiwan, la priorité est toujours donnée à ceux sur la naissance par le soleil, c'est pourquoi le soleil, le pot en terre et la vipère des cent pas sont les images symboliques relatives à la création. Le peuple paiwan souligne l'autorité et les responsabilités envers la tribu qu'a le *kavusaman* (le premier né, indépendamment de son sexe) du *mamazangiljan* (la famille nucléaire). En ce qui concerne les familles ordinaires, le *vusam* de chaque famille (qu'il soit de sexe masculin ou féminin) est également le détenteur du vrai pouvoir, elle/il est l'orateur et l'indicateur du pouvoir de la maison et de la famille. (Tdl.)

D'après Tung, le premier né de la famille nucléaire du village (la famille de chefs, *mamazangiljan*), indépendamment de son sexe, est le chef du village, ou *kavusaman mamatzangiljan*. Et les emblèmes de son autorité sont les images des récits des origines : le soleil, le pot en terre et Vulung.

Or, si ces éléments prouvent qu'il est le descendant légitime du soleil et de Vulung, ils sont de plus un rappel constant des responsabilités du chef à l'égard de son village. *Vusam*, le « premier grain de millet » (donc le premier né d'une famille), est toujours le détenteur du pouvoir dans les familles paiwan, nobles et roturières, ainsi que le responsable du bien-être de sa famille directe et étendue.

Dans les récits des origines, celui qui est né le premier des œufs du soleil et de Vulung, celui qui fonde le ou les villages, mâle ou femelle, est considéré à la fois comme le chef *mamazangiljan*, et comme l'aîné *vusam*, dans le sens élargi et extra-familial de ce terme de parenté. Poiconu qualifie ce chef suprême de *kamamatsangilan*, le distinguant de la classe des nobles, *mamatsangilan*, ou *mamazangiljan*.

La société paiwan est donc fondée sur un ordre de préséance liée au droit de primogéniture, et non pas de simple hiérarchie. Et malgré son système de classes, l'organisation sociale des Paiwan se fonde sur des principes de coopération et d'entraide. Le chef est responsable du bien-être des membres du ou des villages dont il est responsable, dont la veuve et l'orphelin, de la tenue des cérémonies et des rituels, de la transmission des récits des origines, du maintien de la paix en réglant les conflits internes et externes, etc.

En outre, comme cela s'est vérifié en certaines occasions dans les récits et dans l'histoire paiwan, si un chef déroge à ses responsabilités ou malmène le peuple, il peut être déchu de sa position et remplacé.

---

<sup>427</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *op. cit.*, p. 57.



Les *mamazangiljan* assoient leur autorité et leur position sur les *tjautsikel* des origines, qui prouvent leur légitimité, en tant que *vusam* des familles fondatrices de villages paiwan. Cette famille fondatrice de *mamazangiljan* est au cœur des activités quotidiennes de la société et de l'histoire commune de la tribu, en plus d'être au centre de toutes les activités du groupe, il en est le symbole :

「mamazangiljan」家族是排灣族傳統生活的中心，更是歷史共同記憶的來源，在日常言談中，在互相介紹之餘，總會聊起彼此是屬於哪一家 mamazangiljan，因為 mamazangiljan 的家氏，是代表他自身以及他所屬人民生活 的中心，舉凡宗教祭儀、婚喪喜慶、政治與生計活動均與密不可分，mamazangiljan 更是集體的象徵，對外代表家族或聚落至上榮耀。<sup>428</sup>

La famille de « mamazangiljan » n'est pas seulement le noyau de la vie traditionnelle paiwan, mais de plus elle est la source de la mémoire commune historique. Dans les conversations de tous les jours, dans des présentations mutuelles, on parlera toujours de la famille de *mamazangiljan* avec laquelle on est affilié, car la famille de *mamazangiljan* est la représentante du centre de ses propres activités et de celles du peuple sur qui elle a autorité. Et elle est inextricablement liée à tous les événements importants tels que les rituels religieux, les mariages et les funérailles, et aux activités de la politique et des moyens d'existence dans toute leur étendue. De plus, *mamazangiljan* est le symbole du groupe, quant aux affaires étrangères, cela représente le clan ou la gloire suprême du village. (Tdl.)

C'est le cas des familles de chefs suprêmes Raviniau et Tjuleng, qui avaient autorité sur de nombreux villages paiwan, car ils en étaient, selon l'un des *tjautsikel* du *Rapport* de 1920, les fondateurs. Voici le résumé du rapport sur l'origine du « clan » (「番」) Tjakuvukuvulj :

本番是從北方 kaviyangan、puleti、tjaljaqavus 等地方，經過 kuljaljau、leklek 等地，最初在現在的內文社開創部落。然後由此逐漸分派到四方，再加上少樓的平埔番（例如外獅頭社的 rutjunguzan 黨），paqalu 番（例如 qinaljan 社的 culudj 家）而形成今日的各社。本番的各社（tjaljagaduan 及 tjaravacalj 兩小社除外）皆係自內文社分派出來的，而且隸屬於該社 tjuleng，ruvaniau 兩大頭目家。因本番各社聯合而成為一群社，以內文社為其核心，故在此總括之，並記述其沿革。<sup>429</sup>

Ce clan provient des villages du nord, notamment de Kaviyangan, Puleti, et Tjaljaqavus, et il est passé par des lieux tels que Kuljaljau et Leklek, fondant à l'origine la tribu aujourd'hui connue comme Neiwen [Tjakuvukuvulj]. Puis la population s'est graduellement répartie de toutes parts, en ajoutant le clan Pingpu de Shangshaolou (par exemple la communauté valjuljulj du club Rutjunguzan), le clan Paqalu (par exemple la communauté Qinaljan de la famille Culudj), formant ainsi les différentes communautés actuelles. Les communautés de ce clan (hormis les deux petites communautés Tjaljagaduan et Tjaravacalj), proviennent toutes de la communauté de Neiwen [Tjakuvukuvulj], et de plus, elles sont toutes sous l'autorité des deux familles de chefs suprêmes de cette communauté, les Tjuleng et les Ruviau. Car toutes les communautés de ce clan se sont unies afin de former un groupe

<sup>428</sup> CHANG Chin-sheng 張金生, 排灣族 *Mamazangiljan* 制度及其部落變遷發展之研究; *A Study of The Change And The Development of The Institution of Mamazangiljan In Paiwan Society*, op. cit., p. 「摘要」 [résumé].

<sup>429</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], op. cit., p. 80.

de communautés avec au centre la communauté de Neiwen [Tjakuvukuvulj], voici la raison de ce résumé, et de la description de son évolution et de son développement.

Le récit sur l'origine de la tribu Tjakuvukuvulj, évoqué lors de l'étude du rôle des animaux dans la partie sur les personnages paiwan, raconte comment les Ruvaniau et les Tjuleng sont devenues les familles de chefs suprêmes de ces tribus. Une fois encore, il faut remonter aux ancêtres fondateurs des villages et tribus.

Le premier est Saraʔac, qui dans un *tjautsikel* des origines de Neiwen, quitte sa terre originelle de Paumaumaq, considérée dans de nombreux récits comme étant le lieu originel du peuple paiwan, suivi par la déité Milimilingan qui crée les humains en chantant<sup>430</sup>. Le deuxième est Saʔaljis, qui selon un autre *tjautsikel* de Neiwen est né des œufs du soleil sur Kavulungan, la montagne sacrée<sup>431</sup>.

Ces deux ancêtres du peuple se retrouvent dans un troisième *tjautsikel* de Tjakuvukuvulj. Accompagnés d'un chien et de la déité Milimilingan, ils fondent des villages et y établissent des familles. Ces villages correspondent à ceux sur lesquelles ces deux familles avaient encore autorité avant l'arrivée des colonisateurs japonais, comme Kaviyangan, Puljiti, Kuljaljau, Leklek et Tjakuvukuvulj.

En tant que descendants d'êtres créés par le soleil et une déité, et d'ancêtres de familles de chefs suprêmes fondateurs de tribus, les premiers nés de ces familles avaient toute légitimité en tant que chefs de ces villages. Ce *tjautsikel* des origines servait, et sert aujourd'hui encore, d'acte (verbal) officiel attestant de ce droit.

Cette légitimité des chefs paiwan avaient été remise en question lors de la colonisation japonaise, par le gouvernement japonais à Taïwan, qui, comme il l'a été mentionné dans la première partie de ce chapitre, avait remplacé les chefs paiwan légitimes par d'autres membres de la communauté.

C'était un moyen pour les Japonais de contrôler les villages en choisissant eux-mêmes un chef, et de perturber l'organisation et l'harmonie sociales de ces villages. Cela provoquait donc une situation de rivalité avec les colonisateurs, entretenue par les *tjautsikel* sur les familles de *mamazangiljan* fondatrices paiwan, et conduisaient à des violences au sein des villages (à la fois contre les colonisateurs et entre les membres d'un même village).

Les colonisateurs ne se sont cependant pas attaqués aux récits de l'orature paiwan, car, tout comme le gouvernement américain avec les récits dakotapi, ils n'avaient pas compris le pouvoir cohésif et de résistance de cette orature, ni qu'elle avait un rôle prépondérant dans la transmission et la survie de la mémoire historique, culturelle et identitaire du peuple.

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 117.

Pour les sociétés dominantes, les récits des peuples premiers ont longtemps été considérés, et le sont sans doute encore souvent, comme de simples contes pour divertir. Ils n'avaient aucune valeur, si ce n'est pour les linguistes, qui y puisaient des données sur les langues autochtones.

Cette appréciation arbitraire et condescendante faisait abstraction des valeurs potentiellement politiques et subversives des récits qui, dans le cas des paiwan, défendent le pouvoir et l'autorité des familles de *mamazangiljan* et des élites locales en place depuis des générations.

De surcroît, ces récits qui rappellent au peuple leurs origines servent aussi de rappel de leur identité ethno-culturelle, ils sont donc un vecteur de perpétuation de l'autochtonie. Leur étude permet d'établir leurs fonctions diverses : ils expliquent le monde dans lequel vivent les Paiwan, ils sont une actualisation vivante d'un savoir traditionnel, et face aux sociétés dominantes, ils sont un outil de résistance à la modernité et à l'uniformisation occidentales à visée impérialiste.

Les récits ancestraux qui constituent les fondements des sociétés autochtones vont donc servir de réserve aux valeurs tribales du peuple. Face aux traumatismes liés aux tentatives de destruction et d'assimilation, les Paiwan comme les Dakotapi vont y puiser les outils nécessaires à leur reconstruction et à leurs nouvelles créations littéraires.

Les aventures que traversent les héros, elles, vont leur servir de modèle à suivre, tandis que les conséquences désastreuses des pratiques viles ou irrespectueuses des agresseurs des récits aident les auditeurs à comprendre l'importance du respect des tabous.

#### 4.1.2. *Les antagonistes : des agents du chaos*

Dans les récits, le sérieux et le facétieux sont étroitement liés car l'extraordinaire et le quotidien sont tous les deux sacrés. La vie quotidienne du peuple était non seulement rythmée par des rituels, mais les esprits y prenaient en outre une large part.

Et comme ceux-ci pouvaient être bienveillants ou malveillants, selon la conduite des membres de la communauté, les récits étaient un avertissement permanent quant aux dangers qu'encourageaient ceux qui mettaient les esprits en colère en se conduisant mal. Tout comme chez les Dakotapi, le monde naturel des Paiwan était habité d'esprits qui régissaient chaque aspect de la vie quotidienne et religieuse du peuple.

Dans les villages Paiwan, il existait des maisons des ancêtres et des maisons pour les hommes qui avaient un caractère sacré. Dans les maisons pour hommes, on trouvait des statues

des trois figures ancestrales, qui se distinguaient selon trois échelons d'importance, et qui avaient chacune leur rôle dans la vie du peuple.

Le « grand-père » était la figure ancestrale la plus importante, et était sollicité dans tous les rituels religieux du peuple, venait ensuite la figure du « père » qui jouait un rôle important lors du rituel des semailles et du festival de la récolte, enfin, la figure du « fils » était attachée aux rites de guerre<sup>432</sup>.

Les divinités, les tabous, et tous les éléments de la vie quotidienne du peuple, dont le millet, la céréale sacrée des Paiwan, faisaient partie des fils tissant la riche tapisserie de la société organisée. Sans un respect scrupuleux des règles qui régissaient la communauté, l'équilibre de celle-ci était rapidement perturbé et plongeait le peuple entier dans le chaos. Les actions d'un seul membre pouvaient donc avoir des conséquences sur tous les autres, comme dans les récits qui apprennent au peuple l'origine des maux, des souffrances et des difficultés de la vie.

Le viol des tabous par un personnage malicieux, paresseux ou tout simplement inconscient avait des répercussions sur la vie de toute la communauté. C'est pourquoi ce comportement égoïste et indigne d'un membre de la société, qui devait être au contraire bienveillant, est décrié par les récits qui font office d'avertissement.

Par exemple, l'époque où seul un grain de millet suffisait autrefois à nourrir un homme ou remplir un pot entier de millet cuit prit fin en raison de l'avidité d'un homme ou de l'inconscience d'une femme, deux défauts qui les entraînèrent à violer les tabous concernant le millet. De même, la sottise d'un seul va obliger le peuple entier à chasser pour attraper les bêtes dont il se nourrit.

Mais si les actions de certains ont des conséquences directes sur la vie de tous les membres du peuple, le comportement des mauvais parents, qui touchent en premiers leurs enfants, a des répercussions particulièrement déstabilisantes pour la société paiwan, bâtie autour de la parenté et de la filiation.

- Le mauvais parent

La mère de Ngangay et Tjugelui, les deux enfants qui se sont transformés en chouettes, est l'exemple flagrant d'une mère vile. Elle ignore les pleurs de son bébé, elle pense à se nourrir mais oublie, ou refuse, de nourrir ses enfants. Elle accable sa très jeune fille du poids de la charge de son jeune frère.

---

<sup>432</sup> COVELL Ralph R., *Pentecost of the Hills in Taiwan: The Christian Faith among the Original Inhabitants*, Pasadena, Hope Publishing House, 1998, p. 20.

Les actions iniques de cette mère à l'égard de ses propres enfants font que dans une variante, elle se retrouve seule, et dans une deuxième, elle perd ses enfants et elle se transforme en souris, un animal de classe inférieure, qui sert de nourriture aux serpents, tel que *vulung*, et aux chouettes et autres oiseaux nocturnes, tels que *ngangay* et *tjugelui*.

Ces *milimilingan* rappellent aux parents leurs responsabilités et leurs obligations, et les met en garde contre les conséquences de leur irrespect à l'égard de leurs devoirs parentaux. Symboliquement, cette disparition des enfants, qui s'envolent loin de leur mère, montre ce qu'il pourrait arriver à un parent dans son vieil âge s'il n'a pas su retenir ses enfants à force d'amour et de soins.

Un tel parent pourrait même se retrouver dans la position inférieure de souris, en proie à toutes les agressions extérieures, sans aide possible de la part de sa progéniture, ni de ses ancêtres qu'il a déshonorés par sa conduite indigne en tant que membre de la société paiwan. Le peuple est perpétuellement mis en présence de ses devoirs de parents, évoqués par le moyen de ce récit, par l'existence des deux oiseaux bien réels *ngangay* et *tjugelui*, qui leurs sont familiers.

Comme les récits de l'orature dakotapi, les récits paiwan témoignent d'une solidarité organique familiale qui sert de support à la résilience autochtone. Une solidarité qui s'étend à tous les membres d'une famille, même éloignés, et dont les époux doivent être le modèle, sans quoi ils sont considérés comme de mauvais conjoints.

- Le mauvais conjoint

Dans les *milimilingan*, un personnage récurrent, Pulaluyaluyan, peut relever de la catégorie de l'agresseur ou du héros, selon le récit. Par exemple, dans le *milimilingan* [Pulaluyaluyan] et dans [Pulaluyaluyan et Sulalulalui] (récits 001 et 043, O&A)<sup>433</sup>, l'antagoniste, Pulaluyaluyan, met en danger sa famille en raison de son comportement égoïste.

Dans le récit 43, la femme de Pulaluyaluyan, Sulalulalui, souffre d'une maladie de peau qui la rend moins désirable. Là encore insensible aux souffrances de sa femme, il décide de la quitter en faveur d'une nouvelle épouse. Sulalulalui va trouver un moyen de se venger de ce traitement injuste : grâce à une incantation chantée, et probablement grâce à l'aide des esprits, elle est guérie et devient très belle. Son mari lui demande alors de demeurer son épouse, sans succès. Pulaluyaluyan finit par se suicider « par amour ».

En comparaison avec la démarche repentante du héros du premier récit, qui montre au peuple qu'une réhabilitation sociale est possible, à force d'efforts soutenus, la seule constante

---

<sup>433</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 22-29, 201-203.

du héros du second récit est son inconstance. De même qu'il avait délaissé sa première épouse, il abandonne la femme qu'il comptait épouser en deuxième noce.

Dans le récit 1, on le décrit comme un mari irrévérencieux et insensible, qui aime se disputer avec sa femme et qui lui refuse toute nourriture. Son manque de respect envers ses obligations en tant qu'époux fait de lui un membre déshonorant de la tribu paiwan. Ses mauvaises actions poussent sa femme et ses enfants à s'enfuir de l'autre côté de la mer.

Cette séparation provoque en lui un profond changement. Il fait dès lors de nombreux efforts dans le but de reconquérir sa famille. Au moyen d'une chanson (incantatoire), il fait s'étendre un banian de Taïwan (*Ficus microcarpa*) jusqu'à l'autre côté de la mer, où sa femme réside.

Après ce premier effort, sa femme le laisse entrer dans la maison pour souper et dormir. Une longue partie du *milimilingan* détaille la conversation qui a lieu entre les époux au moment du coucher. Le mari se couche d'abord au pied du lit. Sa femme le reprend en lui disant qu'il sera ennuyé par ses pieds. Il se couche alors sur le bord du lit, et sa femme lui dit qu'il ne dormira pas bien non plus. Elle lui enjoint de se coucher près du pilier en pierre situé au centre de l'habitation (*geluz*), et il s'exécute.

Cette scène peut sembler sans conséquence, voire insolite, à une personne étrangère à la culture paiwan. Néanmoins, le professeur Tung nous apprend que chez les Paiwan, la maison en pierre est l'endroit où les époux manifestent leur affection mutuelle en créant ensemble une descendance, et qu'au centre de cette maison, le pilier en pierre central (*sasuayan*), mentionné dans ce récit, permet de dresser un tableau des relations familiales<sup>434</sup>.

Ce pilier symbolise donc la position du père de famille, qui dans le *milimilingan* déracine le pilier et doit faire glisser la maison le long de la ligne formée par le banian étiré, sans qu'elle s'écroule sur sa famille. Cette nouvelle et dernière épreuve, réussie par Pulaluyaluyan, prouve qu'il remplit sa fonction de père et de chef de famille, en se montrant responsable de la sécurité et du bien-être de sa famille.

C'est une preuve de son amour qui démontre à sa femme qu'il est devenu un homme digne des valeurs sociales paiwan : « Je ne suis plus mauvais. Ne fuis pas. Soyons bons l'un envers l'autre »<sup>435</sup>, ces paroles font écho à celle de l'héroïne du récit dakotapi "The lovers", étudié dans le premier chapitre de cette étude. La jeune femme rappelle aux membres de sa

---

<sup>434</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>435</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 29, Tdl.

famille qu'une union ne peut perdurer que si les époux ne se réprimandent jamais l'un l'autre, et que s'ils sont « bons l'un envers l'autre », et ce, tout au long de leur vie. En agissant ainsi, ces couples dakotapi et paiwan peuvent devenir un exemple pour l'intégralité de leur tribu<sup>436</sup>.

Coyaud, lui, traduit le texte en paiwan autrement : « Désormais, je ne te ferai plus de mal ; ne fuis pas ! Vivons en bons termes ! »<sup>437</sup>, mais le sens demeure le même. Pulaluyaluyan devient alors un véritable héros paiwan, un acteur engagé dans la préservation de l'harmonie de sa vie familiale.

À contrario, le non-respect des règles de conduite sociale des agresseurs les conduit irrémédiablement à d'innombrables souffrances. Les membres du peuple sont donc encouragés à ne pas suivre une telle voie, et à ne jamais violer les tabous, en suivant l'exemple des héros culturels des récits, qui agissent toujours pour le bien de la société paiwan. Mais qu'en est-il des personnages « monstrueux », qui ne semblent appartenir ni à la catégorie de l'agresseur, ni à celle du héros à proprement parler, occupant plutôt une catégorie intermédiaire tout aussi essentielle à la transmission des valeurs autochtones ?

#### 4.1.3. *Les « monstres » : pour reconnaître les véritables ennemis*

Les protagonistes au pénis « monstrueux » sont punis lorsqu'ils utilisent ce membre gigantesque à des fins sexuelles en molestant les femmes paiwan. Pourtant, si Qapulalj est puni en ayant le pénis ensanglanté lors de sa fuite précipitée provoquée par les mensonges des hommes qui l'accompagnent, ces derniers sont eux aussi punis par Qapulalj.

Pourquoi, si leurs motivations sont nobles, sont-ils victimes de la vengeance du héros monstrueux ? Sans doute parce que leur façon de procéder, par un mensonge, n'est pas honorable eu égard au manque de franchise et de bravoure qu'il implique. Un homme paiwan n'a pas peur d'affronter son ennemi sur un champ de bataille, et même s'il ruse et use de tactiques guerrières, l'ennemi sait de quoi il retourne.

D'autre part, il arrive que le protagoniste muni d'un pénis gigantesque vienne en aide à son village en s'en servant dans des batailles contre les ennemis. Ce pénis est le symbole de l'énergie virile, qui peut être bénéfique et utile, voire héroïque, si elle est contrôlée, et ce en suivant les tabous et les règles paiwan.

---

<sup>436</sup> DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, Ed. originale 1932, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2006, p. 231, Tdl.

<sup>437</sup> HAUDRICOURT André-Georges et COYAUD Maurice, « Contes paiwan (Formose), mot à mot et traduction courante », *op. cit.*, p. 16.

De même, Palji, dont les yeux rouges causent la mort de tous ceux qui croisent son regard, animaux, plantes et humains, n'est pas foncièrement mauvais. Au contraire, grâce à ce don très particulier, il est souvent d'une grande aide lors de la chasse aux têtes, et permet à sa tribu de remporter tous les combats contre les ennemis. Ce sont d'ailleurs ces ennemis qui mettent Palji à mort.

Palji n'est par conséquent monstrueux qu'aux yeux de ceux qui ne cherchent pas à reconnaître sa valeur, aux personnes intolérantes de la tribu, qui ne l'acceptent pas, ne respectant pas alors le code de la parenté paiwan. C'est un monstre selon les étrangers qui voudraient nuire à la tribu, mais ils n'y parviennent pas tant que Palji la protège.

C'est une leçon d'humanité et de tolérance qu'enseignent les récits sur Palji au peuple, et un avertissement à ceux en charge de protéger la tribu, à savoir qu'ils ne doivent pas se tromper d'adversaire. De plus, ce héros culturel personnifie le précepte autochtone de la résilience, il ne se décourage pas malgré un attribut surnaturel qui le met à l'épreuve et l'isole des autres.

Le sociologue et philosophe Marcel Mauss (1872-1950), souvent considéré comme « le père de l'anthropologie française », a mis en évidence la double signification ethnologique du terme « don », qui revêt à la fois le sens de « cadeau » et de « poison ». Dans le cas de Palji, son pouvoir est un « don » tout aussi ambivalent, puisqu'il est en même temps une malédiction.

Marcel Mauss souligne d'ailleurs dans « Esquisse d'une théorie générale sur la Magie » publié dans *l'Année Sociologique, 1902-1903*, en collaboration avec Henri Hubert, que certains individus dont « les particularités physiques » attirent la « crainte » ou la « malveillance publique » seraient destinés à être magiciens ou à posséder des pouvoirs spéciaux (qu'ils s'attribuaient eux-mêmes). Ces magiciens sont donc reconnaissables en raison de ces attributs physiques, mais, « ce qui leur donne des vertus magiques, ce n'est pas tant leur caractère physique individuel que l'attitude prise par la société à l'égard de tout leur genre »<sup>438</sup>.

Palji fait partie des personnages aux caractéristiques hors normes qui résistent au découragement et transcendent une affliction particulière, voire « monstrueuse », car dans les récits, la société paiwan, bien qu'ayant à leur égard un certain degré de crainte, leur donne toutefois une place importante, ainsi qu'une forme de validation sociale.

Les héroïnes au vagin denté, symboles de l'énergie féminine, appartiennent elles aussi à ces personnages hors normes, que l'on peut même qualifier d'infirmes. Elles sont rejetées par leurs proches, et souffrent de cet isolement. Parfois, elles tuent à leur insu plusieurs de leurs maris le soir de leur noce, avant de comprendre la nature de leurs tribulations.

---

<sup>438</sup> MAUSS Marcel et HUBERT Henri, « Esquisse d'une théorie de la magie » Réédition de 1950 in *Sociologie et Anthropologie*, Éd. originale 1904 (dans *L'Année Sociologique 1902-1903*), Paris, Presses Universitaires de France, 9e édition, 1985, p. 3-144 (p. 19-20).



Néanmoins, elles triomphent toujours, aidées par une belle-mère aimante ou par un prétendant patient et compréhensif. En retour, elles perdent lors du procédé de transformation ce pouvoir si particulier de la femme, que les hommes considèrent comme une menace à leur virilité, de domination et de pouvoir absolu tel qu'il existe dans les sociétés matriarcales.

Le peuple paiwan, un peuple à l'organisation sociale solidaire et organique, ne favorise pas la suprématie d'un sexe sur l'autre. C'est l'idée que l'on retrouve dans le *tjautsikel* sur le village de Tjauvalivali (récit 035 O&A)<sup>439</sup>, un lieu uniquement peuplé de femmes, probablement inspiré par les villages puyuma qui pratiquaient le matriarcat.

Ces femmes, qui tentaient d'avoir des enfants par l'intermédiaire du vent, ne parvenaient pas à concevoir d'enfants mâles, ni de filles en bonne santé. C'est l'arrivée d'un chasseur dans leur tribu qui va leur permettre d'avoir des enfants filles et garçons en bonne santé. Une coopération entre les sexes est donc impérative à l'équilibre de la société, et les héroïnes au vagin denté, après avoir perdu leurs dents meurtrières, sont fortes du pouvoir de procréer, de porter la vie et de donner naissance.

Les *milimilingan* et les *tjautsikel* paiwan, loin d'être de simples contes à rire, sont des indicateurs des valeurs morales et sociales du peuple. Le « handicap » des personnages tels que Palji ou Qapulalj leur confère des pouvoirs physiques surnaturels, et, lorsqu'ils sont employés pour le bien de la tribu, celle-ci leur octroie une place d'honneur au sein de la société.

Les récits incitaient donc à l'inclusion de ces personnes différentes ou handicapées, ils encourageaient l'égalité des sexes, et ils permettaient de maintenir l'harmonie dans les villages afin de vivre dans une société stable. C'est pourquoi, en dépit des tentatives d'assimilation et d'acculturation des colonisateurs successifs, ces récits cruciaux pour l'identité tribale paiwan ont perduré et survécu, et que leur transmission est aujourd'hui encore au centre des activités culturelles du peuple.

#### 4.2. Valeur des récits : par le passé et pour l'avenir

Comme chez les Dakotapi, une des fonctions principales des récits ancestraux, qui les apparente au genre du mythe, est de retracer les origines du monde naturel et surnaturel, du peuple, des coutumes et des cérémonies, de certains animaux et aliments, du nom de certains lieux (souvent sacrés), des tabous, etc.

Ces récits étaient encore un outil de communication entre les membres du peuple : le chef s'en servait pour assumer sa fonction de dirigeant et de guide, les grands-parents et les parents

---

<sup>439</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 165-166.

les utilisaient dans l'éducation des enfants, ils étaient un moyen de gérer les conflits et fédérer le village, de se remémorer les traditions, et de célébrer des événements importants. Ils renferment aujourd'hui encore les symboles et les éléments de l'identité tribale et culturelle du peuple, et ont, comme par le passé, une place et un rôle important dans la vie du peuple.

Ils offraient aux Paiwan une explication du monde qui les entourait, et contrairement aux conclusions que l'on pourrait tirer de leur caractère parfois comique et allégorique, les *milimilingan*, et plus particulièrement les *tjautsikel*, n'étaient pas utilisés aux seules fins de divertissement.

Au contraire, en allant au-delà d'une lecture au premier degré de ces récits, on peut en extraire la fonction éducative et axiologique. C'est ce sens profond des récits, qui n'est pleinement compréhensible que par les membres de la culture dont ils sont issus, qui permettait de renforcer le sentiment de fierté et d'identité tribale.

Aujourd'hui encore, un retour aux leçons des récits ancestraux rappelle aux Paiwan la résilience dont ils sont capables de faire preuve face aux épreuves qu'ils rencontrent. Et ce même si les difficultés du passé mythique des récits sont différentes des épreuves actuelles, qui tout comme chez les Dakotapi, sont principalement liées aux conséquences de la colonisation étrangère.

#### 4.2.1. Rétablir la vérité sur le système de valeurs paiwan

Kobayashi remarque que les héros humains des récits appartiennent principalement à la famille du chef, en les comparant aux membres de la royauté des contes européens et de la seigneurie japonaise. Cela reflète, selon lui, les aspirations du peuple :

故事的登場人物主要是頭目家的男女。這一點與歐洲故事中的國王、公主，我國的老爹、公子小姐意義相同，從中反映了老百姓的憧憬之情。<sup>440</sup>

Les personnages mis en scène dans les récits sont principalement des hommes et des femmes de la famille du chef. Ceci a la même signification que les rois et les princesses dans les récits européens et que les damoiseaux et damoiselles de mon pays, ce qui reflète les aspirations du peuple. (Tdl.)

Si Kobayashi a fourni de précieuses informations sur l'orature paiwan : sur la performance orale qui accompagne les récits, sur les conteurs, et leur auditoire, il semble manquer dans ses explications une contextualisation des récits accompagnée d'une analyse basée sur une réelle connaissance de la culture paiwan.

---

<sup>440</sup> KOBAYASHI Yasuyoshi 小林保祥, *Páiwān chuánshuōjí* 《排灣傳說集》 [Collection de légendes paiwan], *op. cit.*, p. 90.

La raison de la présence de héros de lignée cheftaine est bien plus complexe qu'il n'y paraît, et le rôle de ces héros doit être remis dans le contexte social particulier des Paiwan. Ces personnages doivent certes inspirer le peuple à se bien comporter, sans que tous aspirent néanmoins à faire partie de la famille du chef. En outre, leurs aventures, et les conséquences qui en découlent, sont autant de rappels pour la famille du chef et pour le reste de la communauté.

Ces rappels, ou avertissements, se situent donc à plusieurs niveaux : ils rassurent les membres de la communauté, puisque si un chef ou sa famille est corrompu et agit mal envers son village, les esprits le punissent, et il rappelle leurs devoirs aux membres de la famille du chef. Si ces derniers sont honorables, ils seront non seulement récompensés en raison de leurs actions, mais ils entreront en plus dans la légende orale de la communauté, et leur mémoire sera préservée pour la postérité.

Kobayashi poursuit d'ailleurs son analyse en qualifiant de « simple » le contenu des récits, étant principalement portés sur les rapports entre hommes et femmes, et mêlant des événements vraisemblables à des choses n'arrivant jamais dans la vie de tous les jours :

故事的内容多很單純，主要涉及男女關係及殺人。一方面存在對同村內部互相傷害的嚴格戒規，另一方面卻又在故事中坦然地描述潑開水殺死丈夫這種日常生活裡絕對不允許發生的事情。<sup>441</sup>

Dans les récits, tout est généralement simple, et concerne essentiellement les relations entre les hommes et les femmes et les meurtres. D'une part, il existe des interdits stricts concernant les maux infligés à l'intérieur d'un même village, d'autre part, les récits racontent également ouvertement le meurtre d'un mari sur qui l'on verse de l'eau bouillante, une chose qui n'arrive absolument pas dans la vie quotidienne. (Tdl.)

Là encore, même s'il remarque bien l'opposition entre un contenu qui semble simple et une portée complexe dans les thèmes abordés, Kobayashi, dans ses commentaires n'en effleure que la surface. Il semble s'étonner du mélange d'actions de la vie réelle et de faits improbables, passant alors à côté du caractère à la fois abstrait (quant aux valeurs du peuple) et pragmatique (en tant que guide dans leur vie quotidienne) des récits.

- Les raisons de certaines pratiques paiwan

James Davidson émet l'hypothèse, néanmoins sans pouvoir avancer de preuves concrètes, que la pratique de la chasse de têtes humaines n'est apparue chez les autochtones des montagnes qu'avec l'arrivée des colons chinois sous les Qing. Elle serait une forme de représailles contre ceux qui les avaient dépouillés de leurs terres et repoussés dans les hauteurs des montagnes de

---

<sup>441</sup> *Ibid.*

Taiwan, tout en pénétrant dans ces territoires, et jusque dans leurs forêts sacrées, afin d'y extraire du camphre<sup>442</sup>.

Les Chinois étaient alors les ennemis principaux des autochtones des montagnes, et la cible première des chasseurs de têtes, qui en vengeant leurs tribus, s'attiraient les honneurs des membres vivants et l'approbation des esprits ancestraux<sup>443</sup>. De plus, les Chinois qualifiaient cette pratique de *chūcǎo* 出草, « sortir de l'herbe », en raison de la manière de procéder des autochtones, qui se cachaient dans les hautes herbes aux alentours des habitations des colons ou de leurs champs de culture et surgissaient subrepticement afin de les attaquer<sup>444</sup>.

Georges Mackay (1844-1901), le premier missionnaire presbytérien du Nord de Taiwan, explique dans son livre *Far from Formosa*, pourquoi les populations autochtones assimilées des plaines, les *Pe-po-hoan*, qui avaient accepté l'autorité chinoise, étaient également la cible des attaques des chasseurs de têtes :

*While the Chinese are hated with intensest hatred, and their heads prized as trophies of highest price, the savages have no tenderness of feeling for their kindred who have acknowledged Chinese authority. The various tribes of conquered aborigines in the plains are looked upon as traitors, and when opportunity offers they are made to pay the penalty. A Chinese head may be a first prize, but the chance of a Pe-po-hoan is never missed. Indeed, it would almost seem that the treason of those who have yielded to the oppressor inspires a bitterer hate.*<sup>445</sup>

Tandis que les Chinois sont détestés avec la plus intense des haines, et que leurs têtes sont prisées comme le trophée le plus prestigieux, les sauvages n'ont aucun sentiment tendre pour ceux de leur parenté ayant reconnu l'autorité chinoise. Les différentes tribus d'autochtones conquis des plaines sont considérées comme des traîtres, et lorsque l'occasion se présente on leur en fait payer le prix. Une tête chinoise est peut-être le premier prix, mais on ne rate jamais l'occasion [de chasser une tête] pe-po-hoan. En effet, il semblerait presque que la trahison de ceux qui ont cédé à l'opresseur suscite une haine encore plus féroce. (Tdl.)

Cette forme de trahison représentait une grave offense entre membres de tribus différentes, en particulier lorsque celles-ci avaient un ennemi étranger commun. Elle n'est pas sans rappeler les formes multiples de trahison de l'orature paiwan, où les actions des antagonistes mettent le peuple en danger, et dans laquelle la peine est toujours en proportion du crime commis. Pour les crimes les plus grands, la punition est la mise à mort du ou des coupables. C'est le cas des

---

<sup>442</sup> DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, op. cit., p. 40 ; MACKAY George Leslie, *From far Formosa : The Island, its People and Missions*, New York ; Chicago ; Toronto, Fleming H. Revell Company, 4e édition, 1896, p. 268.

<sup>443</sup> MACKAY George Leslie, *From far Formosa : The Island, its People and Missions*, op. cit., p. 268.

<sup>444</sup> LIN Hui-hsiang 林惠祥, *Táiwān fānzú zhī yuánshǐ wénhuà* 《台湾番族之原始文化》 [La Culture Primitive des Barbares de Taiwan], Éd. originale 1930, 上海 Shanghai, 上海文艺出版社 Shanghai Cultural Publishing House, 1991, p. 20.

<sup>445</sup> MACKAY George Leslie, *From far Formosa : The Island, its People and Missions*, op. cit., p. 268-269.

crimes des *Pepohoan*, qui, en collaborant avec les colonisateurs, participent aux politiques d'assimilation et d'ethnocide de ces derniers.

Les raisons de la pratique de la chasse de têtes humaines chez les paiwan sont multiples, mais ses occurrences étaient inhabituelles. Elle pouvait avoir lieu lors de grandes sécheresses, afin de demander de la pluie aux esprits, ou de leur demander une bonne récolte en période de famine.

On la pratiquait aussi pour débarrasser le village de certains fléaux, tels qu'une épidémie mortelle ou les agressions d'esprits malfaisants, et chez les Vuculj lors de *Maleveq*, « la Cérémonie des Cinq Ans ». Elle était souvent accompagnée de sacrifices aux ancêtres, et de cérémonies religieuses menées par la chamane du village. De plus, ces chamanes, *malada* ou *purilingaw* en paiwan, qui occupaient les plus hautes fonctions religieuses du village, étaient toujours des femmes<sup>446</sup>. Les femmes paiwan pouvaient donc être chef de leur village (chez les Vuculj), et elles étaient les autorités religieuses les plus importantes du peuple.

La société paiwan, qu'elle soit ravar ou vuculj, était composée de guerriers en charge de la défense de leurs villages respectifs, qui étaient formés aux pratiques guerrières et à la chasse des têtes. Ils n'étaient certes pas les guerriers sanguinaires dépeints par les peuples colonisateurs, au même titre que les guerriers dakotapi des États-Unis. Ils prônaient d'ailleurs des valeurs qui étaient à l'époque bien en avance sur celles des sociétés dominantes.

- Une société « égalitaire » de la tolérance

L'auteur Pan Lifu 潘立夫 (mentionné la présentation du peuple paiwan), a décrit l'organisation de la société paiwan comme ayant une culture paisible et basée sur les défis que leur posait leur environnement. Une société faite de concepts culturels précieux et bien pensés, jouissant d'un système de classes bénéfiques, de « l'égalité entre les sexes », et d'une histoire tribale « sans guerres » :

*Paiwan people's peaceful culture was highly admirable. They created the slate culture due to the environmental oppression. Also because of the pressure and challenges from the environment, they became kachalician living on the mountainside, which in turn created a culture of hunting and farming, and established a tribe. They created comparatively beneficial classes, adidan and mamazangilan, for the sake of order. And also after they lived under environmental persecution for a long time, they realized a precious cultural concept—the equality between sexes. With the equality between sexes, there were lots of female mamazangilan vusam, so this tribe remained peaceful, and was not aggressive or*

---

<sup>446</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生 : 台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », *op. cit.*, p. 63-64.

*belligerent. Many researchers that studied Paiwan people found a history that other tribes did not have—a history without wars.*<sup>447</sup>

La culture pacifique du peuple paiwan était grandement admirable. Ils avaient créé la culture de l'ardoise en raison des contraintes environnementales. De même, en raison des pressions et des défis dus à l'environnement, ils devinrent des kachalician vivant sur le flanc d'une montagne, ce qui créa à son tour une culture de la chasse et de l'agriculture, et qui établit une tribu. Ils créèrent des classes relativement bénéfiques, adidan et mamazangilan, afin d'assurer l'ordre. Et de même, après avoir vécu sous la persécution environnementale pendant longtemps, ils concrétisèrent un concept culturel précieux—l'égalité entre les sexes. Avec l'égalité entre les sexes, il y avait beaucoup de mamazangilan vusam, ainsi cette tribu demeura pacifique, et n'était pas agressive ou belliqueuse. De nombreux chercheurs ayant étudié le peuple paiwan ont découvert une histoire que d'autres tribus n'avaient pas—une histoire sans guerres. (Tdl.)

Palji, un héros culturel hors normes, est un exemple notable de la vertu de la morale paiwan, qui prônait par le moyen de ses récits la tolérance à l'égard des personnes atypiques, que ce soit en raison d'une malformation physique, d'un handicap, ou d'une autre différence.

Dans la société paiwan précoloniale, ces personnes, ainsi que les veuves, les personnes âgées sans enfants et les orphelins, recevaient de la part du chef le surplus alimentaire collecté sous forme de taxe et de tribut par certains nobles et par le chef auprès des roturiers. Cette redistribution des richesses agricoles par le chef faisait partie de ses responsabilités, et il devait également redistribuer cette nourriture lors des cérémonies importantes du peuple<sup>448</sup>.

Malgré un système hiérarchique, la société paiwan était donc basée sur le partage et la redistribution, dont le *mamazangiljian* était responsable. Afin de maintenir l'ordre social, ces valeurs de partages étaient essentielles, tout comme celle de respect envers la nature l'étaient pour maintenir une forme d'équilibre entre le peuple et son environnement.

- Des valeurs « écologiques »

Dans les récits, les héros culturels étaient personnifiés par des animaux ou des végétaux. *Ngangay* et *tjugelui* sont les emblèmes de l'amour filial et de la responsabilité parentale, tandis que le fruit de l'arbre de bétel, la noix d'arec, à la couleur rouge vif, représente les yeux de Palji, et sont emblématiques de la protection surnaturelle par un esprit puissant.

Cette correspondance entre éléments naturels et héros culturels inspire aux Paiwan un profond respect à l'égard de leur environnement, et des valeurs quasi écologiques qui anticipent sans doute notre propre conscience globale écologique. Les Paiwan avaient dans les récits et

---

<sup>447</sup> Cité dans : POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, *op. cit.*, p. 372-373.

<sup>448</sup> CHIANG Bien 蔣斌, *House and social hierarchy of the Paiwan*, *op. cit.*, p. 37-38.

dans leur vie quotidienne une relation particulière avec les animaux, envers lesquels leur orature leur dictait d'avoir un profond respect.

Pangolin, le « *trickster* » des récits paiwan, revêt cette fonction sans doute en raison des observations émises par le peuple après une longue étude comportementale de cet animal. Pour se nourrir, le pangolin « piège » les fourmis en faisant le mort et en ouvrant ses écailles, ce qui conduit celles-ci à s'introduire dans ses écailles, qu'il referme ensuite. Puis il se rend à un point d'eau, ouvre ses écailles et libère les fourmis dans l'eau, et se nourrit à sa convenance des fourmis qui flottent à la surface<sup>449</sup>.

Par conséquent, c'est grâce à une fine observation de la nature et des animaux que les Paiwan leur ont attribué des rôles et des fonctions spécifiques dans les récits, comme le caractère rusé de Pangolin, la bienveillance du chien à l'égard de l'homme et sa fonction de défenseur (s'il est préalablement domestiqué), la dominance de l'aigle montagnard sur les autres oiseaux qui en fait le symbole du chef, ou encore le cri particulier du muntjac de Formose. Ce dernier étant une des sources principales de viande pour les Paiwan, est traité avec respect dans leur orature, qui décrit la métamorphose du muntjac pour expliquer pourquoi il est aujourd'hui chassé.

C'est également en observant la nature et ses motifs que les Paiwan ont puisé de nombreux éléments qu'ils ont intégrés dans leur architecture. En effet, dans son article sur la roche, le professeur Tung indique que les Paiwan se sont inspirés des écailles du pangolin (Qam) pour construire leurs maisons en ardoise, ce qui donna lieu à la création d'un récit autour de ces écailles. Dans un autre récit mentionné par Tung, Vulung, la vipère des cent pas, dit au peuple d'examiner ses caractéristiques physiques afin de s'en servir de modèle pour bâtir les toits de ses habitations<sup>450</sup>.

D'autre part, de nombreux tabous paiwan ont été créés par rapport à cette connaissance respectueuse de la nature. Par exemple, dans le Rapport de 1920, un conteur du village de Paiwan (Se-paiwan) donne la cause probable du déluge : il aurait été provoqué par les esprits habitant Kavulungan, lorsque les ancêtres du village paiwan ont violé le tabou en pénétrant dans le territoire des esprits et en coupant des arbres. La volonté de protéger l'écosystème de

---

<sup>449</sup> Faits rapportés à Whitehorn par son informateur Gilgilaw du village Valulu, lorsqu'il a recueilli des récits paiwan en 1952-1953, dans : EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts, op. cit.*, p. 393.

<sup>450</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *op. cit.*, p. 67-68.

comportements dangereux et abusifs est subtilement exposée dans de tels récits, et renforcée par un système rigoureux d'interdits.

Un *tjautsikel* du village de Puljti rapporte même qu'à une époque très ancienne, lors du déluge, les humains, les animaux et les serpents vivaient tous ensemble. Et alors que le déluge avait fait des ravages et que les hommes souffraient du froid et de la faim, divers oiseaux leur apportèrent du feu. Aussi, par reconnaissance à l'égard de ces espèces d'oiseaux qui leur sont venus en aide à cette époque, les habitants de villages paiwan ne les tuent jamais<sup>451</sup>. Cette mesure-là permettait déjà la protection des espèces utiles, et devance effectivement ici la création bien plus tardive d'espèces protégées parmi les sociétés occidentales et dominantes.

Poiconu indique que les Paiwan ont établi une relation subjective « métaphorique » avec la vipère des cent pas. Ils tentaient de se rassurer par rapport aux dangers réels que représentait la morsure mortelle de ce serpent, qui de son côté pouvait lui aussi être tué par les hommes. C'est ainsi qu'ils se mirent à tenter de comprendre le comportement et le mode de penser de Vulung, et à créer des tabous, des cérémonies, des expressions artistiques, et bien entendu toute une tradition orale qui les unissaient à Vulung.

Ceci requérait du peuple une longue et intense observation du serpent, qui leur permettait d'interpréter ses agissements : « si le serpent montre sa langue, cela veut dire que le serpent et l'être humain promettent tous deux de ne pas se faire du mal »<sup>452</sup>.

Même les pierres ou roches qui peuplent le paysage paiwan ont une signification particulière chez ce peuple. Selon le professeur Tung, elles sont non seulement des membres indispensables de l'écosystème du territoire, mais, de plus, elles ont en langue paiwan des noms particuliers, des genres attribués, et des capacités cognitives qui leur permettent de communiquer avec les autres membres de la nature<sup>453</sup>.

On les retrouve au centre de *tjautsikel* de la création, et ce dans les villages les plus anciens. Elles servent de matériaux de constructions dans les habitations du peuple, on y grave les figures majeures des récits ancestraux, elles sont placées devant les maisons des chefs pour

---

<sup>451</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 122.

<sup>452</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, *op. cit.*, p. 29, Tdl.

<sup>453</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *op. cit.*, p. 55.



représenter leur légitimité et leur autorité. Les piliers en pierres sont utilisés dans des rites et cérémonies religieuses, et ce tout au long de la vie des membres de la communauté.

Le pilier central en pierre, *sasuayan*, sert à tenir la maison debout, et symbolise la position et le rôle du père de famille. Ce pilier symbolise par ailleurs l'*axis mundi*, le centre du monde, le lieu sacré par excellence, au centre des pratiques religieuses, mais aussi au centre de l'habitation familiale. Cette famille qui est elle-même au centre des valeurs et de l'orature paiwan.

D'autre part, l'*axis mundi* relie le ciel, lieu des esprits et des ancêtres, et la terre, lieu de vie du peuple, tout comme le pilier en pierre paiwan relie les divinités aux hommes. Tung relate dans son article sur l'utilisation et la symbolique de la roche que Sakinukinu est la déité masculine de la terre ou de la roche paiwan de Padain (le lieu des origines du peuple selon les Vuculj). Les autres déités de Padain ont quant à elles une relation privilégiée avec les éléments naturels, et, la famille étant au centre de la vie des Paiwan, elles sont toutes frères et sœurs, chacune ayant des pouvoirs et des devoirs spécifiques<sup>454</sup>.

Saljavan (mentionné dans la présentation des village vuculj) est décrite comme la déité féminine de la création (des humains). Dans un récit du rapport de 1920, de la communauté de Padain, Salavan est la sœur cadette d'une fratrie de sept déités, dont l'aînée est Muakai (ou Samuakai), qui a créé l'humanité avec l'assistance de sa petite sœur Salavan. Dans ce récit, Salavan a également créé les cochons, les cerfs et des plantes en chantant<sup>455</sup>.

Les autres déités de l'article de Tung sont Pulalengan, la déité du tonnerre, qui contrôle les rivières et les ruisseaux. Par respect à l'égard de cette déité (et par extension de l'environnement), les Paiwan ne doivent pas bloquer arbitrairement une rivière. Tjairuvalj est la déité de l'eau de mer, Ljaljumgan, une déité féminine, est l'esprit tutélaire, Kaljaljuljalju une déité féminine, fait qu'un nouveau-né peut grandir jusqu'à l'âge adulte en étant sain et sauf, et Luni est la déité des séismes (un autre événement naturel fréquent à Taïwan), tandis que Sakinukinu est la déité masculine de la Terre (« l'énorme rocher »)<sup>456</sup>.

Les Paiwan, comme les Dakotapi, et comme de nombreux peuples autochtones, basaient leurs croyances et leur réflexion sur une fine observation du monde naturel qui les entourait.

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>455</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 114-115.

<sup>456</sup> TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *op. cit.*, p. 56, Tdl.

Leurs tabous concernant la nature et les animaux, et jugés avec mépris par les colons étrangers, qualifiés par les Japonais (universitaires et chercheurs inclus) de « superstitions » insignifiantes, résultaient en réalité de leur profond respect et d'une connaissance rigoureuse de l'environnement, et de valeurs écologiques auxquelles le monde moderne se voit aujourd'hui contraint de revenir.

- La géographie sacrée des Vuculj

L'attachement des Paiwan à la nature et aux éléments qui les entourent sont liés à leur géographie sacrée. De nombreux lieux, montagnes et rivières, ont une place fondamentale dans les récits, en particulier dans le *tjautsikel* des origines. Un des lieux prépondérants de ces *tjautsikel* est Kavulungan. L'introduction sur les groupes paiwan mentionnait les deux montagnes sacrées des Vuculj, Kavulungan (*Dàwǔ shān* 大武山), la montagne principale, et Tjagaraus (*Běidàwǔ shān* 北大武山) son pic le plus haut.

Le professeur Tung dit que, chez les Vuculj, Kavulungan correspond au ciel, la voie principale de communication entre la terre et les hommes, et ce qui les connecte au ciel. Ainsi, l'identité religieuse du peuple paiwan est symbolisée par cette montagne. Il affirme d'autre part que Tjagaraus, le plus haut pic de Kavulungan, atteint le ciel. Il est le site du créateur. Quand le peuple paiwan retrace l'origine de ses ancêtres, son point de départ temporel et géographique est Kavulungan. Il est par ailleurs à la base de la création et du développement des mythes et légendes du peuple<sup>457</sup>.

Cette montagne est effectivement le lieu d'origine des ancêtres du peuple, puisque c'est sur elle que le soleil pond ou dépose ses œufs dans les *tjautsikel* des origines. Les Dakotapi, et tout particulièrement les Lakota, ont eux aussi une chaîne de montagnes sacrée, *Pahá Sápa* (en lakota), les Black Hills, qu'ils associent aux esprits du ciel, qui est au centre de tout ce qui existe, et ils reprennent dans leurs récits ce motif de la montagne sacrée.

Le récit du déluge du village de Kapayuanan (récit 068 O&A)<sup>458</sup> raconte que lors du déluge, la montagne de Kavulungan n'a pas été recouverte par les eaux. Après que le niveau des eaux soit redescendu, des *mamazangiljan* ont trouvé des vers de terre sur des branches d'arbres et ils les ont nourris.

Les excréments de ces vers sont devenus de la terre qui a recouvert le sol. Et puisque les chefs étaient ceux qui avaient nourri les vers, cela explique pourquoi la terre leur appartient,

---

<sup>457</sup> TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], *op. cit.*, p. 30.

<sup>458</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, *op. cit.*, p. 300-302.

selon le récit. En plus du mont sacré qui n'a pas été recouvert par les eaux, ce récit offre deux autres indications sur les notions écologiques et les valeurs d'équité des Paiwan.

Ce récit rappelle une fois de plus les raisons pour lesquelles le chef du village en est le propriétaire terrien. Et tout en légitimant son autorité, le récit évoque les responsabilités de ce dernier, comme protecteur de la terre et de son écosystème, et pourvoyeur de nourriture aux créatures qui en ont besoin, animales et humaines.

Deuxièmement, étant entièrement dépendants du territoire sur lequel ils résidaient pour se nourrir, les Paiwan avaient compris l'importance, et la fragilité de leur écosystème, dans lequel même une créature qui peut apparaître comme négligeable, tel que le ver de terre, a un rôle décisif quant à la fertilité du sol. C'est une leçon apprise par nos sociétés modernes seulement après l'usage intensif et répété de pesticides qui ont rendu beaucoup de sols stériles et ont eu des conséquences graves sur la santé des créatures qui y résident.

Un récit du village de Kuskus du [Rapport d'enquête] (Livre 1) de 1920 offre une variante de *tjautsikel* du déluge : dans les temps anciens, la terre n'était faite que de plaines, sans aucune montagne. Après le déluge, de nombreux vers de terre ont proliféré, et les montagnes furent formées de leur excréments durcis<sup>459</sup>.

Là encore les vers de terre avaient cette fonction créatrice bénéfique pour le peuple. L'attachement de celui-ci envers la terre, son écosystème et ses lieux sacrés est défini par Poiconu dans son analyse des récits autochtones. Ces récits servaient à expliquer l'histoire de ces lieux et répondre aux questions ontologiques du peuple :

*Stories contained historic implications. They were related to the land, so the land was the most important support for the survival of tribes or groups. Tribal members lived on the land and developed complex knowledge, memory, and affection. Tribal members lived in mountains, by rivers [...] and used these places to describe the subjective world which had existed since their ancestor's age. Where was human beings' origin? Where did they get food? Where did tribal warriors go for expedition? Where were the locations of enemies? Where was the land of women? [...] Where was the final destination of human life? [...] The answer to these questions could be found in the tribal stories.*<sup>460</sup>

Les récits avaient une portée historique. Ils étaient liés à la terre, aussi la terre était le support le plus important pour la survie des tribus ou des groupes. Les membres de la tribu vivaient sur la terre et développèrent une connaissance, une mémoire, et une affection complexes. Les membres des tribus vivaient dans les montagnes, près des rivières [...] et se servaient de ces lieux pour décrire le monde subjectif qui avait existé depuis l'époque de leurs ancêtres. Où était [le lieu] des origines des êtres humains ? Où trouvaient-ils leur nourriture ? Où les guerriers partaient-ils en expédition ? Où se situaient les ennemis ? Où

---

<sup>459</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 123.

<sup>460</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, *op. cit.*, p. 271.

était la terre des femmes ? [...] Où était la destination finale de la vie humaine ? [...] La réponse à toutes ces questions pouvait être trouvée dans les récits tribaux. (Tdl.)

Le caractère sacré des lieux paiwan, renforcé par les tabous qui permettent à la société de vivre en paix, à la fois entre membres du village et avec tous les êtres vivants qui les entourent, faisait du mode de vie des paiwan, en reprenant la formule de Deloria sur les Dakotapi, un « mode de vie qui fonctionnait ». Ces règles étaient intégrées à un système organique et harmonieux de valeurs qui comprenait une grande dimension culturelle. Les éléments de leur orature étaient associés à tous les éléments de leur vie quotidienne et dans des rituels religieux.

Par exemple, « la Cérémonie des Cinq Ans » des Vuculj, *Maleveq*, est lié au *tjautsikel* des origines. Les Vuculj croient que leurs ancêtres vivent sur le mont Kavulungan, et qu'ils rendent visite à leur descendants tous les cinq ans, du nord au sud, puis du sud au nord l'année suivante, avant de retourner sur Kavulungan<sup>461</sup>. *Maleveq* est donc célébré tous les cinq ans en l'honneur des ancêtres.

Un conteur du village de Patjaval décrit cette cérémonie, qui dure cinq jours, dont deux jours de danses cérémonielles. Les esprits des grands-parents sont appelés au moyen de chants traditionnels, de la nourriture et des boissons leur sont offertes. *Maleveq* était accompagné, à la fin des cinq jours, par une chasse aux têtes dans des territoires ennemis, et le chasseur ayant rapporté la tête devait l'apporter au chef, et tous les membres du village se réunissaient sur la place devant la maison du chef, en chantant et en dansant.

Le mort était par conséquent intégré à cette célébration, et à l'harmonie cosmico-sociale de la communauté. Il était traité comme un invité, et celui qui l'avait tué devait le « nourrir » avec un cochon (récit 054 O&A)<sup>462</sup>. Il existait donc une forme de déférence à l'égard de l'ennemi mort. La pratique de la chasse aux têtes, considérée comme barbare par les colons, fut interdite lors de la colonisation japonaise de Taïwan. Les Japonais n'avaient d'ailleurs que peu de considération à l'égard des valeurs paiwan dans leur ensemble, souvent jugées comme primitives et qualifiées de simples superstitions.

#### 4.2.2. *Transmission d'un héritage culturel*

Lors de l'époque coloniale japonaise, les rapports sur les Paiwan, dans le contexte d'une étude des mœurs, abordaient entre autres la question des tabous. Cependant, en raison d'un manque de connaissance, et sans doute d'intérêt, pour le système de valeurs de la société paiwan,

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>462</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 248-254.

ces tabous étaient considérés comme des « superstitions », un terme employé à la fois par les représentants du gouvernement et par les érudits japonais<sup>463</sup>.

- Les tabous : symboles des valeurs paiwan

Inō Kanori 伊能嘉矩 (1867-1925), un ethnographe, anthropologue et folkloriste japonais, auteur de nombreux ouvrages sur les autochtones de Taïwan, a établi en 1897 la première classification par groupes des peuples autochtones de Taïwan (il en comptait alors huit), rompant alors avec la classification Qing des 生番, 熟番, « barbares crus » et « barbares cuits ». Dans son rapport d'enquête de 1901 intitulé : [Les habitudes du Parisi chez la tribu Tsarisen de Taïwan] (〈臺灣の Tsarisen 族に行はるゝ Parisi の習慣〉), il définit le *parisi* paiwan (ici tsarisien, un groupe qu'il avait rattaché au peuple paiwan<sup>464</sup>) comme une « superstition » :

所謂 Parisi 的迷信，與 Taboo 一樣，在某些場合對使用物品或做事情等，會設下一定的限制，超越限制之外的行徑，就會有堅決禁止的習慣，若越軌違犯的話人們就相信會遭受災殃。<sup>465</sup>

Cette superstition connue sous le nom de *Parisi*, est identique au tabou. Dans certaines situations, des restrictions précises seront établies quant à l'utilisation de produits ou à la façon de faire des choses, etc., et pour les actions outrepassant ces limites, il y aura alors une pratique habituelle de ferme interdiction, et s'il est violé, le peuple est alors convaincu qu'il sera frappé par la calamité. (Tdl.)

Mori Ushinosuke 森丑之助 (évoqué dans la partie historique de ce chapitre), s'est inquiété à la fin de sa vie de ce qu'il pensait être une probable disparition des peuples autochtones de Taïwan en raison de la destruction des villages et des éléments de culture qu'ils contenaient. Pourtant, Mori considérait lui aussi le *parisi* paiwan comme une « superstition » qui fait des Paiwan un peuple arriéré (selon lui sans doute en opposition avec la société « moderne » et « éclairée » japonaise). Dans un de ses articles datant de 1913, on peut lire :

---

<sup>463</sup> LI Ruo-wen 李若文, « Páiwānzú yǔ Vūrun/Kamavanan de rénlèixué lùnshù: Yǐ yīnéng jiājū wéi lǐzhī gè'àn (1900-1910) » 「排灣族語 Vūrun、Kamavanan 的人類學論述: 以伊能嘉矩為例之個案(1900-1910)」 [Analyse anthropologique de Vūrun/Kamavanan en langue paiwan: En prenant le cas d'Inō Kanori comme exemple 1900-1910], *op. cit.*, p. 38.

<sup>464</sup> WU Mi-cha 吳密察, « Inō Kanori, Japanese Ethnography and the Idea of the "Tribe" » in FAURE David (éd.), *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 39-49 (p. 48).

<sup>465</sup> Cité dans : LI Ruo-wen 李若文, « Páiwānzú yǔ Vūrun/Kamavanan de rénlèixué lùnshù: Yǐ yīnéng jiājū wéi lǐzhī gè'àn (1900-1910) » 「排灣族語 Vūrun、Kamavanan 的人類學論述: 以伊能嘉矩為例之個案(1900-1910)」 [Analyse anthropologique de Vūrun/Kamavanan en langue paiwan: En prenant le cas d'Inō Kanori comme exemple 1900-1910], *op. cit.*, p. 38.

蕃人稱為 *palisi* 之詞，帶有靈妙、莊嚴、神聖、祭祀、祈禱、禁忌、禁令等道德上諸多涵義。蕃人對 *palisi* 的觀念極其殷勤，又推崇其權威，係支配性的思想、可以涵養品性、維持社會秩序的力量。另一方面，*palisi* 阻礙自然的發展，受制於此不少地方難以擺脫愚頑之性。臺灣蕃族中，迷信最多且信念最深的就是排灣族，他們倚靠 *palisi* 存活，離開 *palisi* 就不成為蕃，排灣蕃人的生命就是 *palisi*，我不敢誣言妄語。<sup>466</sup>

Le mot que les barbares qualifient de *palisi* comporte de nombreuses implications morales concernant le merveilleux, le solennel, le sacré, le sacrifice, la prière, le tabou, l'interdiction, et ainsi de suite. Les barbares sont extrêmement attentifs à la notion de *palisi*, de plus, ils accordent une grande importance à son autorité, qui constitue une idéologie dominante, une capacité de contrôler leur nature et leur caractère moral, et de maintenir la force de leur ordre social. D'un autre côté, *palisi* entrave leur développement naturel. Sous ce contrôle, de nombreux endroits ont des difficultés à se débarrasser de leur caractère ignorant et borné. Parmi les tribus des barbares de Taïwan, les Paiwan sont ceux avec les superstitions les plus nombreuses et les croyances les plus profondes. Ils comptent sur *palisi* pour survivre, si on quitte *palisi*, alors on ne peut pas devenir barbare, la vie du peuple barbare paiwan c'est donc *palisi*, je n'ose pas raconter des sornettes. (Tdl.)

Inō et Mori, pourtant tous deux des hommes de science, avaient un point de vue de colonialistes condescendants en ce qui concerne les *palisi* paiwan. Ce qu'ils apparentaient à de pures superstitions était en réalité les principes au cœur même du système de valeurs paiwan, fondé sur le respect et l'obéissance aux ancêtres.

Les colonisateurs n'ont jamais accordé de valeur aux traditions du peuple paiwan, allant même jusqu'à vilipender leurs croyances et leurs tabous, et considérant leur orature comme de simples contes pour enfants. Comme mentionné précédemment, le gouvernement et les élites japonaises considéraient les tabous paiwan comme de pures superstitions.

Un de ces tabous paiwan était l'interdiction de manger du serpent, un animal tenu comme sacré par le peuple. Toutefois, l'imperméabilité des Japonais face à la culture et aux valeurs paiwan s'étendait aux relations qu'entretenaient les Paiwan avec la vipère des cent pas, et des fonctionnaires japonais n'hésitèrent pas à violer un tabou paiwan en tuant des serpents.

Cette imperméabilité est évidente dans les nombreux rapports d'enquête rédigés sur les tribus autochtones, tel que le troisième livre (第三冊) du [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan] (*Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū·dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書·第五卷：排灣族》), publié en 1922, rédigé et compilé par les anthropologues japonais Kojima Yudo 小島由道 et Kobayashi Yasuyoshi 小林保祥

---

<sup>466</sup> Cité dans : LI Ruo-wen 李若文, « Páiwānzú yǔ Vūrun/Kamavanan de rénlèixué lùnsù: Yī yīnéng jiājū wéi lizhī gè'àn (1900-1910) » 「排灣族語 Vūrun、Kamavanan 的人類學論述: 以伊能嘉矩為例之個案(1900-1910)」 [Analyse anthropologique de Vūrun/Kamavanan en langue paiwan : En prenant le cas d'Inō Kanori comme exemple 1900-1910], *Ibid.*, p. 39.

(l'auteur de la [Collection de légendes paiwan]), qui effectuèrent le travail d'enquête dans les territoires paiwan.

Dans ce rapport, deux incidents qui eurent lieu au début des années 1910, et relatifs à des vipères des cent pas, sont mentionnés. La gestion de ces incidents par les policiers en poste a semé le trouble dans les communautés paiwan, dont certains membres, influencés et soudoyés par les autorités japonaises les rémunérant pour qu'ils tuent des *vulung* et leur rapportent les crocs, abandonnaient certains tabous anciens dès 1913 :

本族中殺蛇禁忌者甚多。paiwan 三番通常視其為禁忌，尤其敬畏 *vulung* (百步蛇)，認為是祖先之兄弟(參照傳說)。【附記】阿緱廳警部大場善太郎於 *kuskus* 社駐在所時，曾有 *vulung* 毒蛇出現於宿舍而將其捕殺，卻因此招致社民議論；又草埔後駐在所警部補藤島氏因殺百步蛇取其牙，而致社民不靠近駐在所數日。此外，牡丹路駐在所上原巡查殺蛇後數日即臥病，番人謂其乃遭蛇作祟。余於大正二年(1913)，因調查而出差至內文社時，此種迷信似已減退，番童於其居家附近見蛇出現，即捕捉送至駐在所宰殺處理。於 *paliljau* 南部，若見 *vulung* 侵入住家時，一般均對其說：「快出去吧!若是被? amis 或平地人看見必被殺死。」如此說道，一面將蛇 逐出。  
467

Les tabous concernant la tuerie du serpent de cette tribu sont nombreux. Les trois tribus Paiwan la considèrent généralement comme tabou, en particulier *vulung* (la vipère des cent pas), qui est le frère de l'ancêtre (voir la légende). « Note supplémentaire » : Lorsque l'inspecteur-chef Ohba Zentaro de l'A-Hou Ting [阿緱廳, 1901-1909, une des vingt circonscriptions administratives de la période japonaise, NDT] se trouvait au poste de police de la communauté *Kuskus*, un serpent *vulung* était apparue dans le dortoir, il l'a capturée et l'a tuée, mais cela a conduit à une dispute au sein de la communauté. Par la suite, l'inspecteur Fujishima du poste de police de *Caopuhou* [Suba/Sebau] a tué une vipère des cent pas et a pris ses dents, cela a ainsi forcé les résidents de la communauté à ne pas s'approcher du poste pendant quelques jours. En outre, quelques jours après avoir tué un serpent, l'officier Uehara du poste de police de *Mudanlu* [Chalobababat] était tombé malade et restait alité, et les barbares ont dit qu'il était hanté par la vipère. Dans la deuxième année du règne de Taishō (1913), cette superstition semblait avoir diminué lors de mon voyage d'affaires suite à une enquête au sein de la Communauté de *Neiwen* [Tjakuvukuvulj]. Une fois, les enfants de la tribu ont trouvé un serpent près de leur domicile, ils l'ont capturé et l'ont envoyé au poste de police pour l'abattre. Dans le sud de *Paliljau*, si l'on voit *Vulung* qui s'est introduit dans la maison, on lui dit généralement : « Sortez, si vous deviez être vu par les Amis ou par les *Pingdiren* [les habitants des plaines], vous seriez tués », disent-ils en expulsant le serpent. (Tdl.)

À une époque où les policiers japonais étaient accessoirement en charge de « l'éducation » des Paiwan, et où deux systèmes de valeurs s'opposaient clairement à travers leur incompréhension et leur incompatibilité mutuelles, les rapports d'enquêtes des érudits japonais établissaient clairement un classement de valeur dans lequel les principes « rationnels » et « modernes » japonais prédominaient sur ceux des Paiwan. Les croyances

---

<sup>467</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], *op. cit.*, p. 191.

séculaires de ces derniers, en particulier quant à la place et au rôle de Vulung dans leur société, ont cependant perduré en étant préservées au sein de leurs récits ancestraux.

Ces récits avaient le pouvoir de rappeler au peuple l'importance des valeurs tribales, et de lui rappeler que comme Pulaluyaluyan, même celui qui s'est éloigné du chemin de la vertu peut trouver la rédemption. Le tabou concernant Vulung, qui appartient aux valeurs écologiques des Paiwan, a su perdurer grâce à la transmission des *tjautsikel* de génération en génération.

- La tradition du chant et de la performance orale

De nombreux actes héroïques ou miraculeux se produisaient suite à une prière chantée ou une incantation, soulignant le caractère sacré des récits paiwan. Dans le *milimilingan* étudié au moyen des fonctions de Propp, « Sapulaluyaluyan et Sasimidalu », le héros culturel Sasimidalu va venger la mort de son père, Sapulaluyaluyan, tué par la tribu Coavudas/Tjuavudas, un peuple « très mauvais [...] aimant voler et couper les gens en morceaux »<sup>468</sup>.

À lui seul, il réussit à anéantir cette tribu malfaisante, et, grâce à une prière chantée, il attira sur lui la bénédiction des esprits des ancêtres qui ressuscitèrent son défunt père. Ces actions héroïques bénéficiaient à tous les membres de la tribu du héros, qui en firent leurs chefs.

Dans des *tjautsikel* aux nombreuses variantes, c'est également par le chant que la divinité *milimilingan* a créé le millet, le taro et les êtres humains, ou que la déité féminine *Savatjuljayan* a créé les ancêtres des Paiwan en chantant : « En chantant *Savatjuljayan* produisit des humains, le clan paiwan actuel »<sup>469</sup>.

Le chant est un facteur déterminant dans l'acte de création des Paiwan, il est symbole de vie, de renouveau, on l'utilise dans les prières pour ramener quelqu'un à la vie, tel un acte religieux et sacré. Son usage est courant dans toutes les cérémonies religieuses du peuple (comme lors de la cérémonie du bison dakotapi).

Et parce que le peuple paiwan s'est battu afin de préserver son héritage culturel et littéraire, il est le peuple ayant préservé le plus d'éléments de leur vie et culture traditionnelles. Les symboles de leurs récits ancestraux, en particulier Vulung sont présents sur de nombreux objets de la vie quotidienne, les maisons, les pots en terre, les vêtements, les perles (entre autres), et ce même chez les paiwan devenus chrétiens :

*Among Taiwan's indigenous societies, the Paiwan people are considered to have preserved more traditional elements than other Taiwan aboriginal peoples and they still insist on*

---

<sup>468</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 54, Tdl.

<sup>469</sup> CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guānxí diàochá bàogào shū-dìwǔ juǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], op. cit., p. 115, Tdl.



*putting the designs and symbols described in the origin legends on modern costumes and decorations. Even for those who converted to Christianity and gave up their belief in the sacred hundred-pace snake, they still wear the most important symbols and designs on their costumes and decorations. In addition, when manufacturing the glass beads, the Paiwan people try to imitate ancient beads in terms of color, design and quality; while singing popular songs, Paiwan youths love to sing songs with tunes and lyrics expressing thoughtful sorrow and like to extend each sentence with a trembling and sobbing voice; and when facing the camera, Paiwan people wish to be filmed with splendid costumes and decorations containing vetsik for the remembrance of future generations.*<sup>470</sup>

Parmi les sociétés autochtones de Taïwan, le peuple paiwan est considéré comme ayant préservé plus d'éléments traditionnels que tous les autres peuples autochtones de Taïwan, et il insiste toujours pour porter les motifs et les symboles décrits dans les légendes des origines sur des costumes et sur des ornements modernes. Même ceux qui se sont convertis au christianisme et qui ont abandonné leur croyance en la vipère des cent pas portent toujours les symboles et les motifs les plus importants sur leurs costumes et sur leurs ornements. De plus, lorsqu'il fabrique les perles en verres, le peuple paiwan essaie d'imiter les perles anciennes en termes de couleur, de motif et de qualité ; et, bien qu'ils chantent des chansons populaires, les jeunes paiwan adorent chanter des chansons avec des airs et des paroles qui expriment un chagrin pensif, et ils aiment prolonger chaque phrase en utilisant une voix tremblante et éplorée ; et lorsqu'il sont en face de la caméra, les Paiwan souhaitent être filmés avec des costumes splendides et avec des ornements incluant vetsik pour que les générations futures s'en souviennent. (Tdl.)

#### 4.2.3. *Survie et renouveau identitaire*

Les Paiwan n'ont pas oublié leur orature ancestrale. De tous les peuples autochtones de Taïwan, ils sont ceux qui ont su conserver la plus grande partie de leurs traditions et de leurs récits. Le fait de continuer à raconter et à transmettre leurs *tjautsikel* des origines constitue une forme de résistance aux politiques d'assimilation de la culture dominante. Leur ancêtre n'est pas, comme il est enseigné aux enfants autochtones dans les écoles han, Huangdi, l'Empereur jaune, mais Vulung, l'esprit animal et divinité de la vipère des cent pas, ou encore un autre personnage paiwan, Muakai, l'ancêtre féminin de certains villages.

Leurs déités « mythiques » ne sont pas celles des Japonais, ou des Han de Chine. Les Paiwan l'affirment dans la perpétuation de leurs récits, dans leurs performances orales ou dans leurs écrits universitaires, et bientôt dans leurs propres recueils de récits, en cours de publication, établissant les fondations d'une littérature de la résilience.

Les symboles de l'orature paiwan traversent les domaines disciplinaires pour se retrouver dans leur art, dans leurs chants, et dans les créations hybrides survenues en raison des interactions culturelles des Paiwan avec les cultures dominantes étrangères. Par l'utilisation de

---

<sup>470</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 165.

Vulung, un emblème de ralliement identitaire, et d'éléments symboliques des récits dans tous les aspects de la vie moderne, les Paiwan se réapproprient leur identité culturelle et tribale.

La puissance émotionnelle des récits de tradition orale, et la valeur sociale, éducative et culturelle que les Paiwan leur ont toujours accordées, font que *tjautsikel* comme *milimilingan* ont été épargnés par les multiples tentatives d'assimilation culturelle des cultures dominantes. Ils ont en retour évité l'ethnocide du peuple paiwan en perpétuant les valeurs séculaires habilement consignées dans leurs trames, et mis en scène par les personnages singuliers qui servent de modèles à tous les membres de la communauté.

Les récits ancestraux des peuples premiers servent réellement de terreau de résilience et d'outils de résistance face aux interdictions des colonisateurs. Lorsque la pratique de leurs cérémonies religieuses et de leurs rites tribaux fut interdite, et peu à peu remplacée par des croyances chrétiennes, ces récits ont permis de les garder en vie.

Parce qu'ils les jugeaient inoffensifs et primitifs, les colonisateurs ignoraient souvent les qualités cohésives, formatives et infrangibles des récits. C'est ainsi que, malgré la proscription, les pratiques religieuses du peuple sont perpétuées dans leurs récits des origines : par exemple au travers des récits paiwan sur l'origine de *Maleveq* et des chamanes<sup>471</sup>.

Vulung a elle aussi su transcender les concepts religieux de la société dominante en s'infiltrant dans ses représentations religieuses classiques, et en donnant naissance à un culte enrichi d'éléments spirituels propres aux Paiwan. C'est de cette manière qu'une des formes de renouvellement des traditions des Paiwan se manifeste par la création de religions hybrides mêlant les symboles et croyances chrétiennes inculqués par les missionnaires, et des éléments des croyances anciennes.

Ce syncrétisme religieux est rendu évident chez les Dakotapi par « l'apparition de l'Église amérindienne comme troisième voie entre la religion indienne et le christianisme »<sup>472</sup>. Chez les Paiwan, grâce à la perpétuation des récits, la vipère des cent pas des récits a fait son retour, notamment sur des objets de culte tels que l'autel où est placée la croix paiwan, et sur laquelle le corps du Christ ressemble aux « images de l'ancêtre en chef présent sur le poteau central d'une maison des rites traditionnelle »<sup>473</sup>.

---

<sup>471</sup> EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, op. cit., p. 219 ; CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn*, *Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], op. cit., p. 81.

<sup>472</sup> POWERS William K., *La religion des Sioux Oglala*, Éd. originale (en anglais) 1975, Paris, Éditions Du Rocher, 1994, p. 27.

<sup>473</sup> TAN Chang-Kwo 譚昌國, « Syncretic objects: Material culture of syncretism among the Paiwan Catholics, Taiwan », *Journal of Material Culture* 7-2, 1 juillet 2002, p. 167-187 (p. 169), Tdl.

On assiste aujourd'hui au mélange des symboles de la religion catholique et des rites paiwan, une tendance qui atteste la survie des héros de récits ancestraux, et ce parfois sur des objets inattendus de la culture matérielle paiwan. Les Paiwan, qui retrouvent dans la nature les formes de leur symbolique géométrique narrative, intègrent ces éléments naturels à leur vie spirituelle, ainsi qu'à leur vie quotidienne, en utilisant des motifs sacrés sur les vêtements qu'ils portent, sur l'art qu'ils fabriquent, ou sur les ornements de leurs habitations.

Tout comme la forme sacrée du cercle des relations est au centre des récits de la tradition orale des Dakotapi, et le personnage de l'aigle (qui en volant dessine la forme sacrée du cercle), se retrouve sur les peintures, les tipis, les vêtements et mocassins des Dakotapi, et dans leur conception même de l'organisation sociale des tribus, la forme triangulaire des *vulung*, et du dessous des ailes des *qadris*, sont des motifs sacrés chez les Paiwan.

Ces motifs se retrouvent donc, entre autres, sur leurs vêtements, sur les ornements de leurs habitations, sur les pots en terre présents dans la maison du *mamazangiljan*. Ils représentent un rappel constant au peuple des récits anciens et de leurs valeurs séculaires. L'orature du peuple a elle aussi perduré et elle est peut-être aujourd'hui préservée grâce au travail de spécialistes tels que Hu Tai-Li, qui a réalisé un documentaire ethnographique sur les Paiwan en 2000, intitulé *Sounds of love and sorrow*.

Dans ce documentaire, sur fond de flûte de nez paiwan, des Anciens paiwan du village de Piuma (ou Pinghe, situé près de l'ancien village de Pinghe, ou Piuma en paiwan, qui fut déplacé par les colonisateurs japonais) se remémorent leur jeunesse tout en racontant les récits de la création de leur peuple, souvent liés à leur animal totémique, Vulung. Il s'agit de chants d'amour, pour leur peuple, pour leur culture, pour leurs récits ancestraux et leurs histoires d'amour personnelles.

C'est ainsi qu'un des facteurs et joueurs de flûte double de nez (*Shuāngguǎn bídí* 雙管鼻笛), explique à Hu que « depuis les temps anciens » cet instrument imite « la voix » de Vulung, et que lorsqu'un villageois entend un son semblable à celui de la flûte, cela doit être Vulung. Parfois elle avertit même le peuple de l'arrivée d'une tempête. C'est pourquoi les Paiwan sont convaincus de l'intelligence de cette vipère, qui « ne parle jamais sans raison ». De surcroît, selon un *milimilingan*, seul les *mamazangiljan* ont le droit de jouer de la flûte de nez.

D'autre part, le chef du village raconte une légende dans laquelle une vipère des cent pas, qui était l'esprit protecteur de l'ancien village de Piuma, vivait à trois-cents mètres de ce village. Tous les cinq ans, les habitants lui offraient un sacrifice. Toutefois, dans les années 1950, des étrangers vinrent « prêcher l'évangile », et en 1951 la vipère émit un « son d'urgence », similaire à celui de la flûte de nez, qui surprit tout le peuple.

Par la suite, l'habitat de l'animal fut frappé par la foudre, et l'arbre sous lequel il vivait, ainsi que la végétation autour, moururent. Pour les habitants de Piuma, ce son était donc un présage. Après avoir constaté la mort de la vipère, ces derniers se convertirent au christianisme, et ils arrêtaient de croire en Vulung<sup>474</sup>. Cette dernière intrusion d'étrangers venus pour acculturer les Paiwan en les convertissant semblait sonner le glas de leur croyance et de leurs mythes ancestraux, un ethnocide symbolisé par la mort de Vulung.

Mêlé au « sons de l'amour » du documentaire de Hu, les Paiwan expriment une tristesse, causée par la « disparition » de la vie tribale traditionnelle en raison des politiques assimilationnistes des gouvernements coloniaux et des pressions de la culture dominante. Toutefois, le documentaire se termine sur une note positive, témoignant de la résilience du peuple paiwan, qui garde espoir en un avenir meilleur et en la résurgence de sa culture et de ses traditions.

En outre, ce documentaire est axé sur l'esthétique et la performance des Paiwan lorsqu'ils chantent, jouent de la flûte de nez, ou racontent leurs *tjautsikel* et *milimilingan* anciens. Devant la caméra de Hu, la performance orale traditionnelle qui accompagne la narration des récits s'anime grâce aux intonations particulières du conteur, et a un impact direct sur l'auditoire à qui elle arrache des larmes.

Dans un article de 2005, "The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan", où elle partage ses impressions lors du tournage de *Sounds of love and sorrow*, Hu mesure l'impact de ce qu'elle qualifie de « légendes véridiques » et de légendes fictives » sur l'expression artistique et émotionnelle des Paiwan :

*I discovered that in addition to real legends, the fictive legends also influence the formation of Paiwan emotions and aesthetics. The fictive legends are narrated in tones intended to amaze the listeners and move them to tears.*<sup>475</sup>

J'ai découvert qu'en plus des légendes véridiques, les légendes fictives avaient également une influence sur la formation des émotions et de l'esthétique paiwan. Les légendes fictives sont racontées dans des tonalités sensées émerveiller les auditeurs et les émouvoir aux larmes. (Tdl.)

De plus, dans toutes ces formes de performances, les symboles des mythes sont mis en scène au travers du son de la flûte de nez, des paroles des chansons, ou des narrations orales :

*The flautists also recall village origin myths in connection with the dominant symbols (the hundred-pace snake, the sun, the clay pot, and the Hodgson's hawk eagle) and talk about*

---

<sup>474</sup> HU Tai-Li 胡台麗, *Sounds of Love and Sorrow*, Tdl.

<sup>475</sup> HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan », *op. cit.*, p. 164.

*the traditional customs and ideas of a social order that are being crushed by the irresistible and contradictory forces of government policies and alien cultural influences.*<sup>476</sup>

Les flûtistes se souviennent également des mythes sur l'origine du village en rapport avec les symboles dominants (la vipère des cent pas, le soleil, le pot en terre, et l'aigle montagnard), et ils parlent des coutumes et des idées traditionnelles d'un ordre social qui sont écrasées par les forces irrésistibles et contradictoires de politiques gouvernementales et d'influences culturelles étrangères. (Tdl.)

Sur le contexte traditionnel des thématiques de la souffrance et de la douleur vient se greffer le scénario moderne de la perte des coutumes et de l'ordre social due aux influences culturelles extérieures et aux politiques d'assimilation étrangères.

## **5. Conclusion : de « barbares » à « civiliser » aux auteurs de leur(s) propre(s) histoire(s)**

L'histoire coloniale de Taïwan, de par sa complexité, a nécessité une explication détaillée indispensable à la compréhension de l'importance de l'orature ancestrale des Paiwan, par laquelle ils ont conservé leur identité ethno-culturelle. Une identité mise à mal par des vagues de colonisations successives, dont les deux dernières basées sur des idéologies politiques et assimilationnistes similaires à celles des États-Unis développées à l'encontre des peuples autochtones.

La dernière colonisation de l'île par le Kuomintang a imposé aux Paiwan sa « croyance mythique » selon laquelle tout peuple ou toute culture non han est inférieure à la culture chinoise et que c'est par conséquent un privilège pour eux d'être sinisé. Cette croyance qui est imposée aux autochtones de Taïwan a contribué à fracturer un peu plus les structures sociales paiwan, déjà ébranlées par cinquante ans de colonisation japonaise visant d'abord à « contrôler les barbares », à délocaliser de nombreux villages, puis à les « civiliser » en les transformant en loyaux sujets de l'empereur.

De plus, dans les écoles du Kuomintang où les premières générations d'auteurs et d'intellectuels paiwan, tels que le professeur Tung, le poète Monaneng et l'auteure Liglav Awu, furent éduqués, le traitement cruel infligé aux enfants autochtones stigmatisait ces populations également marginalisées et rejetées par la société dominante.

Mais en dépit de tous ces obstacles, les peuples autochtones de Taïwan, comme leurs « aînés » d'Amérique, ont su s'approprier la langue et les outils littéraires de leurs oppresseurs afin de se battre pour leurs droits au moyen de mouvements autochtones et pour déstigmatiser l'image des autochtones dans une littérature autochtone de la résilience qui va être abordée dans

---

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 158.

le prochain chapitre de cette étude. Une littérature ancrée dans la tradition orale ainsi que dans le symbolisme tribal de leur peuple.

Les genres de cette orature paiwan ne peuvent être correctement définis que selon les termes des Paiwan eux-mêmes, qui distinguent les *milimilingan*, d'un passé très lointain, des *tjautsikel*, qui comprennent les récits sacrés sur les origines du peuple. Les *tjautsikel* et les *milimilingan* de cette étude, dont la performance orale fut perdue lors de leur transcription à l'écrit, recouvrent un grand nombre de thèmes dits « universels », comme de thèmes et tabous propres aux Paiwan.

En outre, ces deux types de récits ont une dimension hiératique, les *milimilingan* cosmogoniques permettant d'expliquer le monde « tel qu'il est aujourd'hui », et les *tjautsikel* des origines révélant quel est l'ancêtre du peuple, Vulung. L'étude morphologique de ces récits, dont la fonction des personnages en conjonction avec celle des thèmes ont permis de mettre en évidence un thème central et récurrent, celui de la parenté, un système de l'organisation sociale paiwan concrétisée par les héros des récits et incarné par Vulung.

Le rôle essentiel des récits étant de rappeler au peuple les valeurs et les principes moraux sur lesquels leur société reposait, leur survie et leur transmission a été fondamentale pour la survie identitaire et culturelle des Paiwan. En dépit des tentatives d'assimilation et d'acculturation par les sociétés dominantes, l'orature paiwan a servi de mémoire historique et identitaire à un peuple menacé d'ethnocide.

Longtemps perçus par les colonisateurs comme de simples récits folkloriques inoffensifs, des « contes à rire » dénués de substance, ces récits ont été consignés par les universitaires japonais principalement comme objets d'étude linguistique, ce qui explique qu'ils furent souvent tronqués. Pourtant, les personnages de héros comme d'agresseurs encourageaient le peuple à se remémorer l'importance du maintien de l'harmonie tribale et à démasquer leurs véritables ennemis, les agents du chaos social.

Aussi, à l'époque coloniale, les Paiwan puisaient dans leur orature non seulement leurs valeurs tribales anciennes mais aussi des techniques leur permettant d'endurer et de perdurer, transformant les récits en véritables boucliers protecteurs, en puissants outils de leur résilience. Cette même résilience qui permettait aux héros tribaux de surmonter toutes les épreuves, et au peuple de prospérer envers et contre tout.

Les tabous paiwan, qui se retrouvaient dans les récits, n'étaient donc pas de vulgaires superstitions. Ils faisaient partie d'une organisation sociale remarquable qui prônait la complémentarité des sexes, la tolérance, le respect envers la nature, et une spiritualité tournée

vers la solidarité et la communion avec l'univers (à l'image du cercle sacré des Dakotapi abordé dans le premier chapitre).

Enfin, en tenant compte de l'horizon d'attente des auditeurs et des lecteurs paiwan, et par conséquent, en entrant dans les structures tribales paiwan, il est possible d'apprécier à la fois la dimension esthétique de l'orature paiwan, ainsi que l'impact positif de sa fonction sociale. Dans *Pour une esthétique de la réception*, qui rassemble plusieurs essais de 1972, 1974 et 1975, et publié en 1978, Hans Robert Jauss replace le lecteur au centre de l'histoire littéraire, tout comme l'auditeur, et sa perception des récits doit être placée au centre de l'orature paiwan.

En ce sens, littérature et orature deviennent des termes interchangeables lorsque Jauss insiste sur le fait que :

Le rapport entre la littérature [ou l'orature] et le lecteur [ou l'auditeur] peut s'actualiser aussi bien dans le domaine éthique que dans celui de la sensibilité, en un appel à la réflexion morale comme en une incitation à la perception esthétique.<sup>477</sup>

La multiplicité de significations des récits à travers les époques, et selon les besoins du peuple, leur a permis d'endurer les épreuves précoloniales (environnementales, conflictuelles internes et externes) et coloniales. L'orature paiwan a donc accompagné le peuple dans ses transformations sociales, souvent imposées, tout en rendant possible la transmission de valeurs éthiques, sociales, intellectuelles, morales, pratiques et spirituelles qui sont pour leur part restituées telles quelles.

Ainsi, les récits paiwan s'inscrivent dans une évolution de la société dont ils sont issus, mais permettent une permanence de ce qui constitue l'identité ethno-culturelle du peuple. Ce peuple qui a également su conserver la dimension esthétique de la performance orale paiwan, et rendue magistralement manifeste dans le documentaire de Hu Tai-Li *Sounds of love and sorrow*.

En parallèle, ce documentaire montre que la performance orale paiwan, sa dimension mémorielle, tout comme la thématique littéraire traditionnelle de l'orature paiwan, ont su s'adapter aux changements modernes qui leur ont été imposés par les sociétés dominantes. Ces « sons » de la tristesse et de la douleur ne peuvent être contrecarrés que par une réappropriation et une résurgence des symboles culturels paiwan.

C'est pour cela que les artistes et les auteurs contemporains paiwan ont incorporé à leur orature et à leur littérature les objets de leurs luttes actuelles : le droit à une identité paiwan, la revendication d'un statut culturel et politique, la présentation de doléances face au traitement

---

<sup>477</sup> JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 76.

injuste de leur peuple, les interrogations en raison d'un avenir incertain, ou encore le retour aux valeurs séculaires et à la protection des terres.

Les Paiwan comme les Dakotapi sont passés d'une époque précoloniale dominée exclusivement par l'oralité et par la performance visuelle et orale, qui peuvent être considérées comme les « canons » dominants d'alors, à celle d'une production littéraire dans la langue du colonisateur. Cependant, en raison de la pérennité de leurs symboles identitaires tribaux, perpétués grâce à leur orature, ce nouveau moyen d'expression des valeurs de ces sociétés, qui s'inscrit lui aussi dans une démarche esthétique, prend sa source dans ce « canon » tribal ancien.





# Chapitre III. Des mots anciens pour soigner les maux modernes

*Some say that the Dakotapi have already lived their greatest moments as a tribe, when they were the rulers of the rugged north country, [...] when their journey was joyful and inseparable from the land, when they dared to imagine who they were as relatives to the buffalo. However, not everyone believes those days are gone. The Dakotapi know that the buffalo is still here. And the stories continue. Even though the old ones [...] are gone now, the knowledge that the buffalo and the oyate care for one another in a now hostile world prevails.<sup>1</sup>*

Certains disent que les *Dakotapi* ont déjà vécu leurs plus grands moments en tant que tribu lorsqu'ils étaient les chefs du rude pays du nord [...] lorsque leur traversée était heureuse et inséparable de la terre, lorsqu'ils osaient imaginer qui ils étaient en tant que parents du bison. Cependant, tous ne croient pas que ces jours ces temps sont révolus. Les *Dakotapi* savent que le bison est toujours là. Et que les récits se poursuivent. Même si les Anciens [...] sont à présent partis, la certitude que le bison et l'*oyate* prennent soin l'un de l'autre dans un monde désormais hostile prévaut. (Tdl.)

Elizabeth Cook-Lynn

如果大武山的祖靈還在，如果誦念死者亡魂引渡大武山、迎接祖靈回部落的巫師還在，如果沒有殖民，如果有堅持，我是不是也是大武山的朝聖者。<sup>2</sup>

Si les esprits des ancêtres de la montagne Dawu étaient encore là ; si la chamane chantant pour conduire les âmes de ceux décédés récemment vers la montagne Dawu, et accueillant les esprits des ancêtres qui rejoignaient la tribu était là ; s'il n'y avait pas eu de colonisation ; s'il y avait de la résistance ; mais ne suis-je pas moi aussi une pèlerine de la montagne ? (Tdl.)

Yibau 伊苞

---

<sup>1</sup> COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos » in HOWE Craig, WHIRLWIND SOLDIER Lydia et LEE Lanniko L. (éd.), *He Sapa Woihanble: Black Hills Dream*, St. Paul, Living Justice Press, 2013, p. 42-45 (p. 44-45).

<sup>2</sup> Yibau 伊苞, *Lǎoyīng, zàijiàn* 「老鷹，再見」 [Au revoir l'Aigle], 台北 Taipei, 大塊文化 Locus, 2004, p. 159.

Les auteurs dakotapi et paiwan éduqués dans les écoles des sociétés dominantes appartiennent à une nouvelle catégorie de conteurs qui s'inscrit dans le prolongement de leurs oratures ancestrales respectives. Tout en écrivant dans la langue du colonisateur, ils parviennent à retranscrire et à transmettre par écrit leurs histoires et celles de leurs aïeux, leurs coutumes et leurs rituels, et à ranimer leurs récits anciens en les incorporant à des mythes modernes.

De ces récits, ils reprennent les symboles majeurs et les thèmes primordiaux, afin de remplir les rôles de narrateurs actuels, au travers d'œuvres historiques, fictionnelles, romanesques, poétiques, ou encore de nouvelles journalistiques et d'essais littéraires, des récits de vie et même de chansons qui sont inscrites dans la pratique des récits chantés.

Ces auteurs dakotapi et paiwan, qui sont devenus les passeurs d'une culture essentielle à la survie identitaire de leur peuple, ont tous fait l'expérience de changements culturels. Parce qu'ils appartiennent à des générations différentes, leurs expériences et leur façon de préserver et de prolonger leur orature au sein d'une littérature autochtone contemporaine est en lien étroit avec le vécu de leur époque.

Chez les Dakotapi, qui ont eu la possibilité de publier environ un demi-siècle avant les Paiwan, Ella Cara Deloria (1889-1971) appartient à une des premières générations d'auteures ayant appris à parler et à écrire en anglais, et ayant été éduquées dans les écoles gouvernementales américaines. Dans sa thèse de doctorat sur les écrivaines dakotapi, Kelly Morgan, une chercheuse lakota de la réserve de Standing Rock, établit un classement des auteures dakotapi, et inclut Deloria dans la catégorie des auteures « traditionnelles/contemporaines qui étaient influencées par la vie contemporaine américaine telle qu'elle existait à leur époque »<sup>3</sup>.

Morgan établit ensuite un second groupe d'auteures qui, bien qu'ayant grandi dans la culture traditionnelle/contemporaine dakotapi, sont selon elle des « survivantes » de changements culturels majeurs dans la culture dakotapi, à savoir le passage d'une « culture et d'une littérature orale fondées sur des femmes à une société à prédominance masculine »<sup>4</sup>.

Elle inclut dans ce groupe Elizabeth Cook Lynn (1930-), qu'elle décrit comme un modèle de référence « ayant choisi de participer directement à la préservation et à la survie de l'information des vies des femmes »<sup>5</sup>. Dallas Chief Eagle (1925-1980), l'auteur du roman historique *Winter Count*, qui sera étudié dans ce chapitre, appartient à la génération de Cook Lynn.

---

<sup>3</sup> MORGAN Kelly Juliana, « *Dakotapi women's traditions: A historical and literary critique of women as culture bearers* », Thèse de Doctorat, University of Oklahoma, Norman, 1997, p. 10, Tdl.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13, Tdl.

<sup>5</sup> *Ibid.*, Tdl.

Ayant quant à lui participé à la préservation et à la survie d'informations sur les traditions des Dakotapi, il peut être ajouté dans notre étude à ce groupe. De plus, comme Cook Lynn il a su « transmettre cette connaissance vitale qui sépare notre [celles des Dakotapi] vision culturelle du monde de celle du reste de la société américaine »<sup>6</sup>.

Susan Power, née en 1961, appartient quant à elle à une génération d'auteurs contemporains qui n'a pas fait l'expérience d'une éducation culturelle dakotapi. Tous ces auteurs dakotapi, y compris Chief Eagle qui n'est pas inclus dans la thèse de Morgan qui ne s'intéresse qu'aux auteurs dakotapi, sont des porteurs et des passeurs de la culture dakotapi.

Tous transmettent aux générations futures, par écrit, et chacun dans leurs propres mots, leurs connaissances culturelles des dakotapi<sup>7</sup>. Les œuvres littéraires de ces auteurs, comme celles des auteurs Paiwan, participent donc activement à la survie culturelle de leur peuple meurtri et mis à mal par des siècles d'oppression coloniale.

En ce qui concerne les auteurs paiwan de cette étude, dont la langue véhiculaire est le mandarin, ils sont bien plus proches en âge. Le premier est né en 1941, le dernier en 1972. Le plus âgé, l'auteur paiwan Kowan Talall 谷灣·打鹿勒 (1941-), fut le premier auteur autochtone à être publié à Taïwan (avec un premier essai littéraire publié en 1962). L'année 1962 correspond par conséquent au début de la littérature autochtone de Taïwan.<sup>8</sup>

Ses essais, ses nouvelles, ainsi que son premier recueil d'essais littéraires, de nouvelles, et de récits issus de l'orature paiwan (publié en 1971), parurent avant la levée de la loi martiale à Taïwan, à une époque où toute critique du gouvernement du Kuomintang aurait été fermement réprimandée et censurée.

À l'instar de Deloria, ses écrits sont fortement influencés par son époque sous l'autorité du Kuomintang. Cependant, il écrivait sous son nom chinois, et bien qu'il relate dans ses essais et dans ses nouvelles de nombreux aspects de la vie des autochtones sous le régime du Kuomintang, son lectorat ignorait qu'il était lui-même autochtone.

Ce n'est qu'après la levée de la loi martiale en 1987 que les auteurs des générations suivantes ont pu profiter d'une bien plus grande liberté d'expression. C'est pourquoi tous expriment dans leurs œuvres la douleur du peuple paiwan liée aux maux des colonisations japonaises et chinoises. Parmi eux, Malieyafusi Monaneng 馬列雅弗斯·莫那能 (1956-), un poète qui, comme Cook Lynn, a lui aussi montré l'opposition entre la vision culturelle du monde chez les Paiwan et chez les allochtones de Taïwan.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>8</sup> Les raisons de ce décalage temporel entre le début de la littérature publiée des autochtones de Taïwan et des autochtones des États-Unis sont énoncées dans le deuxième chapitre de cette thèse.

Il est un des auteurs les plus engagés dans la dénonciation des maux de la colonisation et de leurs conséquences sur son peuple, tout particulièrement sur les femmes et les membres les plus vulnérables du peuple paiwan. Il partage avec l'auteur Ahronglong Sakinu 亞榮隆·撒可努 (1972-) une double influence de la culture séculaire et contemporaine, bien que dans les romans de Sakinu ce soit la culture paiwan ancestrale, la « culture du chasseur », qui prédomine. Ce dernier, comme Cook Lynn, se bat pour la préservation et la survie des traditions anciennes de son peuple.

Liglav Awu 利格拉樂·啊(女烏) (1969-), qui est de la génération de Sakinu, n'a quant à elle pas grandi parmi les Paiwan. Elle partage de plus avec l'auteur Susan Power une expérience de vie très similaire : toutes deux ont grandi à l'extérieur de leur culture autochtone respective, Power à Chicago et Awu dans un complexe résidentiel pour militaires et leurs familles (*Juàncūn* 眷村, « village de garnison »<sup>9</sup>), situé à côté d'une base de l'armée de l'air taïwanaise.

À l'âge adulte, elles ont fait la démarche commune de renouer avec leurs racines tribales lors d'une quête identitaire qui les a ramenées sur les traces de leurs ancêtres. Toutes deux s'inspirent également de leurs expériences de vie personnelles dans leurs œuvres, même si Power écrit à la fois de la fiction (romans et nouvelles) et de la non-fiction (nouvelles autobiographiques), tandis qu'Awu écrit presque exclusivement des nouvelles autobiographiques dans lesquels il peut lui arriver de retranscrire un récit autochtone relaté par une *wuvu*.

Ces auteurs autochtones ont donc le pouvoir de guérir les maux de la colonisation, et cela à l'aide de mots nouveaux, à savoir une littérature qui va contribuer à la survie culturelle du peuple car elle transmet aux futures générations les pratiques culturelles autochtones. L'auteure paiwan Liglav Awu partage aussi le point de vue de Morgan sur l'aspect salutaire d'une littérature autochtone contemporaine qui serait une prolongation de l'orature ancienne.

Dans un entretien de 2016, elle explique que les récits font intégralement partie des mouvements de renouveau culturel et identitaire paiwan, et qu'ils ont un impact sur les œuvres des auteurs paiwan qui, comme Sakinu, ont bénéficié, en plus de leur éducation au sein des écoles taïwanaises de l'époque du Kuomintang, de l'enseignement des valeurs, des pratiques et des coutumes séculaires paiwan. Awu elle-même, bien qu'ayant été élevée comme une Han,

---

<sup>9</sup> Les *Juàncūn*, 眷村, sont des villages construits à Taïwan à la fin des années 1940 et au début des années, qui devaient héberger temporairement les soldats du Kuomintang et leurs familles, ayant fui la Chine continentale après la défaite du parti et suite à sa retraite à Taïwan en 1949. L'utilisation de « village de garnison » suit l'usage convenu d'une traduction établie, faite en suivant une définition par extension du terme de garnison. La traduction en anglais, «military dependents' village», «village pour familles de militaires» est plus exacte, car il s'agit de villages accueillant des militaires qui n'étaient pas en service actif, ou à la retraite, et leurs familles. Cependant, par souci de lisibilité, nous utiliserons la traduction d'usage de «village de garnison».

parle de l'influence qu'ont eu les mythes et légendes que lui racontait sa grand-mère paiwan sur sa vie et sur son œuvre.

Les récits sont donc, selon elle, étroitement liés au renouveau littéraire des autochtones de Taïwan :

因為神話沒有了，民族也沒有了，這不只是一個文化復興，我覺得這更是在挽救一個族群。因為語言和傳說沒了，那什麼都沒有了。所以不只是這樣，是更多。<sup>10</sup>

Du fait que si les récits disparaissent, les tribus disparaissent aussi, ce n'est pas seulement un renouveau culturel, mais c'est aussi un moyen de salut pour la tribu. Car si la langue et les récits n'existent plus, alors tout disparaîtra. Non seulement c'est ainsi, mais ça donne encore plus de sens aux récits. (Tdl.)

Awu craignait en outre que la « colonisation mentale » entreprise par les cultures dominantes et occidentalisées, non seulement par le biais des politiques assimilationnistes du gouvernement taïwanais, mais aussi par l'influence grandissante des religions chrétiennes introduites massivement chez les Paiwan dans les années 1950, ne finissent par fracturer l'identité ethno-culturelle de son peuple déjà très fragilisée par des vagues de colonisations successives.

Mais elle ne réalisait pas l'influence qu'allait avoir son œuvre littéraire, qui, comme celle de Power, mettait en avant des femmes comme elles, issues du multi-culturalisme, et par conséquent marginalisées. Dans leurs récits, Awu et Power, qui offre une vision positive de l'altérité, s'opposent au discours hégémonique des gouvernements impérialistes et coloniaux, responsables de l'aliénation identitaires des personnes en marge de leurs normes socio-culturelles.

Qu'il s'agisse des auteurs autochtones des États-Unis, comme Chief Eagle, une figure emblématique et cependant encore très méconnue du renouveau culturel et littéraire des autochtones d'Amérique, ou de l'auteure paiwan Liglav Awu, tous accordent foi au rôle clé de l'orature ancestrale pour la survie identitaire, culturelle et littéraire de leur peuple. Chez les autochtones de Taïwan et d'Amérique du nord, l'orature n'est pas qu'un simple divertissement. Elle est le récipent des rituels et des cérémonies. Ils sont, comme le dit Awu, « un moyen de salut », et sans eux, « tout disparaîtra ».

C'est donc naturellement que, chez ces deux peuples, l'orature autochtone sert de pierre angulaire à la création d'une littérature moderne dont les fonctions principales sont la décolonisation intellectuelle du peuple et la revitalisation d'une identité fracturée et stigmatisée.

---

<sup>10</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei*, 27 juin 2016, Transcrit et traduit en annexe.

Il est tout aussi naturel que des peuples qui partagent de telles démarches émerge une forme d'alliance trans-autochtones avec en son cœur une littérature de la résilience.

## 1. Se décoloniser par la littérature : sauvegarde et renouveau

La volonté des auteurs autochtones d'utiliser tous les genres littéraires à leur disposition pour témoigner en faveur de leurs peuples, rend possible une forme de décolonisation de l'esprit des lecteurs, qui, pour la majorité, avaient jusqu'alors été uniquement nourris par une vision biaisée des peuples autochtones diffusée par les colonisateurs.

C'est en cela que les œuvres des auteurs autochtones de Taïwan et d'Amérique du Nord s'inscrivent dans une littérature militante et engagée, dans laquelle ils dénoncent les maux de la colonisation tout en offrant des pistes pour les surmonter, notamment en s'inspirant de leur volonté de sauver et de préserver dans leurs écrits les éléments essentiels de leur tradition orale et de leur culture.

Aussi, comme le suggère Daniel Heath Justice (1975-), un professeur Cherokee qui enseigne la littérature autochtone, dans son article « Voir (et lire) Rouge : Les Indiens hors-la-loi dans la tour d'ivoire », de 2004, il ne faut pas considérer que la littérature autochtone, parce qu'elle est écrite, serait le résultat « d'influences blanches » pour les Dakotapi, ou d'influences asiatiques dans le cas de Taïwan.

Il faut plutôt la voir comme « l'émergence de l'art vivant provenant de traditions autochtones *adaptables* ». Heath Justice nous rappelle qu'en tant qu'autochtone lui-même, les langues maternelles des autochtones « ne sont pas le seul moyen viable à notre portée pour nous exprimer »<sup>11</sup>.

De plus, parallèlement à cette adaptation des traditions autochtones aux techniques littéraires allochtones, il s'est produit une « autochtonisation » de la littérature allochtone, qui a donné naissance à la littérature autochtone moderne, laquelle regroupe entre autres la littérature paiwan et la littérature dakotapi.

C'est ce qu'affirme Heath Justice, pour qui « bien que les formes de ces traditions [anglo-américaines] aient pu être importées, elles ont été 'indigénisées' par les autochtones ». Aussi, les langues et l'orature autochtones ne sont pas « les seuls moyens viables » pour une transmission des valeurs et des traditions anciennes autochtones. Il est possible, comme le dit

---

<sup>11</sup> HEATH JUSTICE Daniel, « Voir (et lire) Rouge : Les Indiens hors-la-loi dans la tour d'ivoire » in JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 105-130 (p. 113).

Heath Justice en citant l'auteure muscogee creek/cherokee Joy Harjo, de « réinventer la langue de l'ennemi »<sup>12</sup>.

Joy Harjo insiste sur l'importance primordiale de la prise de parole, et par là-même de la prise de pouvoir, des auteurs autochtones, dans quelque langue que ce soit :

Mais parler, peu importe le coût, signifie devenir fort plutôt que d'être rendu victime par la destruction. Dans nos cultures autochtones, on comprend le pouvoir qu'a le langage de traiter, de régénérer et de créer. Ces langues du colonisateur (anglais, français, espagnol, etc.) qui ont souvent usurpé nos langues autochtones ou les ont rabaissées, nous rendent maintenant les emblèmes de nos cultures, nos propres créations : ouvrages de perles ou de piquants de porc-épic, si vous voulez. Nous avons transformé ces langues ennemies.<sup>13</sup>

Dans son livre *Red on Red: Native American literary separatism*, l'auteur Muscogee Creek/Cherokee Craig S. Womack, également professeur de *Native Studies* (« études autochtones américaines »), s'oppose à l'opposition dichotomique qui existe entre orature et littérature, où l'oral « constitue la culture authentique et l'écrit la culture contaminée ». Womack prend comme exemple les codex mayas, car ces derniers, selon des études scientifiques récentes, auraient été utilisés « comme un complément de la tradition orale plutôt que comme son remplacement »<sup>14</sup>.

Ainsi, l'idée des « livres comme moyen valide de transmission d'informations culturelles vitales est une idée ancienne »<sup>15</sup>, qui dans le cas des Mayas précède les invasions étrangères. Au lieu de se focaliser sur les éléments culturels perdus lors du passage de l'oral à l'écrit et de la langue native à celle du colonisateur, Womack met en avant la portée considérable qu'a la littérature autochtone contemporaine sur la survie culturelle des peuples autochtones. Et c'est afin d'assurer cette survie que les auteurs autochtones de Taïwan et d'Amérique du Nord ont repris le rôle d'historiens tribaux.

### *1.1. Des auteurs qui reprennent le rôle d'historiens tribaux*

Pour atteindre le plus grand nombre, les auteurs autochtones ont dû passer d'une forme orale dans leur langue originelle à une forme écrite dans la langue du colonisateur, Cependant, ils ont su habilement préserver dans leurs œuvres l'essence même de leur orature, à savoir les traditions ancestrales et les valeurs qu'elle enseignait au peuple<sup>16</sup>. Et c'est ainsi qu'à travers ces

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 113-114.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>14</sup> WOMACK Craig S., *Red on red: Native American literary separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 15-16, Tdl.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 16, Tdl.

<sup>16</sup> Pour une définition de ces traditions et de ces valeurs, voir la troisième partie du chapitre I (pour les Dakotapi), et la troisième partie du chapitre II (pour les Paiwan).



œuvres l'orature des autochtones de Taïwan et des États-Unis a survécu aux politiques assimilationnistes des colonisateurs, des politiques qui s'attaquaient directement à ces valeurs et à ces traditions.

C'est donc sans surprise que les auteurs paiwan et dakotapi ont choisi de transmettre dans leurs œuvres les éléments et symboles culturels fondamentaux de leur identité autochtone en transposant la technique ancestrale de l'orature en une littérature contemporaine. Dallas Chief Eagle, un auteur lakota, a fait preuve d'une extrême habileté littéraire en adaptant l'outil mnémorique du compte d'hiver, le *winter count*, en un roman historique, *Winter Count*, publié en 1967.

Dallas Chief Eagle (1925-1980) est né sur la réserve de Rosebud dans le Dakota du Sud. Son roman *Winter Count* est une des premières œuvres de fiction de la longueur d'un livre à être publiée avant les années 1970. Il fait partie des romans ayant initié ce que les spécialistes des études et de la littérature amérindiennes qualifient parfois de « renaissance » littéraire des autochtones d'Amérique du Nord, mais qui est en réalité un renouveau littéraire et culturel.

Orphelin, Chief Eagle fut élevé sur la réserve de Rosebud par des anciens lakota, selon les coutumes ancestrales et en langue lakota, et il n'apprit l'anglais qu'à partir de son intégration forcée dans des écoles de missions. Il poursuivit cependant des études supérieures tout en travaillant comme ouvrier dans des grandes villes américaines telles que Chicago.

Âgé d'environ quarante ans, après avoir grandi au sein d'une communauté qui suivait encore un mode de vie relativement traditionnel, et travaillant alors dans une aciérie, il choisit d'écrire « un livre sur les Sioux, qui serait aussi authentique culturellement, et aussi fidèle historiquement que possible »<sup>17</sup>.

Le titre du livre Chief Eagle, [Compte d'Hiver] (*Winter Count*), annonce clairement sa volonté de s'inscrire dans la tradition orale de son peuple, et de la perpétuer dans un contexte moderne. Comme l'indique le professeur Allen dans l'introduction de l'édition de Bison Books de ce livre, la pratique artistique dakotapi des comptes d'hiver a d'une part survécu aux tentatives d'assimilation des autochtones d'Amérique par la société dominante, et, de plus, elle a été adaptée et recomposée par des auteurs tels que Chief Eagle, qui ont su passer d'une orature avec des supports mémoriels pictographiques à une « littérature contemporaine écrite »<sup>18</sup>.

C'est à la même époque qu'à Taïwan l'auteur paiwan Kowan Talall 谷灣·打鹿勒, encore aujourd'hui connu sous son nom en chinois mandarin de Chen Ying-hsiung 陳英雄, devient

---

<sup>17</sup> CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, Éd. originale 1967, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2003, p. xi, Tdl.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. xiv, Tdl.

le premier écrivain autochtone de Taïwan à être publié. Il est né en 1941, à l'ère de l'occupation japonaise, dans une famille paiwan de nobles, son père était un *mamazangiljan*, un rôle dont il n'hérita pas, puisqu'il n'était pas l'aîné des enfants.

C'est à l'âge de vingt-et-un ans, alors qu'il est policier sous l'autorité du gouvernement du Kuomintang depuis un an, que son essai [Village des Montagnes] (*Shāncūn* 「山村」), décrivant le paysage encadrant un village amis, est publié dans le journal *United Daily News* (*Liánhé bào* 聯合報), le 15 avril 1962.

Ce journal, créé en 1951, est aujourd'hui le troisième quotidien à Taïwan, et il était un des deux journaux majeurs du Kuomintang de l'époque. Il est ensuite en mesure de faire publier une de ses nouvelles dans la Gazette de la Police et du Peuple, *Jīngmín dǎobào* 警民導報, le premier juin 1962, la première œuvre de fiction publiée d'un écrivain autochtone de Taïwan, faisant de lui le « premier auteur autochtone de Taïwan ».

Il continue à être régulièrement publié dans les années 1960 et 1970. En 1967 il publie une nouvelle intitulée [Des traces de rêves en terre étrangère] (*Yùwài mènghén* 「域外夢痕」). C'est le titre de cette nouvelle qui sera repris comme titre de son premier recueil d'essais et de nouvelles publié en 1971. Comme toute œuvre publiée avant la levée de la loi martiale, elle est apolitique. Talall y décrit cependant en détail de nombreux aspects de la vie culturelle des Paiwan.

Il s'inspira particulièrement des nombreux récits que lui racontait sa mère, une chamane paiwan, qui en plus de sa connaissance des pratiques rituelles et magiques paiwan, et de par sa grande proximité avec les anciens du village, détenait d'importantes informations sur les coutumes et sur la vie du peuple. C'est la raison pour laquelle Talall publia en 2017 un livre sur sa mère, qui eut une forte influence sur sa vie comme sur son œuvre, intitulé [Guwana, Chamane Paiwan] (*Páiwān jìshī gǔwánà* 《排灣祭師 谷娃娜》)

En 2003, lors de la deuxième édition du recueil de 1971, il change le titre du livre, qui devient [Chef Typhon : récits autochtones] (*Xuànfēng qiúzhǎng--yuán zhùmín de gùshì* 《旋風酋長--原住民的故事》), et ne manque pas de rééditer la postface où il remercie sa mère en tout premier lieu :

「旋風酋長」係英雄自五十一年至六十年期間，根據母親谷娃娜—麥多力多麗女士的口述，經過小說體裁的處理而撰寫出來的排灣族人的神話。<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> TALALL Kowan (CHEN Ying-hsiung) 陳英雄, *Xuànfēng qiúzhǎng--yuán zhùmín de gùshì* 《旋風酋長--原住民的故事》 [Chef Typhon : récits autochtones], Éd. originale 1971, Éd. révisée 2003, 台北 Taipei, 台灣商務 CPTW, 2003, p. 001.

*Chef Typhon* de Ying-hsiung, écrit entre 1962 et 1971, selon les récits oraux de ma défunte mère, Madame Guwana Maiduoliduo, le résultat du traitement de sujets de fiction et de l'écriture de mythes paiwan. Tdl.

Dans les œuvres de ces auteurs, comme dans celles d'Ella Cara Deloria, on retrouve les symboles identitaires de leurs peuples respectifs, transposés dans des formes et des genres littéraires modernes, qui conservent néanmoins une part d'oralité. Elles sont un rappel constant à l'orature ancestrale, des rituels et des lieux sacrés. *Waterlily*, d'Ella Cara Deloria, fait partie de ces œuvres qui, au travers de la vie de ses héros, ici une jeune femme Teton-dakota<sup>20</sup> (ou Lakota) du dix-neuvième siècle nommée Waterlily, ainsi que de sa grand-mère et de sa mère, nous offre une perspective approfondie et authentique de la vie des Lakota avant leur installation sur les réserves, et de tous les rituels et cérémonies qui ponctuaient leur vie.

Deloria travaillait déjà sur l'écriture de son roman ethnographique, *Waterlily*, au début des années 1940. Le manuscrit original fut achevé en 1947, et suivant les conseils de l'anthropologue américaine Ruth Benedict (1887-1948), une autre élève de Franz Boas, elle le raccourcit. Le professeur Raymond De Mallie indique dans la postface de *Waterlily* que Deloria avait une copie finale prête à être publiée dès l'été 1948, mais les maisons d'éditions de l'époque refusèrent de publier ce livre qui ne s'adressait pas, selon elles, à un public suffisamment large<sup>21</sup>.

De plus, selon le professeur Susan Garner, spécialiste en littérature des autochtones d'Amérique du Nord, la version publiée en 1988 de *Waterlily*, soit dix-sept ans après la mort de son auteur, et quatre décennies après sa finalisation, fait moins de la moitié de la version finale que Deloria souhaitait faire publier<sup>22</sup>. Elle permet toutefois au lecteur d'être confronté à une vision de la culture et des traditions anciennes lakota provenant de l'intérieur. Deloria inclut dans son récit plus de deux décennies de recherche sur le terrain et d'entretiens avec des conteurs et des informateurs lakota<sup>23</sup>.

### 1.1.1. *Waterlily* : un roman qui s'inscrit dans le prolongement de la tradition orale

Dans *Waterlily*, au cours d'un hiver, la très jeune Waterlily, et d'autres enfants du même *tiyospaye*, rencontrent un conteur ambulant célèbre et respecté, Woyaka (un nom qui signifie « Il raconte » en lakota). C'est Black Eagle, l'oncle de Waterlily, qui l'invite dans son tipi, car

---

<sup>20</sup> Une explication détaillée sur les distinctions entre les trois groupes dakotapi, et sur leurs sous-groupes respectifs est donnée dans le chapitre 1, section 1.2.

<sup>21</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, Éd. originale 1988, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2009, p. 240.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. v.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 242.

en tant que chef responsable et qu'observateur scrupuleux des traditions lakota, il est désireux de faire connaître aux enfants de sa famille les mythes, légendes, et l'histoire de leur peuple :

*"It is important to me," that good leader said, "that children of my relatives sit at the feet of a master and learn tribal lore from him. They must hear the myths and the legends; they must know our people's history, and to that end they must listen to the winter count," he said.*<sup>24</sup>

« C'est important pour moi, » dit ce bon chef, « que les enfants de mes parents s'assoient aux pieds d'un maître et apprennent de lui la tradition tribale. Ils doivent entendre les mythes et les légendes ; ils doivent connaître l'histoire de notre peuple, et pour ce faire ils doivent écouter le compte d'hiver, » dit-il. Tdl.

Cette nouvelle situation donne à Deloria l'opportunité d'expliquer l'importance des conteurs et de l'oralité chez les Lakota, comme chez tous les Dakotapi, au moyen desquels étaient transmis les légendes et les mythes (ancestraux et récents), ainsi que l'histoire même du peuple Lakota, mêlée de surnaturel et de merveilleux. Elle nous explique ce que sont les *Winter count*, seule trace écrite, ou plutôt peinte, de l'histoire du peuple.

Woyaka leur rappelle alors le récit des origines du peuple. Il raconte aux enfants comment un *buffalo dreamer*, homme qui rêve du bison, fit appel à ces animaux au cours d'une famine, et comment les bisons se sacrifièrent volontairement pour la survie du peuple. Il clôtura la soirée sur cette affirmation que les enfants reprennent en chœur : « Tant que le bison vit, nous ne mourrons pas »<sup>25</sup>.

Cette phrase fatidique, identique à celle de la fin du récit issu de l'orature ancestrale repris par Deloria et étudié dans la première partie de notre thèse, "The Buffalo People", sort ici de la bouche de ces enfants, pas encore tout à fait conscients de la véracité de leurs dires. Elle résonne de façon bien plus tragique chez le lecteur averti et informé des conditions dans lesquelles les bisons et les Amérindiens furent quasiment exterminés.

Woyaka explique aux enfants comment il est devenu un conteur et un historien talentueux, et comment il l'est resté en dépit de son âge avancé. Son grand-père avait « un projet », celui de faire de lui le meilleur des conteurs. Dès sa naissance, il était destiné à endosser cette responsabilité :

*"The day I was born he looked on me and vowed to make me the best teller of stories that ever lived among the Tetons."*<sup>26</sup>

« Le jour de ma naissance il posa son regard sur moi et fit le serment de faire de moi le meilleur conteur d'histoires qui ait jamais vécu parmi les Tetons. » (Tdl.)

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 57, Tdl.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 50.

Puis, à huit ans à peine, son grand-père l'exhortait déjà à remplir son rôle de conteur, un devoir qu'il avait non seulement envers son grand-père, mais aussi envers tout le peuple, afin qu'il se souvienne de son histoire :

*"You owe it to our people," he would say. "If you fail them, there might be nobody else to remind them of their tribal history."*<sup>27</sup>

« Tu le dois à notre peuple, » disait-il. « Si tu manques à tes devoirs envers eux, il se peut qu'il n'y ait personne d'autre pour leur rappeler leur histoire tribale. » (Tdl.)

Cette vocation de Woyaka, qu'il prit très au sérieux tout au long de sa vie, et jusqu'à un âge avancé, fait écho à l'histoire personnelle de Deloria. En effet, le grand-père d'Ella Cara Deloria, François Deloria, dit Saswe, était un homme-médecine yankton dakotapi (*Ihanktonwan*), qui dès l'âge de douze ans reçut des visions concernant son peuple. Il fit également partie des sept chefs Yankton choisis pour aller à Washington afin de négocier le traité de 1858. Ce que Saswe y vit de l'homme blanc ne lui plut guère. Lorsqu'on le questionna sur son voyage à Washington, il répondit ainsi :

*I went about your great city and saw many people. Some had fine clothes and diamonds; others were barefoot and ragged. No money to get something to eat. They are beggars, and need your help more than the Indian does. I gave them the money you gave me. All people are alike among the Indians. We feed our poor.*<sup>28</sup>

J'ai visité votre grande ville et j'y ai vu beaucoup de gens. Certains portaient de beaux habits et des diamants ; d'autres étaient nus pieds et en haillons. Sans argent pour s'acheter quelque chose à manger. Ce sont des mendiants, et ils ont plus besoin de votre aide que les Indiens. Je leur ai donné l'argent que vous m'avez donné. Chez les Indiens, tous les individus sont au même niveau. Nous nourrissons nos pauvres. (Tdl.)

Saswe, suivant la coutume dakotapi, raconta ses visions à son fils, Philip Deloria, le père d'Ella, afin de les lui transmettre. Ces visions devaient être transmises de génération en génération, de père en fils. Cependant, tous les fils de Philip moururent, et seules certaines de ses filles survécurent, dont Ella. Aussi, Philip, refusant de manquer à son devoir de transmettre les visions de Saswe, la choisit parmi ses cinq filles pour être le récipiendaire de la vision et du savoir de la famille. C'est ce que relate le neveu d'Ella, l'auteur et activiste Vine Deloria Jr. (1933-2005), dans l'introduction de *Speaking of Indians* :

*Ella, during her formative years, became the inheritor of the traditions of the family and was treated as if she were the son to whom Philip could pass down the stories.*<sup>29</sup>

Ella, pendant ses années formatrices, devint l'héritière des traditions de la famille et était traitée comme si elle était le fils à qui Philippe pouvait transmettre les histoires. (Tdl.)

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>28</sup> Cité dans : ROBINSON DeLorme W., « Editorial Notes on Historical Sketch of North and South Dakota » in *South Dakota Historical Collections*, Compilé par State Historical Society, Aberdeen, News Printing Co., 1902, vol. 1, 85-162 (p. 154).

<sup>29</sup> Dans : DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, Éd. originale 1944, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1998, p. xi.

Ella sera donc le « fils » de la troisième génération à qui les histoires issues de la tradition orale seront confiées, de peur qu'elles ne meurent avec Philip. C'est sans doute en conservant toujours à l'esprit cette responsabilité qu'Ella Cara Deloria choisit de consacrer sa carrière et sa vie à la transmission des traditions anciennes dakotapi, et d'endosser elle-même le rôle de gardien de la mémoire de son peuple.

De plus, enfant, elle eut le privilège de côtoyer de nombreux anciens des réserves de Standing Rock et de Yankton et apprit à la source même l'orature et les coutumes ancestrales dakotapi. Grâce à toutes ces valeurs et à ces récits profondément ancrés en elle dès son plus jeune âge, Deloria, malgré le processus d'acculturation auquel elle fut soumise dans les écoles missionnaires et des universités américaines, conserva son identité primordiale de femme yankton dakotapi. Et ce sans jamais se détourner de ses obligations et de sa fonction de conteur contemporain.

En endossant simultanément le rôle de conteur traditionnel et en le transformant par le biais de la littérature moderne, les auteurs dakotapi et paiwan, tous détenteurs de la mémoire historique du peuple, ont trouvé un autre moyen de décolonisation de l'esprit du peuple. C'est exactement ce que fait Deloria dans *Waterlily*. L'auteure, l'héritière des visions de Saswe, se doit de rappeler au peuple son histoire tribale. Et, comprenant dès son plus jeune âge l'importance de la fonction du conteur dakotapi, il n'est pas anodin qu'elle développe dans son roman le personnage de Woyaka.

En outre, dans son étude comparative littéraire et culturelle entre des auteurs et activistes maori de Nouvelle-Zélande et autochtones d'Amérique du Nord, *Blood Narrative*, Chadwick Allen insiste sur le fait que ce roman de Deloria, imprégné de la connaissance qu'a l'auteur des pratiques anciennes et des récits oraux dakotapi, ne doit pas être simplement considéré comme une source de données ethnographiques sur la vie des femmes dakotapi. Mise à part la valeur scientifique de *Waterlily*, Allen s'intéresse davantage à sa portée littéraire :

*Deloria is praised foremost as a valuable native informant. But that characterization underestimates the novel's constructedness as a work of literature and ignores its activist potential in either its original or contemporary contexts. [...] Although the novel is subtle in its literary and activist effects, it is not a simple collection of raw data.*<sup>30</sup>

Deloria est saluée avant tout en tant que précieuse informatrice autochtone. Mais cette qualification sous-estime la part de création, de constitution et d'élaboration du roman en tant qu'œuvre littéraire, et en ignore le potentiel activiste, que ce soit dans son contexte d'origine ou dans son contexte contemporain. [...] Bien que le roman soit subtil dans ses

---

<sup>30</sup> ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, Durham, Duke University Press, coll. « New Americanists », 2002, p. 87.

effets littéraires et activistes, il ne s'agit pas d'une simple collecte de données brutes. (Tdl.)<sup>31</sup>

Deloria est la dépositaire de la mémoire tribale de son peuple, et son roman, qui retrace la vie d'une femme dakotapi, de sa naissance à sa mort, sert à raviver cette mémoire collective à laquelle leur identité est étroitement liée. À ce sujet, il faut préciser ici que le manuscrit original de *Waterlily* faisait plus du double de sa version publiée, qui s'arrête alors que l'héroïne est encore une jeune femme. Bien que tronquée, cette version reste cependant une mine d'informations concernant la vie quotidienne, spirituelle et culturelle des dakotapi avant la colonisation.

Deloria y lance un appel qui résonnera chez tous les peuples autochtones, en leur montrant que la mémoire des événements passés, leur mémoire collective historique, peut être une source de fierté tribale à une époque où ils se sentent acculés par les tentatives d'assimilation des sociétés dominantes. *Waterlily*, sous sa forme accessible à tous de texte écrit, et « conçu en tant que mémoire », peut « fonctionner comme un catalyseur de fierté, à la fois au sein d'une culture autochtone spécifique, et, potentiellement, au sein d'une identité pan-tribale plus large »<sup>32</sup>.

En revêtant la fonction de conteuse et d'historienne tribale, elle participe au processus de décolonisation de l'imaginaire collectif concernant les Dakotapi. C'est ce qu'affirme Maria Eugenia Cotera, professeur, auteure et activiste mexicaine-américaine, qui, dans son article « 'All My Relatives Are Noble': Recovering the Feminine in Ella Cara Deloria's *Waterlily* », décrit le rôle pédagogique de Deloria qui, dans *Waterlily*, met son imagination au service d'un travail de décolonisation, en ces termes :

*Deloria's pedagogical role must be envisioned as having relevance not only for the project to decolonize dominant knowledge about Indians, but also for the intellectual and political formation of Indian communities themselves.*<sup>33</sup>

Le rôle pédagogique de Deloria doit être envisagé comme étant pertinent non seulement pour le projet de décolonisation de la connaissance dominante sur les Indiens, mais également pour la formation intellectuelle et politique des communautés indiennes elles-mêmes. (Tdl.)

C'est au moyen de l'orature et de son adaptation littéraire que Deloria assure la permanence des valeurs et de l'histoire dakotapi. Une permanence symbolisée par le rituel du

---

<sup>31</sup> Note sur la traduction : il n'existe pas d'équivalence en français du terme *constructedness*, qui, selon le *Dictionnaire d'Oxford*, signifie « Le statut d'un texte comme quelque chose de créé, de rédigé, de composé, d'élaboré, d'arrangé, et/ou d'édité plutôt que d'être une tranche de vie ou une fenêtre sur le monde directes. » Aussi, la périphrase « la part de création, de constitution et d'élaboration » se substitue à ce terme anglais dans notre traduction.

<sup>32</sup> ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, op. cit., p. 88, Tdl.

<sup>33</sup> COTERA Maria Eugenia, « 'All My Relatives Are Noble': Recovering the Feminine in Ella Cara Deloria's *Waterlily* », *American Indian Quarterly*, Empowerment Through Literature, 28-1/2, Printemps 2004, p. 52-72 (p. 55).

*Ghostkeeping*, décrite en détail dans *Waterlily*. Le *Ghostkeeping* est « une cérémonie longue, soutenue, et laborieuse »<sup>34</sup>. Elle est tenue en faveur de Gloku, la grand-mère adoptive de l'héroïne, qui avait été un véritable pilier pour tout le cercle du camp.

C'est aussi la raison pour laquelle la cérémonie annuelle pour garder son esprit devint une affaire du camp tout entier, « parce que tout le monde avait été touché par la bonté de la défunte, et se languissait de rendre la pareille d'une manière ou d'une autre »<sup>35</sup>. Deloria fait ici passer un message à son peuple, à savoir que même si les auteurs doivent transmettre la mémoire tribale aux générations futures, il en va de la responsabilité du peuple dans son intégralité de « rendre la pareille » en faisant vivre les traditions ancestrales.

Le parallèle entre le roman de Deloria, en tant que réceptacle de la mémoire collective du peuple, et la longue cérémonie dédiée à la mémoire de Gloku est également établi par le professeur Chadwick Allen. Il souligne en outre « la possibilité de maintenir des aspects de la culture traditionnelle au sein de la société contemporaine »<sup>36</sup>. En effet, durant l'année de cette cérémonie, « le temps ne s'est pas arrêté au sein du tiyospaye », « la vie séculière continuait toujours autour »<sup>37</sup> de la loge du fantôme (*ghost lodge*) érigée pour abriter l'esprit de Gloku.

Et en même temps, lors du rituel de la seconde mort, où l'esprit de Gloku est libéré, Deloria décrit la volonté des petites-filles de Gloku de maintenir l'esprit d'hospitalité de leur grand-mère en le faisant perdurer à travers leurs propres actions. C'est de cette façon qu'à l'image des petites-filles au travers de leurs actes généreux, Deloria maintient les valeurs tribales en vie au moyen de son œuvre.

Par la mémoire de ce passé, Deloria enseigne le peuple sur ses responsabilités, et « la nouvelle génération apprend à révéler et à imiter ses ancêtres », et avec son roman de fiction historique, « l'enjeu n'est rien de moins que le maintien des marqueurs essentiels de l'identité autochtone »<sup>38</sup>.

C'est aussi cette mémoire du passé, qui avait autrefois comme support les comptes d'hiver, que Chief Eagle, met à l'honneur dans *Winter Count*. Comme Deloria, il s'inscrit dans la tradition dakotapi des conteurs qui conservent et transmettent la culture et l'histoire tribales aux générations futures par des procédés modernes. Son roman symbolise l'évolution du compte d'hiver et il est la preuve de la capacité d'adaptation de l'orature dakotapi.

---

<sup>34</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, *op. cit.*, p. 141, Tdl.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 146, Tdl.

<sup>36</sup> ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, *op. cit.*, p. 89, Tdl.

<sup>37</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, *op. cit.*, p. 147, Tdl.

<sup>38</sup> ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, *op. cit.*, p. 90, Tdl.



### 1.1.2. *Winter Count : un compte d'hiver dépositaire de la mémoire historique dakotapi*

Dès les « remerciements » consignés dans son livre, Chief Eagle montre son observance des coutumes dakotapi et sa volonté de les perpétuer en remerciant en premier lieu ses grands-parents et les anciens de sa famille. Il se sent « redevable » envers eux car c'est grâce à eux qu'il a été, dès son plus jeune âge, imprégné de la culture dakotapi, et qu'il a ainsi pu vivre selon les enseignements ancestraux.

C'est en outre cette connaissance culturelle qui a permis au peuple de survivre, de l'époque précoloniale à toutes les formes d'assauts culturels entrepris par le gouvernement américain :

*I am first indebted to my grand-parents and elder relatives. After I was orphaned at an early age, they raised me under the Sioux culture and taught me the Sioux language. It is to the Chief Eagle, Good Voice, Night Pipe and Holy families that I owe my depth of early native American background.<sup>39</sup>*

Je suis en premier redevable envers mes grands-parents et les anciens de ma famille. Après être devenu orphelin à un très jeune âge, ils m'ont élevé dans la culture Sioux et ils m'ont enseigné la langue Sioux. C'est aux familles Chief Eagle, Good Voice, Night Pipe et Holy que je dois la profondeur de mon héritage autochtone d'Amérique. Tdl.

Toujours dans les « remerciements », Chief Eagle révèle qu'il a passé plus de dix-huit ans à s'entretenir avec des centaines d'ainés tribaux. En consultant régulièrement les anciens de son peuple, sur une si longue période, Chief Eagle a en outre renoué avec la pratique ancienne des conteurs et historiens tribaux visant à chercher conseil et à recueillir la connaissance auprès des sages du peuple. Nombre d'entre eux appartenaient aux familles de figures historiques célèbres mises en scène dans son roman, telles que Crazy Horse, Red Cloud, Gall, ou encore Sitting Bull.

Chief Eagle a également passé du temps à s'entretenir avec des missionnaires jésuites, avec des responsables des agences des réserves de Pine Ridge et de Rosebud dans le Dakota du Sud. Il a en outre fait de la recherche au sein du « Ministère des Registres Indiens » et des « Bureaux des Registres du Congrès et de l'Armée »<sup>40</sup>. Le temps passé à cette recherche et à ces entretiens dénote le sérieux avec lequel l'auteur a conçu la trame historique de son récit.

En plus d'un travail d'historien tel qu'il est entrepris dans les milieux académiques des cultures dominantes, la démarche de Chief Eagle le mène sur la voie des historiens tribaux dakotapi. C'est donc une histoire faite de résilience suite aux agressions coloniales qu'il met en scène dans son roman, et par laquelle les Dakotapi ont conservé leur identité ethno-culturelle.

---

<sup>39</sup> CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, op. cit., p. xvi.

<sup>40</sup> *Ibid.*, Tdl.

Et c'est une responsabilité qu'il espère assumer dignement afin de faire honneur à son peuple, comme le démontre la déclaration finale de ses remerciements :

*It is my hope that I have not failed my people too greatly in this, the telling of their story.*<sup>41</sup>

J'espère que je n'ai pas déçu mon peuple de façon trop importante en faisant cela, en racontant leur histoire. Tdl.

Afin d'être le plus précis et le plus juste possible, Chief Eagle consacre quatre pages d'introduction à son roman à des rappels historiques, en commençant par l'origine du terme Sioux. Cette corruption du mot algonquin *Nadowessay*, qui signifie « ceux qui ressemblent à des serpents », ou « ennemis », fut repris et transformé en « Nadewessioux » par les Canadiens Français au milieu du dix-septième siècle après que des Chippewa l'aient employé pour parler de leurs « ennemis à l'ouest ». Chief Eagle explique ensuite que les « Sioux » n'utilisaient bien entendu pas ce terme eux-mêmes, et s'appelaient simplement « Lakota » ou « Dakota », des termes signifiant « Notre peuple »<sup>42</sup>.

Il choisit néanmoins d'utiliser ce terme péjoratif dans son roman, sans doute afin de toucher un lectorat qui n'était pas familier avec les termes « Dakota » ou « Lakota » mais qui connaissait très bien celui de « Sioux ». Le simple fait d'apporter des éléments de clarification quant à la terminologie vulgairement employée par la culture dominante, en particulier sur son origine humiliante et souvent ignorée par les membres de cette société, est déjà un pas en avant vers une forme de rectification de la représentation collective concernant l'histoire des Dakotapi. De plus, c'est une façon de s'appropriier ce terme dépréciatif pour l'employer dans une description positive des Dakotapi et pour revendiquer son identité ethno-culturelle.

Il poursuit rappelant que les Sioux sont divisés en plusieurs tribus ou bandes, et que leur territoire originel fut vendu par les Français aux États-Unis dans la cession de la Louisiane en 1803<sup>43</sup>. C'est ici l'occasion pour lui de rappeler, en citant simplement des faits historiques, l'étendue du territoire volé à son peuple.

Les héros de son roman appartiennent eux aussi au même peuple que l'auteur, à savoir les Tetonwan, ou Lakota. Par exemple, Sitting Bull (T̥h̥áth̥áŋka Íyotake, e. 1831-1890) et Gall (Phizí, e. 1840-1894) étaient de la bande Húnkpap̥ha, tandis que Red Cloud (Maḥpíya Lúta, 1822-1909) et Crazy Horse (T̥h̥ášúŋke Witkó, e. 1840-1877) appartenaient au sous-groupe tribal oglala de la tribu lakota.

Chief Eagle consacre les trois pages suivantes de son introduction à l'énumération des traités passés entre le gouvernement des États-Unis et les Lakota, à compter du traité de paix

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. xix, Tdl.

<sup>43</sup> *Ibid.*

de 1825 où les Dakotapi reconnaissent l'autorité du gouvernement américain, et dans lequel « chaque partie est tenue de maintenir la paix »<sup>44</sup>. Par le rappel des faits historiques ayant suivi la signature des traités de 1825, de 1851 et de 1868, Chief Eagle met habilement en évidence la violation systématique de ces traités par le gouvernement américain, son armée et ses citoyens allochtones.

En conclusion de son introduction, Chief Eagle fait contraster le manque d'honneur de ces derniers avec l'attitude du chef Red Cloud, qui refusa de se joindre à la déclaration de guerre des autres Dakotapi de 1876. Une guerre à laquelle les Dakotapi de la Grande réserve Sioux (établie en 1868 suite au traité de Fort Laramie) furent poussés.

En effet, dès 1874, et selon Chief Eagle « comme pour tenter délibérément de provoquer les Sioux à agir »<sup>45</sup>, l'armée américaine envoya le colonel Custer, accompagné de géologues et de soldats, chercher de l'or dans la région sacrée des Black Hills, alors que le traité interdisait l'entrée de ces étrangers sur le territoire dakotapi. La rumeur de la présence de ce minerai dans les Black Hills conduit alors à une véritable ruée vers l'or dans tout ce territoire.

L'été 1875 fut particulièrement sec et chaud, les Dakotapi qui habitaient au nord de la réserve furent obligés d'aller chasser à l'ouest des Black Hills en dehors de la réserve, afin de ne pas mourir de faim. Le traité de 1868, signé par cinq généraux de l'armée américaine, deux civils et des représentants du peuple dakotapi, stipulait à l'origine que les « Indiens » avaient le droit de chasser sur leurs anciens territoires de chasse. Ce que les Dakotapi ignoraient, c'est qu'après la signature du traité, et sans leur accord, les cinq généraux se réunirent et votèrent illégalement l'abolition de ce droit à chasser en dehors de la réserve.

Suite à cette violation du traité, l'armée eut ordre de traiter tout « Indien Sioux » en train de chasser en dehors de la réserve comme hostile. Aussi, le Département de la guerre donna l'ordre au Commissaire aux Affaires Indiennes de rappeler les chasseurs sur la réserve avant le 31 janvier 1876. Mais en raison du mauvais temps, il leur était impossible de rentrer à temps<sup>46</sup>.

Le premier février, le général Sheridan donna sans tarder « l'ordre de réduire les Indiens à une soumission totale »<sup>47</sup>. Ainsi, les chasseurs n'eurent d'autre choix que de se battre pour leur survie. Et si Red Cloud refusa de signer la déclaration de guerre, ce n'était pas parce qu'il ne soutenait pas son peuple, mais c'était pour honorer le traité de 1868 qu'il avait signé. Une prise de position bien plus digne et noble que celle des cinq généraux ayant voté illégalement

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. xxi, Tdl.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. xxi-xxii.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. xxii, Tdl.

et en secret la violation du traité initial permettant aux Dakotapi d'accéder à leurs territoires de chasses ancestraux :

*His words were, "I have signed the treaty of 1868, and I intend to keep it". In point of honor, he towered far above the five generals who signed the treaty with him.*<sup>48</sup>

Ses mots furent : « J'ai signé le traité de 1868, et j'ai l'intention de le respecter ». En termes d'honneur, il dominait de très haut les cinq généraux qui avaient signé le traité avec lui. Tdl.

Un retour sur ces traités et sur leurs multiples violations était essentiel afin de comprendre les circonstances de la mise en réserves des Dakotapi, la mise en place et la contextualisation de la trame narrative du roman. Chief Eagle donne une indication chronologique en indiquant qu'en septembre 1878 l'héroïne est hébergée depuis quatre ans dans une famille de Saint Louis<sup>49</sup>, chez qui elle est arrivée très peu de temps après les premiers événements du roman. *Winter Count* débute donc aux environs du moment fatidique de la ruée vers l'or de 1874, avec l'intrusion dans les Black Hills, les terres sacrées des Tetonwan, d'hommes blancs en quête d'or<sup>50</sup>.

Ces derniers sont de plus des déserteurs de l'armée des États-Unis qui ont abandonné leur poste par appât du gain<sup>51</sup>. Le roman, qui couvre quinze ans de la vie de ses héros et d'une partie du peuple lakota, s'achève sur le massacre de centaines de Lakota, dont des femmes et des enfants, à Wounded Knee le 29 décembre 1890. Les événements historiques décrits, de la bataille de Little Big Horn en juin 1876, à l'accroissement en fréquence de Danse des Esprits (*Ghost Dance*), sont présentés pour la première fois du point de vue des Lakota.

Au centre de cette vision singulière des événements se retrouvent les deux héros fictifs de *Winter Count*, le guerrier Turtleheart et sa femme Evensigh. Ils sont tous deux, comme Cheaf Eagle, des orphelins ayant été élevés par des anciens lakota. Bien que considérés comme membres à part entière du peuple, ils ne sont pourtant pas des Lakota par le sang, mais par adoption. Et s'il est certain que Turtleheart est bien un autochtone d'Amérique du Nord, Evensigh est quant à elle une femme blanche.

Tous deux furent trouvés et sauvés lorsqu'ils étaient de très jeunes enfants, par le chef Chiefeagle, alors que leurs parents étaient morts à leurs côtés. Et même si les tueurs ne furent jamais retrouvés, « ils n'étaient pas Indiens », comme l'indique Blue Thunder, un autre ancien dakotapi qui trouva les deux jeunes enfants avec le grand-père adoptif de Turtleheart, car aucun autochtone n'aurait « laissé des bébés » à leur sort<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 135, Tdl.

Chiefeagle, le grand-père adoptif de Turtleheart, était l'historien de son peuple, le responsable du compte d'hiver. À sa mort, c'est Turtleheart qui hérita de cette responsabilité. Il découvrit alors que son grand-père avait réalisé deux comptes d'hiver, celui de la bande, et enroulé dedans, un compte d'hiver plus petit consacré à la vie de Turtleheart, depuis qu'il l'avait sauvé.

En dernier souhait, Chiefeagle avait demandé à sa femme de donner les deux comptes d'hiver à son petit-fils, qu'il devait considérer comme des objets précieux<sup>53</sup>. Turtleheart était désormais en charge de conserver et de poursuivre la narration de l'histoire du peuple.

L'image de ce compte d'hiver personnel enroulé dans celui du peuple est hautement symbolique, et ce à plusieurs niveaux. Tout d'abord, elle représente comment la vie du héros, le nouvel historien tribal, est intrinsèquement liée à celle de son peuple. D'autre part, cette image est évocatrice du roman de Chief Eagle, qui a enveloppé dans la trame historique des Lakota le récit de vie de ses héros. De plus, ce compte d'hiver personnel, une forme non conventionnelle de ce calendrier historique, symbolise l'évolution de la tradition orale du peuple en une forme nouvelle et sans doute plus personnelle telle que le roman de Chief Eagle.

Ce n'est sans doute pas un hasard si le prénom du personnage fictif d'historien de son roman, un grand-père ayant élevé son petit-fils selon les us et coutumes lakota, est identique à son nom de famille. Chief Eagle s'affilie lui-même à cette famille d'historiens tribaux. Il se fait le gardien et le vecteur de transmissions de la mémoire historique du peuple, de ces « Indiens d'Amérique du Nord » et de « ses chefs » à qui il dédie son livre.

Chief Eagle et Deloria sont tous deux reconnaissant envers leurs aînés, qui leur ont transmis les valeurs tribales dakotapi. C'est un sentiment que partage l'auteur paiwan Kowan Talall, qui n'a pas manqué d'évoquer sa mère, qui, lorsqu'il était enfant, lui a raconté les récits issus de l'orature paiwan. Elle est en effet la première personne qu'il remercie dans l'introduction de son livre [Chef Typhon : récits autochtones].

### *1.1.3. [Chef Typhon] : acte de passation et devoir de mémoire*

Talall a lui aussi fait perdurer la fonction du conteur traditionnel, en l'adaptant au contexte de son époque, en rédigeant des récits décrivant la vie dans les villages autochtones, principalement des villages paiwan, et en mettant en scène des héros paiwan forts et combattifs, traversant diverses épreuves et faisant face à des agresseurs, autochtones et allochtones.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 75.

Comme il l'a été mentionné, dans la préface de la nouvelle édition de 2003 de son livre, Talall remercie en tout premier sa mère. Cette reconnaissance qu'il éprouve envers elle est par ailleurs démontrée dans la postface, écrite, elle, en 1971, dans laquelle Talall dit ouvertement qu'il est un Paiwan du comté de Taitung, et où il dédie son livre à sa mère :

六十年七月十日是母親五十六歲生日，僅以此書獻給母親，以報答她養育我三十年來的辛勞與苦心。<sup>54</sup>

Le 10 juillet 1971 est le cinquante-sixième anniversaire de naissance de ma mère, aussi je lui dédie ce livre, uniquement pour la remercier pour le dur labeur et les efforts intenses qu'elle a fournis pendant trente ans pour m'élever. (Tdl.)

Talall admet humblement dans la préface de son livre la difficulté d'écrire un essai pour un jeune homme comme lui, avec comme seule éducation formelle son diplôme d'école secondaire et un an de formation policière. Mais il remercie la principale déité paiwan, le dieu du soleil, qui lui a permis de rencontrer deux auteurs de son époque qui l'ont poussé à publier son premier essai<sup>55</sup>.

Cette nouvelle référence à l'influence de la culture paiwan sur son œuvre montre comment Talall s'inscrit lui aussi dans la lignée des conteurs paiwan, en honorant ses ancêtres, qu'ils soient familiaux ou divins. Talall, qui est un descendant direct des œufs du soleil et de la vipère des cent pas, puisqu'il est issu d'une famille de *mamazangiljan*, a toute légitimité à raconter les récits de son peuple et à perpétuer sa tradition orale, tout en l'adaptant. Selon les croyances paiwan, il a en outre la bénédiction du dieu du soleil, qui a lancé sa carrière en « provoquant » cette rencontre fortuite.

Il remercie par ailleurs deux auteurs qui l'ont aidé. il s'agit de Lu Kezhang 盧克彰 (1920-1976), un écrivain chinois installé à Taïwan depuis 1952, avec un passé de militaire et de policier, et de Lin Haiyin 林海音 (1918-2001), une écrivaine taïwanaise d'origine han de Chine. Celle-ci était alors l'éditrice en chef de la section littéraire d'un journal du Kuomintang, le United Daily News. C'est dans un supplément de ce même journal que l'essai littéraire de Talall, [Village des montagnes] fut publié, en avril 1962, alors qu'il n'avait que 21 ans<sup>56</sup>. C'est ainsi qu'il devint le premier autochtone de Taïwan écrivant en chinois à être publié.

À partir de ce moment-là, il est régulièrement publié dans divers journaux et revues. De 1964 à 1967, tout en effectuant son service militaire, il continue à publier des nouvelles, des essais et des poèmes dans les suppléments de la revue mensuelle [Art et Littérature nouveaux]

---

<sup>54</sup> TALALL Kowan (CHEN Ying-hsiung) 陳英雄, *Xuànfēng qíuzhǎng--yuán zhùmín de gùshi* 《旋風酋長--原住民的故事》 [Chef Typhon : récits autochtones], *op. cit.*, p. 191.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 001.

<sup>56</sup> *Ibid.*

(*Xīn Wényì* 《新文藝》), dans les suppléments de la revue militaire mensuelle [Littérature et Art Militaires Chinois], (*Jūn zhōng wényì* 《軍中文藝》), et du journal militaire [Journal du Jeune Soldat] (*Qīngnián Zhànshìbào* 《青年戰士報》), le prédécesseur du journal militaire actuel *Youth Daily News*, (*Qīngnián Rìbào* 《青年日報》).

Après son service militaire, de 1967 à 1970, il publie des nouvelles dans les revues littéraires tels que [Art et Littérature de Taïwan] (*Taiwan Wényì* 《臺灣文藝》), ainsi que des articles décrivant les coutumes et les croyances des Paiwan dans les suppléments du journal *Central Daily News* (*Zhōngyāng Rìbào* 《中央日報》), avant de publier en 1971 son premier livre rassemblant des nouvelles, des essais écrits et publiés une première fois dans divers journaux et revues entre 1962 et 1971, ainsi que des récits issus de l'orature paiwan.

Le changement du nom du livre lors de sa deuxième édition n'est pas anodin. Le titre initial était celui d'une nouvelle (ou un court roman) publiée en 1967, [Traces de rêves en terre étrangère] (*Yùwài mènghén* 「域外夢痕」). C'est une histoire d'amour tragique entre le narrateur, un jeune homme han, Chen Yafu 陳亞夫, qui vient de réussir un concours pour l'administration des régions montagneuses, ce qui fait de lui le nouvel administrateur du village reculé de Tuban, et la fille du chef de ce village, une jeune fille paiwan<sup>57</sup>. Le héros est donc un allochtone dont le point de vue, bien que bienveillant, est étranger au peuple paiwan, dont il connaît à peine les coutumes et la langue.

[Chef Typhon] (*Xuànfēng qiúzhǎng* 「旋風酋長」), publié pour la première fois en 1962, est quant à lui un récit très personnel où le narrateur est, semble-t-il, l'auteur lui-même. En effet, le narrateur, qui voyage en train afin de rejoindre le poste de fonctionnaire auquel il vient d'être affecté, dévoile dès le début du récit, suite à sa rencontre avec un vieil homme paiwan, qu'il est lui aussi Paiwan : « Je lui répondis alors, c'est formidable, vénérable Monsieur, je suis moi aussi Paiwan »<sup>58</sup>.

Ce récit est donc particulièrement significatif pour l'identité du peuple paiwan car il met en premier plan un conteur ancien, le vieil homme, un auditeur paiwan qui lui porte l'attention et le respect qui se doit, le narrateur, et un héros mythique symbolisant à la fois la résilience du peuple, et les conceptions fausses véhiculées à son sujet. Il précise ensuite qu'il vient de la commune rurale de Dawu, dans le comté de Taitung, et qu'il se rend à Hualien pour le travail :

我告訴他我是台東大武；簡略地介紹了我的姓名和職業，並且告訴他，我是因公去花蓮。<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 147-150.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 037, Tdl.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 038.

Je lui réponds que je viens de Dawu dans le comté de Taitung. Je me suis brièvement présenté en lui disant quels étaient mon nom et mon métier, et, de plus, je lui dis que je me rends à Hualien pour le travail. (Tdl.)

Or, Talall est originaire du village de Dazhu (*Dàzhú cūn* 大竹村) de cette même commune rurale, et il mentionne dans la postface du livre qu'il était toujours en poste à la station de police de Hualien en 1971<sup>60</sup>. Puis, le narrateur estime qu'en raison de son âge le vieil homme doit en savoir plus sur l'histoire du peuple. Discuter avec lui serait donc l'occasion d'en apprendre plus sur cette histoire, et il se souvient d'une histoire que sa mère lui a racontée à de multiples reprises :

我忽然想起小時候母親常常提起的一個大谷村旋風酋長的故事，我就問他關於「那個」故事。<sup>61</sup>

Soudain, je me souviens d'une histoire que ma mère me racontait souvent quand j'étais petit, celle du chef Typhon du village de Dagu. Je l'ai interrogée au sujet de « cette » histoire. (Tdl.)

Un parallèle peut là encore être établi entre l'auteur qui a appris les histoires de son peuple par le biais de sa mère, et le narrateur. En effet, ce dernier indique au vieil homme que sa mère, en suivant la coutume paiwan, lui racontait souvent les récits concernant l'histoire du peuple paiwan.

Il demande ensuite au vieil homme, Monsieur Chen, mais que « tout le monde » appelle Kayama, s'il connaît l'histoire du chef Typhon. Kayama lui dit qu'il sait qui est ce chef, et il se met à lui raconter une version très personnelle de la légende sur la vie de ce paiwan. Cette formule d'une histoire à l'intérieur d'une histoire, ou récit enchâssé, une structure très classique, notamment dans la littérature baroque, est efficace à plusieurs niveaux.

Il permet à l'auteur d'introduire, par le biais de la littérature narrative de la culture dominante, un récit de type légendaire qui s'apparente au *tjautsikel*,<sup>62</sup> celui du Chef Typhon. Ce récit paiwan est donc habilement intégré au sein de l'essai de Talall, à l'image du compte d'hiver personnel de Turtleheart enroulé dans le compte d'hiver du peuple.

Mais ici, c'est l'histoire du peuple paiwan qui se niche et se révèle au travers de l'histoire personnelle du narrateur/auteur. Symboliquement, ce procédé narratif peut illustrer la façon dont l'histoire du peuple paiwan, sa culture, ses valeurs et ses figures héroïques sont présentes au cœur du processus créatif de Talall, car elles font partie intégrante de sa vie et de sa pensée.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 039.

<sup>62</sup> Voir notre définition du *tjautsikel* dans le chapitre II de cette étude, « 3.1.2 Définitions possibles des genres littéraires des récits paiwan ».



Et c'est parce que Talall a gardé en mémoire, nonobstant son apparente intégration à la société han de Taïwan, ces récits et ces enseignements ancestraux appris auprès de sa mère, qu'il a su conserver son identité ethno-culturelle et remplir son rôle de conteur et de passeur de mémoire.

C'est ce dont témoignent les remerciements de son premier livre, où Talall mentionne sa mère, qui lui racontait des récits paiwan alors qu'il était enfant, ainsi que le choix de l'auteur de consacrer son second livre à la vie de sa mère chamane paiwan. Ces deux œuvres littéraires ont des genres différents : pour l'une il s'agit d'une collection de récits issus de l'orature ancestrale et de nouvelles, pour l'autre d'une biographie. Toutes deux sont néanmoins souvent tournées vers l'orature paiwan, dans laquelle l'auteur puise son inspiration.

Talall, en reprenant le flambeau des historiens tribaux paiwan, prouve, à l'instar de Deloria et de Chief Eagle, la nature évolutive et adaptative de l'orature autochtone. Il se sert des outils dont il dispose, même s'il s'agit parfois d'outils allochtones, pour faire vivre les récits et l'histoire de son peuple. Bien que la passation de la mémoire historique paiwan se fasse désormais de façon non conventionnelle, elle est néanmoins effective.

Talall souligne l'importance de garder cette mémoire en vie lorsque le narrateur dans [Chef Typhon] choisit de passer le temps de son voyage en train à discuter avec Kayama afin d'en apprendre plus sur l'histoire du peuple paiwan, et sur le chef légendaire du récit éponyme.

À la fin de l'histoire, le narrateur et le lecteur découvrent presque simultanément que Kayama est en réalité le chef Typhon. Cette révélation finale est lourde de sens. Cet homme, qui, à toute personne étrangère à la culture paiwan, pourrait sembler n'être qu'un simple vieillard insignifiant, attire la curiosité du narrateur qui discerne, derrière ce qu'il est aujourd'hui, l'homme qu'il fut autrefois. Il le décrit comme très âgé en apparence mais avec des yeux brillants et sévères. Le narrateur s'imagine alors que lorsque le vieil homme était jeune il devait être un personnage héroïque du peuple paiwan<sup>63</sup>.

Kayama est bien un ancien guerrier paiwan redoutable, et le narrateur/auteur, qui a grandi entouré d'anciens paiwan qui lui ont transmis les récits et les légendes de leur peuple, voit au-delà de l'image déformée des paiwan véhiculée par la société dominante. Comment ne pas percevoir ici une allégorie de la culture et de l'orature paiwan, qui, encore à l'époque de ce récit, sont dépeintes comme arriérées et rudimentaires, alors qu'elles appartiennent en fait à des systèmes complexes d'organisation sociale.

---

<sup>63</sup> TALALL Kowan (CHEN Ying-hsiung) 陳英雄, *Xuànfēng qiúzhǎng--yuán zhùmín de gùshi* 《旋風酋長--原住民的故事》 [Chef Typhon : récits autochtones], *op. cit.*, p. 038.

Ces conceptions erronées de la société dominante concernant les autochtones de Taïwan sont pleinement remises en question dans l'œuvre de Talall. Il y ouvre une fenêtre sur l'orature ancestrale et sur la vie quotidienne des Paiwan. Et à l'instar du narrateur qui a vu dans les yeux du vieillard la vérité sur son passé, Talall est un chroniqueur intuitif et scrupuleux qui dépeint la beauté et les valeurs de culture paiwan.

Dans sa nouvelle [Amour paiwan] (*Páiwānzú zhī liàn* 「排灣族之戀」)<sup>64</sup>, il décrit la première grande cérémonie du festival de la récolte paiwan à laquelle il a participé lorsqu'il avait dix-sept ans. Il parle de manière poétique de la beauté des chansons d'autrefois et des danses auxquelles tout le peuple participe en se tenant la main. En plus de ses descriptions de la vie spirituelle du peuple, Talall donne aux lecteurs un aperçu de la structure sociale paiwan, et notamment de son organisation guerrière datant de l'époque précoloniale.

Dans une autre nouvelle, [Sentiments envers la haute montagne] (*Gāoshān qíngwēn* 「高山情溫」)<sup>65</sup>, Talall explique qu'il existe une organisation sociale ancienne paiwan appelée *Balakuwan* (巴拉庫灣), qui comprend deux grades : junior et senior. Tous les jeunes hommes ou femmes devaient obligatoirement adhérer à cette organisation dès l'âge de 14 ans, pour suivre un entraînement intensif de guerrier. Une fois cet entraînement réussi, ils pouvaient devenir des seniors, et seulement à ce moment-là pouvaient-ils commencer à se marier<sup>66</sup>.

Talall montre ainsi toute la complexité de l'organisation sociale paiwan, et la bravoure des jeunes gens qui devaient se soumettre à des épreuves difficiles, comme passer une nuit seul dans la forêt, afin d'accéder au grade de senior.

Dans [Les larmes de l'oisillon] (*Chúniǎo lèi* 「雛鳥淚」)<sup>67</sup>, Talall met en scène Bendi, un jeune *fulalisen*, un junior dans l'organisation *Balakuwan*. Cette nouvelle donne plus de détails sur l'entraînement strict auquel les jeunes *fulalisen* sont soumis. Pour trouver du courage au travers des épreuves qu'il traverse, Bendi se souvient des conseils de sa mère et utilise le sac de protection consacré par la chamane de son village, ainsi que du discours mobilisateur du *Makachufong* (le grade *Balakuwan* senior) à la tête de l'organisation *Balakuwan*<sup>68</sup>.

Dans ses histoires, Talall rend évident le rôle essentiel que jouent les parents, et plus particulièrement la mère, ainsi que les anciens et les membres dirigeants dans la société paiwan. Tous doivent transmettre les enseignements et les valeurs contenus dans l'orature ancestrale paiwan aux jeunes générations.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 001-008.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 009-022.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 22, note 4.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 023-028.

<sup>68</sup> Voir le chapitre II, « 4.2 Valeur des récits : par le passé et pour l'avenir ».

Talall, qui a choisi le métier de policier, une profession dans laquelle il se doit de protéger les personnes dont il a la responsabilité, est en quelque sorte l'héritier spirituel de ce *mamazangiljan* (chef) paiwan. Il appartient à une famille de nobles, mais en tant que troisième né, il n'est pas l'héritier du rôle de *mamazangiljan*. Cependant, ayant grandi en étant imprégné des valeurs paiwan ancestrales, il est conscient de l'importance de la transmission de ces valeurs et de sa responsabilité de participer à leur préservation et à leur perpétuation.

Lorsqu'il fixe dans une œuvre littéraire en chinois le récit du chef Typhon, il le transmet aux générations futures paiwan, qu'il sait scolarisées dans des écoles sous l'autorité du Kuomintang. Comme les générations anciennes de sa mère et du chef Typhon ont rempli leur devoir en lui racontant les récits historiques et mythiques paiwan, il lui incombe de faire pareillement pour les nouvelles générations.

Sa position d'auteur autochtone publié, le premier à Taïwan, lui donne la possibilité de le faire, et ce grâce à une plateforme inédite et jusqu'alors inaccessible aux autochtones de Taïwan, à savoir des œuvres littéraires publiées et diffusées sur toute l'île.

Afin de préserver la mémoire du peuple paiwan, dans son œuvre littéraire, Talall réinvente et actualise la fonction d'historien tribal, comme l'ont fait Deloria et Chief Eagle au travers de la littérature dakotapi. Tous réussissent ainsi, selon leur style et leurs sensibilités littéraires particulières, à préserver leur orature ancienne tout en la modernisant. Les nouvelles générations d'autochtones peuvent puiser dans leurs œuvres les valeurs et les leçons contenues dans l'orature du passé.

D'autre part, ils donnent une visibilité inédite à leurs peuples respectifs en la recentrant sur leur expérience personnelle et interne de la vie des autochtones de Taïwan et d'Amérique du Nord. D'autant plus que la légitimité qu'ils possèdent en tant que porte-parole de leurs peuples leur permet enfin de dénoncer les conséquences funestes de la colonisation de Taïwan et d'Amérique du Nord.

## *1.2. Une dénonciation des maux de la colonisation*

L'intrusion des colonisateurs, qu'elle soit décrite de façon parcimonieuse et partielle dans les nouvelles de Talall, de façon très allusive dans *Waterlily*, ou qu'elle soit clairement exposée dans *Winter Count* et dans les poèmes de Monaneng, s'accompagne toujours de répercussions désastreuses. Ces descriptions mettent en scène les maux de la colonisation ressentis par les autochtones de Taïwan et d'Amérique du Nord, principalement dûs aux tentatives d'assimilation forcée de ces peuples par la société dominante.

Cependant, les Paiwan comme les Dakotapi sont des peuples de guerriers fameux n'ayant pas pour habitude de courber la tête devant les attaques de l'ennemi, mais au contraire de se relever et de se battre. C'est pourquoi les descendants de ces guerriers ont construit une littérature de l'opposition et de la résistance qui dénonce ces maux, et qui exprime à l'écrit, pour un lectorat autochtone et allochtone, les sentiments de peuples ayant résisté pendant des siècles, physiquement et moralement, à l'oppression coloniale.

Dans cette lutte commune des auteurs paiwan et dakotapi, le roman de Chief Eagle, *Winter Count*, apparaît comme un tour de force littéraire qui, selon le professeur Chadwick Allen, le pionnier des études littéraires trans-autochtones, démontre la capacité de survie des traditions dakotapi :

*That Chief Eagle's novel exists at all suggests the fact of survival, and his historical narrative continues the tradition of Sioux winter counts by translating their pictographic form into the conventions of contemporary written literature. It is a survival and a literary accomplishment well worth our attention.*<sup>69</sup>

L'existence même du roman de Chief Eagle suggère la survie, et son récit historique reprend la tradition des comptes d'hiver sioux, en transposant leur forme pictographique dans les conventions de la littérature écrite contemporaine. C'est une survie, et un accomplissement littéraire qui mérite largement notre attention. (Tdl.)

Dans le droit fil de cette pensée, *Winter Count* est la preuve du prolongement de la tradition orale des dakotapi, qui, bien plus encore que la capacité de survie de l'orature, démontre sa capacité de survivance. La survivance, un terme utilisé par l'auteur et théoricien culturel anishinaabe Gerald Vizenor, signifie le dépassement du seul fait de survivre ou de réagir aux épreuves. Elle implique « la continuation des histoires autochtones », comme le fait Chief Eagle dans son roman. Mais surtout, les « histoires autochtones de survivance sont des renoncements à la domination, à la tragédie et à la victimisation »<sup>70</sup>. Ce sont par conséquent des histoires où les héros refusent le sort qui leur est prédit.

Ils se battent envers et contre tout, pour arriver, en dépit des pressions assimilationnistes des colonisateurs, non seulement à survivre, mais également à maintenir leur identité ethno-culturelle. C'est ce qu'illustre la survie de l'enfant des héros, Little Sun, et des comptes d'hiver à la fin du roman, qui symbolise la survie physique et culturelle du peuple suite à des événements aussi tragiques que le massacre de Wounded Knee.

La tradition de résilience des peuples dakotapi et paiwan, autrefois illustrée dans leur orature, et due aux pressions géographiques et environnementales de leurs conditions de vie, se perpétue par la littérature autochtone d'auteurs tels que Chief Eagle. Ce dernier, en tant

---

<sup>69</sup> Dans : CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, op. cit., p. xiv.

<sup>70</sup> VIZENOR Gerald Robert, *Manifest manners: narratives on postindian survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999, p. vii, Tdl.

qu'auteur, et de par sa (re)création active des traditions autochtones, est l'exemple de cette volonté d'opposition à la culture dominante en faisant perdurer et en préservant sa culture.

Même s'il dénonce les tragédies vécues par son peuple, le fait qu'il ait fait le choix de raconter l'histoire de ce dernier donne lieu à un changement de paradigme, en le faisant passer du rôle de victime à celui d'historien tribal ayant pour responsabilité la préservation et la transmission de la mémoire du peuple.

Chief Eagle lui-même devient le héros défenseur et gardien de l'identité tribale du peuple, dénonçant par le biais d'une adaptation moderne du récit ancestral les tentatives d'ethnocide du gouvernement américain, et transmutant les maux de la colonisation en une œuvre littéraire de la résilience.

### *1.2.1. Winter Count : le manifeste autochtone de Chief Eagle*

Bien que l'on puisse qualifier *Winter Count* de roman historique, cette dénomination n'est pas tout à fait exacte, car l'auteur offre une version alternative de l'Histoire telle qu'elle est exposée par la société dominante américaine, faisant de son roman une œuvre partiellement uchronique. Il faut néanmoins rappeler qu'en définitive, l'Histoire est souvent décrite de façon biaisée, et selon le point de vue de la société dominante.

Chief Eagle s'oppose à cette hégémonie historiographique en exposant les expériences bien réelles telles qu'elles ont été vécues par les Dakotapi, que ce soit lors de leur installation forcée dans les réserves, au cours de la violation des traités par les soldats et les orpailleurs blancs qui s'introduisaient dans leurs territoires sacrés, ou dans le contexte des promesses non tenues par le gouvernement américain qui le laissait subir des famines, ce qui conduisait ce dernier à sortir des réserves pour chasser, etc.

Un des sujets polémiques majeurs concerne la description par Chief Eagle de la mort du général George Armstrong Custer lors de la Bataille de Little Big Horn le 25 juin 1876. Selon la version officielle de l'armée des États-Unis et des livres d'Histoire, Custer fut tué par un guerrier de la coalition lakota-cheyenne, faisant de lui un héros de guerre mort au combat. Le récit de Chief Eagle contraste avec cette représentation héroïque de la mort de Custer qui a longtemps prévalu, même si aujourd'hui la version officielle des historiens américains ne fait plus de Custer un héros national.

Lorsque le héros Turtleheart et la version fictive du chef historique lakota Gall ramassent les armes des soldats morts sur le champ de bataille, les Dakotapi et les Cheyennes victorieux ayant le droit de prendre les armes de leurs ennemis, ils tombent sur la dépouille de Custer, le

« chef » des soldats (les *bluecoats*). Or, alors que Turtleheart s'apprête à prendre les armes du général, un autre guerrier l'arrête :

*"No! No!" [...] "I say this man shot himself. He destroyed his own life. To take anything of his is bad. [...] When he looked up and saw his forces crumbling all around him, there was terror on his face. He put a gun to his head with both hands and fired. When he did this thing, I knew I did not want his guns. I swear this is true."*<sup>71</sup>

« Non ! Non ! » [...] « Je dis que cet homme s'est tiré une balle. Il a détruit sa propre vie. Prendre quoi que ce soit qui lui appartienne est mal. [...] Lorsqu'il leva les yeux et vit ses forces s'effondrer tout autour de lui, son visage se remplit de terreur. Il mit un pistolet sur sa tête en le tenant avec ses deux mains, et il tira. Lorsqu'il fit cela, j'ai su que je ne voulais pas ses pistolets. Je jure que c'est la vérité. » (Tdl.)

Custer, le grand et célèbre général, serait donc un lâche qui, se voyant sur le point de perdre et de mourir aux mains des autochtones, se donna lui-même la mort. Une mort honteuse et pleine de déshonneur. Chief Eagle écorche insolemment le mythe du brave soldat tombé sous les coups des sauvages autochtones.

Dans un entretien datant du début des années 1970, Chief Eagle explique que cette version humiliante de la mort de Custer était considérée comme un tel outrage à sa mémoire et à la version historique officielle qu'une maison de publication avait refusé de publier son roman s'il ne la changeait pas. Mais refusant de compromettre sa vision de l'Histoire remettant en question celle de la culture dominante, et bien que cela signifiait un lectorat plus limité, Chief Eagle fit publier son roman par une plus petite maison d'édition<sup>72</sup>.

Une des raisons pour lesquelles Chief Eagle a choisi de dépeindre cet évènement-là en particulier, est qu'il fait partie, comme il le rappelle dans son résumé historique en introduction, d'un acte terrible de vengeance de l'armée américaine, suite à la Bataille de Ash Hollow de 1855. Cette bataille, une des premières des « Guerres Sioux », à laquelle Custer avait pris part, servit d'excuse pour soumettre avec violence les Dakotapi :

*This is an act, which [...] brought about the tragic death of Colonel' Custer's command. And with it, in revenge, was wrought the final and ruthless subjugation of a not unfriendly tribe, the whole of the Teton Sioux.*<sup>73</sup>

Il s'agit d'un acte, qui entraîna la mort tragique du commandement du Colonel Custer. Et avec elle, par vengeance, fut forgé l'asservissement final et sans pitié d'une tribu qui n'était pas hostile, l'intégralité des Teton Sioux. (Tdl.)

Chadwick Allen remarque au sujet de cette volonté de l'auteur de dépeindre la violence des évènements du passé du point de vue des peuples dominés, que sa démarche s'inscrit dans une forme d'activisme de son époque, à savoir le tout début du renouveau littéraire des autochtones d'Amérique du Nord :

---

<sup>71</sup> CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. ix.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. xxi.

*Although it is a historical novel, Winter Count is very much an artifact of the times in which it was written and first read. Chief Eagle's activism can be seen in his insistence on articulating a Native perspective on important events of American Indian history and of American history, even when that perspective is controversial.*<sup>74</sup>

Bien que *Winter Count* soit un roman historique, il s'agit largement d'un artéfact de l'époque à laquelle il a été écrit et à laquelle il a été lu pour la première fois. L'activisme de Chief Eagle est manifeste de par son insistance sur l'expression d'un point de vue autochtone sur des événements importants de l'histoire amérindienne et américaine, même si ce point de vue prête à controverse. (Tdl.)

Dans *Winter Count*, l'histoire est enfin racontée du point de vue des vaincus. À une époque où, bien que subissant toujours les conséquences de la colonisation, les autochtones d'Amérique du Nord ont dépassé l'unique état de survie dans lequel ils étaient enfermés depuis leur placement forcé dans des réserves, Chief Eagle témoigne de l'esprit de survivance des Dakotapi.

Dès le début de son roman, alors que le héros Turtleheart et l'héroïne Evensight viennent de se marier, ils sont attaqués par des soldats américains en quête d'or. Evensight est capturée mais épargnée, car elle est blanche, tandis que Turtleheart est flagellé et laissé pour mort.

Cependant, vivifié par l'envie de retrouver son épouse, il transcende la douleur des blessures qui lui ont été infligées et surmonte l'obstacle ultime qu'est la mort. Reconnaisant envers le Grand Esprit à qui il doit sa survie, il fait alors le vœu de participer à la Sun Dance, une danse sacrée qui prouvera une fois encore sa force de caractère et son courage.

Il lui en faudra d'autant plus qu'il sera confronté, tout au long du roman, à la tromperie et aux traitements abusifs des Blancs, qui, comme le rappelle l'auteur par le biais du chef Cheyenne Gall, n'a pas de limites :

*Your people do not come in much contact with the whites and they are not familiar with the trickery of the white man in his conquest of our land. They do not know that all around them the pale ones are turning the ground upside down, killing the buffalo, and putting the Indian on small areas of ground. They do not know that the people on these reservations are forced to live on small amounts of food, hardly enough to keep them from sickness.*<sup>75</sup>

Ton peuple n'entre pas souvent en contact avec les blancs et avec la tromperie de l'homme blanc en rapport avec la conquête de notre territoire. Il ne sait pas que tout autour de lui ceux qui sont pâles retournent le sol, tuant les bisons, et mettant les Indiens sur des petites zones de terre. Ils ne savent pas que les populations sur ces réserves sont forcées de vivre d'infimes quantités de nourriture, même pas assez pour les empêcher de tomber malade. (Tdl.)

De son côté, Evensigh, persuadée que Turtleheart est mort, accepte de vivre parmi une famille blanche de Saint Louis. Cela donne l'occasion à Chief Eagle de révéler, tout en les désavouant, les mensonges et les stéréotypes colportés concernant les Dakotapi et les autochtones des Grandes Plaines.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. ix.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 31.

Par exemple, lorsque sa famille d'accueil apprend qu'Evensigh est mariée avec un Dakotapi, elle lui demande si elle a été forcée à se marier. Au travers des paroles d'Evensigh, Chief Eagle défend alors la position de la femme chez les Dakotapi, « qui a pleinement le libre arbitre, et dont la place centrale dans la société dakotapi fait d'elle un pilier de la communauté et un soutien indéfectible pour son époux »<sup>76</sup>.

Après quatre ans passés au sein de cette famille, Evensigh n'a pas oublié ceux qu'elle considère comme sa vraie famille, les Dakotapi. Ayant appris à lire et à parler en Anglais, les nouvelles sur les violences commises contre les Dakotapi, qu'elle voit régulièrement dans les journaux, la contrarient beaucoup. D'autant plus que l'image négative renvoyée par la presse ne correspond en rien à sa connaissance intime des Dakotapi.

Et alors qu'elle se renseigne sur l'Histoire des États-Unis, elle fait la remarque suivante : « l'Histoire est en train d'écrire la tragédie de mon peuple »<sup>77</sup>. Même si elle s'est habituée à sa nouvelle vie et qu'un homme vertueux de Saint Louis lui demande de l'épouser, son attachement envers ce peuple avec qui elle ne partage pas de liens du sang, mais à qui elle est liée par un attachement spirituel puissant, la conduit à tout quitter pour le rejoindre.

Elle semble initialement vouloir revoir ses grands-parents adoptifs, s'assurer de leur bien-être, et confirmer une fois pour toute que son époux est bien décédé. Mais après avoir appris qu'il est toujours en vie, elle mettra tout en œuvre pour le retrouver, en allant jusqu'à participer au soulèvement des Cheyenne qui voulaient s'échapper du territoire de l'Oklahoma sur lequel ils avaient été installés, et où ils mourraient de faim et de maladies, pour rentrer chez eux, sur leurs terres ancestrales.

Evensigh les rencontre alors qu'elle décide d'abord de rendre visite à Dull Knife, alors qu'il est détenu avec son peuple près de Fort Reno, dans l'Oklahoma. Dull Knife (1810-1889), ou Morning Star (Vóóhéhéve en Cheyenne), et connu sous son nom lakota *Thámílapǎěšni*, qui signifie "dull knife", ou « couteau émoussé », est un autre personnage historique du roman. Il fut le représentant de sa tribu lors du fameux Traité du Fort Laramie de 1868.

Il apprend à Evensigh que contrairement aux mensonges répandus par les journaux américains, ils sont loin d'être heureux sur ces nouveaux territoires, où ils ont été déportés à titre punitif :

*"Long and painful experience has shown that we were not born to be prisoners in this land of sickness [...] And after we were beaten, our punishment was to be brought down here where we would slowly fade away into death. [...] We want to go home to die."*<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 68-69, Tdl.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 162, Tdl.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 169.



« Cette expérience longue et pénible a montré que nous ne sommes pas nés pour être des prisonniers dans ce pays de la maladie. [...] Et après avoir été battus, notre punition a été d'être amenés ici, où nous allions lentement disparaître dans la mort. [...] Nous voulons rentrer mourir chez nous. » (Tdl.)

Chief Eagle utilise la voix de grands personnages historiques autochtones afin de faire passer son message sur la responsabilité de la société dominante concernant l'état déplorable dans lequel son peuple se trouve encore à son époque, comme Crazy Horse, le célèbre chef et grand guerrier oglala-lakota, le fait dans un discours fictif du roman. Crazy Horse y évoque une série de réalités oubliées ou rejetées par la société dominante :

*“We must never forget that this is our land. We are not guilty of making these times dangerous. We are not responsible for the fears and frustrations which tear at our people. It is the white man who is tearing our hearts out. It is he who steals and lies and kills the innocents.”*<sup>79</sup>

« Nous ne devons jamais oublier que ceci est notre pays. Nous ne sommes pas coupables de rendre ces temps dangereux. Nous ne sommes pas responsables des peurs et des frustrations qui déchirent notre peuple. C'est l'homme blanc qui déchire nos cœurs. C'est lui qui vole, qui ment, et qui tue les innocents. » (Tdl.)

Ce rappel des vérités sur la condition de vie des Dakotapi, de l'époque et du pays, qui ont mené au « déchirement » du peuple, sert d'exhortation pour que ce dernier se souvienne de sa capacité de résilience. Il faut avant tout qu'il sorte de son statut de victime et qu'il se décharge du sentiment de culpabilité insufflé par la société dominante, qui voudrait lui faire croire que la situation critique dans laquelle il se trouve est de son propre fait. En remettant le tort sur les épaules du réel responsable, « l'homme blanc », la figure du colonisateur, Crazy Horse allège son peuple de ce fardeau afin qu'il soit en mesure de défendre son identité ethno-culturelle.

Après leurs retrouvailles, et suite aux défaites consécutives des Dakotapi face à la machine de guerre américaine, Evensigh et Turtleheart finissent par s'installer sur un terrain alloué de la Grande Réserve Sioux, près du ruisseau de White Clay Creek (sur la réserve Oglala actuelle de Pine Ridge, dans le Dakota du Sud). Turtleheart y tente pendant plusieurs années, en vain, de cultiver de quoi nourrir sa famille.

La sécheresse, le manque de rations de nourriture adéquates, la privation de ses libertés, la disparition des bisons et du mode de vie précolonial, lui font perdre sa combativité. Il s'inquiète pour son peuple et pour les générations futures qui n'ont « aucun emploi, aucune éducation, et sans cela, aucun avenir »<sup>80</sup>.

Et si Turtleheart est si soucieux du futur de son peuple, c'est parce qu'il est devenu père d'un garçon, Little Sun. Un garçon que Blackrobe, le surnom donné par Turtleheart au prêtre de la mission chrétienne Holy Rosary, qui est arrivé en 1886, qui entretient des relations

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 215, Tdl.

amicales avec Turtleheart et sa famille, tente de baptiser. Mais Turtleheart résiste à ce dernier renoncement au mode de vie ancestral dakotapi.

Et, lorsque sa femme est tuée lors du massacre de Wounded Knee, et qu'il est lui-même blessé à mort, il parvient à braver la tempête hivernale et amène Little Sun jusqu'à la mission de Holy Rosary. Lorsque le prêtre découvre Turtleheart près du bâtiment, le jeune homme n'arrive plus à parler, seules ses lèvres bougent pour émettre le mot « Blackrobe ». Le prêtre interprète cet ultime acte comme une demande de conversion au christianisme<sup>81</sup>.

En réalité, c'est à *Wakan Tanka*, le Grand Esprit, ou Grand Mystère, des Dakotapi, que Turtleheart a adressé une prière afin que la vie de son fils soit épargnée. Et ce sont les souvenirs des rituels du passé qui lui viennent à l'esprit avant de mourir : la *Hembleciya* (qui signifie littéralement « pleurer pour un rêve », traduit en anglais par *Vision Quest*, « quête de vision »), la *Wi-wayang wa-c'i-pi* (Danse du Soleil), ou encore le feu de la loge cérémonielle.

Puis, lorsqu'il sent les doigts du prêtre sur son front, le narrateur dit que « ses prières ont été exaucées », son esprit peut alors « rejoindre ses ancêtres ». Ces prières, contrairement à ce que pense Blackrobe, étaient adressées au Grand Esprit dakotapi, et non au Dieu chrétien d'un peuple qui représente pour lui le mensonge, la trahison, et le massacre de son peuple et de sa famille.

Nonobstant cette fin tragique, *Winter Count* est une histoire de survivance : tout d'abord celle de Little Sun, qui a survécu enroulé dans les comptes d'hiver de son père. Puis c'est le récit de la survie de l'histoire du héros, grâce à la préservation de son compte d'hiver personnel. Et enfin, c'est une représentation de la survivance du peuple, par la sauvegarde et la transmission du compte d'hiver principal renfermant son histoire.

Après ces épreuves terribles, malgré des nouvelles conditions de vie déplorables et des campagnes d'assimilations ayant engendré la perte de nombreuses coutumes anciennes, le peuple dakotapi et sa culture, ont perduré en partie grâce à leur orature. Celle-ci était si profondément ancrée dans l'esprit et le cœur du peuple qu'ils ont su y puiser les stratégies mentales et les mécanismes de défense indispensables pour endurer et pour continuer à lutter contre les attaques des colonisateurs. De plus, l'orateur et son prolongement littéraire ont eux aussi survécu par le biais d'auteurs tels que Chief Eagle et de sa restitution moderne du compte d'hiver.

À l'instar de Chief Eagle, les auteurs Paiwan ont su dénoncer les atrocités commises par les colonisateurs japonais et chinois. Dans ses nouvelles, Talall fait des descriptions saisissantes de la peur ressentie à l'égard des Japonais par les Paiwan, à l'époque de l'arrivée au pouvoir du

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 229-230.

Kuomintang. Cependant, la prise de position de Talall, un policier du gouvernement du Kuomintang, en faveur de ce dernier est problématique.

Sans évoquer le fait que Talall, le premier auteur autochtone publié de Taïwan, était soumis à la censure de l'époque, où l'île est encore sous une suffocante loi martiale, cette position pourrait être considérée comme une forme de trahison envers son peuple. Il faudra donc attendre la levée de la loi martiale pour que des auteurs tels que Monaneng puissent parler ouvertement des maux liés aux politiques assimilationnistes du Kuomintang.

### 1.2.2. *L'envahisseur Japonais dans les nouvelles de Talall*

Dans [Sentiments envers la haute montagne] (*Gāoshān qíngwēn* 「高山情溫」), Talall met en scène Kalabai 卡拉拜, un héros d'une tribu de l'est de Taïwan, « qui vivait toujours comme avant » de façon, « isolée et primitive »<sup>82</sup>. Ignorant que les Japonais ont perdu la guerre et que Taïwan est alors entre les mains du gouvernement du Kuomintang, les habitants du village de Kalabai redoutent toujours l'ennemi japonais.

Cet ennemi cruel est évoqué par le héros et son ami lorsqu'ils discutent ensemble d'un incident au cours duquel un soldat japonais a violenté un vieillard paiwan afin de lui prendre la peau de bête qu'il transportait.

Le narrateur mentionne comment dans le village de ce vieillard, Laliba 拉里巴, un policier japonais a arrêté puis flagellé à mort un petit voleur. Afin de venger le jeune homme les guerriers du village ont abattu le policier japonais. En conséquence, l'armée a été envoyée pour réprimer tout le village. Et bien que les guerriers paiwan se soient défendus avec courage et bravoure, il suffit d'un seul coup de canon de l'armée japonaise pour mettre fin à la rébellion, « une leçon sanglante dont Kalabai se souviendrait pour toujours »<sup>83</sup>.

Le héros et son ami, qui se trouvent à Dawu où ils comptent vendre des peaux de bêtes, croisent deux individus qu'ils prennent pour des soldats japonais. Craignant les souffrances que ceux-ci pourraient leur infliger, allant de la flagellation à la décapitation, les deux jeunes hommes paiwan prennent la fuite. Kalabai tombe et se casse la jambe. Les « soldats japonais », qui sont en réalité des militaires chinois du Kuomintang, lui viennent en aide.

Mais le chef de la tribu de Kalabai, Kayama, qui pense que ce dernier a été enlevé par des soldats japonais, rassemble ses guerriers pour aller le sauver. Lorsqu'il apprend qu'il s'agit en

---

<sup>82</sup> TALALL Kowan (CHEN Ying-hsiung) 陳英雄, *Xuànfēng qíuzhǎng--yuán zhùmín de gùshi* 《旋風酋長--原住民的故事》 [Chef Typhon : récits autochtones], *op. cit.*, p. 009, Tdl.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 010-011, Tdl.

réalité d'un militaire chinois « bienveillant », et qu'il est confronté au chef militaire Laotiya, il oppose son visage à celui « terrifiant et arrogant » du soldat japonais :

卡亞馬酋長驚訝於這位年輕的老提亞「頭目」，他是那樣的瀟灑，一臉和藹可親的笑容，跟從前見過的日本「頭目」那種氣勢凌人與自以為是的面孔相比較，簡直是兩回事。<sup>84</sup>

Le chef Kayama est étonné de voir ce jeune « grand chef » Laotiya tellement élégant, avec un sourire si doux, qui n'a rien à voir avec les 'grands chefs' japonais qu'il avait vu auparavant, qui avaient un visage terrifiant et arrogant. (Tdl.)

Lorsqu'il comprend la nature du malentendu, Laotiya dit au chef paiwan :

「這完全是一個誤會，我們並不曉得你們對日本人是那樣的厭惡與畏懼。當然，我軍進駐貴地之後，本應前往貴村訪問與宣慰；因為忙著構築工事，所以沒能去。這點，我請你們多多原諒。」<sup>85</sup>

« C'est un malentendu absolu, nous ne savions pas à quel point vous détestiez les Japonais et aviez peur d'eux, et bien sûr, notre armée, après avoir pénétré et s'être installée dans votre territoire, aurait dû vous rendre visite dans votre village et vous rassurer. Mais comme nous étions occupés avec la construction d'infrastructures, nous n'avons pas pu. Pour cela je vous prie de nous excuser. » (Tdl.)

La courtoisie et la déférence presque irréaliste avec lesquelles Laotiya s'adresse au chef paiwan montre la vision idéalisée et politiquement correcte du Kuomintang que Talall semble vouloir faire passer dans sa nouvelle. Après le repas, chef Kayama prend congé de Lin et des autres, en les remerciant. Ils retournent dans leur montagne avec le sentiment d'une séparation à contrecœur.

La nouvelle s'achève sur l'offrande de viande de cerf grillé, des peaux de chèvres, et des patates douces ainsi que d'autres spécialités des régions montagneuses, à la caserne, « afin de montrer leur affection et leur respect », et sur l'invitation d'un autre militaire, le chef Lin, à la fête des moissons<sup>86</sup>.

Talall fait état de l'effet déstabilisant de la colonisation, qui a engendré dans ses histoires de nombreux problèmes. Dans [Sentiments envers la haute montagne], il montre la peur ressentie par des guerriers paiwan, pourtant braves, lorsqu'ils pensent faire face à des soldats japonais.

Dans un discours, le chef du village du héros, qui porte le même nom japonais que le Chef Typhon, Kayama, parle de l'oppression subie par son peuple à cause des soldats japonais, tout en annonçant sa volonté de résistance :

「排灣族的勇士們！當你們看到德勒山驚慌的樣子時，你們有什麼感覺？現在卡拉拜行蹤不明，難道我們就此罷休？日本兵又為什麼欺負我們排灣族人？勇士們，知道嗎？我們需要團結，我們要反抗日本人！你們害怕嗎？其實，日本人一點也不可

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 018-019.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 019.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 021.

怕，可怕的是我們不團結、不反抗！現在，我們要為死難的同胞復仇，向一切被日本兵欺侮的同胞顯示我們反抗的決心！」<sup>87</sup>

« Pourquoi les soldats japonais briment-ils les gens de la tribu paiwan ? Braves, savez-vous que nous avons besoin d'être solidaires contre les Japonais ! Avez-vous peur ? En effet, les Japonais ne sont absolument pas terrifiants, ce qui est terrifiant c'est le manque de solidarité et l'absence de résistance. Maintenant nous allons venger tous les compatriotes morts, et montrons à tous nos compatriotes qui ont été opprimés par ces soldats japonais notre détermination à résister. » (Tdl.)

La nouvelle se termine ainsi : vingt ans plus tard, « à chaque fois que Kalabai pense à cette histoire, son cœur se remplit d'une profonde reconnaissance. Le chef Lin est parti, mais l'ardeur de son amour et de son aide envers le peuple réchauffe toujours le cœur de chaque autochtone »<sup>88</sup>.

Il s'agit ici d'une forme de propagande littéraire en faveur du Kuomintang, de la part d'un auteur qui, il faut le souligner, était publié principalement dans des revues du Kuomintang et de sa police. Celle-ci fut publiée pour la première fois en 1967 dans la [Revue Mensuelle de la Littérature et de l'Art Nouveaux] (*Xīn wényì yuèkān* 《新文藝月刊》).

Dans [Traces de rêves en terre étrangère]<sup>89</sup>, le chef du village mentionne comment les soldats japonais ont aboli le système des chefs (*mamazangiljan*), une atteinte à l'ordre social séculaire, et comment il a fait le choix de libérer un habitant enlevé et mis en prison par les soldats, ce qui donna à ces derniers une excuse pour envoyer l'armée dans le village pour massacrer ses habitants (une tentative infructueuse car le chef, un fin stratège, les fit battre en retraite)<sup>90</sup>.

Talall ne critique jamais le gouvernement du Kuomintang dans ses histoires, qui, il faut le rappeler, ont souvent été publiées une première fois dans des revues de la police du Kuomintang. Cependant, en lisant « entre les lignes », les héros qui travaillent pour le gouvernement du Kuomintang ébranlent parfois la stabilité sociétale paiwan par le simple fait de leur présence. C'est le cas dans [Traces de rêves en terre étrangère], où l'irruption du narrateur, un jeune homme han nommé par le gouvernement du Kuomintang comme nouvel administrateur du village paiwan de Tuban, va semer le chaos dans ce village et entraîner la mort de la fille du chef.

Son histoire d'amour avec la fille du chef suscite la jalousie de Niaoliu 鳥六, un jeune homme paiwan du village, qui provoque accidentellement la mort de celle-ci. Après la mort de

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 015.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 022.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 146-189.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

la jeune fille, le narrateur qui souhaite se venger en tuant Niaoliu, est calmé par le chef, qui fait preuve de bien plus de sagesse que cet administrateur du gouvernement :

「人死不能復生，你是讀書人，自然應該知道這個道理。同時烏六這傢伙已經被我們送到台東縣警察局，我想，法律會給予他一個適當的處分的。至於你，只要你高興，等病癒後，歡迎你繼續為土坂村服務。放心好了，我會把你當親兒子看待的。」<sup>91</sup>

« Toi tu es un lettré, alors tu devrais connaître ce principe selon lequel les morts ne peuvent pas renaître. En même temps, Niaoliu a été envoyé au commissariat de Taidong, je pense que la loi va lui donner une punition appropriée. Quant à toi, si ça te fait plaisir, une fois rétabli, tu es le bienvenu pour continuer à servir le village de Tuban. Ne t'inquiète pas je te traiterais comme si tu étais mon propre fils. » (Tdl.)

Le narrateur refuse cette intégration bienveillante au village paiwan, ce qui prouve implicitement qu'il est bien moins ouvert au changement et bien moins capable d'adaptation que les Paiwan, encore considérés à cette époque comme des sauvages des montagnes arriérés. Ici, le narrateur renverse l'ordre établi en mettant en évidence un rapport asymétrique entre peuple dominé et peuple dominant, où l'état d'esprit inclusif du peuple dominé l'emporte sur celui du dominant.

Talall, en décrivant la réalité des maux contemporains de son peuple résultant de sa connaissance personnelle et intime des Paiwan, offre un espoir d'avenir aux jeunes Paiwan de son époque dont les perspectives d'avenir semblent sombres. En digne représentant de son peuple, il témoigne de la fierté que ces jeunes gens peuvent avoir d'être les descendants spirituels de tous ces grands chefs paiwan, qu'il s'agisse du chef Typhon, du chef Kayama, ou du chef du village de Tuban.

Le manque de liberté dans la création de Talall, en ce qui concerne sa représentation du Kuomintang, est d'autant plus évidente que dans la postface de 1971 de son recueil de nouvelles, de récits, et d'essais, Talall dit que par sa plume, il espère « que la lumière de l'art chinois libre éclaire la culture arriérée des montagnes »<sup>92</sup>. Ces propos, qui peuvent aujourd'hui être perçus comme la preuve d'une forme d'endoctrinement de l'auteur aux politiques du Kuomintang, appartiennent en fait à une forme usuelle de remerciement de l'époque.

Bien évidemment, l'éducation de l'auteur au sein des écoles gouvernementales et sa formation dans la police du Kuomintang ont sans nul doute eu une influence sur son œuvre. Mais il faut surtout voir en cette phrase et dans son évocation d'une « publication libre » la volonté de l'auteur d'être publié. Talall devait être conscient qu'à cette époque, la littérature de Taïwan, bien loin d'être libre, était sans cesse soumise à la censure. La preuve en est ce changement de discours entre la préface de 2003 et la postface de 1971.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 190, Tdl.

En 1971 il remercie en premier l'auteur chinois Lu Kezhang, les revues du Kuomintang et de la police qui ont publié ses essais et nouvelles pour la première fois, et l'éditeur de son livre, tout en insistant sur les efforts incroyables qu'une « jeune personne née dans les montagnes » comme lui a dû fournir. Il qualifie ses œuvres de « narrations élémentaires » au style conventionnel, sans doute en opposition aux grandes figures littéraires chinoises qui sont les références de l'époque.

La préface de 2003 contraste avec ces formules d'autoflagellation conventionnelles qui ne sont pas sans rappeler la *captatio benevolentiae* écrite au début d'un discours et visant à s'attirer l'attention bienveillante et les bonnes grâces d'un auditoire. En 1971, il devait justifier le fait d'avoir dédié son livre à sa mère, et non à un personnage « important » de l'élite chinoise, en expliquant que la période à laquelle il allait être publié coïncidait avec l'anniversaire de sa mère. Tandis qu'en 2003, il remercie en premier sa mère, qu'il cite comme sa source originelle d'inspiration.

Bien que Talall puisse être considéré comme le pionnier de la littérature autochtone, il n'avait pas les moyens, ni sans doute l'ambition, de faire de son œuvre un véritable outil de militantisme autochtone. Quoi qu'il en soit, il faudra attendre la levée de la loi martiale avant de voir publiées des œuvres littéraires militantes des autochtones de Taïwan. Et au milieu de ces œuvres, une voix en particulier s'est faite entendre dès le début des luttes autochtones, exprimant la douleur des victimes des maux de la colonisation, celle du poète paiwan Malieyafusi Monaneng.

### 1.2.3. *La parole libérée des poèmes de Monaneng*

Monaneng est originaire du village paiwan d'Aljungic, ou Anshuo (*Ānshuò cūn* 安朔村) de la commune rurale de Daren (*Dárén xiāng* 達仁鄉), dans le comté de Taitung, du sous-groupe Paqaluqalu des Vuculj. Il a publié son premier recueil de poème, [Les beaux épis de riz] (*Měilì de dàosui* 《美麗的稻穗》), en 1989. Il est le premier poète autochtone de Taïwan à avoir été publié, et le premier poète autochtone à avoir reçu une reconnaissance officielle du gouvernement taïwanais pour son apport à la littérature de Taïwan<sup>93</sup>.

Suite à la publication de ce recueil, Monaneng a reçu pour ce livre le prix culturel du [Fond pour la sollicitude envers Taïwan] (*Guānhuái táiwān jījīn* 「關懷台灣基金」) de 1989.

---

<sup>93</sup> HUANG Peter I-min, *Linda Hogan and contemporary Taiwanese writers: an ecocritical study of indigenities and environment*, Lanham ; Boulder ; New York ; London, Lexington Books, coll. « Ecocritical Theory and Practice », 2016, p. 129.

Son œuvre poétique, qui dénonce les politiques pernicieuses des gouvernements coloniaux japonais et chinois, est une proclamation impétueuse de son rejet de ces sociétés dominantes. Comme Talall, il défend dans son œuvre sa volonté de résister à l’envahisseur japonais. Mais il s’oppose encore plus ardemment au gouvernement du Kuomintang.

Dans le poème [Brûlant] (*Ránshāo* 「燃燒」), il raconte comment, lorsque le gouvernement du Kuomintang s’est réfugié à Taïwan, ce dernier a prétendu libérer le pays des colons japonais, et comment il a en réalité profité de cette occasion pour s’approprier les richesses de l’île et pour faire perdurer les pratiques coloniales d’acculturation des peuples autochtones :

中國你來了，  
帶著挫敗和期待，  
退守到我們的土地上，  
【。 。 。】

Chine tu es venue,  
En apportant tes frustrations et tes attentes  
Battre en retraite sur notre territoire,  
[...]

從日本人手中接掌，  
所有的錢勢和財產，  
然後你對我說：  
「你屬於中國？  
中國是你的母親？」<sup>94</sup>

Tu as pris dans les mains des Japonais  
Tout l’argent et toutes les propriétés,  
Puis tu m’as dit :  
Appartiens-tu à la Chine ?  
La Chine est-elle ta mère ? (Tdl.)

Ce nouveau gouvernement, au lieu d’être porteur d’une justice tant attendue par les peuples autochtones, leur impose des règles encore plus strictes, les enferme dans des « réserves », leur interdit de chasser, et les dépouille de toute dignité :

硬要我遵守的法規。  
劃下保留地  
不能打獵，  
不能講母親的話語，  
.....

On exige que je me soumette aux règles et aux lois.  
On délimite des réserves  
Avec interdiction de chasser,  
Interdiction de parler dans notre langue maternelle,  
...

什麼民族、民權、民生的，

Tu dis que les trois principes du peuple,

---

<sup>94</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dào suì* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], Éd. originale 1989 (2010 1ère réédition), 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2014, p. 055.



說是為人們實施的制度。

但我卻，

失去的愈來愈多。

土地？

野獸？

自由？

自尊！<sup>95</sup>

Constituent un système pour le peuple

Mais pour moi, cependant,

Les pertes sont de plus en plus nombreuses.

Le territoire ?

Les animaux sauvages ?

La liberté ?

La dignité !

Un autre de ses poèmes, intitulé [Réponse] (*Huidá* 「回答」), est représentatif de cette prise de position qui va à l'encontre des politiques autochtones du Kuomintang. Il y exprime toute la colère qu'il ressent envers les autorités chinoises qui refusent d'admettre que les autochtones de Taïwan sont confrontés à des problèmes graves dont ils sont responsables. Il s'articule autour des réponses qu'il apporte aux enfants de son peuple, à qui il explique les raisons de leurs souffrances actuelles.

De surcroît, il sert de réponse aux autorités gouvernementales qui se dédouanent de leurs responsabilités quant aux conditions de vie délétères dans lesquelles les Paiwan se sont retrouvés suite aux colonisations successives de Taïwan. Avant de s'attaquer à une lecture méthodique du poème, il faut l'apprécier dans son intégralité. Aussi, en voici la transcription, accompagnée d'une traduction :

回答	Réponse
「山地人沒有人權問題，	« Chez les personnes des montagnes, pas de problèmes relatifs aux droits de l'Homme,
也沒有政策錯誤的問題，	Pas de problèmes non plus avec les erreurs politiques,
有的只是細節的問題。」	Il n'y a que des problèmes de détails. »
孩子們都來找我	Les enfants viennent tous me chercher
他們的眼睛有薄薄的霧	Leurs yeux sont légèrement embués
也有交錯的紅線	Et sont aussi sillonnés de lignes rouges
還有許多的問號	Ils ont encore beaucoup de points d'interrogation.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 56.

親愛的孩子	Chers enfants
讓我們檢視已被撕下的	Inspectons ce qui a déjà été arraché
日、月 年曆	Des jours, des mois sur le calendrier
那血淚斑斑的漬跡	Ces tâches faites de larmes de sang
四處漂泊的祖先幽魂	Les fantômes des ancêtres qui errent partout
無情地向我們證明---	Nous prouvent de façon impitoyable —
從來，我們未被當人看	Depuis toujours, nous ne sommes pas considérés comme des êtres humains
只是一群被奴役的牛馬	Seulement comme un troupeau de bétail asservi
所以我們沒有人權問題	C'est pourquoi nous n'avons pas de problèmes relatifs aux droits de l'Homme.
山地政策也有錯	Les politiques des montagnes sont aussi erronées
因為那自認高級的人	Comme ces hommes se considèrent eux-mêmes de haut rang
把他們發明的文字	Ils se servent de l'écriture qu'ils ont inventée
密密麻麻地變成	Pour la transformer, en tissant les caractères étroitement entre eux,
牛繩與鞭子	En corde à bœufs et en fouet
把文字架構成陷阱與獸欄	Ils font de la structure de l'écriture un piège et un enclos à bestiaux
就這樣莫名其妙地	Alors ainsi, sans rime ni raison
我們被馴伏成牛馬	Nous sommes soudain domestiqués tel du bétail

至於細節的問題	Et quant aux problèmes de détails
譬如牛馬的傷亡	Tels que les blessures et la mort du bétail
或被扣押的問題	Ou la question de leur détention
在他們來說	En ce qui les concerne
是治療？屠殺？或者是放縱？	Est-ce un soin ? Est-ce un massacre ? Ou alors est-ce de l'indulgence ?
還是那欲圖掙脫韁繩	Ou est-ce le désir de se libérer de ce joug ?
想恢復為人的尊嚴	Le souhait de restaurer la dignité du peuple
或要加添鐐銬	Ou la volonté d'ajouter des chaînes
或乾脆「卡喳」一聲幹掉.....	Ou simplement « Tchac » Un son pour s'en débarrasser...
可憐的孩子	Pauvres enfants
我們都是人	Nous sommes tous des êtres humains
都希望過著理想與幸福的生活	Nous espérons tous vivre une vie idéale et heureuse
但苦難總像蠅群一樣	Mais la misère, qui ressemble toujours à une nuée de mouches
無所不在地向我們糾纏	Nous harcèle de toutes parts
山地代表們也是人	Les représentants des montagnes sont aussi des êtres humains
與我們流著同樣的血液	En eux coule le même sang que le nôtre
哎，他們卻把自己變成了混蛋	Eh, ils se sont transformés en salauds
出賣祖先的榮耀	Qui trahissent la gloire des ancêtres

也出賣了同胞的尊嚴	Et qui ont aussi trahi la dignité de nos compatriotes
寧為惡魔黨廁所裡的花瓶	Ils préfèrent être un vase dans les toilettes du diable
寧為惡魔黨驅使的狼犬	Ils préfèrent être un chien-loup aux ordres du diable
孩子	Enfant
我已看見你冒火的眼	J'ai déjà vu tes yeux brûlant de colère
我也聽見你的心在滴血	J'ai aussi entendu le sang s'égoutter de ton cœur
但我還是要殘酷地	Mais je dois encore cruellement
告訴你一個故事，以及	Te raconter une histoire, ainsi que
那首歌的由來：	L'origine de ce chant :
那一年，	Cette année,
豐年祭的前夕	À la veille du festival des récoltes
匆匆離開祖先的故鄉	J'ai quitté précipitamment la terre natale des ancêtres
回到最後的保留地	Pour revenir à la dernière réserve
虔敬地祭拜祖先	Vénérer respectueusement les ancêtres
並舒展被城市的煙霧	Et soulager les gorges suffoquées et obstruées
壓抑噙閉的喉嚨	Par le brouillard de pollution de la ville
那樣熱切的期待	Ce qui était pour moi une occasion attendue avec ferveur
竟變成了保防教育大會	S'est transformé en une conférence sur l'éducation pour la défense
他們用大量的啤酒做釣餌	Ils utilisent comme appât une abondance de bière
弄得我們都很興奮	Ce qui nous rend tous très enthousiastes

他們在台上一再強調	Sur la scène ils soulignent à maintes reprises
守口如瓶	De n'en souffler mot
我們在台下	Et nous en bas de la scène
拚命開罐	Nous ouvrons désespérément des canettes
他們說的話語	Le discours qu'ils prononcent
就像肛門放出來的空氣	Ressemble simplement à l'air qui sort de l'anus.
終於，那縣裡來的大人	Finally, son excellence, qui vient de ce comté
他的架式很威風	Dont l'air est très imposant,
說話有精神，他說	Qui parle avec esprit, dit
「……只有消滅山地文化才能 使山地人的生活水準提高……」	« ...C'est seulement en éliminant la culture des montagnes que nous pourrions améliorer les conditions de vie des personnes des montagnes... »
不等他放完	Je n'ai pas attendu qu'il finisse
我就抓起兩瓶酒	J'ai immédiatement attrapé deux bouteilles d'alcool
把左手的一瓶變成燃料	J'ai transformé la bouteille dans ma main gauche en carburant
灌進肚子裡	Que j'ai versé dans mon ventre
把右手的一瓶當手榴彈	Je me suis servi de la bouteille dans ma main droite comme d'une grenade
向講台上拋擲過去	Que j'ai lancée sur la scène
就這樣	Et c'est comme ça

他們用訓練有素的身手	Qu'ils usent de leurs compétences bien rodées
把我從位子上拔起	Pour me tirer hors de mon fauteuil
拋向充滿陽光的室外	Pour me jeter à l'extérieur, baigné de soleil
拋向蒸騰著熱氣的大地	Pour me jeter sur la terre d'où monte la chaleur
當時我感覺到無比的寒意	À ce moment-là j'ai ressenti un incomparable frisson
好像掉進了冰窟	Il me semblait être tombé dans une grotte de glace
也感覺到一股風暴	Et je sentais aussi une tempête
在我胸膛中激盪	S'agiter au sein de ma poitrine
「我該怎麼辦？」	« Que devrais-je faire ? »
只好將我的激情	J'ai été forcé de contrôler mes émotions intenses
變成一首深沈的哀歌	En les transformant en une élégie profonde
盡情地任它流瀉..... <sup>96</sup>	En les laissant couler à flot... (Tdl.)

[Réponse] s'ouvre sur une phrase entendue par Monaneng lors d'une conférence sur les peuples autochtones de Taïwan, dans un discours prononcé par « son excellence », un responsable administratif d'un comté de Taïwan, qui est décrit par Monaneng de façon sarcastique comme ayant un « air très imposant », et qui n'est que le porte-parole des autorités gouvernementales. Ce qu'il affirme, que « Les personnes des montagnes n'ont pas de problèmes relatifs aux droits de l'Homme »<sup>97</sup>, et qu'ils ne sont en rien victimes des erreurs de politiques gouvernementales attise la fureur de Monaneng.

Ce discours n'est pour l'auteur que du vent, ou, comme il le dit de manière satirique, « de l'air qui sort de l'anus »<sup>98</sup>, une expression qui expose le ridicule du discours politique trompeur de représentant typique d'un gouvernement colonialiste. L'insulte ultime qui va pousser

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 077-094.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 077.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 082.

Monaneng à envoyer sur la scène une des bouteilles d'alcool ayant servi à appâter les autochtones dans l'auditorium vient de cette déclaration : « ...C'est seulement en éliminant la culture des montagnes que nous pourrions améliorer les conditions de vie des personnes des montagnes... »<sup>99</sup>.

Cette déclaration fait écho aux politiques d'assimilation du gouvernement américain, qui, à défaut de ne pouvoir tuer physiquement toutes les populations autochtones, souhaitaient « tuer l'Indien en eux »<sup>100</sup>. C'est donc à cet ethnocide annoncé que la poésie engagée de Monaneng s'oppose, après qu'il se soit élevé contre les mensonges prononcés lors du discours, par le moyen de la force physique, avec pour conséquence son expulsion *manu militari* de la salle de conférence.

Aussi, ce qui semblait être un échec aura l'heureux effet d'inciter Monaneng à riposter, en transformant ces sentiments intenses d'injustice et de colère, qui forment une « tempête » « au sein de sa poitrine » en « une élégie profonde »<sup>101</sup>. Cette élégie militante, son œuvre poétique, véritable manifeste en faveur des autochtones, s'avère être la plus redoutable des défenses en faveur de son peuple, et, en plus de faire office de réponse aux attaques physiques et morales des autorités chinoises, elle apporte des éléments de réponse, et de réconfort, aux jeunes générations paiwan tourmentées.

Monaneng s'inquiète des mensonges propagés par les autorités gouvernementales, qui vont à l'encontre des réalités quotidiennes de la vie des Paiwan. Il prend donc la responsabilité de répondre aux interrogations des enfants qui, comme leurs yeux « embués » et « sillonnés de lignes rouges » l'indiquent, sont au bord des larmes, en rétablissant la vérité.

Il revient d'abord sur les torts subis par son peuple, sur ce « qui a déjà été arraché », une histoire faite de siècles d'abus meurtriers, autant de « larmes de sang » sur le « calendrier ». L'errance des « fantômes » des « ancêtres », qui symbolise l'errance culturelle et identitaire des paiwan, est le résultat de ce traitement discriminatoire du peuple, considéré « comme un troupeau de bétail asservi » et non « comme des êtres humains »<sup>102</sup>.

C'est justement parce qu'ils sont considérés comme du bétail, et non comme des hommes, que les Paiwan « n'ont pas de problèmes concernant les droits de l'Homme ». Et quant aux « politiques des montagnes » du gouvernement, elles sont elles aussi mises en place pour

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Cette formule du brigadier général Richard Pratt résume sa politique assimilationniste visant les enfants autochtones d'Amérique du Nord (voir le chapitre I, section 2.1.3 de cette étude). Elle fut reprise par l'auteur, professeur et activiste Ward Churchill dans le titre de son ouvrage sur les pensionnats américains, voir : CHURCHILL Ward, *Kill the Indian, Save the Man: The Genocidal Impact of American Indian Residential Schools*, San Francisco, City Lights Publishers, 2004.

<sup>101</sup> MONANENG 莫那能, *Mèili de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 084.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 078.

asservir le peuple. L'écriture chinoise devient alors le symbole de l'acculturation forcée des Paiwan, semblable au fouet qui force un troupeau à avancer, et qui les a « enfermés » dans un système inadapté<sup>103</sup>.

De plus, puisqu'ils ne sont pas reconnus en tant qu'êtres humains, aucune loi morale ou juridique n'empêche leur « détention » injuste au sein d'une société aux valeurs impérialistes et capitalistes contraires à celles des valeurs autochtones de partage et de coopération, et le « massacre » de leur culture<sup>104</sup>.

Monaneng rappelle alors aux jeunes générations qu'en dépit de ce traitement cruel, ils sont des êtres humains, au même titre que « les représentants des montagnes », des membres de leur peuple ayant trahi les leurs pour servir le Kuomintang, ce qui attise la colère des enfants. Le poète leur explique ensuite « les origines de ce chant », à savoir ce poème, né des « émotions intenses » qui ont provoqué une « tempête » dans son cœur, lorsqu'il a assisté à la conférence sur les « personnes des montagnes ».

Cette exaltation des sentiments qui surgissent chez Monaneng lorsqu'il entend les colonisateurs répandre leurs mensonges sur les peuples autochtones, représentée de façon lyrique par cette « tempête » d'émotions, va servir son pamphlet poétique. Et, tout en énumérant les problèmes auxquels les nouvelles générations doivent faire face, Monaneng espère sans doute leur redonner du courage. En devenant la voix de la résistance, il leur montre une voie alternative à celle de la violence physique, qui ne mène pas loin, si ce n'est à être « jeté sur la terre nourricière fumante de chaleur »<sup>105</sup>.

Dans son œuvre poétique, Monaneng a suivi Talall sur le chemin de l'opposition par les mots, tout en construisant sa propre voie en ajoutant le gouvernement du Kuomintang à la liste des ennemis du peuple. Il s'inscrit ainsi dans la catégorie des auteurs engagés, en utilisant sa poésie pour faire passer un message politique et militant, qui n'hésite pas à utiliser les armes de la satire, de l'ironie et du sarcasme pour s'opposer au discours du gouvernement colonialiste et combattre ses politiques assimilationnistes.

C'est un chemin similaire qu'a suivi Chief Eagle aux États-Unis en exposant les crimes du gouvernement américain dans *Winter Count*, où il a tourné en dérision la mort de Custer. La pertinence d'un parallèle entre la littérature des peuples autochtones de Taïwan et celle des peuples autochtones d'Amérique du Nord s'avère incontestable lorsque les similitudes des maux dénoncés par les auteurs paiwan et dakotapi sont mises en évidence.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 079.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 081-084.



Mais ces auteurs ne s'arrêtent pas à une simple révélation des torts subis. Le sentiment profond d'aliénation qui découle des politiques assimilationnistes des gouvernements taïwanais et américains a donné naissance à de nombreux récits de quête identitaire qui ont amené les auteurs à redécouvrir leur héritage culturel.

### *1.3. La mère chez Power et Awu : sentiments d'aliénation et quête identitaire*

Susan Power, auteure dakotapi, et Liglav Awu, auteure paiwan, n'ont pas reçu une éducation autochtone traditionnelle comme Deloria ou Talall, et elles n'ont pas non plus grandi dans la tribu de leur mère, mais dans des villes et villages non autochtones. Elles sont toutes deux de père allochtone, et ont choisi une fois adultes de focaliser leur travail et leur œuvre sur leurs origines autochtones, en portant une attention particulière à la vision et au vécu des femmes autochtones de leurs peuples respectifs.

Toutes deux furent néanmoins très marquées par les récits qu'elles ont entendus étant enfants, et transmis par leurs mères et grands-mères maternelles. Elles ont donc suivi la voie tracée par les auteurs autochtones qui les ont précédées, et ont à leur tour fait connaître leurs connaissances et leurs histoires de vie aux nouvelles générations d'autochtones, ainsi qu'aux membres de la société dominante.

C'est pourquoi dans leur narration, qu'il s'agisse des essais d'Awu ou des nouvelles de Power, c'est la voix des femmes autochtones qui se fait entendre. La voix de celles qui subissent une double discrimination au sein de la société dominante, parce qu'elles sont des femmes et parce qu'elles sont autochtones.

Ainsi, la littérature de Power et d'Awu est une littérature militante, qui dénonce les torts subis par les femmes autochtones, et une littérature de la résilience féminine des peuples autochtones. Car la voix de ces femmes parvient à s'élever au-dessus de celle, répressive et assourdissante, des hommes qui dominent dans la société et dans le monde littéraire.

Le combat de ces auteures dakotapi et paiwan remonte à l'enfance, où elles commencent déjà à faire l'expérience du regard et des commentaires racistes des membres de la société dominante, une société dont elles se sentent exclues. Elles savent aussi qu'elles n'appartiennent pas intégralement à la culture autochtone, et cette double exclusion fera naître en elle un sentiment intense d'aliénation.

Dans son article rédigé pour la table ronde « Les écrivains autochtones à la reconquête de soi » tenue au Canada en 1990 lors de la rencontre annuelle de la Guilde des écrivains de la

Saskatchewan, Jeannette Armstrong parle du coût psychologique d'un tel traitement, et du sentiment d'exclusion qui en découle :

Imaginez que vous découvriez que, même si vous imitez toutes les modalités de la culture dominante, des coutumes aux valeurs, vous demeurez exclu, méprisé et ridiculisé pour la raison que vous êtes un autochtone.<sup>106</sup>

La mère d'Awu souhaitait protéger sa fille contre la discrimination de la société han chinoise, dont les membres ont immigré de Chine avec le parti du Kuomintang à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, et han taïwanaise, qui s'est installée progressivement à Taïwan depuis la période Qing, et avant la colonisation japonaise. Ainsi que de l'image négative que cette société lui renvoyait d'elle-même en raison de ses origines autochtones.

Une image si stigmatisante qu'elle engendra un puissant sentiment de honte chez Awu lorsqu'elle était enfant, et provoqua un tel traumatisme qu'elle demeura longtemps dans l'ignorance de la culture paiwan. Ce n'est qu'une fois devenue mère qu'elle se rendit compte qu'elle ne connaissait quasiment rien des origines et de la culture de sa propre mère. Cela la conduisit à mener une quête identitaire et à renouer avec ses racines autochtones, une démarche qu'elle explique dans notre entretien de 2016 :

有一個很重要的原因是，我覺得我當媽媽之後，我小時候知道我媽媽，可是什麼是排灣族，她從來沒有教過我。因為會被歧視，所以她會希望我跟人家說我是中國人，她不希望我跟人家說我是排灣族，因為會被歧視，所以她不會教我，我比較像中國人。所以我對我媽媽很陌生，不認識。【。。。】等到我自己當媽媽之後，我不希望我的孩子不認識我，【。。。】我要告訴他百分之百的阿烏，我就必須要認識我媽媽。<sup>107</sup>

Une raison très importante est qu'après que je sois devenue mère, j'ai pensé à l'époque où j'étais enfant. Je connaissais ma mère, mais ce qu'était la tribu paiwan, elle ne me l'avait jamais enseigné. En raison du risque de subir de la discrimination, elle souhaitait que je dise aux gens que j'étais chinoise, elle ne souhaitait pas que je dise aux gens que j'étais paiwan, car je subirais de la discrimination. Alors elle n'a pas voulu me l'enseigner, et j'étais plutôt comme une chinoise. Aussi, ma mère était pour moi une étrangère, une inconnue. [...] Mais après être moi-même devenue mère, je ne souhaitais pas que mes enfants ne me connaissent pas, [...] Je veux lui dire quels sont les cent-pour-cent [de l'identité] d'Awu, j'ai donc besoin de connaître ma mère. (Tdl.)

La volonté d'Awu de ne pas reproduire la rupture de transmission de l'identité ethno-culturelle comme l'avait fait sa mère avec elle, a incité l'auteure à s'engager dans une quête identitaire qui la menée sur la route de sa tribu ancestrale. Ce n'est finalement qu'à l'âge adulte qu'Awu a découvert qui était véritablement sa mère, et, par cette découverte, a renoué avec sa propre identité tribale, pour se sentir enfin « complète », en union avec elle-même.

---

<sup>106</sup> ARMSTRONG Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture » in JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 21-26 (p. 23).

<sup>107</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei*, op. cit.

Susan Power, elle aussi élevée en dehors de la zone d'influence culturelle de son peuple autochtone, les Dakotapi, est née à Chicago en 1961, d'une mère Yanktonnai Dakota de la réserve de Standing Rock dans le Dakota du Sud et du Nord, et d'un père euro-américain.

Un des arrière-grands-pères de sa mère était le chef yanktonnai Mahto Nunhpa (Two Bears), qui défendit son groupe tribal yanktonnai lors de la bataille de White Stone Hill le 3 septembre 1863, contre les attaques des généraux Sibley et Sully, tandis que son père est le descendant d'un Gouverneur du New Hampshire pendant la guerre de Sécession.

Power a reçu de sa mère, outre les récits issus de la tradition orale, de nombreux éléments de sa culture dakotapi. Aussi, son œuvre littéraire, qu'il s'agisse de ses romans, de ses nouvelles fictionnelles ou autobiographiques, se nourrit d'un riche matériau fait d'histoire tribale et d'histoires familiales.

Elle a fait des études supérieures, et a obtenu une licence à l'Université de Harvard, puis un diplôme en droit (*Juris Doctor*) de la Faculté de droit d'Harvard. Elle passa cependant peu de temps à pratiquer le droit et se tourna rapidement vers l'écriture en intégrant le programme d'écriture créative (*Iowa Writers' Workshop*) de l'Université de l'Iowa en 1992. Elle est aujourd'hui une écrivaine et une poétesse reconnue, et elle anima également des ateliers d'écriture.

Son éloignement lors de ses années formatrices, des lieux où tous les rituels, les cérémonies et les pratiques dakotapi rythment la vie quotidienne du peuple a eu pour conséquence un manque de familiarité avec ces activités tribales anciennes. Dans son recueil de nouvelles publié en 2002, *Roofwalker* (« Celui qui marche sur les toits »), elle met en scène, par le biais de différentes trames narratives, les causes de cette aliénation culturelle et la souffrance qui en résulte.

Dans ce recueil, où se retrouvent des récits de fiction et des récits autobiographiques, la majorité des personnages dakotapi vivent loin des réserves où leurs parents, et parfois eux-mêmes ont grandi, et leurs sentiments d'aliénation et quêtes identitaires reflètent souvent la démarche de Power.

### 1.3.1. “Stories” et “Histories” de Power

À ce jour, Power, a publié trois livres, deux romans, *The Grass Dancer* publié en 1994, et *Sacred Wilderness* publié en 2014, et un recueil de nouvelles, *Roofwalker*, publié en 2002. Son premier roman, *The Grass Dancer*, pour lequel elle a reçu le prix littéraire PEN/Hemingway en 1995, et à la suite de quoi elle reçut le titre de *Hodder fellow* de l'Université de Princeton, attribué à des artistes et des auteurs au potentiel exceptionnellement

prometteur, en 1996, relate les histoires entrecroisées, allant des années 1860 aux années 1980, d'hommes et de femmes dakotapi.

Son deuxième roman met à nouveau en scène divers personnages autochtones des États-Unis, quatre femmes ayant vécu des années 1620 au début des années 2000, venant en aide à une femme Mohawk qui vivait de façon détachée de son héritage autochtone, et par conséquent de sa propre identité.

Mais le livre le plus personnel qu'ait écrit Power est sans aucun doute *Roofwalker*, une collection de nouvelles inspirées des nombreux récits racontés par sa mère et sa grand-mère dakotapi et de leurs expériences personnelles. Les récits, fictifs ou réels, ont tous des héroïnes féminines avec des origines autochtones, le plus souvent dakotapi, à l'exception de la narratrice de la seconde nouvelle du livre, "Watermelon Seeds" [Graines de pastèque], qui est d'origine mexicaine et appartient donc à une autre minorité ethnique américaine.

Toutes ces héroïnes vivent loin des réserves et de leurs peuples, déracinées et relocalisées dans la grande ville américaine de Chicago, le lieu physique et symbolique de l'hybridation culturelle de l'auteure. Ce livre permet, au travers de leurs voix, de mettre en avant les sentiments de Power sur ses origines mixtes, sur le fait de grandir loin des réserves et du mode de vie séculaire dakotapi, tout en étant fortement influencée par cette culture par le biais des enseignements et des récits transmis par sa mère et par sa grand-mère maternelle.

Le livre se divise en deux parties. La première intitulée "Stories" [Histoires], comporte sept nouvelles fictives. La deuxième partie, intitulée "Histories" [Chroniques], est composée de cinq nouvelles (auto)biographiques : dans certains récits, Power décrit des faits marquants de son enfance ("Museum Indians", "The Attic", "Chicago Waters") ; dans "Reunion", elle réinvente la rencontre entre ses parents, en mélangeant des faits réels à une trame fictive ; quant à "Stone Women", le premier récit de cette partie, Power y décrit des moments de vie de sa mère et de sa tante, en particulier de leur enfance.

Le recueil s'ouvre sur "Roofwalker" (littéralement : « Celui qui marche sur les toits »), la nouvelle éponyme du livre, dans laquelle une enfant dakotapi vivant à Chicago fait appel au *roofwalker* le jour de son dixième anniversaire. Elle espère obtenir de l'aide auprès de cet esprit, afin qu'il fasse revenir son père qui a déserté sa famille lorsqu'elle avait neuf ans.

Dans le récit, la grand-mère maternelle de la narratrice, bien que vivant sur la réserve de Standing Rock, passe beaucoup de temps avec sa petite-fille au téléphone pour lui raconter des histoires. Cette grand-mère dakotapi décrit *Roofwalker* comme un esprit dakotapi né du désespoir du peuple dakotapi suite au massacre de Wounded-Knee, qui, en mangeant les rêves d'une personne, les réalise.

Sa grand-mère répond également aux questions que se pose la jeune narratrice, témoin de l'errance identitaire et spirituelle de son père, que sa mère qualifie de "gung ho Indian", un activiste dakotapi extrêmement, voire excessivement, enthousiaste. Elle explique ainsi à sa petite-fille ce que signifie être un "gung ho Indian" :

*It used to be that your people knew who they were and what was expected of them. From the time they were born, each day was a lesson. They were close to the father over all of us, Wakan Tanka, the one who hears our prayers. But we have gone through so many things, and now it's difficult to find the right road. Some of our people try too hard; they think they've found the old-time trail leading them to the heart of our traditions, but if they looked down, I think they would see only their footprints. It is their own lonely trail, and they are truly lost.<sup>108</sup>*

Autrefois ceux de ton peuple savaient qui ils étaient et ce que l'on attendait d'eux. À partir du moment où ils étaient nés, chaque jour était une leçon. Ils étaient proches du père qui est au-dessus de nous tous, *Wakan Tanka*, celui qui entend nos prières. Mais nous avons traversé tant d'épreuves, et maintenant il est difficile de trouver la bonne voie. Certains membres de notre peuple essaient avec trop d'acharnement ; ils pensent avoir trouvé le sentier d'antan qui les conduira au cœur de nos traditions, mais s'ils baissaient les yeux, je pense qu'ils ne verraient que les traces de leurs pas. Ce n'est que leur propre sentier solitaire, et ils sont véritablement perdus. (Tdl.)

Ce père, un activiste en colère dont le sac à dos est couvert d'autocollants et de badges scandant des slogans pro-autochtones tels que « Custer est mort pour vos péchés » ou « Je suis Sioux et j'en suis fier », et qui brûle du tabac sacré le jour de la célébration nationale de Christophe Colomb pour pleurer sur l'arrivée de l'homme qui asservit les autochtones d'Amérique<sup>109</sup>, est en réalité perdu, et loin du chemin des traditions anciennes.

En effet, lorsqu'il quitta sa famille, il affirma que c'était un choix politique, car il devait retourner sur la réserve de Pine Ridge afin de venir en aide à son peuple en plein milieu de la tourmente. Mais comme le fait remarquer la narratrice, il oublia de mentionner la véritable raison de son départ, il avait rencontré une autre femme. Sa femme qui n'était pas dupe lui demanda d'emmener toute la famille avec lui. Mais il refusa au prétexte du contexte dangereux et instable dans laquelle se trouvait la réserve, en raison d'affrontements violents<sup>110</sup>.

La mère de la narratrice, attachée aux récits anciens et aux valeurs dakotapi, rappelle à sa fille qu'elle ne doit pas en vouloir à son père, car il a pris un chemin qui lui a fait oublier son identité d'homme dakotapi, ce même chemin dont parlait sa grand-mère, et sur lequel le père se donne l'illusion de suivre les coutumes anciennes, mais qui isole et perd ses voyageurs.

Il se pare de « badges » exhibant son identité dakotapi, pour se revendiquer comme un descendant qui s'attache aux pratiques séculaires du peuple, mais, en réalité, sa posture de

---

<sup>108</sup> POWER Susan, *Roofwalker*, Minneapolis, Milkweed Editions, 2002, p. 10.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 9-10, Tdl.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 11.

prétendu militant et son comportement à l'égard de sa famille témoignent de son irrespect envers les règles de la parenté dakotapi :

*Just because your father took off on some crazy adventure doesn't mean he stopped caring about us. He's just mixed up. He thinks he's doing the right thing, but he's forgetting that a Sioux man's first duty is to his family.*<sup>111</sup>

Juste parce que ton père est parti pour se lancer dans une aventure insensée, cela ne veut pas dire qu'il ne se soucie plus de nous. Il est juste perdu. Il croit bien faire, mais il oublie que le devoir premier d'un homme Sioux doit être envers sa famille. (Tdl.)

Comme la quête du père est née d'un sentiment de colère et qu'elle est survenue au détriment de sa famille, le sentiment d'aliénation qu'il ressent dans ce monde aux valeurs opposées à celles des Dakotapi ne fera que croître. En outre, il a déjà lui-même succombé à ces valeurs auxquelles il prétend s'opposer en délaissant sa famille pour une autre femme. Cette confusion du père, qui culmine dans une décision égoïste et chimérique qui fit éclater la cellule familiale, dissone avec l'attitude de la mère de la narratrice, qui, elle, n'a pas oublié son identité et ses responsabilités de femme dakotapi. Power s'est indubitablement inspirée pour créer ce personnage de sa propre mère, dont la force de caractère l'a profondément marquée.

Ces personnages de fiction symbolisent par ailleurs de manière frappante les tiraillements de la communauté autochtone d'Amérique du Nord, déracinée et éloignée de sa culture ancestrale, dans un monde moderne et dans une société qui leur est étrangère, et où eux-mêmes sont traités comme des intrus.

Comme le père du récit, ils sont déchirés entre le désir du retour au mode de vie ancestral et leur perte de repères culturels qui leur a fait oublier les règles de parenté indispensables à la cohésion de l'unité familiale. Tandis que les femmes, qui conservent en mémoire, grâce à leur connaissance des histoires issues de l'orature, une grande partie des valeurs anciennes, tentent de faire face à un monde et ses conditions de vie qui leur sont hostile.

Dans "Histories", la partie (auto)biographique de *Roofwalker*, Power décrit à de nombreuses reprises l'impression que cette figure maternelle forte, qui se situe dans la droite lignée des mères et grands-mères détentrices de la culture dakotapi, a laissé sur elle dès son enfance.

La nouvelle qui ouvre cette partie est intitulée "Stone Women" [Femmes de Pierre], selon la légende de Standing Rock de *Stone Woman*, la Femme de Pierre, qui est notamment rapportée par Ella Cara Deloria dans ses *Dakota Texts* ("Standing Rock Legend", récit 45, appartenant aux légendes considérées comme véridiques), et qui a été étudiée dans le premier chapitre de cette thèse.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 21.

Power utilise ici le pluriel, « des femmes de pierre », pour établir un parallèle entre l'héroïne du récit et deux autres femmes, sa tante et de sa mère, elles aussi des *Stone Women*. Elles les affilient ainsi aux personnages fameux de l'orature dakotapi, dont les épreuves, quelle que soit leur conclusion, servent de leçon et de mise en garde pour tout le peuple. Sa tante subira un sort tout aussi tragique que l'héroïne de "Stone Woman", puisque, étant un esprit libre, ce qui selon une nonne du pensionnat indien où sa sœur et elle avaient été envoyées, devait l'envoyer la première en enfer<sup>112</sup>, son mode de vie indépendant et parfois imprudent la conduit à sa perte.

Alors qu'elle n'était qu'une jeune femme, elle fut effectivement assassinée par son petit ami blanc, et la police ne daigna même pas mener d'enquête car il était un « citoyen éminent » tandis qu'elle n'était qu'une « Indienne ». Le prêtre chrétien de la réserve de Standing Rock refusa même de l'enterrer dans le cimetière de l'église en raison « de la vie sauvage qu'elle avait menée »<sup>113</sup>.

En dévoilant les injustices qu'ont dû endurer sa mère et sa tante au sein de la société dominante américaine, tout d'abord dans les écoles chrétiennes, puis dans des systèmes judiciaires corrompus qui favorisent les allochtones, Power suit elle aussi la voie des auteurs militants et de la littérature engagée dans une défense des droits, de l'identité, et de la culture des autochtones.

La mère de Power est elle aussi, à sa façon, une femme de pierre. Elle sait trouver la magie en toute chose et en tout lieu. Elle a appris seule à lire à l'âge de trois ans, mais surtout, elle n'a peur de rien, et vit sa vie avec combativité et avec la volonté de traverser toutes les épreuves qui pourraient se mettre sur son chemin.

C'est une de ses caractéristiques de femme dakotapi, de ne pas laisser la peur s'emparer d'elle, même à travers les épreuves qu'elle a vécues : le pensionnat, le racisme, son déracinement culturel lorsqu'elle est partie vivre et travailler à Chicago pour aider sa famille financièrement, son mariage avec un homme issu de la culture dominante, la perte de son mari, son isolement social et son sentiment d'aliénation à Chicago, loin des siens et de sa culture.

Power avoue au lecteur de "Stone Women" un secret qu'elle n'ose pas avouer à sa mère, car elle pense que celle-ci serait déçue. Elle, dont la mère semble sans aucune crainte, a peur pour sa mère lorsque cette dernière lui raconte l'histoire de sa vie. Un sentiment dont elle a d'autant plus honte qu'il lui vient de ses origines blanches :

*So much fear, my mother would say. I think she would be disgusted. It is the white side coming out, she would accuse me if she knew. Only she would use the Dakota word,*

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 157.

*wasicun, to make me feel doubly ashamed. So I listen to her story and accept that she has no fear. I have enough for us both.*<sup>114</sup>

Tellement de peur, dirait ma mère. Je pense qu'elle en serait dégoûtée. C'est le côté blanc qui ressort, elle m'accuserait si elle savait. Seulement elle utiliserait le mot dakota, *wasicun*, pour me faire doublement honte. Alors j'écoute son histoire et j'accepte le fait qu'elle soit sans craintes. J'en ai assez pour nous deux. (Tdl.)

Power, enfant, avait une vision presque idéalisée de sa mère, qui incarnait à merveille le personnage admirable et inébranlable de la femme dakotapi. À côté de cette figure colossale, Power se sentait indignée. Elle avait honte de cette faiblesse, qui ne lui venait non pas, comme il aurait été communément imaginé au sein de la société dominante, de ses origines autochtones, mais de ses origines « blanches » américaines, allochtones.

En ayant comme modèle cette mère dakotapi, Power a grandi avec une conception de la femme autochtone exempte des stéréotypes véhiculés par la société blanche américaine. Dans ses nouvelles, elle rend donc compte de la ténacité et de la force de caractère de ces femmes.

Cependant, bien que la mère de Power semble ne rien craindre, cela ne signifie pas qu'elle ne ressente aucune souffrance, et, en particulier, aucun sentiment d'aliénation. Ce sentiment lui donne l'impression d'être dépossédée de son identité car déracinée, loin de sa terre natale, de ses traditions ancestrales (les rituels, la religion, les récits, le mode de vie), de sa communauté, de sa langue, tout ce qui fait, en somme, ce qu'elle est, elle est dépouillée de ce qui constitue son être essentiel.

Elle se sent de surcroît étrangère et exclue de cette ville américaine et de cette société dominante dans laquelle elle doit désormais vivre. Elle vit donc un phénomène de double aliénation, identitaire et social. C'est ainsi que dans la nouvelle suivante, "Museum Indians" [Indiens des Musées], la mère de Power avoue à sa fille que son départ pour Chicago, à l'âge de seize ans, fut une épreuve difficile. Elle qui n'avait jamais pris le train ou utilisé un téléphone, elle se retrouva « pétrifiée » face à tous ces « gens étranges » et à ce « nouvel environnement »<sup>115</sup>.

Mais encore une fois, sa mère, au lieu de se laisser envahir par la peur, a dépassé ses appréhensions et s'est construit une nouvelle vie dans la ville de Chicago, où son immense figure de femme dakotapi est prête à affronter cette ville inconnue. Elle n'hésite pas à participer à des mouvements de protestation, à s'opposer aux traitements injustes de la police, et à dire ce qu'elle pense, et tout cela sous le regard admiratif de sa fille :

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 161, Tdl.



*She is so tall, a true Dakota woman; she rises against the sun like a skyscraper, and when I draw her picture in my notebook, she takes up the entire page. She talks politics and attends sit-ins, wrestles with the Chicago police and says what's on her mind.*<sup>116</sup>

Elle est tellement grande, une vraie femme Dakota ; elle s'élève contre le soleil tel un gratte-ciel, et lorsque je la dessine dans mon cahier, elle occupe la page entière. Elle parle de politique, lutte avec la police de Chicago et dit ce qu'elle pense. (Tdl.)

Et lorsqu'elle se rend avec sa fille au musée Field de Chicago, où la robe en peau de daim brodée de perles bleues de sa grand-mère a été exposée, sans qu'elle ne sache comment, sans doute un autre exemple de l'appropriation culturelle et physique de la société américaine, ce n'est pas la peur qui prend possession d'elle, mais la colère. À cela s'ajoute un sentiment de tristesse, à la fois au sujet la condition des autochtones, de leurs terres ancestrales, et au sujet de sa propre condition. Tous sont captifs dans un monde étranger et hostile.

Et si, comme l'indique Power, peu de choses peuvent faire pleurer sa mère, le petit bison naturalisé du musée est l'une d'entre elles. Ce bison naturalisé est ici l'emblème du sentiment de perte et d'aliénation de tous les peuples autochtones des États-Unis, et plus particulièrement des Dakotapi dont il est l'animal totémique et l'ancêtre mythique. Il n'est pas étonnant qu'elle s'identifie à cet animal déplacé loin de sa terre natale qui lui a été retirée de force, exhibé par ceux qui ont amené son espèce aux bords de l'extinction. Elle lui dit tout doucement :

*"I am just like you," she whispers. "I don't belong here either. We should be in the Dakotas, somewhere a little bit east of the Missouri River. This crazy city is not a fit home for buffalo or Dakotas."*<sup>117</sup>

« Je suis tout comme toi, » elle murmure. « Je ne suis pas non plus à ma place ici. Nous devrions être dans les Dakotas, quelque part un peu à l'est de la Rivière Missouri. Cette folle ville n'est pas une demeure adaptée pour les bisons ou pour les Dakotas. » (Tdl.)

La mère de Power, qui est en colère de voir ce bison ainsi, lui témoigne en outre toute sa reconnaissance, pour son sacrifice et sa générosité envers le peuple dakotapi. Dans les récits mythiques, comme "The Buffalo People", Le bison est l'ancêtre du peuple, et s'est généreusement sacrifié afin de permettre au peuple de survivre et d'endurer. Cet animal qui partage un lien de filiation mythique et mystique avec le peuple.

À l'instar de ce dernier, il est traité avec irrévérence par la société dominante, qui a profané ses terres ancestrales, et qui a décimé sa population, pour finir par le mettre dans une prison de verre entouré d'une nature artificielle, dans ce musée au caractère encore plus anti-naturel qu'une réserve. Cette image de ce bison emprisonné et de ce qu'elle renvoie de la condition du peuple dakotapi met la mère de Power en colère :

---

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 164.

*“We honor you [...] because you are a creature of great endurance and great generosity. You provided us with so many things that helped us to survive. It makes me angry to see you like this.”*<sup>118</sup>

« Nous t’honorons [...] parce que tu es une créature d’une grande endurance et d’une grande générosité. Tu nous as fourni tellement de choses qui nous ont aidé à survivre. Cela me met en colère de te voir ainsi. » (Tdl.)

Cette gratitude de la mère de Power envers cet animal fait écho à la gratitude qu’éprouve l’auteur à l’égard de sa mère, qui a tout sacrifié pour l’élever avec des valeurs dakotapi dans cette ville de Chicago, une ville que sa mère lui a « donnée » pour en faire son lieu de résidence : « Je grandirai en croyant que Chicago m’appartient, car elle m’a été donnée par ma mère »<sup>119</sup>. Et surtout, Power est reconnaissante envers sa mère d’avoir été la source d’inspiration qui l’a conduite à sa vocation d’auteure : « Je suis sa petite ombre et son témoin. Je suis la fille timide qui ne peut rager que sur papier »<sup>120</sup>.

Power a tenté d’émuler cette figure maternelle si forte et si sincère, avec les armes que sa mère lui a transmises, à savoir les histoires et les valeurs tribales, et avec celles qu’elle-même ne possédait pas mais qu’elle lui a permis d’acquérir par son sacrifice, l’écriture, une connaissance intime de la culture de la société dominante, et le pouvoir de se mouvoir entre deux mondes, celui des autochtones et celui des Blancs.

Elle est la fille de la modernité et de la parole écrite, la mémoire vivante et permanente des récits de sa mère. Et si Power parle dans ses nouvelles autobiographiques de tout l’amour qu’elle portait à son père, décédé lorsqu’elle n’avait que onze ans, il n’était pas un conteur. Sa mère, elle, lui racontait des histoires tous les jours, à tout moment de la journée, lorsqu’elle cuisinait, faisait le ménage, les courses, l’emmenait à la bibliothèque, etc.<sup>121</sup> Ce qui montre une fois de plus la portée et l’influence de l’orature dakotapi dans l’éducation et dans la construction de l’identité ethno-culturelle du peuple.

Dans une autre nouvelle, “Chicago Waters” [Les Eaux de Chicago], Power montre que l’aliénation ressentie par sa mère ne s’est jamais vraiment atténuée, puisque même après avoir vécu à Chicago pendant presque cinquante-cinq ans, elle appelait toujours Fort Yates dans le Dakota du Nord “home” (« chez moi »)<sup>122</sup>.

Et le traitement injuste qu’elle avait subi dans le pensionnat indien ou encore lorsqu’elle se trouvait en présence de personnes étroites d’esprit l’avaient conduite à se voir comme une

---

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 161, Tdl.

<sup>120</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 193.

personne n'étant pas spécialement intelligente et n'ayant pas accompli beaucoup de choses dans la vie.

C'est pourquoi Power lui rappelle dans son œuvre tout ce que sa mère représente pour elle. Dans "Reunion" [Retrouvailles], elle fait état de tout ce que sa mère représente pour elle, en raison de tout ce qu'elle a accompli :

*You read so many books—you are my encyclopedia. You recite the history of my ancestors without forgetting a single detail—you are my memory. You speak up when others are afraid to—you are my voice. You notice what so many people would like to ignore—you are my vision. You imagine that I can do anything I decide upon—you are my dreams. You've shown me where the spirits hide—you are my imagination. You've challenged me to change my corner of the world—you are my conscience.*<sup>123</sup>

Tu lis tellement de livres — tu es mon encyclopédie. Tu récites l'histoire de mes ancêtres sans faire de pause, sans oublier le moindre détail — tu es ma mémoire. Tu prends la parole quand d'autres en ont peur — tu es ma voix. Tu remarques ce que tant de personnes voudraient ignorer — tu es ma vision. Tu t'imagines que je suis capable de faire tout ce que j'ai décidé de faire — tu es mes rêves. Tu m'as montré où se cachent les esprits — tu es mon imagination. Tu m'as mise au défi de changer mon coin du monde — tu es ma conscience. (Tdl.)

Dans cette phrase aux effets anaphoriques, Power crée un effet de symétrie renforçant ses affirmations sur l'influence qu'a eu, et qu'a encore sa mère sur sa vie et son œuvre. Elle met ainsi en exergue la résilience de sa mère face aux maux de la colonisation, qui a su malgré tout conserver son identité dakotapi en gardant constamment en mémoire les récits ancestraux, ainsi qu'une vision du monde influencée par les croyances tribales où la « magie » était présente partout, et en tout.

Par ce phrasé aux accents d'incantation solennelle, Power montre comment sa mère l'a inspiré à faire preuve d'autant de force et de courage, et à trouver sa propre voie en tant que femme dakotapi, pour révéler noir sur blanc les torts subis par son peuple, tout en rendant hommage à celle grâce à qui elle a su trouver sa voix. Et même si c'est son père qui avait poursuivi des études supérieures, il était diplômé de Hamilton College de l'état de New York, c'est sa mère qui est sa véritable source inépuisable de connaissance.

Power reconnaît dans une autre nouvelle, "The Attic" [Le Grenier], qu'en dépit de tous ses diplômes et ses années d'éducation dans l'enseignement supérieur, elle n'en saura jamais autant que sa mère<sup>124</sup>. C'est pourquoi ses histoires lui sont si précieuses, et que c'est sa voix qu'elle entend lorsqu'elle est en quête d'inspiration :

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 188.

*You encourage me to tell my own stories. You say that I must have inherited the words from my father. But when I close my eyes, searching for inspiration, it is your voice I hear chanting in the dark.*<sup>125</sup>

Tu m'encourages à écrire mes propres histoires. Tu dis que j'ai dû hériter ces mots de mon père. Mais lorsque je ferme les yeux, en quête d'inspiration, c'est ta voix que j'entends chanter dans le noir. (Tdl.)

La mère de Power est, comme elle le dit elle-même avec beaucoup de gratitude, sa première et principale source d'inspiration. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ait consacré la partie autobiographique de *Roofwalker* aux récits de vie de sa mère et à des récits retraçant leur relation, ou des souvenirs d'enfance avec elle.

Power se décrit souvent comme l'ombre de cette figure imposante d'une femme dakotapi qui, en dépit de la tristesse et de la colère du traitement injuste qui lui a été infligé par la société dominante, a su transmettre à sa fille les valeurs et les histoires de son peuple. Cette mère est un symbole de résilience, dans la pure tradition des Dakotapi dont le mode de vie d'avant les réserves nécessitait une grande capacité d'adaptation et de résistance.

En effet, ce peuple semi-nomade était régulièrement confronté aux épreuves des grandes plaines, qu'elles soient d'ordre climatique, géographique, et où ils se retrouvaient parfois confrontés à la difficulté de trouver de quoi se nourrir. Ces épreuves, ajoutées à la nécessité de créer une société harmonieuse qui assurait la cohésion et l'unité du peuple, avaient permis le développement de la résilience du peuple, et avaient donné naissance à une orature de la résilience et du sacrifice de soi, comme dans "The Buffalo People".

La mère de Power est l'héritière de cette tradition de la résilience, qu'elle applique dans sa vie grâce aux récits qu'elle a gardés en mémoire et qu'elle raconte à sa fille au quotidien, conservant parallèlement son identité tribale. À l'opposé de cette représentation de femme et de mère autochtone presque inébranlable, l'auteure paiwan Liglav Awu, qui s'est elle aussi attachée à dresser un portrait de sa mère autochtone, décrit une femme au destin plus tragique qui, elle, n'a pas pu transmettre à sa fille, du moins lorsqu'elle était plus jeune, cette même fierté identitaire tribale.

### 1.3.2. *Awu : du village de garnison au village des montagnes*

La mère d'Awu s'est elle aussi sentie aliénée et a été victime de discrimination lorsqu'elle quitta son village natal de Puvunog, ou Wenle (*Wénlè cūn* 文樂村) dans la commune rurale de Laiyi (*Láiyì xiāng* 來義鄉) du comté de Pingtung (du sous-groupe Paumaumaq des Vuculj),

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 171.

pour se marier avec le père d'Awu. D'autant plus que ce ne fut pas un mariage harmonieux et heureux comme avait pu l'être celui des parents de Power.

Son premier livre, publié en 1996, [Qui Va Porter les Beaux Habits Que J'ai Tissés ?] (*Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》), est un recueil de récits et de nouvelles biographiques et autobiographiques. À l'instar du recueil de Power, *Roofwalker*, ce livre se divise en deux parties. La première, [Mères autochtones] (*Yuánzhùmín de mǔqīn* 「原住民的母親」), contient vingt-deux récits axés sur la vie de femmes autochtones de Taïwan, dont plusieurs récits concernant la vie de la mère de l'auteur, de son départ du village natal, à sa vie dans le village de garnison, à son retour dans sa tribu.

Ces récits biographiques, comme les poèmes de Monaneng et les nouvelles de Power, donnent une voix à ces femmes autochtones, ignorées et en marge de la société dominante. La seconde partie, [Notes sur la vie dans les montagnes] (*Shānjū shǒuzhā* 「山居手扎」), est composée de treize récits, majoritairement de nouvelles autobiographiques, de l'enfance de l'auteur, avec des descriptions de son père han et de son vécu difficile, à sa vie de mère, ainsi que quelques récits légendaires issus de l'orature paiwan.

Le titre du livre reprend celui d'un des récits du recueil, dans lequel une Ancienne amis (阿美) s'inquiète quant au devenir des pratiques et coutumes séculaires de son peuple, et de leur transmission aux jeunes générations, qui ont, pour la plupart, quitté les tribus pour s'installer dans des villes taïwanaises. Le choix d'Awu d'utiliser ce titre n'est pas anodin. Il montre sa crainte concernant la perte des coutumes et des valeurs autochtones, mais également, et surtout, sa volonté de reprendre le flambeau de ces anciennes autochtones afin de défendre et de transmettre l'identité ethno-culturelle des peuples autochtones.

Ce qu'elle fait au moyen d'une littérature militante dans laquelle elle « tisse » les narrations de ces femmes autochtones, qu'elle mêle à sa propre voix, ainsi qu'à celle de sa mère, et à celle de la matriarche de la famille, sa grand-mère maternelle, réunies dans cet ouvrage collectif, à la manière du tissage ancestral, elles forment une voix collective des « mères autochtones ».

Cette notion d'une figure matriarcale, qui tisse les récits du peuple, rappelle la figure de *Spider Grandmother*, la grand-mère araignée, une figure mythique de la création dans de nombreux peuples autochtones du Sud-Ouest des États-Unis.

Chez Paula Gunn Allen (1939-2008), auteure, professeur et critique littéraire laguna pueblo, lakota et libano-américaine, elle est le « Dieu le plus Ancien », qui relie les autochtones entre eux dans sa toile faite d'un « tissu d'interconnexion ». Elle est porteuse de la mémoire historique du peuple, et elle re-connecte les membres qui se sont éloignés à leur identité tribale.

Elle est un symbole de la résilience du peuple, à qui elle a donné la « capacité d’endurer », jusqu’à présent, malgré « cinq siècles » d’histoire coloniale<sup>126</sup>.

Dans sa collection d’essais littéraires publiée en 1986, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* [L’Anneau Sacré : Recouvrer le Féminin dans les Traditions Amérindiennes], Gunn Allen décrit cette grand-mère qui « entretient les feux de la vie ». Elle était là « au commencement », et son nom était « Femme », la « Mère, la « Grand-mère », présente et « célébrée dans les structures sociales, l’architecture, la loi, les coutumes, et la tradition orale » des peuples autochtones des Amériques<sup>127</sup>.

C’est cette figure de la grand-mère qui tisse les récits et la vie du peuple qu’Awu représente elle aussi dans son œuvre littéraire, où ces femmes autochtones tissent ensemble un matériau suffisamment solide pour conserver la mémoire historique et identitaire de leurs peuples.

Dans la première partie de [Qui Va Porter les Beaux Habits Que J’ai Tissés ?], Awu partage avec le lecteur les expériences vécues par sa mère, déracinée de sa tribu et vendue en mariage à seulement dix-sept ans, dans de nombreuses nouvelles autobiographiques qui relatent le traitement discriminatoire qu’elle a subi au sein de la société han.

Dans la seconde partie, Awu consacre aussi certaines nouvelles à son père. Elle parle déjà brièvement de lui, le décrivant comme un homme honnête et bon, dans une des nouvelles sur sa mère, « L’enfant oublié par les esprits ancestraux » (*Zǔlíng yíwàng de háizi* 祖靈遺忘的孩子), décrivant le retour de cette dernière dans sa tribu, suite au décès du père d’Awu<sup>128</sup>.

Dans une nouvelle de la seconde partie du livre, intitulée [Mon père et le jour de la fête des amoureux] (*Fùqīn yǔ qíng rén jié* 「父親與情人節」), Awu décrit l’état de mélancolie dans lequel s’est trouvé son père, qui souffrait du mal du pays, depuis son arrivée à Taïwan. Lui qui était originaire de la province de Anhui (*Ānhuī* 安徽), en Chine continentale, avait été obligé de s’engager dans l’armée du Kuomintang, et fut contraint d’immigrer à Taïwan en 1949 lorsque le Kuomintang fut vaincu par le parti communiste chinois.

Il ne souhaitait nullement s’installer à Taïwan et pensait pouvoir retourner en Chine rapidement. Mais il se rendit compte qu’en raison du climat politique hostile entre le gouvernement chinois et le gouvernement de Taïwan, et de la loi martiale mise en place à

---

<sup>126</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Éd. originale 1986, Boston, Beacon Press, 1992, p. 11, Tdl.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j’ai tissé ?], 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 1996, p. 63-64.

Taiwan, il lui serait impossible de retourner chez lui. C'est donc presque par dépit qu'il demeura à Taiwan et chercha une femme afin de fonder une famille.

Dans la nouvelle suivante, [À cette époque] (*Zhège niándài* 「這個年代」), Awu décrit comment son père était lui aussi une victime du gouvernement du Kuomintang, qui le persécuta à l'époque de la Terreur Blanche à Taiwan, (*Báisè kǒngbù niándài* 「白色恐怖年代」)<sup>129</sup>. En effet, il était accusé d'être un espion de la Chine communiste, une suspicion infondée pour laquelle il fut même emprisonné<sup>130</sup>.

Contrairement aux parents de Power, le mariage entre les parents d'Awu n'avait absolument rien de sentimental. Dans les années 1960, son père acheta sa mère, alors âgée de 17 ans, soit vingt-cinq ans de moins que lui, par le biais d'une sorte de courtier en mariage, qui dupa la grand-mère maternelle d'Awu, qui cherchait à trouver des moyens d'élever ses cinq enfants, ainsi que de nombreuses autres mères paiwan dans des situations tout aussi précaires, pour faciliter cette transaction<sup>131</sup>. Une forme de commerce qui était courante à cette période d'extrême pauvreté pour les peuples autochtones, où les enfants et jeunes gens autochtones étaient régulièrement vendus comme prostitués et travailleurs d'usine.

Mais même après avoir fondé une famille, le père d'Awu continuait à ressentir de la douleur à l'idée de ne pouvoir rentrer chez lui, en Chine. Toujours dans [Mon père et le jour de la fête des amoureux], Awu raconte comment, lorsqu'elle était encore enfant, mais en âge de comprendre, son père lui racontait le soir, tout en buvant de la liqueur Kaoliang V.S.O qu'il conservait cachée sous son lit, ses histoires personnelles, qu'elle avait entendues des centaines de fois déjà<sup>132</sup>. Ses expériences tragiques d'ancien combattant en constituait le leitmotiv plein de tristesse et de nostalgie.

Le père d'Awu n'était pas le seul à souffrir dans ce complexe résidentiel pour familles de militaires. Bien que tous deux se retrouvèrent pris au piège dans un « mariage sans amour », c'est la mère d'Awu qui avait dû quitter sa famille et son village pour vivre parmi des autochtones pour la plupart racistes et hostiles envers elle.

---

<sup>129</sup> La Terreur Blanche démarra à Taiwan suite à l'incident 228, en référence à la date du 28 février 1947, durant laquelle un soulèvement populaire contre le gouvernement de Taiwan débuta dans de nombreuses villes de l'île. Afin de mettre un terme à ces manifestations, début mars, l'armée fut appelée en renfort, et elle se mit à tirer sur les manifestants. La découverte d'infiltrés communistes dans le pays donna lieu à l'instauration de la loi martiale en 1949, et cette période, de l'incident 228 à la levée de la loi martiale en 1987, pendant laquelle les dissidents politiques furent persécutés, emprisonnés, et, pour certains, exécutés, par le gouvernement du Kuomintang, est appelée la Terreur Blanche.

<sup>130</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 169.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 163-164.

Sa vie conjugale était compliquée, car elle n'appartenait pas à la culture han et ne maîtrisait pas bien la langue chinoise et ne savait souvent pas de quoi parler avec son mari, dont les habitudes lui étaient étrangères, ce qui les conduisait à se disputer :

小時候，家裡像個無聲的世界，除了語言障礙外，母親坦承：「我真的不知道該跟妳父親說什麼？」【。。。】母親之餘父親的感情是複雜的，父親生前一絲不苟的個性，常是母親數落的話題，而母親粗枝大葉的行事方法，常常就是他們之間導火線的引爆點。<sup>133</sup>

Quand j'étais petite, notre foyer était toujours silencieux. En plus de la barrière linguistique, ma mère avouait franchement que : « je ne sais vraiment pas quoi dire à ton père. » [...] La relation entre ma mère et mon père était compliquée. Mon père était méticuleux en tout, et c'était souvent une des lacunes de ma mère, et la raison pour laquelle mon père la houspillait ou la réprimandait. (Tdl.)

En outre, seule une infime minorité des femmes du village de garnison étaient autochtones, et le fait qu'elles aient épousé des militaires han de Chine suscitait la jalousie et la colère des autres femmes d'origine han qui les accusaient d'être des femmes maléfiques qui « volaient » leurs hommes :

母親回憶說，那個時候許多眷村正流行著娶原住民少女，除了真正想要在台灣這塊土地上定根而結婚之外，還有那麼一小部分的人，是因為見到原住民少女的姿色，便興起娶小老婆的意念，因此眷村里這一群曾經跟隨老兵出生入死，卻風華不再的外省籍婦女，每當見到原住民少女時就像是見到了豺狼虎豹般，急急忙忙地要把老伴拴好，免得被吃了（這是母親的形容詞）。<sup>134</sup>

Ma mère se souvient qu'à cette époque, dans beaucoup de villages de garnison, il était courant de prendre des jeunes filles autochtones pour épouses. Mis à part ceux qui se mariaient afin de vraiment s'implanter sur le sol taïwanais, il y avait une minorité d'hommes qui avaient envie de prendre une maîtresse autochtone en raison de leur beauté. Et c'est ainsi que cette portion de femmes du village de garnison, venue de Chine continentale, ayant accompagné ces vieux soldats au péril de leur vie, et dont les charmes de la jeunesse s'étaient atténués, se comportaient comme si elles avaient vu des bêtes féroces à chaque fois qu'elles apercevaient des jeunes filles autochtones. Elles se dépêchaient d'enchaîner leurs maris, pour qu'ils ne se fassent pas dévorer (selon les termes de ma mère). (Tdl.)

L'imaginaire colonial, empreint de stéréotypes, présentait encore les femmes autochtones comme des « bêtes sauvages ». Et ces femmes chinoises, qui se fiaient à cette image et à leurs propres préjugés, perpétuaient elles aussi un peu plus les injustices commises à l'encontre des autochtones. Elles participaient même activement à renvoyer à ces femmes autochtones, mariées à un jeune âge à des étrangers, et vivant loin de chez elles, une vision si négative d'elles-mêmes qu'elle engendrait un sentiment de honte quant à leurs origines autochtones.

Comme la mère de Power, ces jeunes filles ressentaient une aliénation sociale, puisqu'elles étaient rejetées par cette communauté han. Mais leur sentiment d'aliénation

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 63-65.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 36.



identitaire était encore plus prégnant, car au début des années 1960, après deux vagues de colonisation successives, japonaises puis chinoises, leurs structures sociales autochtones étaient encore très fragilisées et ces jeunes filles étaient encore en quête de repères. Aussi, le traitement infligé par ces femmes, pour la plupart plus âgées qu'elles, et qui auraient dû leur servir de modèle maternel, étioilait leur dignité et fragilisait leur identité tribale.

Ce sont ces réalités coloniales qu'Awu décrit, dans son œuvre qui sert de défense des peuples autochtones de Taïwan, et plus particulièrement des femmes, qui ont su endurer toutes formes d'humiliation, pour finalement, comme sa mère renouer avec leur identité tribale. Même après avoir vécu dans ce complexe pour familles de militaires durant de nombreuses années, les autres membres issus de la société dominante étaient agressifs, voire violents envers elle.

Ils la qualifiaient de « *Fanpo* » (番婆), un sobriquet colonialiste qui signifiait femme autochtone, ou plus littéralement « femme barbare », et de « *Shandiren* » (山地人), « personne des montagnes », un autre sobriquet colonialiste désignant les autochtones originaires des tribus montagneuses de Taïwan :

「番婆」、「山地人」早已是母親習以為常的稱呼，儘管與父親語言不通、習慣不同，但是為了尚在襁褓中的小女兒們，母親仍是咬著牙撐過在眷村中最難過的頭幾年；慢慢地，濃厚的外省腔她聽得懂了，滿是辣椒、大蒜的菜她也吃得下了，彷彿一切都可以習慣了，但是村子裡有色的眼光仍像母親身上排灣族的膚色一樣，怎麼努力也洗不掉。<sup>135</sup>

« Femme barbare », « personne des montagnes », ce sont des qualificatifs auxquels ma mère était habituée depuis longtemps. Bien qu'elle ne parle pas la même langue que mon père, et qu'elle ne partage pas non plus les mêmes coutumes, pour ses petites filles qui étaient encore en bas âge, ma mère supporta ces premières années dans le village de garnison, qui furent les plus difficiles, en serrant les dents. Petit à petit, elle pouvait comprendre les forts accents de Chine continentale, manger les plats pleins de piment et d'ail, et il semblait qu'elle s'était habituée à tout. Mais les regards pleins de préjugés sont comme la couleur de peau des Paiwan, peu importe les efforts entrepris pour la laver, elle ne peut être effacée. (Tdl.)

Ces mots de la mère d'Awu résonnent avec ceux d'un des héros dakotapi du roman de Chief Eagle, Strong Echo, qui avait un temps vécu parmi les « Blancs », et qui racontait à Turtleheart les difficultés qu'il rencontrait sans cesse dans cette société dominante, car « [sa] couleur et [son] héritage étaient [ses] ennemis »<sup>136</sup>. La mère d'Awu, elle aussi persécutée en raison de sa couleur de peau et de son identité tribale, et qu'Awu décrit comme n'étant « que bonté et innocence », n'a jamais employé le terme de « racisme » pour parler du traitement qui lui était infligé<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, *op. cit.*, p. 48, Tdl.

<sup>137</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 38, Tdl.

Au contraire, « elle se sentait inférieure » en raison « du sang autochtone qui coulait dans ses veines »<sup>138</sup>. Elle décrit ici l'intériorisation de la domination coloniale vécue par sa mère et de nombreuses femmes autochtones de son époque, et qu'Awu vivra elle-même jusqu'à l'âge adulte. C'est par ailleurs en raison de ce phénomène que la résilience de ces femmes, et des autochtones en général, a été temporairement entravée, et qu'ils ont été un temps aliénés de leur identité ethno-culturelle.

Il n'est néanmoins pas étonnant, au regard du traitement que lui infligeaient les membres han de Chine de ce village, que la mère d'Awu ait encouragé sa fille à ne jamais révéler ses origines autochtones. Elle souhaitait protéger ses enfants et leur interdisait de jouer avec les autres enfants du village, mais il arrivait tout de même à Awu et à sa petite sœur de se faire battre :

儘管別人如何地污衊母親，她卻不允許她的孩子受到一絲委屈，在幾次我與妹妹帶傷回家之後，母親便嚴格的禁止我們再與眷村的孩子玩耍，也不止一次的諄諄告誡身為長女的我，要確實盡到保護妹妹安全的責任，雖然如此，我們卻仍是不時帶著傷回家，在每次母親為我們包紮傷口的同時，我也看到母親的眼淚落下。<sup>139</sup>

En dépit du mal que les autres disaient de ma mère, elle ne permettait pas que ses enfants soient victimes de la moindre injustice. Après que ma petite sœur et moi fûmes rentrées à plusieurs reprises blessées à la maison, ma mère nous a formellement interdit de jouer à nouveau avec les autres enfants du village. Et, elle me rappelait plus d'une fois, qu'en tant que fille aînée de la famille, j'étais responsable de ma petite sœur. Néanmoins, nous rentrions encore fréquemment blessées à la maison, et à chaque fois que ma mère pensait nos blessures, je voyais les larmes de ma mère couler sur ses joues. (Tdl.)

Au sentiment d'aliénation qui s'était installé en elle, une forme de honte et de peur liée à ses origines paiwan l'ont empêchée d'inculquer à ses enfants les valeurs et les traditions paiwan. Un manque ressenti par Awu des années plus tard, alors qu'elle-même était devenue mère, un événement qui lui fit réaliser qu'il lui manquait une partie de son identité, de son histoire, cette moitié paiwan qui lui venait de sa mère.

Dans [Ma mère des années du village de garnison] (*Juàncūn suiyuè de mǔqīn* 「眷村歲月的母親」), Awu raconte comment, alors qu'elle s'était déjà mise en quête de son passé et de ses racines autochtones, elle fut amenée à revenir avec sa mère sur ses souvenirs d'enfance, dans lesquels aucun compagnon de jeu ne figurait. De ce village de garnison dans lequel elle avait pourtant vécu pendant dix ans, elle ne se souvenait pas d'avoir joué avec les autres enfants. À l'âge adulte une question en particulier la hante : pourquoi, comme ses amis actuels le font, n'est-elle pas en contact avec ses amis d'enfance ?

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 37.

L'auteure décrit le déracinement de sa mère, son isolement et celui de ses filles, qui a provoqué chez Awu un manque de repères identitaires, puisqu'elle était dans le déni de ses racines autochtones, et rejetée par ceux de la société han chinoise. Une fois adulte, en quête de son identité, Awu se tourne vers sa mère, qui est depuis rentrée dans son village natal paiwan, pour comprendre pourquoi elle n'a aucun ami d'enfance han.

La réponse que sa mère l'aide à trouver, et qu'elle avait enfouie au plus profond de son cœur est la suivante : sa mère est autochtone, et aucun des enfants du village ne voulaient jouer avec elle et sa sœur, qu'ils appelaient « enfants des montagnes » et qu'ils persécutaient :

這幾年由於作田野調查的關係，常有機會回部落與母親聊過去的事情，無可避免地自然會談到小時候，在母親的牽引下，回憶像開閘的野獸、一件一件的想起來，同時也一口一口地啃蝕著我：終於知道為什麼沒有玩伴？為什麼生活圈除了學校就是家裡？悶在心裡的問題於是都有了答案，因為：我有個原住民的母親。當時眷村裡的孩子根本就不屑與我和妹妹作朋友，於是我們除了上學，就只敢待在家裡，因為會被欺負，通常他們就叫我們「山地人的孩子」。<sup>140</sup>

Ces dernières années, en raison de mon travail d'enquête sur le terrain, j'ai souvent eu l'occasion de retourner dans la tribu pour parler avec ma mère des choses du passé, et naturellement, il était inévitable de parler de mon enfance. Comme sous l'impulsion des paroles de ma mère, les souvenirs, telles des bêtes auxquelles on a ouvert l'enclos, resurgissent l'un après l'autre. Et, en même temps, ils me rongent morceau par morceau : j'ai enfin réalisé pourquoi je n'avais pas de compagnon de jeu, pourquoi mon espace de vie, en dehors de l'école, se bornait à la maison. Les questions emprisonnées dans mon cœur trouvent enfin toutes leurs réponses : c'est parce que j'ai une mère autochtone. À cette époque, les enfants du village de garnison ne daignaient pas être amis avec ma petite sœur et moi. Aussi, à l'exception de l'école, nous n'osions aller qu'à la maison, car nous étions maltraitées, et ils nous appelaient habituellement « enfants de la montagne ». (Tdl.)

Awu « allégorise » ses souvenirs d'enfance, qui, tels des animaux d'un symbolisme ancestral, deviennent des « bêtes auxquelles on a ouvert les portes de l'enclos ». Elle révèle au lecteur, de manière imagée, les traumatismes du passé. Enfin libérés du recoin de mémoire dans lesquels elle avait dû les cacher, « emprisonnés » dans son « cœur », sans doute car ils étaient trop douloureux, ces souvenirs la « rongent » encore aujourd'hui. Ils font ressurgir les sentiments de honte et la réalité du vécu des enfants autochtones méprisés et ridiculisés en raison de leur identité tribale.

Elle, et les autres enfants paiwan qui vivaient en dehors des villages autochtones n'étaient donc pas étrangers à l'aliénation culturelle et sociale que vivait la mère d'Awu. Toujours dans [Ma mère des années du village de garnison], Awu raconte comment les autres enfants disaient que « les enfants des montagnes mangeaient des gens » :

黑色的眼光不但照射在母親的身上，也同時投射在我們幾個小孩的童年印象裡，「山地人的小孩會吃人哦！」的謠言，不斷重複地出現在我黑色的童年裡。<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

Les regards noirs n'étaient pas projetés qu'en direction de ma mère, mais ils venaient également noircir mes souvenirs d'enfance. Les rumeurs comme : « Oh ! Les enfants des personnes des montagnes vont manger les gens ! », surgissaient sans cesse, encore et encore dans ma sombre enfance. (Tdl.)

Awu, lors de l'entretien de 2016, a également parlé du système éducatif de Taïwan qui faisait perdurer cette aliénation culturelle en ne traitant jamais de la culture et de l'orature des autochtones de Taïwan.

教育學不到，台灣的教育，完全沒有，所以像我，我是在外面長大的，所以我完全不會知道神話傳說，所以我是零，完全不知道，很多像我這個年紀，我是 1969 年，我們都不知道，因為在台灣的教育是沒有這塊的，所以我們沒有辦法寫，就算你想寫，你也沒辦法寫，因為我們的母親並不會教我們這些，我們的父親和台灣的教育只教我們中國的，日本的，但是沒有原住民的，不管哪一族。<sup>142</sup>

Le système éducatif de Taïwan ne nous a rien enseigné, rien du tout. Moi, j'ai grandi à l'extérieur de la tribu, donc je ne connais absolument pas les récits. Je suis au niveau zéro. Beaucoup de gens de mon âge - je suis née en 1969 - ne s'en sont pas rendu compte, car le système éducatif de Taïwan n'inclut pas cette partie de l'éducation. Donc on ne peut pas les écrire. Et si on souhaite les écrire, on ne sait pas comment le faire. Car nos mères ne nous ont pas appris à le faire. Nos pères et l'éducation taïwanaise nous ont appris seulement ce qui concerne la Chine, le Japon, mais il n'y a rien concernant les autochtones, de quelque tribu que ce soit. (Tdl.)

Ce vécu conduit non seulement à une quête identitaire et un retour sur ses propres origines au travers d'entretiens avec sa mère et sa grand-mère. Elle dépasse même le cadre de sa propre famille et de sa propre tribu. Elle recueille les expériences de vie de nombreuses femmes autochtones de Taïwan et conduit un véritable travail d'enquête de terrain qui va lui permettre de mettre en lumière toute la richesse et la complexité du tissu social et culturel dont ces femmes sont issues. Toutes sont, à leur façon, des modèles d'endurance et de résilience.

Et ce n'est qu'en devenant elle-même mère qu'Awu fut en mesure de comprendre la souffrance de sa propre mère. C'est alors qu'elle fit le choix de relater les épreuves qu'avait traversées sa mère dans un premier livre, [Qui Va Porter les Beaux Habits Que J'ai Tissés ?], au travers de récits qui montrent la force de sa mère.

Elle qui paraissait si faible à ses yeux d'enfant, a su en réalité surmonter les attaques cruelles des femmes du village de garnison. Et elle a su s'adapter à un mode de vie étranger et à un mariage arrangé, tout en éduquant et protégeant de son mieux ses filles. Cette mère dont elle se sentait jusqu'alors éloignée, tout comme elle était aliénée de ses origines paiwan, mais vers qui elle revint lorsqu'elle se mit en quête de son identité tribale.

[Qui Va Porter les Beaux Habits Que J'ai Tissés ?] est donc un livre introspectif qui retrace les origines d'Awu en tant que femme et auteure paiwan. En conclusion de sa préface,

---

<sup>142</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei, op. cit.*

intitulé [Le souhait d'une femme paiwan] (*Yīgè páiwān nǚzǐ de xīnyuàn* 「一個排灣女子的心願」) elle, qui a « oublié sa mère pendant vingt ans », et qui, en raison des pressions exercées par la culture dominante han, a longtemps été dans le déni de son identité paiwan, dit espérer que sa démarche permettra à ses propres enfants de ne pas commettre les mêmes erreurs.

Et bien plus encore, en racontant ces récits personnels, elle souhaite redonner espoir à toutes les femmes autochtones, tout en continuant d'apprendre elle aussi à être une femme paiwan :

我，一個正在學習如何作排灣族的孩子，心中卑微地希望，有一天我的孩子將不會重蹈我的覆轍；真誠地祈求，原住民女性能活出自己的一片天空；熱切地盼望，每一個原住民母親能夠依然美麗卻不再悲哀；這些，不過是一個排灣女子的心願。<sup>143</sup>

Moi, qui apprends comment faire des enfants paiwan, j'espère du plus profond de mon cœur que mes enfants ne reproduiront pas mes erreurs. Je prie sincèrement pour que les femmes autochtones puissent vivre dans leur propre coin de ciel, et j'attends avec impatience que chaque femme autochtone puisse demeurer belle mais ne soit plus triste. Ce ne sont là que les plus chers désirs d'une femme paiwan. (Tdl.)

L'année suivante, en 1997, Awu publie une nouvelle collection de textes non fictifs, [Vuvu à la Bouche Rouge], (*Hóng zuǐbā de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》) Ce livre, centré sur le récit de vie de sa grand-mère maternelle, *vuvu* A-gan, dont la bouche rouge symbolise l'orature paiwan, mêle histoires personnelles et histoire familiale, histoire tribale et histoires de femmes autochtones de différents peuples de Taïwan et d'ailleurs. Dans *Vuvu à la Bouche Rouge*, la quête identitaire d'Awu se fait en parcourant tout le territoire de Taïwan, où elle va à la rencontre de divers groupes autochtones.

Ce travail d'enquête pourrait rappeler ceux entrepris par les ethnologues et linguistes japonais, puis chinois, qui recueillaient auprès des tribus les récits issus de l'orature ancestrale. Mais dans le cas d'Awu, il s'agit d'un travail d'une autochtone sur les autochtones. C'est par conséquent un moyen d'échapper à l'impérialisme colonial des connaissances sur les peuples autochtones par une reconquête de la légitimité perdue de la prise de parole sur les autochtones, et par une récupération du pouvoir et du savoir.

Dans la première nouvelle, Awu parle de sa visite dans la tribu atayal de Aohua (*Àohuā bùluò* 「澳花部落」), dans la commune rurale de Nan'ao *Nánào xiāng* 南澳鄉, du comté d'Yilan *Yílán xiàn* 宜蘭縣), puis, dans la troisième nouvelle elle décrit sa visite d'un village bunun de Yushan (玉山) au centre de Taïwan.

---

<sup>143</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 9.

Elle est également allée dans la tribu tso de Mayasvi (commune rurale d'Alishan, *Ālīshān xiāng* 阿里山鄉, comté de Chiayi, *Jiāyì xiàn* 嘉義縣) au sud-ouest, dans la quatrième nouvelle du livre, ou encore dans la tribu atayal de Tabilas, (*Dǎbīlāsī bùluò* 「打必拉斯部落」, commune rurale de Tai'an *Tàian xiāng* 泰安鄉, comté de Miaoli *Miáolì xiàn* 苗栗縣) au nord-est de Taïwan, dans la septième nouvelle.

Elle s'est aussi rendu dans le village de Heping (*Héping cūn* 和平村, commune rurale de Xiulin *Xiùlín xiāng* 秀林鄉, comté de Hualian *Huālián xiàn* 花蓮縣), où elle témoigne du combat des membres du peuple Taroko (*Tàilǔgé* 太魯閣) contre la destruction de l'environnement par l'*Asia Cement Corporation* (*Yàzhōu Shuǐní Gǔfèn Yǒuxiàn Gōngsī* 亞洲水泥股份有限公司), qui mine les terres ancestrales des autochtones, dans sa huitième nouvelle.

Awu n'est pas restée seulement à Taïwan, dans la deuxième nouvelle de son livre, elle parle de son voyage en Alaska, où elle a participé à *L'International Indian Tribal Council* (I.I.T.C.), tenu dans la réserve indienne de Venetie. Elle fait découvrir au lecteur les similitudes qui existent entre les peuples autochtones d'Amérique du Nord et ceux de Taïwan, qui partagent des expériences coloniales communes de discrimination et de violence.

Les tentatives d'ethnocide, le vol des terres ancestrales par le gouvernement américain, et la perte de repères culturels et identitaires des peuples autochtones d'Amérique du Nord ne semble que trop familier à Awu. Les descriptions détaillées des maux de la colonisation, faites par les autochtones d'Amérique du Nord, évoquent ses propres nouvelles. Leurs luttes, pour leurs droits, pour leurs terres, et pour leurs enfants, sont, elles aussi, communes.

La quête d'Awu s'achève sur sa participation au rite paiwan de *Masalu*, célébré dans le village de sa mère Mulidan et de sa grand-mère, *vuvu* A-gan. Elle clôt son recueil sur une nouvelle décrivant son retour parmi les siens. Un retour à la source de son identité paiwan.

Ce livre de nouvelles met en lumière le parcours physique et mental d'une femme autochtone souhaitant renouer avec ses racines tribales. Et si ce livre prend pour inspiration sa *vuvu* A-gan, son livre suivant, publié en 1998, est un nouvel hommage à sa mère. Cette nouvelle démonstration de sa révérence envers une figure maternelle longtemps incomprise et ignorée s'intitule [Mulidan- Lettres tribales] (*Mùlìdàn Mulidan : Bùluò shǒuzhā* 《穆莉淡 Mulidan : 部落手扎》)

Dans la préface, Awu décrit la joie qu'a engendrée ce processus, né de sa quête identitaire, de rapprochement entre elle et sa mère. Elle commence par décrire les perles en verre paiwan, et quelles sont celles portées par les membres des différentes classes. Mulidan, le nom de sa mère, est également celui d'une perle paiwan qui fait partie des perles de verres que seuls les

nobles ont le droit de porter. Mais comme il s'agit de la perle la plus modeste, les nobles ont parfois le droit de l'offrir à des membres méritants de la classe des roturiers<sup>144</sup>.

Awu elle non plus n'a pas le droit de la porter, mais souhaite être reconnue comme membre de la tribu paiwan et réalise la signification et l'importance de cette perle. C'est pourquoi, un jour, sa mère décide de lui en offrir une montée sur un collier, malgré les restrictions, en lui disant qu'il lui suffit de dire qu'elle l'a reçu en héritage, ce qui légitime le fait qu'elle la porte.

Cette perle devient alors le symbole de son identité paiwan, lié à sa mère et aux traditions de son peuple :

我緊緊的握著這一條母親交給我的項鍊，心中的激動卻是怎麼也無法形容，我知道我與母親與部落的距離又更近了，這件事正好發生在這本書創作的過程中，因此，我以母親的名字做為這本書的名字：Mulidan，以作為我與得自母親的琉璃珠第一次接觸的紀念。<sup>145</sup>

Je serre dans ma main le collier que ma mère m'a donné. Je ne peux décrire la joie qui emplit mon cœur. La distance entre ma mère et moi, entre la tribu et moi se rapproche. Cela a eu lieu pendant le processus de création de ce livre. C'est pourquoi j'ai utilisé le nom de ma mère comme titre de ce livre : Mulidan, afin de garder en mémoire le premier contact que j'ai eu avec la perle en verre de ma mère.

Ce titre est d'autre part un rappel des récits mythiques, puisque pour les Paiwan, l'origine des perles de verre prend racine dans leur orature. Selon les légendes paiwan, les perles sont un cadeau des dieux, et appartiennent aux trois trésors culturels paiwan, avec le couteau en bronze, qui selon certaines légendes paiwan représentent les hommes, et avec le pot en terre, qui représenterait les ancêtres. Les perles ont des motifs différents, et chaque motif a son propre nom et sa propre légende.

Elles sont en outre des symboles servant à distinguer les différentes classes sociales, et elles sont utilisées lors de rites de passages. La perle *mulidan*, avec son motif de plume de paon, est un symbole de noblesse généralement utilisé lors des mariages, car, selon la légende, un dieu déguisé en prince paon avait un jour demandé la main de la fille d'un *mamazangiljan*, du nom de Mulidan. Suite au refus des anciens de la famille, le dieu s'est envolé vers le ciel pour faire pleuvoir des perles au motif de paon comme offrande pour le mariage. Ces perles sont, depuis lors, les plus précieuses du peuple paiwan.

Nonobstant toute la souffrance que cela a causé, l'aliénation d'Awu de la société han, chinoise et taïwanaise, et de sa propre identité paiwan, lui a permis d'entamer une quête

---

<sup>144</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Mulidàn Mulidan-bùluò shǒuzhǎ* 《穆莉淡 Mulidan-部落手札》 [Mulidan- Lettres tribales], Éd. originale 1998, 台北 Taipei, 女書文化 Nǚshū wénhuà, 2004, p. 001-003.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 005.

identitaire aboutissant à la publication de nombreux récits mettant en avant sa propre expérience de femme paiwan, celle des femmes de sa famille, ainsi que de nombreuses autres femmes autochtones marginalisées et défavorisées.

Longtemps contrainte, non seulement en raison des persécutions des femmes et enfants han de son enfance, mais également afin de suivre les instructions de sa mère, à renier ses origines autochtones, Awu s'est libérée par le biais de son œuvre littéraire des stigmates colonialistes, pour renouer avec son identité ethno-culturelle.

Elle est une des premières femmes autochtones à leur donner la parole et à se positionner du côté de celles ayant subi les conséquences de la colonisation, à savoir toutes formes d'injustices sociales, de stigmatisations identitaires et de politiques inadaptées et destructrices.

Ces femmes qui subissent une double discrimination, de par leur genre et de par leurs origines, constituent la minorité la plus maltraitée des sociétés dominantes. Leur résilience en dépit des torts subis témoigne de leur force et de leur volonté de protéger les générations futures, car, à l'instar d'Awu, elles luttent avant tout en tant que mères et grand-mères des peuples autochtones.

Les similarités et les différences entre l'enfance d'Awu et de Power expliquent leurs choix littéraires. Bien qu'elles soient toutes deux de mères autochtones et de pères allochtones, et qu'elles aient toutes deux grandi en dehors de leur espace culturel autochtone respectif, les circonstances de leur éducation familiale varient grandement. Les valeurs et les récits dakotapi transmis par la mère de Power ont permis à sa fille de grandir en étant fière de ses origines, en présence d'une mère forte qui lui servait d'exemple.

De plus, bien que sa mère fût victime du racisme des américains blancs, qu'il s'agisse des religieux en charge de son éducation scolaire, ou de personnes étroites d'esprit des villes américaines, les torts subis semblent impliquer moins de traumatismes que le traitement cruel dont la mère d'Awu fut victime, puisqu'elle fut même battue physiquement.

Ces deux femmes, aliénées de leur peuple et contraintes à vivre dans des lieux étrangers presque au même âge, s'étaient retrouvées dans des situations maritales bien différentes. Il n'est donc pas surprenant que Power ait aspiré très jeune à devenir écrivaine afin de mettre sur papier les histoires et les précieux enseignements reçus de sa mère, tandis que la route d'Awu vers l'écriture fut plus sinueuse et complexe.

La voie qu'elle emprunta était celle de la découverte de soi, et afin d'arriver à bon port, à savoir de renouer avec ses racines autochtones en retournant dans le village natal de sa mère et de sa grand-mère, il lui fallut, pour la toute première fois, découvrir qui était sa mère. C'est dans la description de cette découverte que le portrait de ces deux mères se rejoignent, chacune



étant, à sa façon et en fonction de son tempérament, fort et intransigeant pour la mère de Power, et plus discret et docile pour la mère d'Awu, une femme autochtone résiliente.

### 1.3.3. Conclusion : « Seulement sur la toile et sur le papier il vit son héritage » ?

Dans ce chapitre, tous nos auteurs ont su utiliser la littérature comme moyen de décolonisation. Ils ont fait évoluer et perdurer dans leurs œuvres poétiques, romanesques, fictionnelles et autobiographiques, l'orature ancestrale de leurs peuples. En reprenant le rôle d'historiens tribaux, Ella Cara Deloria, Dallas Chief Eagle, et Kowan Talall se sont emparés de leur histoire, et de leurs histoires tribales, afin de les raconter d'un point de vue autochtone. Deloria s'est attachée à rappeler l'importance du rôle des conteurs du passé, en communiquant aux générations futures tous les éléments de la culture ancestrale dakotapi qu'elle a rassemblés tout au long de sa vie.

De son côté, Chief Eagle a rétabli la vérité sur son histoire tribale en fabriquant son propre compte d'hiver sous la forme d'un roman historique. *Winter Count* est un véritable manifeste autochtone qui dénonce, en mêlant faits avérés et personnages fictifs, les maux que la colonisation a infligés au Dakotapi.

Il est bon de rappeler que sa description de la mort du Général Custer lui a valu un refus de publication par des maisons d'éditions plus importantes que celle qui a finalement publié son roman. Chief Eagle a cependant préféré une distribution et un lectorat plus restreints plutôt que de compromettre son message.

Cette poursuite de la vérité est présente dans le premier livre de Talall, mais dans une moindre mesure, en raison notamment de la censure de l'époque d'avant la levée de la loi martiale à Taïwan. C'est toujours en raison de cette censure qu'il ne dénonce dans ses nouvelles que les agissements cruels des Japonais lors de la colonisation japonaise de Taïwan. Il n'est néanmoins pas difficile de trouver un autre auteur paiwan dont la parole libérée révèle ouvertement le régime oppressif du gouvernement du Kuomintang envers les peuples autochtones de Taïwan.

Avec le soutien de l'esprit des ancêtres paiwan, Monaneng témoigne dans ses poèmes de la douleur que ressentent les membres de son peuple, écrasés sous le joug colonial chinois qui tente de les assimiler à leur culture han en effaçant toute trace de leurs identité tribale.

Cet extrait d'un poème de Chief Eagle résume bien la situation dans laquelle se trouvent les auteurs autochtones de Taïwan et des États-Unis au début de leurs époques coloniales respectives. Nés dans une culture autochtone à laquelle on les arrache en les scolarisant dans des écoles gouvernementales, et projetés dans un monde moderne en opposition avec leurs

valeurs ancestrales, une opposition qui sera développée plus loin dans ce chapitre, leur unique moyen de salut et leur survie sera de consigner leur héritage culturel sur papier :

<i>In an Indian tent he was born.</i>	Dans une tente indienne il est né.
<i>In a crowded school he was alone.</i>	Dans une école surpeuplée il était seul.
<i>In a modern world his legs would bend.</i>	Dans un monde moderne ses jambes se pliaient.
<i>Only on canvas and paper he lives his heritage.</i> <sup>146</sup>	C'est seulement sur la toile et sur le papier qu'il vit son héritage. (Tdl.)

Liglav Awu et Susan Power, toutes deux nées dans les années 1960, ont toutes deux choisi de sauvegarder et de revitaliser leur héritage « sur le papier ». Cet héritage culturel autochtone, qui leur a été transmis par leurs mères et leurs grands-mères maternelles, est aujourd'hui accessible à tous. Chez Awu il s'agit de nouvelles pour la plupart autobiographiques, ou qui retracent la vie de femmes autochtones avec lesquelles elle s'est entretenue lors de ses voyages en quête de ses racines.

Quant à Power, elle est l'auteur de deux romans, mais le livre qui représente le mieux sa tentative personnelle d'une revitalisation d'une identité tribale en opposition avec la position marginale dans laquelle la société dominante a mis les dakotapi est son recueil de nouvelles fictives et autobiographiques, *Roofwalker*.

Power, comme tous les auteurs autochtones de cette étude, souhaitent dépasser la simple dénonciation des préjudices endurés par leurs peuples. Leurs œuvres, toutes inspirées par les générations précédentes d'auteurs et de héros tribaux, s'adressent principalement aux générations futures. C'est pour elles que les auteurs autochtones dakota et paiwan tentent, au moyen de leurs romans, de leurs nouvelles, de leurs poèmes et de leurs essais, de revitaliser une identité tribale encore stigmatisée et fracturée.

La littérature écrite des auteurs dakotapi et paiwan est un refuge identitaire pour les ethnocultures autochtones, un conservatoire sauvegardant la mémoire de peuples ayant subi des tentatives répétées d'ethnocides par des colonisations impérialistes. Les politiques assimilationnistes des gouvernements coloniaux américain, japonais, et chinois, ont dépouillé, temporairement, les peuples autochtones de leurs valeurs, de leur langue et de leur mode de vie tribaux.

Et s'ils n'ont pas détruit les circuits de transmission des récits, c'est grâce à la résilience contenue dans leurs enseignements. De plus, en raison de la croyance des colonisateurs en leur supériorité culturelle, et de par leur ignorance des systèmes de valeurs et de l'organisation sociale des peuples autochtones, ils n'ont jamais pleinement réalisé l'importance de l'écriture

---

<sup>146</sup> CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, *op. cit.*, p. vii.

dans la construction de l'identité tribale du peuple. Leur survie et la permanence de leur transmission a permis la survie ethno-culturelle des peuples dakotapi et paiwan.

## **2. Revitalisation d'une identité tribale stigmatisée et fracturée**

Les auteurs paiwan et dakotapi contemporains décrivent souvent comment la société dominante marginalise et exclut les autochtones. Dès leur scolarisation, ils sont victimes de sobriquets péjoratifs, voire racistes. On les dépouille de tous leurs attributs, leurs vêtements traditionnels, leur langue autochtone, et aux États-Unis, pendant des décennies, on coupe même les cheveux des enfants autochtones.

Les Paiwan vivent aujourd'hui dans des villages souvent recomposés, après avoir été déportés par les colonisateurs japonais et chinois, tandis que les Dakotapi ont été confiné depuis plus d'un siècle dans des réserves, et les territoires ancestraux de ces deux peuples ont été volés et pillés. Aussi, les conséquences de ces colonisations sont une coercition physique, mentale, et culturelle des populations autochtones.

Puis, une fois adultes, ils ont fréquemment du mal à trouver un travail dans leur ville ou village natal, et doivent s'exiler dans des villes loin de leurs communautés, où ils ne trouvent que rarement un emploi valorisant. En raison de ce traitement injuste et violent, certains Paiwan et certains Dakotapi peuvent en arriver, par honte, à vouloir cacher leurs origines, et même à se détourner entièrement de leur identité tribale.

C'est pourquoi les auteurs dakotapi et paiwan issus d'une double culture, autochtone et allochtone, utilisent leur aptitude à voyager entre deux mondes pour dénoncer l'image stigmatisante des autochtones, véhiculée par les sociétés dominantes. Capables de manier des outils nouveaux pour les autochtones, l'écriture, dans un format nouveau, la littérature contemporaine, les auteurs de notre étude ont fait le choix de rétablir la vérité sur la richesse et la noblesse de leurs cultures. Aujourd'hui, tous s'identifient premièrement en tant qu'autochtones, même si pour certains le parcours qui les a ramenés à leurs origines tribales fut plus long et complexe.

Chaque auteur met également en scène les inégalités et la bipartition dominants/dominés qui persiste à Taïwan et aux États-Unis. Conformément aux écrits de son époque, cette révélation se fait de façon plus discrète et implicite dans l'œuvre d'Ella Cara Deloria, tandis que des auteures issues d'une double culture telles que Susan Power et Liglav Awu n'hésitent pas à exposer leurs expériences douloureuses, et celles de leurs familles dans la société

dominante pour faire comprendre les raisons de leur retour aux traditions ancestrales de leurs mères et de leurs grands-mères.

Néanmoins, Power, qui a grandi dans un foyer relativement stable, semble avoir été un peu plus épargnée qu'Awu, qui a subi les violences verbales et physiques des Han Chinois du village de garnison dans lequel elle a grandi. Des violences auxquelles le poète paiwan Monaneng a été lui aussi confronté.

Alors qu'il est issu d'une famille qui a vécu dans la pauvreté et la maladie, son petit frère a été vendu à l'âge de treize ans comme ouvrier, tandis que sa sœur a été vendue à une maison close. Son œuvre poétique et son autobiographie sont donc des descriptions simultanément réalistes et tragiques de ce qu'ont dû endurer les autochtones du début de la colonisation japonaise à la fin des années 1980.

Monaneng s'est servi de ses plaintes lyriques pour lutter en faveur des droits des autochtones, pour donner une voix aux victimes de la colonisation, et pour les aider à reprendre courage. En véritable auteur et acteur de la résilience, par le moyen de la prise de parole lors des mouvements autochtones de la fin des années 1980, et par l'écriture, il sait dépasser ses expériences tragiques, ainsi que celles vécues par son peuple, pour lui faire passer un message d'espoir.

Leur survie physique et culturelle en dépit des épreuves est un puissant témoignage de l'endurance des autochtones de Taïwan. Une ténacité qu'ils partagent avec les autochtones d'Amérique du Nord, et dépeinte par la poétesse, romancière et essayiste Elizabeth Cook-Lynn dans des poèmes qui sont une prolongation de la tradition orale dakotapi.

Outre ses talents de conteuse, Cook-Lynn utilise ses qualifications universitaires pour défendre la place de la littérature autochtone et la place de l'autochtone lui-même dans les *Native American Studies* (« Études Autochtones Américaines »). Sa définition de la souveraineté tribale, qu'elle propose d'ériger en un domaine des Études Autochtones indépendant des autres enclaves scientifiques telles que les Études Américaines, l'Histoire ou encore l'Anthropologie, rejoint ainsi celle de l'auteur et professeur de littérature native américaine creek-cherokee Craig Womack qui encourage le séparatisme littéraire natif-américain.

Ce dernier pense qu'il est possible de rétablir une souveraineté tribale en laissant les autochtones eux-mêmes réfléchir sur leurs propres cultures, dans leurs propres écrits, et qu'ils doivent lutter pour le droit de se représenter eux-mêmes :

*Native literature, and Native literary criticism, written by Native authors, is part of sovereignty: Indian people exercising the right to present images of themselves and to discuss those images. [...] The ongoing expression of a tribal voice, through imagination,*

*language, and literature, contributes to keeping sovereignty alive in the citizens of a nation and gives sovereignty a meaning that is defined within the tribe rather than by external sources.*<sup>147</sup>

La littérature autochtone, et la critique littéraire autochtone, écrites par des auteurs autochtones, fait partie de la souveraineté : des Indiens qui exercent le droit de présenter des images d'eux-mêmes et de discuter de ces images. [...] L'expression continue d'une voix tribale, au travers de l'imagination, du langage, et de la littérature, contribue à garder la souveraineté en vie au sein des citoyens d'une nation, et elle donne à la souveraineté un sens qui est définissable à l'intérieur de la tribu plutôt que par des sources extérieures. (Tdl)

Le chasseur paiwan Ahronglong Sakinu, revenu à l'âge adulte aux pratiques et croyances séculaires des Paiwan, prône lui aussi, de façon moins théorique, une forme de souveraineté tribale. Il utilise sa prose pour critiquer les conséquences de l'acculturation han et du vol des territoires ancestraux, à savoir une disparition progressive de l'identité tribale de son peuple.

Il est selon lui indispensable que les Paiwan reviennent chez eux pour réapprendre leurs valeurs et coutumes ancestrales en marchant dans les pas de leurs aïeux, un retour qu'il a lui-même entrepris dans les années 1990, et qu'il a décrit dans son premier livre. Il y décrit de surcroît les enseignements transmis par son père, un chasseur traditionnel paiwan. Son œuvre littéraire est par conséquent une forme de manuel du mode de vie et des croyances ataviques paiwan, et ses récits permettent, selon les termes de l'auteur crie Neal McLeod, un véritable retour chez soi.

McLeod a publié en 2001 un article théorique intitulé "Coming Home Through Stories" (« Retourner chez soi grâce aux histoires », traduit en 2018 dans l'ouvrage *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*). Il traite de la diaspora spatiale et idéologique qu'ont vécu, et que vivent aujourd'hui encore les peuples autochtones du Canada, et qui marginalise la littérature de ces peuples.

L'auteur crie propose aux peuples autochtones de lutter contre l'anéantissement de leur mémoire collective en se servant de leurs histoires, anciennes et modernes. Il appartient donc aux auteurs autochtones d'utiliser la littérature pour transmettre leurs histoires tribales, personnelles, ou fictives afin de revitaliser leur identité culturelle :

Les histoires fonctionnent comme un vecteur de transmission de la culture en reliant une génération à la suivante. Elles comportent plusieurs degrés et fonctions : elles relient le passé au présent, permettent la transmission de la culture et le « retour chez soi », au sens idéologique du mot. Aujourd'hui, notre tâche consiste à se ré-approprier les récits et les paradigmes de notre nation, à réaffirmer notre identité culturelle autochtone en dépit des pressions accablantes propres à la diaspora.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> WOMACK Craig S., *Red on red: Native American literary separatism*, op. cit., p. 14.

<sup>148</sup> MCLEOD Neal, « Retourner chez soi grâce aux histoires » in JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 83-103 (p. 100-101).

Les œuvres de Sakinu, Deloria, Monaneng, Cook-Lynn, ou encore Power et Awu, jouent toutes ce rôle de courroie de transmission de la culture dakotapi et paiwan, et de lien entre le passé et le présent. Ces auteurs sont les premiers à réaffirmer dans leur récits fictifs et autobiographiques, dans leurs essais, et dans leur poésie, leur identité culturelle autochtone. De plus, ils sont des modèles de résistance face à l'intrusion de la société dominante.

Ayant réussi à surmonter les obstacles mis sur leur route tout en transformant leurs expériences en témoignage de la capacité de résilience des autochtones, ils sont une source d'inspiration pour les membres de leur peuple, notamment pour les générations futures. En outre, la capacité de ces auteurs à saisir les codes de la société dominante, et pour certains d'entre eux leurs origines mixtes, leur permettent de voyager entre deux mondes, deux cultures, et de servir d'interprètes, ou de « ponts entre deux cultures ».

### *2.1. Des auteurs qui sont des « ponts entre deux cultures »*

Des auteurs du « double pays » tels qu'Awu et Power ont pu établir dans leurs récits des voies de communications entre leurs peuples et les membres de la société dominante. Leurs œuvres contiennent les clés de leurs cultures et leurs savoirs ancestraux. Aussi, Awu et Power réussissent simultanément à remplir leur rôle de « grands-mères » du peuple qui transmettent les connaissances tribales aux générations futures, et « [femme] du double pays », pour reprendre le terme de Salah Stétié.

Salah Stétié (1929-), est un poète libanais lui-même héritier d'une double culture, qui définit ainsi « l'homme du double pays » :

Être du double pays, c'est un immense risque—et c'est une chance. Une chance comme il s'en rencontre peu dans la vie de l'esprit, Le double pays, bien sûr, c'est la double culture, c'est l'existence d'une frontière indéfinissable parfois et d'autant plus lancinante entre un ensemble de valeurs et un autre ensemble de valeurs [...] Quand deux cultures coexistent dans un même cœur, dans une même pensée, dans un même être, elles instituent en eux, par la vertu du même, des modulations, des passages, des irisations, des synthèses, des complétudes —là même où la vie sociale du pays double est créatrice, à travers les syncrétismes obligés, de violents refuges et d'exclusives spectaculaires.<sup>149</sup>

En étant du « double pays », un auteur peut transgresser les barrières culturelles et symboliques et faire comprendre à chaque patrie quel est le système de valeurs de l'autre. Il a une compréhension interne des deux langues, des deux codes sociaux, et il peut ainsi devenir le traducteur et le pont entre ses deux pays.

---

<sup>149</sup> STÉTIÉ Salah, « L'homme du double pays », *Esprit*, La fièvre identitaire, 228-1, janvier 1997, p. 140-142 (p. 140).

Et si Awu a mené un pénible combat intérieur quant à ses origines, en reniant longtemps son identité autochtone, tout en n'étant jamais reconnue comme membre de la société dominante han, qui reconnaissait à la couleur de sa peau, comme pour sa mère, ses origines autochtones, elle fit de cette double appartenance une force.

Dans son œuvre littéraire, elle fait état de sa résilience, héritée de la résilience ancestrale de son peuple, et fait de sa position en marge de la société dominante, en tant que femme, qu'autochtone, et que fille d'un dissident militaire suspecté, et de sa double appartenance, une force. Cette double culture qui a été toute son enfance synonyme de rejet, qui ne faisait d'elle ni une Paiwan à part entière ni une Han, lui a permis de comprendre les tribulations des personnes marginalisées, et de leur donner une visibilité et une voix dans ses récits.

C'est une démarche analogue qu'a entreprise Susan Power dans son œuvre littéraire, même si elle a, de son côté, pleinement ressenti ses doubles origines comme une richesse, tout en étant elle aussi témoin des termes et des images stigmatisants employés par la société dominante au sujet des autochtones. Power a reçu un abondant héritage culturel de ses deux parents.

En raison de son histoire personnelle, elle vit donc son appartenance au double pays comme un avantage, même si celui-ci joue en faveur de la défense de son identité dakotapi. Par contre, Awu, bien qu'ayant réussi à comprendre et à accepter l'état de nostalgie permanent de son père, a fait le choix délibéré de tourner le dos à son ascendance han chinoise, avec laquelle elle ne sent aucune connexion, et qui n'a été pour elle qu'une source de tourments.

### 2.1.1. *Le mariage des cultures chez Awu et Power*

Awu décrit son père han chinois avec sympathie et empathie. Il était, après tout, lui aussi une victime du gouvernement du Kuomintang, injustement stigmatisé par une étiquette de traître communiste. L'auteure raconte qu'après la mort de son père, sa mère s'est confiée à elle en lui disant que même après vingt ans de mariage, elle ne comprenait toujours pas son mari.

Awu explique que sa mère était jalouse de l'affection indéfectible de son mari envers son pays d'origine, et pour un amour de jeunesse qu'il avait laissée dans sa province natale. Mais Awu se souvient également d'une réponse de son père qui montre qu'il n'était pas aussi fermé d'esprit que nombre de ses compatriotes :

我曾經對父親提出何謂外省人？何謂山地人的質疑，父親只是輕描淡寫的告訴我：「外省人是人，山地人是人，一樣都是人，不一樣的是，我們生長在不同的環境裡，受到不一樣的待遇，如此罷了！」<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 161-162.

J'ai posé une question à mon père, que sont les Chinois du Continent ? Et que sont les personnes des montagnes ? Mon père m'a répondu sommairement : « Les Chinois du Continent sont des êtres humains, les personnes des montagnes sont des êtres humains. Ils sont tous des humains, ce qui est différent, c'est que nous grandissons dans des environnements différents, et que nous sommes traités différemment. C'est ainsi ! » (Tdl.)

Ce n'est en réalité pas à son père qu'Awu tourne le dos, mais à l'attachement sans faille de ce dernier pour un système qui fut si brutal envers les peuples autochtones, et dont les membres furent si cruels envers elle, sa sœur, et sa mère. Cet attachement a creusé un fossé entre les parents d'Awu, et entre le père et ses enfants. Néanmoins, en grandissant, Awu comprend mieux ses deux parents, parce qu'elle associe leur exemple à ceux des personnes qu'elle a rencontrées lors de son travail d'enquête sur le territoire autochtone taïwanais.

Beaucoup de vieux soldats tels que son père n'ont jamais réussi à s'assimiler au pays dans lequel ils étaient forcés de demeurer. De plus, durant la période de la Terreur Blanche, nombreux sont ceux qui vivaient dans la crainte d'être accusés par ce gouvernement du Kuomintang, pour lequel ils avaient tant sacrifié, abandonnant leur famille et leur pays, d'être des espions pour la Chine communiste. Leur pays natal, et les membres de leurs familles, laissés là-bas, leur manquaient terriblement. C'est une douleur de l'éloignement et de l'aliénation qu'Awu a pu constater chez d'autres, et qu'elle a pu elle-même ressentir<sup>151</sup>.

Quelques-uns des récits d'Awu rendent hommage à ce père han de Chine, exilé et perdu dans un territoire étranger. Elle est née de ce double arrachement de ses parents : d'un père de la famille des colonisateurs, mais exilé forcé sur le territoire de Taïwan, et d'une mère colonisée. Eux qui semblaient si différents, et qui appartenaient à deux mondes opposés, partageaient en réalité cette douleur identique de l'aliénation et de l'éloignement.

Mais au lieu de les rapprocher, cette souffrance les éloignait également l'un de l'autre. Ils n'ont jamais appris à communiquer. La mère d'Awu ne savait pas de quoi parler avec ce mari qu'elle avait été contrainte d'épouser. Ce père, enfermé, tel un prisonnier, dans les souvenirs du passé et de sa Chine natale.

Les enfants qu'ils avaient eus ensemble étaient le seul lien fragile qui les unissait. Ces fillettes étaient les témoins du retrait en eux-mêmes de leurs parents, en raison du sentiment de manque de l'un, et l'autre en raison des sentiments de peur et de honte infligées par les autres membres du village de garnison. Il était bien difficile pour Awu, dans un tel contexte, de se forger une identité tribale ou han solide et stable. Et, lorsqu'elle se mit enfin en quête de son héritage culturel, il n'est pas étonnant qu'elle ait tourné le dos à cette Chine lointaine et étrangère qui n'avait été qu'une source de tourments physiques et psychologiques.

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 162.



Avant même de se rapprocher de sa mère et de revenir sur ses origines paiwan, Awu a fait un premier choix dans la direction de son identité autochtone en épousant l'auteur atayal Walis Nokan 瓦歷斯·諾幹, avec qui elle co-fonda en 1990 une des premières revues autochtones du pays, [La Culture du Chasseur] (*Lìèrén wénhuà* 《獵人文化》), ainsi qu'un [Centre de Recherche en Sciences Humaines Autochtone] (*Táiwān yuánzhùmínrén wényánjiū zhōngxīn* 「臺灣原住民人文研究中心」).

C'est avec Nokan qu'elle a eu deux enfants, un garçon puis une fille, qui lui donnèrent l'envie de « faire connaissance » avec sa mère. Ce retour vers sa mère fut le premier pas qui l'amena à s'interroger sur les raisons de son ignorance et de son rejet de ses origines ethno-culturelles paiwan, héritées de sa mère, et par extension des raisons qui ont mené les autochtones à rejeter leur identité tribale.

Une attitude répandue parmi les autochtones implantés dans les villes de la société taïwanaise des années 1990, et qui inquiétait les parents restés, eux, dans leurs villages natals. C'est pourtant en pensant assurer l'avenir de leurs enfants qu'ils les avaient envoyés étudier en dehors des territoires autochtones, parfois sans prévoir qu'un tel déracinement conduirait à l'oubli de la culture séculaire et à un déchirement identitaire.

Dans la nouvelle éponyme<sup>152</sup> de [Qui Va Porter les Beaux Habits Que J'ai Tissés ?], Awu relate sa rencontre avec des aînées du peuple autochtone amis (阿美) qui sont en train de s'habiller dans les vêtements traditionnels qu'elles ont elles-mêmes tissés en vue d'une représentation. C'est l'une d'entre elles qui pose à Awu la question qui inspira sa nouvelle, lorsqu'elle lui avoua qu'elle était inquiète à la pensée que personne ne porterait plus les habits qu'elle a confectionnés.

Et ce, non pas car elle n'avait pas d'enfants pour en hériter, mais parce qu'elle avait dû envoyer sa fille étudier en dehors de son village natal. Sa fille, dit-elle, habite toujours une ville loin de son peuple, et cet éloignement depuis son plus jeune âge l'a empêchée d'apprendre les chansons et les danses de ses aïeux.

Cet aveu touche particulièrement Awu, car elle peut sans difficulté se mettre à la place de cette Ancienne amis. Elle aussi a perdu ses liens avec ses origines autochtones lorsque sa mère, qui voulait la protéger, l'a encouragée à se faire passer pour une Taïwanaise d'origine han. Elle partage en outre l'inquiétude de son interlocutrice, puisque sa démarche littéraire est née d'une volonté de renouer avec ses racines paiwan afin de transmettre cette identité culturelle à ses

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 12-15.

enfants. Mais sa fille, bien qu'à moitié atayal et un quart paiwan, a elle aussi grandi dans une ville loin des villages autochtones de Taïwan.

Son travail introspectif l'a menée à enfin connaître sa mère et à comprendre les sentiments d'aliénation et de tristesse mutuelles de ses parents. Il lui a permis de faire la paix avec cette figure du père déchiré par le mal du pays, en rejetant le Han en lui tout en conservant son amour envers lui. Cette Chine distante et inconnue à laquelle il était si attaché symbolise pour elle les maux de la colonisation et des années de discrimination en raison de ses origines paiwan. Elle est à l'origine du sentiment de honte qu'elle et sa mère ressentaient à cause du regard stigmatisant que les Han de Taïwan posaient sur elles.

Mais en se familiarisant avec l'histoire familiale et tribale de sa mère, ainsi que celle de nombreuses autres femmes autochtones de Taïwan, elle est devenue fière de ses origines autochtones. Elle a pu concilier sa double appartenance en acceptant qui était son père et en faisant le choix de marcher dans les pas de ses aïeux paiwan. Cette dualité, autrefois source de douleur, est devenue une force pour Awu qui a appris à naviguer dans deux mondes opposés, même si, comme le montre son œuvre littéraire, qui se concentre sur les femmes autochtones de Taïwan, son choix s'est clairement porté du côté paiwan.

Awu, qui lutte pour promouvoir la culture et les valeurs autochtones, a donc décidé de rompre avec son identité han, tout en utilisant son héritage culturel paternel et son éducation dans des écoles du Kuomintang pour faire entendre sa voix et celle des autochtones marginalisés et ignorés par la société dominante. Sa connaissance de cette société devient alors un avantage qui lui permet de créer un pont entre les autochtones qui n'ont pas, comme elle, la possibilité et les moyens de se faire entendre, et les membres de la société dominante.

Cet atout que possède Awu, qui lui permet d'avoir un pied dans chaque société, dominante et autochtone, Power le possède elle aussi. En revanche, Power, dont l'enfance fut bien moins trouble et douloureuse, même si elle perdit son père à l'âge de onze ans, a su se construire dès son plus jeune âge une identité dakotapi dont elle était fière, tout en acceptant naturellement son héritage paternel.

Bien que Power ait, comme Awu, entièrement enraciné son œuvre littéraire dans une perspective autochtone, aux accents très féminins, elle a toujours considéré son double héritage comme un bienfait. Ce n'est qu'en vieillissant qu'elle connut elle aussi le racisme dont sa mère était victime, et auquel son père avait du mal à croire, jusqu'à ce qu'il en soit le témoin direct au procès du petit ami blanc qui avait assassiné la tante de Power.

Lors du procès de ce jeune homme, que les instances policières et judiciaires américaines n'avaient pas jugé bon de punir, car la tante était une femme dakotapi, Power, qui enfant pouvait passer pour une blanche, et son père, furent frappés par ce « bon vieux racisme » américain :

*When I was young I looked like my dad, my brown hair tipped red in summer—anyone could think I was white, only white, and never Yanktonai Dakota and a little Hunkpapa. But as I get older I look more like Mom, which means I'm mistaken for a variety of ethnicities (people placed bets on their guesses in front of me and never guessed right), which means in small towns or small-minded neighborhoods I experience a taste of Ye Old-School Racism—the kind that shadowed my mother from her first steps, the kind my father couldn't believe until he saw it in action when they traveled to Rapid City after my aunt's murder.<sup>153</sup>*

Quand j'étais petite je ressemblais à mon père, les pointes de mes cheveux bruns devenaient rousses l'été—n'importe qui pouvait croire que j'étais blanche, seulement blanche, et jamais Yanktonai Dakota et un peu Hunkpapa. Mais en vieillissant je ressemble plus à ma mère, ce qui veut dire qu'on croit par erreur que j'appartiens à une variété d'ethnicités différentes (des gens ont parié devant moi et n'ont jamais deviné correctement), ce qui veut dire que dans des petites villes ou dans des quartiers à l'esprit étroit j'ai droit à un avant-goût de ce Cher Bon Vieux Racisme— celui qui a suivi ma mère telle une ombre dès ses premiers pas, celui auquel mon père ne pouvait pas croire jusqu'à ce qu'il le vît en action lorsqu'ils firent le voyage à Rapid City après le meurtre de ma tante. (Tdl.)

En conséquence, même si les récits dakotapi que lui ont racontés sa mère et sa grand-mère maternelle ont largement influencé l'œuvre littéraire de Power, son père et sa grand-mère paternelle ont eux aussi inspiré ses récits et ses romans. C'est pour cette raison qu'elle a dédié son premier livre, *The Grass Dancer*, à ces quatre personnes qui ont joué un rôle essentiel dans sa vie.

Tout d'abord à sa mère, « qui [lui] a raconté les histoires, puis en mémoire de son père, « qui les [lui] lisait tous les soirs. Puis à ses grands-mères, « qui [lui] donnèrent les clés de deux villes »<sup>154</sup>. Ces villes, Albany dans l'état de New-York, et Fort Yates dans le Dakota du Nord, symbolisent l'appartenance de Power aux deux cultures qu'elle a reçues en héritage, la culture blanche de son père et la culture dakotapi de sa mère.

Dans un essai publié en mai 2017 Power explique comment son identité n'est pas pour elle une source de confusion, principalement car, au contraire d'Awu, elle est le fruit d'une histoire d'amour entre deux parents d'origines différentes. Elle embrasse entièrement ce pluralisme culturel, même si elle se sent dakotapi avant tout.

Son héritage blanc américain a par ailleurs été un avantage, puisqu'il lui a donné l'occasion de se fondre parmi la société dominante et d'entendre ce que celle-ci pensait vraiment des autochtones, des propos qu'elle ne manque pas de rapporter :

---

<sup>153</sup> POWER Susan, « Native in the Twenty-first Century », *World Literature Today* 91-3, 3 mai 2017, <https://www.worldliteraturetoday.org/2017/may/native-twenty-first-century-susan-power> [Consulté le 8 septembre 2017].

<sup>154</sup> Susan Power, *The Grass Dancer*, Picador, London, 1994, p. 8.

*I'm mixed but that doesn't mean I'm mixed up—it just means my parents fell in love across a racial and cultural divide that split my blood. [...] I've always been Native first and American second, but in youth people forgot that when they looked at me, so I traveled in circles beyond circles—felt like a Dakota spy perched at my listening post to gather information on what the dominant society really felt about us, whatever term it is we're using now, "minorities," "people of color," the tired, inadequate labels that obliterate the rich histories of America's other-class citizens.<sup>155</sup>*

Je suis mélangée mais cela ne signifie pas que je suis confuse—cela veut simplement dire que mes parents sont tombés amoureux à travers un clivage racial et culturel qui divisa mon sang. [...] J'ai toujours été autochtone en premier et américaine en second, mais lorsque j'étais jeune, les gens l'oubliaient en me regardant. J'ai ainsi voyagé dans des cercles au-delà des cercles—je me sentais comme une espionne dakota perchée sur mon poste d'écoute afin de collecter des informations sur ce que la société dominante pensait *réellement* de nous, et sur quels termes on employait maintenant, « minorités », « personnes de couleur », ces étiquettes usées et inadaptées qui anéantissent les riches histoires des citoyens d'autre classe d'Amérique. (Tdl.)

Power défend ce « mélange » racial et culturel, cette « division » de son « sang » qui est en même temps une pluralité faisant d'elle un intermédiaire entre deux peuples, deux cultures. Toutefois, étant donné que l'auteure se sent « en premier » dakotapi, elle n'hésite pas à endosser un rôle d'espionne au sein de la société dominante, qui utilise encore aujourd'hui des « étiquettes » empreintes des vieux paradigmes colonialistes. L'alliance de ses parents est également géographique, elle se fait à la croisée de leurs terres natales respectives, et c'est ce lieu de rencontre qui va devenir la terre natale de l'auteur.

Dans sa nouvelle autobiographique "Chicago Waters" [Les eaux de Chicago], Power met en scène de manière saisissante le mariage des cultures dont elle résulte. L'auteure y décrit sa ville natale de Chicago comme le lieu de réunion entre la ville natale de son père, Albany, et celle de sa mère Fort Yates. C'est à Chicago, sur les bords du lac Michigan, que ses parents lui ont chacun transmis, lors de ses années formatrices, les leçons de vie et les récits qui l'ont construite en tant que femme et en tant qu'auteure.

Par exemple, son père lui a enseigné à nager dans ce lac, et à y faire des ricochets<sup>156</sup>. Des leçons concrètes et empreintes d'amour dont tout enfant a besoin pour développer sa confiance en soi. L'aise avec laquelle elle apprit à nager dans ce lac infiniment grand lui montra un chemin plein de possibilités et de liberté. Sa mère, elle, collectait sur les bords du lac Michigan des petits galets pleins de trous. Elle qui voyait la magie en tout, expliqua à sa fille que ces pierres étaient remplies d'esprits puissants qui cherchaient à creuser un tunnel pour en sortir<sup>157</sup>.

La mère de Power avait conservé sa vision dakotapi du monde, dans lequel tout a un esprit et possède un pouvoir, comme ces pierres, et comme le bison emprisonné dans le musée de

---

<sup>155</sup> Susan Power, « Native in the Twenty-first Century », *op.cit.*

<sup>156</sup> POWER Susan, *Roofwalker*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 195.

Chicago. Ses croyances dakotapi inspiraient Power et l'incitaient à laisser libre cours à son imagination et à croire qu'une infinité de possibilités s'ouvraient devant elle.

Le lac Michigan, dans lequel tous trois se baignaient ensemble lorsque son père était encore en vie, était l'élément favori et privilégié de Power, le lieu physique et allégorique de leur union. C'est dans ce lac que Power espère que ses parents et elle seront à nouveau réunis dans l'au-delà. Son père est enterré dans sa ville natale d'Albany, tandis que sa mère considère Fort Yates comme sa terre natale. Aussi, Power espère que bien qu'occupant des tombeaux séparés, tous pourront se retrouver dans le lieu qui fut son berceau :

*We buried him in Albany, New York, because that is where he was raised. My mother was born in North Dakota, and I was born between them, in Chicago. There is a good chance we shall not all rest together, our stories playing out in different lands. But I imagine that if a rendezvous is possible, and my mother insists it is, we will find one another in this great lake, this small sea that rocks like a cradle.*<sup>158</sup>

Nous l'avons enterré à Albany, New-York, car c'est là qu'il a grandi. Ma mère est née dans le Dakota du Nord, et je suis née entre eux, à Chicago. Il y a de grandes chances que nous ne reposions pas tous ensemble, nos histoires se déroulant dans différents territoires. Mais j'imagine que, si un rendez-vous est possible, et ma mère insiste sur le fait qu'il l'est, nous nous retrouverons dans ce grand lac, cette petite mer qui balance tel un berceau. (Tdl.)

C'est sur ce message d'espoir que se termine la nouvelle, ainsi que le recueil de Power. Sur une idée d'unité et de partage. Power considère sa mixité comme une force, et elle l'utilise pour faire connaître et défendre les histoires de son peuple à un large public, autochtone et allochtone. Comme Awu, elle se considère autochtone avant tout, sans cependant renier ses origines américaines. Les œuvres de ces deux auteures sont caractéristiques d'une littérature autochtone contemporaine, écrite par les héritières de l'écriture autochtone de leur peuple, qui se situent dans un monde intermédiaire, un lieu entre-deux.

Dans son article intitulé "Where Is Her(e): Métissage as Indigenous Intervention in Taiwanese Liglav A-Wu's *Who Will Wear the Beautiful Garments I Weave?* And Canadian Lee Maracle's *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*" [Où Est Elle/Ici : le Métissage comme Ingérence Autochtone dans *Qui Va Porter les Beaux Habits Que J'ai Tissés ?* de la taïwanaise Liglav A-wu et dans *Je Suis Femme : une perspective autochtone sur la Sociologie et le Féminisme* de la canadienne Lee Maracle], le professeur taïwanais Bennett Yu-hsiang Fu, pousse la fonction de cette appartenance à une double culture, qu'il qualifie de « métissage », encore plus loin.

Selon lui, c'est le « métissage » de ces deux auteures, Awu et Maracle, qui leur permet de se servir de leur position marginalisée d'autochtones, pour en appeler, par le biais de leurs œuvres littéraires, à revendiquer leur place dans la société dominante en tant que représentation

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 199.

de l'altérité. Awu, comme Power, sont à la fois « invisibles » et « visibles » dans la culture dominante<sup>159</sup>.

Elles font à la fois partie, et elles sont exclues de cette culture dominante, et se servent de leur « (in)visibilité », et de ce « métissage comme d'une ingérence autochtone au potentiel révolutionnaire pour générer un vaste soutien et une vaste solidarité contre un ennemi commun, à savoir le discours hégémonique de la racialisation, du racisme, et de l'oppression »<sup>160</sup>.

Dans *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Paula Gunn Allen parle de l'absence d'une conscience de l'altérité dans certaines œuvres autochtones d'Amérique du Nord, qui présente toutefois le thème de l'aliénation<sup>161</sup>.

Cette notion de « l'Autre » est pourtant indispensable pour aider les personnes issues d'une double culture à trouver leur place dans le monde, et dans la société moderne. Gunn Allen est elle-même la fille d'un père libano-américain, et d'une mère d'ascendance laguna pueblo et dakotapi. C'est sans doute la raison pour laquelle elle s'est intéressée à la place de l'altérité dans la littérature des autochtones d'Amérique du Nord.

Gunn Allen dénonce les normes arbitraires, établies par les tribus, les individus, et le gouvernement américains (qui utilise encore aujourd'hui des « quotas de sang », “blood quotas”, pour déterminer le degré de sang autochtone, et par conséquent d'autochtonisme, d'une personne), selon lesquelles un individu appartient, ou non, à une tribu.

Chez les autochtones, des États-Unis comme de Taïwan, pour qui « le sentiment d'appartenance est une valeur centrale », la séparation, ou l'éloignement, d'un individu de sa tribu est considéré comme « anormal ». Les autochtones exclus de ces groupes culturels dont ils sont pourtant issus se sentent même « estropiés » par cette « séparation »<sup>162</sup>.

C'est pour cela que de nombreux récits de l'orature, ainsi que des rituels, existent chez les autochtones d'Amérique du Nord, dans le but de replacer celui qui s'est éloigné dans sa place au sein de la « matrice culturelle ». C'est également vrai pour les Paiwan, comme Awu le décrit dans [L'enfant oubliée par l'esprit des ancêtres] (*Zǔ líng yíwàng de háizi* 「祖靈遺忘的孩子」), où elle décrit la persévérance de sa mère lors de son retour dans sa tribu natale, afin de retrouver l'approbation de l'esprit des ancêtres, qu'elle avait perdue en quittant la tribu. Elle

---

<sup>159</sup> FU Bennett Yu-hsiang, « Where Is Her(e): *Métissage* as Indigenous Intervention in Taiwanese Liglav A-Wu's *Who Will Wear the Beautiful Garments I Weave?* And Canadian Lee Maracle's *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* » in HWANG Paoi (éd.), *Global Encounters: Cross-cultural Representations of Taiwan*, Taipei, National Taiwan University Press, 2012, p. 65-84 (p. 70), Tdl.

<sup>160</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>161</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 127.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 127, 130, Tdl.

dut réapprendre progressivement les rites, les codes sociaux, et les tabous qu'elle avait abandonnés pendant près de vingt ans<sup>163</sup>.

Gunn Allen cite également des auteurs qui ont trouvé leur équilibre en allant encore plus loin que Power et Awu, et en s'identifiant dans leurs œuvres comme « purement » autochtones<sup>164</sup>. Power n'a jamais renié son héritage paternel, qu'elle vit comme une richesse.

Et si Awu a rejeté son identité han, elle ne dément néanmoins pas dans ses récits autobiographiques ses origines et sa dualité identitaire, dont elle se sert pour renforcer sa position d'auteure en marge des normes de la société dominante. Toutes deux « traitent le sujet de la colonisation et de l'aliénation », pour reprendre les termes de Gunn Allen, « en respectant la complexité de ce sujet »<sup>165</sup>.

Par conséquent, les œuvres littéraires d'Awu et de Power, dans lesquelles elles se servent de leur double culture pour défendre leur vision de l'identité tribale, qu'elles (re)positionnent en dehors des images et du discours stigmatisants des sociétés colonialistes, revêtent une fois encore une dimension militante.

Leur récits, biographiques, autobiographiques et fictionnels sont porteurs d'une image valorisante des individus issus d'une double culture, et, de ce fait, évitent les écueils des oppositions dichotomiques dont parle Gunn Allen, entre allochtone et autochtone, entre le bien et le mal, et entre tradition et nouveauté.

Elles offrent une place à ces personnes marginalisées par des normes arbitraires, en raison de leur altérité, qui seraient autrement une fois de plus stigmatisées par une image négative de leur dualité culturelle, que leur renvoient la société dominante, et, parfois, les communautés autochtones.

Leur littérature est un modèle d'inclusion, dans lequel une double appartenance culturelle est un atout, et non une cause de rejet, comme elle a pu l'être autrefois pour Awu. Cette dernière a su briser, par le moyen de son travail d'enquête littéraire, un cycle d'abus et de rejet identitaire.

De plus, leur choix de s'impliquer personnellement dans leurs récits, en écrivant des nouvelles autobiographiques à la première personne, fait partie de leur combat individuel pour une reconquête de leur identité ethno-culturelle. Elles se joignent également aux luttes communes des autres auteurs dakotapi et paiwan, dans une (ré)écriture de leurs histoires

---

<sup>163</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 59-67.

<sup>164</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 133, Tdl.

personnelles et collectives, en opposition avec les stéréotypes qui ont stigmatisé leurs peuples depuis le début de l'époque coloniale des États-Unis et de Taïwan.

### 2.1.2. Rétablir la vérité tout en luttant contre les stéréotypes

On retrouve dans la majorité des œuvres d'auteurs autochtones, qu'il s'agisse d'ouvrages de fiction, d'autobiographies, d'essais philosophiques ou politiques, de prose ou de poésie, une volonté similaire de rétablir la vérité concernant leurs peuples. Les mots de Jeannette Armstrong, qui s'est exprimée lors d'une table ronde sur « Les écrivains autochtones et la reconquête de soi », reflètent cette ferme résolution :

Les mensonges doivent être déboulonnés, la vérité doit être dite, il faut affirmer la résistance à l'oppression sans renforcer notre participation à ce système raciste ni augmenter les divisions.<sup>166</sup>

Ella Cara Deloria n'hésita pas, en dépit des restrictions qui freinaient le travail et la publication d'écrits d'une femme dakotapi de son époque, à « déboulonner » les mensonges émis au sujet de son peuple. Elle fut une des premières auteures dakotapi à défendre la langue, la culture son peuple, une mission à laquelle elle consacra toute sa vie.

Dans une lettre de 1952, adressée à H. E. Beebe, qui lui fournissait des fonds pour la rédaction de *The Dakota Way of Life*, elle explique la finalité de son œuvre :

*This may sound a little naïve, Mr. Beebe, but I actually feel that I have a mission: To make the Dakota people understandable, as human beings, to the white people who have to deal with them. I feel that one of the reasons for the lagging advancement of the Dakotas has been that those who came out among them to teach and preach, went on the assumption that the Dakotas had nothing, no rules of life, no social organization, no ideals. And so they tried to pour white culture into, as it were, a vacuum [...] What they should have done first, [...] was to study everything possible of Dakota life, and see [...] what was so deeply rooted that it could not be rudely displaced without some hurt.*<sup>167</sup>

Cela peut sembler un peu naïf, Mr Beebe, mais j'ai en réalité l'impression d'avoir une mission : Rendre le peuple dakota compréhensible, en tant qu'êtres humains, aux Blancs qui avaient affaire à eux. J'ai l'impression qu'une des raisons du retard en termes de progrès des Dakota est lié au fait que ceux qui sont venus parmi eux, pour enseigner et pour prêcher, ont présumé que les Dakota n'avaient *rien*, ni règles de vie, ni organisation sociale, ni idéaux. Ils ont donc essayé de verser la culture blanche dans ce qu'ils pensaient être un vide [...] Ce qu'ils auraient dû faire en premier, [...] aurait été d'étudier tout ce qui est possible de la vie dakota, et de voir [...] ce qui était si profondément enraciné qu'il était impossible de le déloger brutalement sans leur causer de la souffrance. (Tdl.)

Sous le ton humble d'une femme dakotapi qui s'adresse à un mécène blanc, sous les formules de rigueur qui semblent montrer sa compréhension envers une société coloniale

---

<sup>166</sup> ARMSTRONG Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture », *op. cit.*, p. 25.

<sup>167</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, *op. cit.*, p. 237-238.



responsable d'une tentative d'ethnocide envers les peuples autochtones, les réelles revendications de Deloria sont perceptibles. Elle dénonce les réflexions pédantesques et les préjugés coloniaux de la société américaine, qui, au lieu de se renseigner sur les autochtones en étudiant leur culture, ont présumé avec arrogance de leur supériorité et de leur bon droit en forçant l'assimilation.

De même, dans *Speaking of Indians*, rédigé durant la Seconde Guerre Mondiale, malgré les contraintes imposées par des éditeurs affiliés au *Federal Council of Churches* [Conseil Fédéral des Églises], Deloria s'attache à briser les idées erronées courantes concernant les Dakotapi.

Alors qu'aux yeux de la société dominante, les Dakotapi étaient des « sauvages » dont le seul moyen de salut serait la conversion à la religion chrétienne, Deloria les présente comme un peuple ayant le sens du sacrifice et de l'honneur :

*My People, The Dakotas, understood the meaning of self-sacrifice, perhaps because their legends taught them that the buffalo, on which their very life depended, gave itself voluntarily that they might live.<sup>168</sup>*

Mon peuple, les Dakotas, comprenait la signification de l'abnégation, peut-être parce que leurs légendes leur avaient appris que le bison, dont leur vie même dépendait, s'est offert volontairement afin qu'ils puissent vivre. (Tdl.)

En présentant le principe fondateur de la société dakotapi, à savoir la parenté, qui est mis en scène tout au long de *Waterlily*, Deloria tente de prouver à son lectorat, composé majoritairement de chrétiens blancs américains, que tout véritable Dakotapi suit les règles de la parenté, et que ce sont ces règles qui font de lui un être humain civilisé<sup>169</sup>.

La figure du bison, qui se sacrifie pour le peuple, n'est pas sans rappeler la figure du Christ. En établissant un parallèle tacite entre ces deux figures religieuses, une dakotapi et l'autre chrétienne, Deloria démontre que les Dakotapi n'ont pas besoin d'être convertis au Christianisme, puisqu'ils sont déjà, à leur façon, « Chrétiens ».

Ainsi, un Dakotapi suivant les règles de la parenté a déjà une religion basée sur le sacrifice et la générosité, et il est déjà civilisé, et par conséquent n'a pas besoin d'être « civilisé » par la société dominante. Dans *Speaking of Indians*, et surtout dans *The Dakota Way of Life*, Deloria décrit en détail ces règles constitutives de la société dakotapi qui permettent au peuple de vivre harmonieusement et, la plupart du temps, paisiblement. Deloria n'est par ailleurs pas la seule auteure dakotapi à vouloir briser le stéréotype de « l'Indien sauvage ».

Et si, pour la société dominante, la civilisation équivaut à l'urbanisation et à l'industrie modernes, les Dakotapi, eux, ont une civilisation basée sur la préservation d'un mode vie qui

---

<sup>168</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 21.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 25.

ne domine et ne transforme pas définitivement la nature. Leurs visions du monde sont très différentes. Le mode de vie autochtone est même l'inverse exact du mode de vie de l'occidental moderne.

Tout au long de l'intrigue de *Winter Count*, Dallas Chief Eagle décrit les actions destructrices et mensongères des Blancs, ce qui lui permet de renverser les stéréotypes propagés par la société américaine, et les retourner contre elle. La figure historique de Crazy Horse devient son porte-parole pour dénoncer la barbarie des Blancs, qui sont seuls responsables du malheur des populations autochtones.

Ce ne sont pas les Dakotapi, mais bien les colonisateurs, qui mentent, violent les traités, assassinent les membres du peuple, y compris femmes, enfants et vieillards, sans provocation préalable. Ce sont encore eux qui après avoir volé les territoires ancestraux et sacrés des Dakotapi, ont confiné ces populations décimées par des années de guerre dans des réserves pour qu'ils y meurent, en raison de la maladie, de la faim, ou encore de leur acculturation forcée.

Chief Eagle fait aussi un pied de nez à l'armée américaine, et par extension au gouvernement américain, qui s'est toujours considéré comme supérieur en termes d'intelligence et de savoir-faire. Dans un dialogue entre différents chefs préparant une bataille contre l'armée américaine, dont Crazy Horse, Sitting Bull, et Gall, Crazy Horse propose d'utiliser une stratégie déjà employée de nombreuses fois.

La réponse de Gall montre la supériorité stratégique des guerriers dakotapi lorsqu'il dit que la ruse en question marche à chaque fois, les Blancs étant « trop stupides pour apprendre » :

*“May I remind you”, spoke Crazy Horse, « that each of you use our age-old plan of sending warriors out as decoys to draw the enemy into a trap.”*

*“Yes, we will do that. It always works against the white men. They are too stupid to learn.”<sup>170</sup>*

« Puis-je rappeler », dit Crazy Horse, « à chacun d'entre vous d'utiliser notre stratégie ancestrale qui consiste à envoyer des guerriers servant de leurres afin d'attirer l'ennemi dans un piège. »

« Oui, nous ferons cela. Ça marche toujours contre les hommes blancs. Ils sont trop stupides pour apprendre. » (Tdl.)

Ce roman est écrit à une époque où il arrive encore aux enfants autochtones d'Amérique du Nord d'être enlevés à leurs familles, pour être élevés dans des orphelinats, des écoles de missions ou encore des écoles gouvernementales. Et ce, car leurs parents ont été jugés incapables de les éduquer, en raison de leur « ignorance » et de leur « inaptitude » à s'adapter aux valeurs et aux concepts de la culture dominante, qui s'est auto-proclamée supérieure.

---

<sup>170</sup> CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, *op. cit.*, p. 104.

Il est donc inhabituel, voire inédit, de lire dans une œuvre d'un auteur autochtone une critique implacable qui va à l'encontre des préjugés établis. Des préjugés qui perdurent au fil des siècles. Quant aux auteurs autochtones de la génération de Power, dont la mixité ethnique leur permet de voyager dans différents cercles, témoignent de la permanence des stéréotypes qui tourmentent leurs peuples depuis des générations :

*I heard what the good people were saying, and the angry ones, the fearful ones, the lazy-minded who think it's fine to yuck it up at stereotypes and caricatures [...] At least I could shift perspective in a world that said, "Look through the viewfinder and see the Truth," though that 3D ViewMaster was made of plastic, told sugar-coated stories I knew were myths laid across truth like a carpet to hide all the bones and blood, and the prophets who died in the making of that particular film.<sup>171</sup>*

J'ai entendu ce que les gens bien disaient, et ce que disaient ceux en colère, ceux qui avaient peur, ceux à l'esprit paresseux qui pensent qu'il est bien de rire de stéréotypes et de caricatures [...] Au moins je pouvais changer de point de vue dans un monde qui disait : « Regarde à travers le viseur et vois la Vérité », bien que ce ViewMaster en 3D soit en plastique, qu'il raconte des histoires édulcorées qui, je le savais, étaient des mythes posés sur la vérité tel un tapis afin de cacher tous les os et tout le sang, ainsi que les prophètes morts lors de la réalisation de ce film-là. (Tdl.)

La technologie moderne représentée par ce « ViewMaster en 3D » est aujourd'hui utilisée par la société dominante américaine pour mystifier le passé colonial par une propagande impérialiste servant à cacher « tous les os et tous le sang », toutes ces victimes autochtones sur lesquelles les États-Unis ont été bâtis.

Power combat cette vision nouvelle des autochtones véhiculée par la société américaine et ses nouveaux médias, certes édulcorée, mais tout aussi préjudiciable, puisqu'elle cache la vérité sur ces peuples. Elle n'hésite pas à rapporter dans sa prose, fictive et autobiographique, les propos racistes de la société blanche américaine.

Dans une nouvelle fictive de *Roofwalker*, "Beaded Soles" [Semelles perlées], Power met en scène un médecin blanc, un homme ayant pourtant fait des études supérieures, dont le discernement est obscurci par des préjugés ethnocentriques. La narratrice, qui vient d'apprendre que l'enfant qu'elle porte est mort, se demande pourquoi le docteur semble si bouleversé par la situation.

Elle réalise rapidement qu'il ne s'agit pas d'une attitude empathique de sa part, mais que ce médecin est en réalité terrifié à l'idée de ce que ces « Indiens sauvages » pourraient lui faire :

*He's afraid of us. Who knows what a wild Indian will do to a white doctor from the East. Too much John Wayne. Too many Hollywood hatchets dripping stage blood.<sup>172</sup>*

*Il a peur de nous. Qui sait ce qu'un Indien sauvage fera à un médecin blanc venu de l'Est. Trop de John Wayne. Trop de haches hollywoodiennes dégoulinantes de faux sang. (Tdl.)*

---

<sup>171</sup> POWER Susan, « Native in the Twenty-first Century », *op. cit.*

<sup>172</sup> POWER Susan, *Roofwalker*, *op. cit.*, p. 98.

Nonobstant la situation tragique dans laquelle elle se trouve, la narratrice commente de façon comique, et satirique, l'attitude de ce médecin, détachée des réalités autochtones, et dont la vision des « Indiens » a été nourrie par les films racistes de John Wayne et le western-spaghetti. Et lorsque vient le moment d'accoucher de ce bébé mort, la narratrice, qui se rend seule à l'hôpital, entend les remarques méprisantes de l'infirmière, qui, d'un air hautain, dit au médecin que son mari a dû laisser sa femme faire face seule à cette tragédie pour aller se saouler.

Cette idée vient non seulement d'un préjugé stéréotypé, mais ce docteur semble en outre oublier que ce sont les colonisateurs qui ont initié les populations autochtones à l'usage de l'alcool, qui, de plus, était souvent frelaté<sup>173</sup>. En réalité, le mari a réuni de nombreux membres de la communauté de la réserve de Standing Rock, dont un homme *Yuwipi*, afin de demander aux ancêtres de sauver leur enfant<sup>174</sup>.

Une fois encore, c'est la société blanche qui se montre brutale et ignorante face aux traditions séculaires et aux agissements des dakotapi. Cette violence manifestée par la société dominante dans cette nouvelle de Power n'est pas dissemblable à celle des colonisateurs han chinois et han taïwanais des poèmes de Monaneng. C'est parce que cela fait en réalité partie de l'infrastructure ethno-culturelle du colonisateur, qui doit réprimer, réduire, et si nécessaire anéantir, la culture colonisée, pour s'y superposer et la remplacer.

Le poète paiwan Monaneng fait état à de nombreuses reprises des violences commises contre son peuple, souvent au nom de l'introduction de la civilisation et de l'éducation de ces « peuples barbares et arriérés ». Le poème [Réponse], déjà étudié, rappelle aux lecteurs que les Paiwan sont des êtres humains qui sont en souffrance à cause des politiques gouvernementales injustes du Kuomintang.

Dans ses poèmes mettant en scène des enfants vendus et enfermés dans des usines comme main d'œuvre, ou dans des maisons closes, comme le furent son petit frère et sa petite sœur, Monaneng pousse le lecteur à se demander qui, dans cette société taïwanaise, sont les véritables barbares. Est-ce les « personnes des montagnes », aux « traditions altruistes de coexistence avec la terre »<sup>175</sup>, ou les colonisateurs qui viennent détruire les maisons des Paiwan « à coup de pioches », et qui excavent les ossements de leurs ancêtres<sup>176</sup> ?

---

<sup>173</sup> Voir : JENNINGS Francis, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, Éd. originale 1975, New York ; London, W. W. Norton & Company, 1976, p. 40 ; et le livre de William Unrau sur la promulgation et l'interdiction de l'alcool parmi les autochtones par le gouvernement américain : UNRAU William E., *White Man's Wicked Water: The Alcohol Trade and Prohibition in Indian Country, 1802-1892*, Lawrence, University Press of Kansas, 1996.

<sup>174</sup> POWER Susan, *Roofwalker*, *op. cit.*, p. 101-102.

<sup>175</sup> MONANENG 莫那能, *Měili de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 075, Tdl.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 070, Tdl.

Sa poésie fait office de pamphlet qui retourne contre le colonisateur l'accusation de barbarie, en dénonçant la profanation des traditions tribales. Car le colonisateur est toujours un profanateur, d'autant plus que c'est pour lui le moyen le plus efficace pour détruire l'édifice de la société autochtone, en la privant de sa base sacrée.

Monaneng décrit dans [Dénonciation venue de sous terre] (*Láizi dìdǐ de kòngsù* 「來自地底的控訴」), cette violation des tabous par les Han, qui n'hésitent pas à saccager le lieu d'habitation des Paiwan, et le lieu de repos de leurs aïeux. Et là encore deux mondes aux valeurs diamétralement opposés sont exposés.

Celui des Paiwan, paisible jusqu'à l'invasion des colonisateurs, japonais puis han Chinois, comparés à une « immense volée de vautours cupides », arrivée en volant « de cette extrémité de la mer », une périphrase désignant la Chine continentale, et sans doute le Japon, et faisant « progressivement battre en retraite » les Paiwan « vers les forêts montagneuses »<sup>177</sup>.

Monaneng expose la vérité par le moyen d'une description vivante. En comparaison des Paiwan, un peuple « dès le commencement » « heureux et honorable », ce sont les Han qui tiennent le rôle du sauvage en raison de leur « domination autoritaire ». Ils agissent de la même manière que les colonisateurs d'Amérique du Nord, et supposent à tort, comme Deloria l'a dit pour les Dakotapi, que les Paiwan n'ont aucune véritable organisation sociale.

Selon les colonisateurs, ces Paiwan sont un peuple primitif à civiliser. Ce processus de civilisation est violent, on les « dépouille » des noms que leurs aïeux leur ont donnés et on leur « balance » les « trois principes du peuple » formulés par Sun Yat-sen. Cependant, tout en leur donnant des leçons « de morale et d'éthique », ils « violent [leurs] filles », « humilient [leurs] ossements », et construisent « des villages culturels » après avoir détruit leurs villages ancestraux<sup>178</sup>.

L'énumération faite par Monaneng de toutes les actions destructrices de ces nouveaux colonisateurs, qu'il décrit en tournant en dérision leur manière de « balancer » aux Paiwan des principes philosophiques qui n'ont aucun sens pour ces derniers, sert à sa dénonciation des politiques assimilationnistes du Kuomintang.

D'autre part, Monaneng rétablit la vérité sur le vécu de son peuple dans un livre qui relate son histoire personnelle. Constitué d'une série de récits de vie autobiographiques, [L'expérience d'un autochtone de Taïwan] (*Yīgè táiwān yuánzhùmín de jīnglì* 《一個台灣原住民的經歷》) est publié en 2010.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 073, Tdl.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 072-074, Tdl.

Contrairement aux affirmations des personnages politiques de l'époque, qui prétendaient aider les autochtones, Monaneng y fait état, de façon objective, de la situation dans laquelle se trouvaient les autochtones de Taïwan dans les années 1970 au début des années 1990. Il explique comment, comme il l'a lui-même vécu, les agences d'emploi taïwanaises piégeaient les autochtones pour les forcer à travailler en tant qu'ouvriers dans des usines et pour des patrons qui les exploitaient.

Il rappelle à quel point les politiques assimilationnistes, telles que *Shandipingdihua*, « 'plainifier' les peuples des montagnes », déguisées en processus éducationnel visant à rendre les autochtones des montagnes « civilisés », ont porté préjudice à son peuple, en faisant passer leurs croyances pour des superstitions arriérées et maléfiques :

後來還有一個山地平地化的政策，他包裝的很好，說是要我們走向文明，排除迷信等等，這樣的政策造成後來很多原住民的價值觀，在進入學校後就一步步的被汙名化。比如說用語啊，像祭司或者法師在部落應該是有一定的社會地位，可是他們就用巫婆，巫婆他們的定義就比較迷信，或者是邪惡的象徵。我剛剛講的就是說，在整個教育過程，我們在心理上是很不容易接受<sup>179</sup>

Plus tard, il y avait encore la politique *Shandipingdihua*. Elle était très bien déguisée, disant qu'elle allait nous mener vers la civilisation, éliminer les superstitions, etc. Cette politique a provoqué peu à peu une stigmatisation des valeurs des autochtones après qu'ils aient commencé leur scolarité. Par exemple les prêtres et les mages avaient un certain statut social dans la tribu, mais maintenant les enfants utilisent le mot sorcier. Leur définition de sorcier a quelque chose de superstitieux, ou alors c'est un symbole du mal. Ce que je viens de raconter c'est pour vous dire que, ce processus d'éducation a été assez difficile psychologiquement pour nous à accepter. (Tdl.)

La violence des colonisateurs décrite par Monaneng, est semblable à la violence décrite par Awu dans ses nouvelles autobiographiques. Sa mère, sa sœur et elle furent victimes de sobriquets racistes, « femme des montagne » et « enfants des montagnes », elles durent endurer des stéréotypes déshonorants et mensongers qui les faisaient par exemple passer pour des cannibales.

La description de Monaneng montre de quelle façon le colonisateur-civilisateur, armé des outils de l'industrie et de l'état modernes, croit avoir tous les droits sur l'autochtone qui n'est qu'une sorte d'animal à humaniser. En réalité la colonisation aboutit toujours à une aliénation et un avilissement. La civilisation colonisatrice elle-même s'avère être pauvre culturellement, ainsi qu'inégalitaire, voire coupable d'ethnocides et d'écocides.

---

<sup>179</sup> MONANENG 莫那能 (compte-rendu oral 口述), *Yīgè táiwān yuánzhùmín de jīnglì* 《一個台灣原住民的經歷》 [L'expérience d'un autochtone de Taïwan], Traduit par LIU Mengyi 劉孟宜 (enregistrement et organisation 錄音整理) et Lu Zhehui 呂正惠 (éditeur du texte de référence 編輯校訂), Éd. originale 2010, 台北 Taipei, 人間 Renjian, 2014, p. 042-043.

Mais les actes discriminatoires ne s'arrêtaient pas là. Un jour, alors que leur père était absent, Awu et sa sœur ont été à nouveau persécutées par d'autres enfants. Leur mère décida d'en parler à la mère des enfants responsables. Mais cette dernière, profitant de l'absence du père d'Awu, et laissant libre court à sa haine des autochtones, rassembla plusieurs femmes han pour battre la mère d'Awu, qu'elles laissèrent presque inconsciente dans un ravin profond près du village de garnison :

「【。。。】你們姐妹有一次又被鄰居的小孩欺負，哭哭啼啼的跑回來告訴我，我就跑去找他們的媽媽理論，沒想到，幾個鄰居的太太全跑來打我一個，因為那時候你父親不在，其實他們早就想打我了，因為我是山地人啊！」只因為「山地人」這三個字，母親就拖到村外被痛打了一頓。我還記得那時候我好小，當我跌跌撞撞，村里村外遍尋不著母親時，卻意外的在眷村外的大水溝裡找到了滿身污泥的母親。  
180

« [...] Une fois, toi et ta petite sœur aviez été maltraitées par des enfants du voisinage. Vous êtes rentrées en courant et en pleurant pour me le dire, et j'ai alors couru pour aller chercher leur mère et en discuter avec elle. Je n'aurais jamais imaginé que plusieurs femmes du voisinage viennent toutes ensemble pour me battre. Car à ce moment-là ton père était absent. En fait, ça faisait déjà longtemps qu'elles voulaient me battre, car je suis une personne des montagnes ! » Juste à cause de ces trois mots, 'personne des montagnes', ma mère a été traînée à l'extérieur du village pour y être copieusement rossée. Je me souviens aussi que j'étais alors très petite, je marchais à peine. Pendant longtemps j'ai cherché ma mère à l'intérieur et à l'extérieur du village, sans la trouver, mais je l'avais retrouvée par hasard, couverte de boue, dans un grand ravin à l'extérieur du village de garnison. (Tdl.)

Le récit de la mère permet à Awu de revisiter son enfance et de décrypter l'origine de ses traumatismes en revenant sur des faits de son enfance, incompris, ou refoulés dans les recoins de sa mémoire, car ils étaient trop pénibles. L'auteure met alors en lumière toute l'horreur de l'état d'autochtone colonisé, et à la réalité de sa mère rouée de coups dans la boue s'ajoute la valeur symbolique et violente de la scène qui donna naissance à la rébellion d'Awu contre la culture colonisatrice, et qui permit à l'enfant qu'elle était, dans le déni de ses origines, d'accéder à son identité et de l'affirmer enfin.

Les auteurs dakotapi et paiwan font part d'une expérience commune de la haine envers les autochtones, des préjugés et de la discrimination, et luttent tous afin d'exposer la vérité sur leurs peuples en faisant preuve d'*assertivité*<sup>181</sup>. Ils se servent de leur double culture, de leur vécu dans des villes à l'extérieur des territoires autochtones, et de leur connaissance intime de la société dominante pour faire connaître ces vérités au plus grand nombre.

---

<sup>180</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>181</sup> L'*assertivité* ou l'affirmation de soi, de l'anglais *assertiveness*, est un concept introduit aux États-Unis, dans le domaine de la psychologie, dans les années 1950. Il désigne la capacité d'un individu à s'exprimer et à défendre ses droits sans pour autant empiéter sur ceux des autres, et sans se montrer agressif.

Ils espèrent que leurs écrits, en plus de détruire les idées fausses concernant leurs peuples, pourront sensibiliser les membres des sociétés dominantes, et susciter en eux une prise de conscience quant aux réalités du processus de colonisation et de quasi-ethnocide qu'ils vivent. Ils sont donc des porte-parole dont les actions s'étendent bien au-delà de leurs œuvres littéraires, pour entrer dans le domaine de l'activisme politique.

## 2.2. *Auteurs littéraires et activistes politiques : être la voix de son peuple*

Elizabeth Cook-Lynn (1930-), membre de la tribu Crow Creek Dakota de Fort Thompson, dans le Dakota du Sud, où elle a acquis une connaissance intime de la culture et de la langue dakota, est une poétesse, romancière et essayiste connue pour ses écrits politiques et engagés. Étant considérée comme une des pionnières des *Native American Studies* (« études autochtones américaines »), elle est devenue professeur émérite en 1990.

Elle commença sa carrière d'auteure en publiant un recueil de poèmes et de nouvelles, *Then Badger Said This* en 1977. Elle devint par la suite une auteure prolifique, et elle est aujourd'hui une des auteures autochtones d'Amérique du Nord les plus reconnues et couvertes d'éloges.

En plus de ses publications de poèmes et de nouvelles, Cook-Lynn est une essayiste engagée politiquement dans la défense des droits des autochtones. Elle dénonce avec virulence le despotisme permanent dans l'histoire coloniale des États-Unis. Elle poursuit encore aujourd'hui ses efforts d'élaboration de la reconnaissance de la société américaine sur la place et le rôle de la littérature des autochtones d'Amérique du Nord.

Elle n'hésite pas non plus à donner son point de vue sur les politiques américaines concernant les peuples autochtones. Dans ses conférences, elle parle en outre du désintérêt toujours persistant de la société américaine envers les problèmes majeurs qui accablent ces peuples.

C'est ce qu'elle fait par exemple dans son essai *New Indians, Old Wars*, publié en 2007, qui comprend plusieurs essais remettant en question la façon dont les autochtones d'Amérique du Nord sont dépeints dans les livres d'Histoire américains, et qui insiste sur l'importance de prendre en compte la mythologie autochtone, considérée par les érudits de la société dominante « comme non-historique, largement imaginative, et par conséquent peu fiable ».

Elle critique les historiens décrivant les autochtones comme étant uniquement « l'antithèse » des allochtones :



*The historical outsiders to America ideals and purpose have persisted even in the related scholarly disciplines of anthropology and sociology and literature until very recent times.*<sup>182</sup>

Jusqu'à très récemment, les outsiders historiques des idéaux et de l'objectif de l'Amérique ont subsisté jusque dans les disciplines universitaires connexes de l'anthropologie, de la sociologie, et de la littérature. (Tdl.)

Une des raisons pour lesquelles elle souhaite séparer les *Native Studies* (« études autochtones ») des autres disciplines universitaires, réside dans la volonté de Cook Lynn de ne pas présenter une définition réductrice des mythes.

Or, dans le cadre des *Native Studies*, et comme cette étude l'a montré au travers de l'étude des récits dakotapi et paiwan, les mythes ont un rôle fondateur chez les autochtones. Ils doivent donc être pris au sérieux comme source de toute connaissance culturelle de ces peuples<sup>183</sup>. Une fonction du mythe qui pourrait être appliquée pour tout peuple, mais que les sociétés industrielles et impérialistes modernes ont oubliée et reniée.

Ainsi, afin de faire reconnaître, et progresser les *Native American Studies*, elle défend un modèle d'études indépendantes d'autres domaines d'études telles que l'Histoire, la Sociologie, ou l'Anthropologie. Elle propose de se baser sur des principes de souveraineté tribale et d'identité autochtone. Elle co-fonda également au début des années 1985 la revue *Wičazo Ša Review* (« le crayon rouge » en lakota).

Dans toute son œuvre et dans ses enseignements, Cook-Lynn prend continuellement la défense d'une identité tribale et d'une souveraineté autochtone. Dans dans son livre de 2001, *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth* [L'Anti-indianisme dans l'Amérique moderne : Une voix venant de la terre de Tatekaya], Cook-Lynn explique que tout écrit mettant en avant l'idée de souveraineté tribale est généralement considéré comme « stupide », et comme « manquant de contenu et d'objectif académiques »<sup>184</sup>.

Cependant, en obtenant le droit de se gouverner eux-mêmes, les autochtones des États-Unis pourraient devenir « un exemple de la façon dont une minorité détestée, et résultant de générations de guerres, de vols de terres, et d'exploitation, peut surmonter la domination, l'assujettissement, et l'exploitation accompagnant ordinairement la colonisation et l'invasion européenne »<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *New Indians, Old Wars*, Urbana ; Chicago, University of Illinois Press, 2007, p. 154.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>184</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*, Champaign, University of Illinois Press, 2001, p. 25, Tdl.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 192, Tdl.

Pour les peuples autochtones d'Amérique du Nord, la colonisation n'a jamais pris fin, et l'obtention d'une souveraineté nationale leur permettraient de s'extraire de la domination impérialiste des gouvernements coloniaux aux pratiques assimilationnistes :

*Today's American Indians from First Nation enclaves view the accompanying assimilation techniques of a colonial power on their homelands in government and school structures to be the continuation of genocidal practices, and they therefore seek and assert domestic sovereignty.*<sup>186</sup>

Les Amérindiens d'aujourd'hui, issus des enclaves des Premières Nations, considèrent les techniques assimilationnistes qui accompagnent un gouvernement colonial sur leurs territoires natals dans les structures gouvernementales et scolaires comme une continuation des pratiques génocidaires, et, par conséquent, ils cherchent et revendiquent, une souveraineté nationale. (Tdl.)

De plus, Cook-Lynn défend une souveraineté qui serait établie en rappelant les faits historiques et le vécu des peuples autochtones afin de construire un futur basé sur des fondations mythiques qui soutiendraient les revendications politiques et leur survie identitaire. Cette démarche de reconquête d'une souveraineté culturelle et littéraire mise à mal par la colonisation, rejoint celle du théoricien littéraire Creek-Cherokee Craig Womack, qui plaide pour que les autochtones eux-mêmes réfléchissent sur leurs cultures dans leurs propres écrits.

À Taïwan, le poète paiwan Monaneng est, comme Cook-Lynn, un fervent défenseur des peuples autochtones. Les circonstances de sa vie ne lui ont pas permis de poursuivre de longues études et une carrière universitaire à l'image de celle de Cook-Lynn, et par conséquent il n'a jamais entrepris l'écriture d'essais littéraires et politiques.

Néanmoins, il a toujours été en première ligne des luttes autochtones de Taïwan, et ce dès la fin des années 1980. Il n'a jamais eu peur de dénoncer la tyrannie exercée par les colonisateurs successifs sur les peuples autochtones à Taïwan. Fort d'une expérience personnelle et familiale bouleversante, mais malheureusement courante pour les autochtones des années 1970-1980 à Taïwan, il a décidé de donner la parole dans ses poèmes aux victimes autochtones ignorées par la société dominante.

### 2.2.1 *Monaneng : la voix de ceux à qui on ne donne pas la parole*

Suite à nombreuses années de malnutrition et à de rudes conditions de travail en tant qu'ouvrier, le poète paiwan Monaneng a commencé à souffrir d'amblyopie en 1978. Il fut ensuite victime d'un accident de voiture en 1982 qui lui fit perdre encore plus sa vision, avant de devenir totalement aveugle à l'âge de trente ans. Issu d'une famille très pauvre et touchée

---

<sup>186</sup> *Ibid.*

par la maladie, il a grandi dans le village paiwan vuculj d'Anshuo (安朔村), il publia son premier livre, le recueil de poèmes [Les beaux épis de riz], en 1989.

Au début des années 2000, le docteur en Littérature Chinoise Lu Zhehui 呂正惠, à l'époque professeur à l'Université Nationale de Tsinghua à Taïwan (*Guólì qīnghuá dàxué* 國立清華大學), a rencontré Monaneng, qui lui a fait part de quelques événements de sa vie. Lu, et les quelques autres personnes présentes, furent si touchés et impressionnés, qu'ils décidèrent de compiler ces histoires pour en faire un livre.

Monaneng, qui dépendait de son activité de masseur pour subvenir à ses besoins, n'avait pas le temps de rédiger lui-même ces récits autobiographiques, mais comme il était un excellent orateur, et conteur, il semblait réalisable d'envoyer quelqu'un pour l'enregistrer, pour ensuite retranscrire son témoignage oral. C'est pourquoi Liu Mengyi 劉孟宜, du département du travail des autochtones (*Yuánzhùmín gōngzuò bù* 原住民工作部), alla à quatorze reprises enregistrer Monaneng dans son salon de massage, et retranscrit mot pour mot ce que lui avait raconté Monaneng. Il enleva ensuite quelques mots redondants, ce qui est inévitable à l'oral, puis remit le manuscrit au professeur Lu<sup>187</sup>.

Lu, l'éditeur du livre, affirme dans la préface que lors de sa révision du manuscrit, il a éliminé certaines formules orales inutiles, mais n'a en aucun cas modifié l'intégrité des phrases et le ton de la narration. Il n'a pas non plus changé la grammaire et les mots choisis par Monaneng, préservant ainsi le style si particulier du narrateur, aux influences littéraires Mandarines de Taïwan, mais aux accents personnels très identifiables. Lu rassure donc le lecteur en lui expliquant qu'il s'apprête à lire une version à peine affinée de la narration de Monaneng<sup>188</sup>.

Dans cette autobiographie, où Monaneng, dans la lignée des conteurs paiwan, raconte à l'oral des récits, bien que, contrairement à l'orature ancestrale, ses récits sont autobiographiques, l'auteur/narrateur demeure optimiste et plein d'humour malgré les épreuves et les tragédies qui émaillent le récit de sa vie. Sa mère, atteinte de la tuberculose, est morte alors qu'il n'avait que six ans. Son père n'avait pas les moyens de régler les funérailles. Il fut contraint de vendre un morceau de terrain lui appartenant à un Han. Comme ils avaient vendu toutes leurs terres fertiles pour guérir la mère et l'enterrer, sa famille n'avait pas de terre pour cultiver du riz, et ne possédait que des terres arides dont personne ne voulait<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> MONANENG 莫那能 (compte-rendu oral 口述), *Yīgè táiwān yuánzhùmín de jīnglǐ* 《一個台灣原住民的經歷》 [L'expérience d'un autochtone de Taïwan], *op. cit.*, p. 005-006.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 006-007.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 039-040.

Et, lorsqu'il est entré au lycée, alors que les étudiants devaient apporter leur propre déjeuner, souvent constitué de riz, lui n'avait que des patates douces. Cette situation instilla en lui un sentiment d'infériorité et de honte<sup>190</sup>. Il fit pour la première fois l'expérience, dans cette société contemporaine taïwanaise, des injustices d'un système aux valeurs en décalage, et souvent en opposition, avec les valeurs paiwan.

Puis, lors de sa troisième année de lycée, son père fut emprisonné. Non pas parce qu'il avait commis un délit, mais afin de venir en aide à un parent proche. En effet, ce dernier, un professeur d'école primaire, avait volé du bois qui appartenait désormais au ministère des forêts du Kuomintang. Or, ces forêts ont elles-mêmes été prises aux autochtones. Ce parent demanda donc à la grand-mère de Monaneng de l'aider, et, celle-ci, demanda à son tour de l'aide au père, qui accepta d'être emprisonné à la place du « criminel »<sup>191</sup>.

En contrepartie, le professeur s'était engagé à prendre soin de la famille de Monaneng. Malheureusement, pendant les huit mois de son emprisonnement, la vie fut encore plus misérable pour la famille qui n'avait ni argent, ni moyen de cultiver de quoi se nourrir correctement. Et quant au professeur d'école, qui avait promis de s'occuper de la famille de Monaneng, il n'est jamais venu les voir<sup>192</sup>.

À cette époque, certains professeurs de l'école primaire étaient devenus des cadres du Kuomintang. C'est le cas de ce parent proche, qui, issu d'une autre tribu, s'était marié avec sa cousine pour s'installer à Anshuo, où il commit de nombreux actes répréhensibles similaires à ceux des Han. Par exemple, il organisait des mariages forcés, il vendait des jeunes femmes à des maisons closes, et il en vendait d'autres comme main d'œuvre.

Plus grave encore pour Monaneng, il vendit le petit frère de l'auteur comme travailleur forcé, alors qu'il n'avait même pas treize ans. Pour ce faire, il mentit à la famille en lui faisant croire que le petit frère était un apprenti. C'est Monaneng, qui se rendant un jour à l'usine où travaillait son frère, découvrit la vérité. Son petit frère n'avait même pas le droit de sortir de l'usine, et il était sous constante surveillance. Il n'avait le droit qu'à deux sorties hebdomadaires, soit dans la rue *Xingzhuang minan*, soit au marché de nuit situé devant un temple dans les bois<sup>193</sup>.

C'est sans doute l'histoire de ce petit frère à l'enfance volée qui a inspiré à Monaneng le poème [Vagabondage] (*Liúlàng* 「流浪」). Il y parle d'un jeune garçon de treize ans, « un jeune tellement fragile » pour qui beaucoup de choses sont « encore incompréhensibles », « forcé à 'travailler' comme soudeur dans une usine », où il est contraint de supporter « l'air

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 047.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 052.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*

vicié et les longues périodes de confinement », « sans être autorisé à sortir, sans rémunération », et à la merci d'un patron qui a caché sa pièce d'identité dans un coffre-fort, ne lui laissant ainsi aucun moyen de s'échapper<sup>194</sup>.

Monaneng retrace le vagabondage du héros, d'un travail relevant de l'exploitation à un autre, de patron abusif à patron abusif, pour finir de l'autre côté de l'océan, en Arabie Saoudite, où ce vagabondage s'achève de façon tragique. Le « bras d'une pelleteuse » le « frappe dans la colonne vertébrale », et, « en rendant [son] dernier soupir », il dit : « J'ai compris, le vagabondage est une contrainte sans alternative », « seule la mort est la véritable libératrice ». Et Monaneng, témoin de la voie sans issue dans laquelle se trouve le protagoniste, l'encourage à partir « vers ce monde inconnu », afin de trouver enfin la paix<sup>195</sup>.

Dans ce poème, l'auteur raconte la souffrance d'une des nombreuses victimes invisibles brisées par la société moderne taïwanaise. Il a vu, dès son plus jeune âge, la pénombre descendre progressivement sur son peuple, et cela avant même de devenir aveugle. Sous les masques des politiques qui disaient vouloir aider les peuples autochtones, il a vu les visages hideux des hommes au pouvoir, des personnes qui exploitaient sans scrupules les membres les plus vulnérables de son peuple, ou qui trompaient les autochtones en tirant profit de leur bonté et de leur naïveté :

「我感覺到這世界這樣黑暗，不是太陽已經下山，也不是眼睛已經失明，而是我看見我看見我看見，那面具底下猙獰的臉兒，猙獰的臉.....」<sup>196</sup>

« J'ai senti ce monde s'assombrir, ce n'est pas le soleil qui s'est déjà couché, et ce ne sont pas mes yeux qui sont déjà aveugles, mais j'ai vu, j'ai vu, j'ai vu, ces visages hideux sous les masques, ces visages hideux... » (Tdl.)

Ces ténèbres symbolisent la noirceur d'âme des membres de la société dominante, ainsi que l'aveuglement et l'ignorance dans lesquels se trouvent les allochtones quant aux peuples autochtones de Taïwan. Monaneng relate un autre événement prouvant la nature odieuse de la société dominante dans son livre autobiographique, lorsque sa sœur cadette est vendue comme prostituée. Des années durant il va tenter d'extraire sa sœur du circuit de la prostitution dans lequel elle est prisonnière, en risquant même souvent sa vie. Il expose ainsi des actions criminelles de certains agents de la police taïwanaise, complices de la pègre taïwanaise.

Il parvient cependant à sauver sa petite sœur, alors que des criminels tentent de l'enlever pour la réintroduire dans le circuit de la prostitution. Mais le soulagement de l'auteur ne sera que de courte durée, car sa petite sœur retourna plus tard, d'elle-même, travailler dans une

---

<sup>194</sup> MONANENG 莫那能, *Mèili de dàosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 027-028, Tdl.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 029-030, Tdl.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 006.

maison close. Dans une lettre touchante écrite à son frère, elle explique que la famille est très pauvre, et que son père et sa grand-mère ont à nouveau la tuberculose. Sans aucune autre alternative, elle se voit contrainte de se prostituer à nouveau<sup>197</sup>.

Une fois de plus, cette histoire personnelle est la source d'inspiration pour un des poèmes les plus sombres de son recueil, intitulé [Lorsque les cloches commencent à sonner] (*Zhōng shēngxiǎngqǐ shí* 「鐘聲響起時」), où Monaneng choisit de donner la parole à l'héroïne, une jeune fille paiwan de la tribu d'Aluwei, l'autre nom d'Anshuo, la tribu de Monaneng et de sa sœur. Dans sa plainte, elle confronte les acteurs de son malheur en les mettant face à leurs responsabilités, et le fait qu'elle s'adresse elle-même à eux donne d'autant plus de poids à ses propos.

Ce poème, au ton solennel et tragique, mérite d'être lu dans son intégralité. Il semblait donc indispensable d'en inclure ici une transcription complète, accompagnée d'une traduction qui se veut la plus fidèle possible au texte d'origine :

鐘聲響起時	« Lorsque les cloches commencent à sonner »
當老鴿打開營業燈吆喝的時候	Lorsque la <i>Madame</i> allume la lumière et crie qu'il est temps
我彷彿就聽見教堂的鐘聲	J'ai l'impression d'entendre les cloches de l'église
又在禮拜天的早上響起	Recommencer à sonner le dimanche matin.
純潔的陽光從北拉拉到南大武	Le soleil pur qui brille du Mont Lala au Nord au Mont Da-wu au Sud
撒滿了整個阿魯威部落	Se diffuse sur toute la tribu d'Aluwei.
當客人發出滿足的呻吟後	Après que le client ait émis un gémississement de satisfaction
我彷彿就聽見學校的鐘聲	J'ai l'impression d'entendre la cloche de l'école
又在全班一聲謝謝老師後響起	Qui sonne à nouveau après que la classe ait remercié tous en chœur l'enseignant
操場上的鞦韆和蹺蹺板	Les balançoires et les bascules sur le terrain de jeux
馬上被我們的笑聲佔滿	Sont immédiatement remplies par nos rires
當教堂的鐘聲響起時	Lorsque les cloches de l'église sonnent
媽媽，你知道嗎？	Maman, le sais-tu ?

---

<sup>197</sup> MONANENG 莫那能 (compte-rendu oral 口述), *Yīgè táiwān yuánzhùmín de jīnglì* 《一個台灣原住民的經歷》 [L'expérience d'un autochtone de Taïwan], *op. cit.*, p. 129-135, 148-153, 229.

荷爾蒙的針頭提早結束了女兒  
的童年

當學校的鐘聲響起時

爸爸，你知道嗎？

保鏢的拳頭已經關閉了女兒的  
笑聲

再一次敲鐘吧，牧師

用您的禱告贖回失去童貞的靈  
魂

再敲一次鐘吧，老師

將笑聲釋放到自由的操場

當鐘聲再度響起時

爸爸、媽媽，你們知道嗎？

我好想好想

請你們把我在重生一次.....<sup>198</sup>

Des seringues d'hormones précipitent  
la fin de l'enfance de ta fille ?

Lorsque les cloches de l'école sonnent

Papa, le sais-tu ?

Les poings d'un garde du corps ont  
déjà fermé le rire de ta fille

Pasteur, sonne la cloche encore une fois

Emploie tes prières pour racheter les  
âmes qui ont perdu leur virginité

Sonne la cloche encore une fois,  
professeur

Laisse les rires s'échapper sur le libre  
terrain de jeu

Lorsque les cloches sonnent à nouveau

Papa, maman, le savez-vous ?

J'aimerais vraiment, j'aimerais  
vraiment

Vous demander de me donner  
naissance à nouveau... (Tdl.)

Deux sociétés dominantes aux valeurs opposées à celles des Paiwan sont mises en scène dans ce poème. Tout d'abord l'ordre des missionnaires catholiques et protestants blancs, avec une arrivée en masse de missionnaires presbytériens au début des années 1950 dans les tribus paiwan, afin de « sauver les âmes » des autochtones.

Ces missionnaires ont participé activement à la dissolution des croyances paiwan, qu'ils estimaient être d'origine païenne et démoniaque, en tentant de les remplacer par les leurs, bien qu'elles fussent inadaptées au mode de vie des Paiwan.

Le poème suggère l'impact psychologique dévastateur des enseignements impitoyables, tels que l'enfer, qui condamnent l'âme des jeunes filles ayant perdu leur virginité, alors qu'elles ont été contraintes de se prostituer. Au lieu d'être une source de réconfort, le son des cloches de cette église accroît le désarroi de cette victime des circuits organisés de prostitution.

Un autre représentant d'une société dominante est le professeur d'école, qui travaille donc pour le gouvernement du Kuomintang. Il fait penser au parent de Monaneng, ce professeur et petit cadre du Kuomintang n'ayant manifesté aucun scrupule dans son traitement des membres de son peuple et de sa propre famille, qui avait notamment vendu le petit frère du poète. C'est

<sup>198</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 024-025.

également un professeur qui a vendu la sœur de Monaneng à une maison close. Ici, l'appel à l'aide de la jeune fille à son professeur peut laisser penser qu'il est complice des misérables circonstances dans lesquelles elle se trouve.

En outre, c'est dans ces écoles gouvernementales que dans l'esprit des enfants autochtones un sentiment d'infériorité a été ancré, en leur affirmant que leurs croyances et leurs valeurs n'étaient que les superstitions des âmes faibles. Les professeurs étant censé éduquer et protéger les enfants dont ils avaient la charge ont laissé des responsables de maisons closes sans scrupules han chinois et han taïwanais, voler l'enfance de cette jeune fille en lui injectant des hormones de croissance.

La jeune fille paiwan s'adresse à ses parents, complices dans leur ignorance de ce qui lui arrive. Alors que ces missionnaires et ces professeurs prétendaient être là pour venir en aide aux peuples autochtones, aucun d'entre eux n'empêcha la vente de cette jeune fille à une maison close.

Quant à ses parents, perdus et sans repères suite à l'invasion de ces étrangers dans leur monde autrefois paisible, bien qu'eux aussi coupables d'avoir laissé un tel malheur arriver à leur fille, ils sont également les victimes d'une société qui les a trompés et utilisés. Il est possible que Monaneng fasse ici référence à son propre père, dont les circonstances financières et physiques désastreuses ont fait qu'il a ignoré la vente de deux de ses enfants, et accepté le retour de sa fille dans une maison close.

L'héroïne de « Lorsque les cloches commencent à sonner » incarne toutes les jeunes filles piégées dans le trafic sexuel en place à Taïwan depuis la fin du dix-neuvième siècle à cause des problèmes d'extrême pauvreté des peuples autochtones. Mais le fait de donner une voix aux victimes, ainsi qu'une tribune d'où elles peuvent être entendues, est un pas en avant dans la lutte pour leurs droits et pour leur liberté.

Dans son recueil de poèmes, Monaneng, en plus d'exposer les crimes de la société chinoise (qui a immigré de Chine avec le gouvernement du Kuomintang) et taïwanaise (qui s'est installée à Taïwan depuis l'époque des Qing), et de donner une voix aux victimes qu'elle a fait, souhaite redonner de l'espoir aux autochtones de Taïwan, dont il montre également la résilience :

希望這本詩集在未來改善原住民的困境與安慰原住民的心靈上能產生一點作用。<sup>199</sup>

J'espère que ce recueil peut avoir un minimum d'impact pour améliorer la détresse des autochtones et reconforter leur esprit. (Tdl.)

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 001.



Cook-Lynn partage avec Monaneng un même esprit de défiance contre les oppresseurs de son peuple, qui s'exprime entre autres dans des poèmes qui exposent eux aussi les crimes commis par le gouvernement américain contre les autochtones d'Amérique. Dans tout ce qu'elle entreprend, qu'il s'agisse de poésie, de récits, d'essais littéraires, ou encore d'interventions au sein du milieu universitaire américain, Cook-Lynn défend la notion d'identité tribale et de souveraineté culturelle et littéraire autochtones. Elle fait donc de son œuvre le terrain engagé et prolifique d'une lutte formidable contre l'opresseur.

### 2.2.2. *Cook-Lynn : des mots qui s'élèvent contre l'opresseur*

Dans *New Indians, Old Wars*, un titre qui évoque la permanence de la résistance des peuples autochtones d'Amérique face aux puissances coloniales, Elizabeth Cook-Lynn dénonce le désintérêt de la société dominante américaine du début des années 2000 envers les problèmes majeurs dont elle, et d'autres érudits autochtones des États-Unis souhaitent parler. Par exemple : « la façon dont il faut améliorer les gouvernements et les écoles tribaux », et lutter contre « le racisme persistant et radical en Amérique »<sup>200</sup>.

À la mention de tels sujets, un lourd silence s'installe un peu partout. Mais des auteurs autochtones tels que Cook-Lynn n'hésitent pas à prêter leurs voix afin de dénoncer l'absence des autochtones du discours « officiel », ou le fait que lorsqu'ils sont inclus, ils sont dépeints selon les critères de ces sociétés dominantes, et non en accord avec le point de vue et les valeurs des autochtones.

Cook-Lynn mentionne l'auteure sincangu lakota Mary Moore, connue sous le nom de Mary Crow Dog, rendue célèbre grâce à l'aide du photographe et auteur européen Richard Erdoes, avec qui elle a écrit un livre autobiographique intitulé *Femme Lakota (Lakota Woman)*, publié en 1990. Dans ce livre, Mary Crow Dog raconte son expérience au sein du groupe de défense des droits civiques des autochtones des États-Unis, *l'American Indian Mouvement*, ou AIM, avec qui elle participa à l'occupation du village de Wounded Knee, sur le site du massacre de 1890, de la réserve de Pine Ridge dans le Dakota du Sud, du 27 février au 8 mai 1973.

Selon Cook-Lynn, Crow Dog est depuis présentée comme une femme courageuse, ayant même donné naissance à son enfant lors du siège de Wounded knee, et ce sous les attaques du gouvernement américain. La société dominante a fait d'elle une figure symbolique du féminisme moderne, et un modèle des études féministes.

---

<sup>200</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *New Indians, Old Wars*, *op. cit.*, p. 8, Tdl.

Pourtant, d'autres voix se sont levées à l'époque, sans pour autant être entendues, de la part des Anciennes lakota et dakota, qui ne souhaitaient pas que les jeunes filles de leur peuple prennent exemple sur une fille-mère sous influence des dirigeants masculins du mouvement :

*At the same moment, without any press notices of any kind, matrons on the Lakota/Dakota homelands were objecting to her celebrity, saying, "No. No. Mary Moore is NOT a role model for our young daughters.... She is like the young girls caught up in the concubinage of women expressed by the male leadership of the movement, and we do not want our daughters to think this is the model for traditional Lakota womanhood."<sup>201</sup>*

Au même moment, et sans aucun communiqué de presse d'aucune sorte, les Anciennes des terres natales Lakota/Dakota s'opposaient à sa célébrité en disant : « Non. Non. Marie Moore n'est PAS un modèle à suivre pour nos jeunes filles... Elle est comme les jeunes filles qui se retrouvent prises au piège dans la situation de concubinage des femmes exprimé par les leaders masculins du mouvement, et nous ne voulons pas que nos filles croient que c'est ça le modèle de féminité lakota traditionnelle. » (Tdl.)

Mais, en dépit de l'objection de ces autorités en matière de modèle lakota féminin, c'est Mary Moore, personnage très controversé parmi les Dakotapi, qui est aujourd'hui encore cité en exemple comme un modèle du féminisme lakota, et dans les cercles d'études féministes des universités dominantes, tandis que les véritables valeurs des femmes lakota restent dans l'ombre :

*In spite of those objections, Erdoes' work on Mary Moore became a classic in feminist studies. In many cases, it was the only book on Indian affairs read in women's studies enclaves for decades and is still on the shelves of bookstores everywhere.<sup>202</sup>*

Malgré ces objections, le travail d'Erdoes sur Mary Moore devint un classique des études féministes. Dans la plupart des cas, c'était le seul livre sur les affaires indiennes à être lu dans les enclaves d'études féminines pendant des décennies, et il est toujours sur les étagères des librairies de partout. (Tdl.)

La prose d'Erdoes, dissimulée sous les apparences d'une histoire de vie pittoresque telle que Crow Dog lui a racontée, s'empare d'un discours qui ne lui appartient pas, et de l'histoire d'un peuple qui n'est pas le sien. Cette appropriation culturelle, contre laquelle Cook-Lynn s'érige, n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, d'un peuple américain qui « fait le tour de la planète en pleurant au sujet des droits civils, et refuse pourtant de rendre les droits des traités et les territoires volés aux nations tribales, et qui refuse de lever les stigmates de l'oppression coloniale dans les enclaves autochtones et dans la loi »<sup>203</sup>.

Cook-Lynn, qui défend le caractère fondamental des mythes comme pierres fondatrices de la culture dakotapi, est consciente que ces mythes sont transmis par les grands-mères dakotapi traditionnelles. Elles sont la mémoire du peuple, elles gardent les traditions en vie.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 10, Tdl.

Leur avis est par conséquent primordial. Mais, comme elle le fait remarquer dans *Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays: A Tribal Voice*, une collection d'essais publiée en 1996, l'invasion des valeurs occidentales a été intrinsèquement oppressive pour les peuples autochtones. C'est la raison pour laquelle elle plaide en faveur d'une autonomie culturelle, et d'une littérature autochtone d'Amérique du Nord qui doit exister en tant que discipline indépendante, et non plus dans une enclave de la littérature américaine.

Effectivement, celles qui conservent en leur mémoire, et transmettent aux générations futures les histoires du peuple, devraient être les autorités culturelles en termes de littérature dakotapi. De plus, ces représentantes de l'autorité culturelle dakotapi devraient être les voix tribales se faisant entendre à la fois au sein de leur communauté, et dans le monde académique.

C'est donc en redonnant le pouvoir à ces voix tribales qu'elle lutte contre l'oppression coloniale. Pour Cook-Lynn, c'est une question de survie, particulièrement à une époque où les tentatives d'ethnocide ne se font plus de manière frontale, mais passent par les voies indirectes de l'appropriation culturelle et de la mise en avant de faux représentants du peuple, tandis que les représentants légitimes sont muselés.

Cook-Lynn, qui fait partie de ces voix tribales, utilise sa prose, sa poésie, et sa formation académique pour transmettre des mythes, des histoires tribales et personnelles, et des valeurs spirituelles et culturelles dakotapi. Dans un de ses poèmes, publié pour la première fois en 1977, "History of Unchi" [L'Histoire d'Unchi] (*Unchi*, ou *unǰí*, signifie grand-mère en dakota/lakota), elle rappelle une fois de plus l'importance des mythes et des conteurs, même si les Blancs réfutent la véracité de l'enseignement transmis.

En prélude du poème, la Grand-mère s'adresse aux enfants en leur disant :

— " <i>Grandchild, I am an old woman</i>	— « Petit-enfant, je suis une vieille femme
<i>But I have nothing to tell about</i>	Mais je n'ai rien à raconter sur
<i>myself. I will tell a story.</i> " <sup>204</sup>	moi-même. Je vais raconter une histoire. » (Tdl.)

Si la Grand-mère dakotapi n'a « rien » à raconter sur elle-même, ce n'est pas parce qu'elle n'a rien vécu d'intéressant, ni aucune histoire personnelle à transmettre à ses petits-enfants. C'est parce qu'à son âge avancé, et en véritable grand-mère dakotapi, elle est consciente que le plus important à transmettre, ce sont les récits ancestraux du peuple. Ils contiennent toutes les valeurs, tous les enseignements, toutes les leçons de vie nécessaires à la survie physique et culturelle des dakotapi.

---

<sup>204</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *I remember the Fallen Trees*, Cheney, Eastern Washington University Press, 1998, p. 12.

Ainsi, l'attitude de cette grand-mère est altruiste, et en opposition avec celle égoïste et égocentrique des membres de la société américaine qui fait passer l'individu avant la communauté.

Dans la suite du poème, Unchi réfute les propos de la société dominante, qui dénigrent l'importance des récits et le rôle primordial des grands-mères dakotapi pour la survie culturelle du peuple :

<i>They say</i>	Ils disent
<i>that storytellers such as she</i>	que les conteurs comme elle
<i>hold no knife of blood</i>	ne contiennent aucun couteau de sang
<i>no torch of truth</i>	aucun flambeau de vérité
<i>no song of death;</i>	aucun chant de la mort;
<i>that when the old woman's bones</i>	que lorsque les os de la vieille femme
<i>are wrapped and gone to dust</i>	seront recouverts et partis en poussière
<i>the sky won't talk and roar</i>	le ciel ne parlera pas et ne grondera pas
<i>and suns won't sear the fish beneath the sea.</i>	et des soleils ne brûleront pas les poissons sous la mer

<i>They even say</i>	Ils disent même
<i>that her love of what is past</i>	que son amour de ce qui appartient au passé
<i>is a terrible thing</i>	est une chose terrible
<i>hun-he-e-e</i>	<i>hun-he-e-e</i>
<i>what do they know</i>	que savent-ils
<i>of glorious songs</i>	des chants glorieux
<i>and children?</i> <sup>205</sup>	et des enfants ? (Tdl.)

Cook-Lynn est l'*uŋč'i* du peuple dakotapi, qui vient leur rappeler l'importance des histoires et du passé du peuple. Alors que la société américaine et le monde académique sont incapables de voir l'importance des conteurs, elle va à l'encontre de leurs propos, que Cook-Lynn critique par une énumération imagée et anaphorique (« Ils disent »/« Ils disent », « aucun »/« aucun »).

Cette grand-mère fait entendre sa voix, qui est celle de toutes les grands-mères traditionnelles dakotapi. Une fois de plus, les valeurs de la société dominante s'opposent à

---

<sup>205</sup> *Ibid.*

celles des dakotapi. La justification de leur manque de respect pour les conteuses telles qu'Unchi relève du manque de reconnaissance du rôle qu'elles jouent dans la société dakotapi, sans doute parce que ces grands-mères n'ont plus aucune place dans les sociétés modernes capitalistes telles que celle des États-Unis.

La fonction d'Unchi est jugée inutile, puisqu'elle ne sert pas dans le domaine militaire, ni dans l'effort de guerre, symbolisé par « aucun couteau de sang », et par extension dans une société vouant un culte aux armes et à la destruction. Dans la société américaine, où l'esprit de compétition est récompensé, et où les dirigeants au pouvoir sont ceux qui gagnent par toutes formes de stratégies, même déloyales, les grands-mères dakotapi comme elles qu'elles n'ont effectivement pas leur place.

Unchi est également considérée comme insignifiante dans des domaines d'étude sérieux tels que l'Histoire ou l'Anthropologie, étant donné que ses récits ne sont pas estimés être véridiques, et laisse même symboliquement le peuple dans l'obscurantisme, puisque que les conteurs n'ont, selon la culture colonisatrice, « aucun flambeau de vérité ».

Les valeurs pacifiques des Dakotapi sont aussi remises en question, puisque que la société dominante considère comme une lacune le fait qu'elles n'incluent aucun « chant de la mort », une expression qui semble désigner la glorification des guerres anti-autochtones et ethnocides des colons américains, une forme d'hymne patriotique et guerrier, impérialiste tel que l'hymne national des États-Unis, qui célèbre la conquête du pays et le triomphe des américains, symbolisés par leur bannière étoilée, représentant la « terre de la liberté » et la « patrie des courageux ».

Cependant, les Dakotapi, qui sont les habitants originels de ce territoire, et qui furent privés de leur liberté par ce même gouvernement américain et ses soldats « courageux », ne peuvent adhérer à ces « valeurs patriotiques ». Aussi, ils choisissent de se souvenir des leçons ancestrales d'Unchi, qui a rempli son rôle en transmettant ses récits aux générations futures.

La suite du poème confirme également l'absence de reconnaissance des membres de la société dominante envers Unchi. Selon eux, (les « Ils »), personne ne se rappellera des grands-mères dakotapi et de leurs enseignements. Parce qu'elles n'ont prétendument eu aucune fonction historique, lorsque les os d'Unchi, qui représente toutes les grands-mères traditionnelles dakotapi, « seront recouverts et partis en poussière », l'Histoire l'oubliera.

Et parce qu'elles ne sont pas importantes, « Ils » disent que « le ciel » et « les soleils » ne la pleureront pas en grondant et en brûlant « les poissons sous la mer ». Mais que connaissent-ils de ce macrocosme qui contient la vie, ces colonisateurs qui ont envahi les territoires dakotapi en semant la destruction sur leur passage ? « Ils » ont profané le temple de la nature dans

laquelle les dakotapi vivent et pratiquent leur religion, mais ils prétendent aujourd'hui savoir si les éléments qui la constituent ne salueront pas une femme qui a vécu sa vie en harmonie avec la terre et le ciel.

Ces représentants de la modernité vont jusqu'à critiquer l'amour d'Unchi pour « ce qui appartient au passé ». Ce n'est effectivement pas nouveau pour des colonisateurs d'opposer les valeurs des peuples autochtones, qu'ils tiennent pour arriérées et désuètes, aux leurs, celles du modernisme, celles qui les poussent à ne jamais regarder en arrière afin de ne pas avoir à admettre les erreurs qu'ils ont commises, et à ne pas voir la dévastation qu'ils ont semée. Comme le dit Unchi, dans sa défense des récits à la tonalité lyrique, et par le moyen d'une question rhétorique : « que savent-ils / des chants glorieux / et des enfants ? »

Leur déni du passé et du caractère vertueux d'Unchi leur ont fait perdre tout honneur (« chants glorieux »), et met en danger les générations futures, ces enfants qui par leur faute n'auront pas accès aux valeurs ancestrales, et qui hériteront d'une terre dévastée. Néanmoins, tout n'est pas perdu, tant que d'autres grands-mères dakotapi, telles que Cook-Lynn, feront perdurer « L'Histoire d'Unchi », l'avenir du peuple demeure assuré, et les *unǰí* et leurs histoires persisteront dans la mémoire des Dakotapi.

À partir du moment où les peuples paiwan et dakotapi furent contraints de se réfugier au plus profond des montagnes, afin de préserver leur mode de vie séculaire et d'échapper aux politiques assimilationnistes des colonisateurs, les tentatives d'ethnocide des gouvernements de Taïwan et des États-Unis n'ont jamais cessé.<sup>206</sup> Et bien qu'elles aient pris, au fil du temps, des formes nouvelles, leur détermination restait la même. Il s'agissait de détruire les structures sociales des peuples autochtones, en dénigrant leurs systèmes traditionnels tribaux, et en les privant de leur avenir, à savoir leurs enfants.

Ce sont en effet principalement ces enfants qui furent pris au piège de l'exploitation sexuelle et de celui du travail forcé, comme ce fut le cas pour le frère et la sœur de Monaneng. C'est en outre à ces enfants que les écoles gouvernementales enseignèrent la honte de leurs origines et des croyances « arriérées » de leurs aïeux. Un enseignement qui ne s'arrête pas au primaire et au secondaire, puisque même le monde académique américain dénigre la place des mythes ancestraux dans le domaine des *Native Studies*.

En réponse à ces attaques et à ce manque de discernement de la part des membres des sociétés dominantes, les poèmes de Monaneng et de Cook-Lynn défendent avec lyrisme et vigueur les valeurs culturelles de leurs peuples. Grâce à leur plume, la voix des autochtones méprisés et brisés par la société dominante s'exprime et se fait entendre. Or, ils ne sont pas les

---

<sup>206</sup> Comme cela a été démontré dans les parties historiques des deux premiers chapitres de cette thèse.

seuls à lutter contre cette vision viciée de l'apport culturel que constituent les histoires et les croyances paiwan et dakota. Les auteurs dans cette étude militent tous pour faire aux valeurs autochtones la place qui leur est due.

### *2.3. Des auteurs qui plaident en faveur des valeurs ancestrales*

Les œuvres des auteurs dakotapi et paiwan, quel que soit le genre ou la forme qu'elles prennent, ont toutes un point commun. Elles plaident en faveur des valeurs ancestrales de leurs peuples. En plus de ses descriptions du mode de vie précolonial des Dakotapi, Deloria a retracé de façon exhaustive les cérémonies qui ponctuent la vie du peuple, et qui se retrouvent également dans l'orature dakotapi, qui faisait office de memento culturel et moral.

Ce faisant, elle a montré la fonction capitale de ces cérémonies pour la préservation d'un équilibre social et la création de liens sociaux unissant les membres de la communauté. C'est par ailleurs la disparition des enseignements fondamentaux et des croyances ancestrales qui ont mené au délitement des structures sociales des Dakotapi comme des Paiwan.

Il n'est dès lors pas surprenant de trouver dans les récits d'auteurs tels que Power, d'Awu, et de Sakinu, une plaidoirie en faveur d'un retour aux traditions ancestrales et un retour dans les lieux qui sont les berceaux des valeurs autochtones. En effet, la revitalisation et la re-création de traditions fortes sont essentielles pour défendre l'identité tribale des peuples autochtones.

Elles soutiennent la structure identitaire fondée sur des valeurs ancestrales et une géographie sacrée dans laquelle s'articule la vie du peuple. Ces lieux exceptionnels et emblématiques comprennent les montagnes sacrées paiwan, les forêts qui sont les terrains de chasse et d'apprentissage des pratiques et croyances anciennes, les Black Hills des Dakotapi, lieu des cérémonies et de la Ghost Dance, ou encore les terres natales dans lesquelles leurs histoires s'inscrivent, qu'il s'agisse des villages autochtones, comme celui de la *wuvu* et de la mère d'Awu, ou de lieux nouveaux tel que le lac Michigan des récits de Power.

L'auteur paiwan Ahronglong Sakinu, déjà brièvement mentionné dans le deuxième chapitre de cette étude, n'a pas toujours été en lien avec son héritage culturel. Il est né dans la tribu de Lalaulan (*Láoláolán bùluò*, 牢勞蘭部落), du village nouveau de Xinxianglan (*Xīn xiānglán cūn*, 新香蘭村), appartenant à la commune rurale de Taimali (*Tàimǎlǐ xiāng*, 太麻里鄉) du comté de Pingtung, du sous-groupe Paqaluqalu des Vuculj.

Ce village fut formé à l'époque coloniale japonaise par le gouvernement de Taïwan. Des membres du peuple amis et du peuple paiwan avaient été relocalisés ensemble. Les villageois amis étant fortement majoritaires, les Paiwan du village se mirent peu à peu à assimiler leurs

coutumes et leur culture, en oubliant les leurs. De plus, la tribu paiwan de ce village a été très acculturée par les Han, et comme de nombreux Paiwan, dont le père de Sakinu, fut convertie au Christianisme. Les cérémonies et les pratiques religieuses ancestrales tombèrent peu à peu en désuétude.

Les débuts de Sakinu ne furent pénibles. Son père, à l'époque précoloniale aurait eu une place capitale au sein de sa tribu, puisqu'en tant que chasseur paiwan, il aurait appartenu à la classe hiérarchique des chasseurs, qui se situait au-dessus de celle des roturiers, et qui est aujourd'hui disparue. Mais il a dû travailler en tant qu'ouvrier, parfois très loin de sa femme et de ses enfants, et pendant de longues périodes, au lieu de pouvoir vivre de la chasse. Son père ne trouvait pas sa place dans une société inféodée aux valeurs des Han :

祖父曾對我說，「你父親生錯了時代，假使你父親生在以前的那個時代，必然是一個很了不起的獵人，會受到族人的尊敬。」然而環境的改變及異文化的軟，使得傳統社會瓦解。部落制度不再，父親的技藝及能力，不再受到族人肯定。【。。。】父親那一輩的族人，因環境改變及文明的入侵，長年處於心裡及身體的矛盾與掙扎中。<sup>207</sup>

Une fois mon grand-père m'a dit : « Ton père est né à la mauvaise époque. Si ton père était né à une époque antérieure, il serait sans aucun doute considéré comme un chasseur remarquable et aurait été très respecté par les membres de sa tribu. » À cause des changements environnementaux et de l'invasion de cultures différentes, la société traditionnelle s'est effondrée. Les systèmes [traditionnels] de la tribu n'ont désormais plus cours. Les compétences et les talents de mon père ne sont plus considérés comme importants. [...] À cause des changements environnementaux et de l'invasion de la civilisation, ceux de la génération de mon père ont connu de nombreuses années de contradictions et de conflits psychologiques et physiques. (Tdl.)

Sakinu lui-même, avant de revenir aux traditions de ses aïeux, s'était écarté de son identité paiwan. Au milieu des années 1990, après avoir quitté son village natal pour s'installer à Taipei, il occupait un poste de policier pour le gouvernement de Taïwan.

Mais en cette période de luttes autochtones naissantes, il comprit l'importance de se retrouver du bon côté de l'histoire, c'est-à-dire de celui des luttes autochtones, et décida de renouer avec ses racines paiwan. Il retourna donc dans sa tribu de Lalaulan. Il commença à accompagner son père chasseur sur les territoires de chasses ancestraux.

Pendant ces heures passées dans les forêts montagneuses du territoire paiwan, Sakinu s'imprégna des enseignements et des récits de vie de son père. Il les révéla ensuite dans son premier roman, [Sanglier, Écureuil Volant, Sakinu] (*Shānzhū·fēishǔ·sākěnnǔ* 《山豬·飛鼠·撒可努》), publié en 2000, pour lequel il remporta deux prix littéraires en 2000, dont le [Premier

---

<sup>207</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū·Fēishǔ·Sākěnnǔ (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], Éd. originale 1998, 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011, p. 50.



Prix Littéraire Taïwanais Wu Yungfu] (*Wū yǒngfú wénxué jiǎng shǒu jiǎng*, 「巫永福文學獎首獎」). Ce livre fut ensuite adapté au cinéma en 2005. Il y décrit le chemin qu'il a parcouru pour retrouver son identité tribale et pour œuvrer à faire revivre la culture paiwan dans son village.

Sakinu partage avec Awu cette même urgence d'un retour dans le village natal de ses aïeux pour y recueillir les enseignements et la sagesse tribale ancestrale nécessaire à la survie culturelle et identitaire de son peuple. Tout comme Awu s'adresse à sa mère et à sa grand-mère, Sakinu s'adresse à son père et à son grand-père dans ses livres. Il partage d'autre part avec Deloria cette volonté de faire revivre les cérémonies du passé, tout d'abord en les consignnant par écrit pour les générations futures.

Tous deux faisaient face, à des époques différentes, à l'effondrement imminent des structures sociales autochtones de leurs peuples. Alors que le monde académique et la société dominante pensaient que ces cultures autochtones étaient vouées à disparaître, et en dépit d'un futur qui paraissait sombre et très incertain, Sakinu et Deloria participèrent à la sauvegarde des traditions de leurs peuples. Hélas Deloria, au contraire de Sakinu, n'a pu être le témoin du renouveau culturel de son peuple.

### 2.3.1. *En gardant en mémoire les cérémonies du passé*

Il n'est pas étonnant que Deloria, soucieuse de la survie physique et culturelle de son peuple, et de tous les peuples autochtones d'Amérique, se soit attelée à l'écriture d'un roman ethnographique dans lequel elle décrit en détail les nombreuses cérémonies sacrées des Dakotapi, roman écrit en concomitance avec *Speaking of Indians* (1944), un livre sur la culture séculaire et le mode de vie précolonial lakota, adressé officiellement à un lectorat chrétien.

Dans *Speaking of Indians*, un de ses rares ouvrages publiés de son vivant, et qui ne constituait qu'une fraction de son œuvre, elle annonce clairement ses intentions :

*We shall go back to a time prior to white settlement on the western plains, when native custom and thought were all there was, and we shall examine certain of the most significant elements in the old life.*<sup>208</sup>

Nous allons revenir à une époque qui précède l'installation des Blancs sur les plaines de l'ouest, lorsqu'il n'y avait que les coutumes et les pensées autochtones, et nous examinerons certains des éléments les plus importants de la vie ancienne. (Tdl.)

Dès le début, le lecteur allochtone est confronté à un univers inconnu, et guidé par la voix de Deloria qui reprend le rôle de conteur. Dans *Waterlily*, elle ourdit les éléments de l'intrigue

---

<sup>208</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 20.

selon son souhait de retour en arrière, à une époque précédant la colonisation des territoires des Dakotapi et de leur placement en réserve.

C'est pourquoi *Waterlily* s'ouvre sur « le cercle du camp », qui correspond à la fois à la façon dont le peuple installait les tipis familiaux, et à la symbolique du cercle de vie, dont la permanence et le renouveau de la vie humaine, en passant par toutes les étapes de sa croissance, de sa naissance à sa mort.

Les Dakotapi vivaient leur vie, physique et spirituelle, selon le motif du cercle, afin de demeurer en harmonie avec l'univers, dans lequel, comme le fait remarquer Black Elk, tout est rond : le ciel, la terre, les étoiles, le vent qui tourbillonne, le nid des oiseaux, « car leur religion est la même que [celle des Lakota] », le soleil, qui se lève et se couche en formant un cercle, tout comme la lune, et jusqu'aux saisons qui, « dans leur changement, forment un grand cercle et reviennent toujours à la place où elles étaient »<sup>209</sup>.

Black Elk, ou Heháka Sápa (1863-1950), l'homme-médecine Oglala lakota déjà évoqué dans la première partie de cette étude, qui s'est battu pour défendre son peuple lors du massacre de Wounded Knee, a décrit dans le récit de sa vie, *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, publié en 1932, le cercle comme un espace sacré dans lequel l'être humain évolue en suivant l'ordre naturel de l'univers, et qui, autrefois, donnait son pouvoir au peuple :

Vous aurez remarqué que tout ce qu'un indien fait est dans un cercle, et c'est parce que le Pouvoir du Monde opère toujours en cercles, et tout essaie d'être rond. [...] Cette connaissance nous est venue de l'autre monde en même temps que notre religion. Tout ce que fait le Pouvoir du monde est en forme de cercle.<sup>210</sup>

Paula Gunn Allen a été marquée par cette description de Black Elk. Elle raconte dans *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, comment sa mère lui a inculqué, dès son enfance, la notion du cercle de la vie, ou de « l'anneau sacré », “sacred hoop”. Elle y relate les paroles de sa mère, pour qui « la vie [était] un cercle, et tout [avait] sa place à l'intérieur [du cercle] »<sup>211</sup>.

Aussi, Gunn Allen se devait de traiter toute forme de vie, les animaux, les plantes, et les insectes, avec le plus haut des respects. C'est ainsi, selon Gunn Allen, que l'anneau sacré est devenu « une partie intégrante de [sa] vie », bien qu'elle n'ait su comment le qualifier qu'après avoir lu le récit de Black Elk, recueilli et transcrit par John N. Neihardt dans *Élan Noir Parle*<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, Éd. originale en anglais 1932, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1993, p. 201-202, Tdl.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>211</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 1, Tdl.

<sup>212</sup> *Ibid.*, Tdl.

Cet anneau sacré est donc un symbole de la résilience du peuple. Son identité ethno-culturelle, préservée dans les descriptions de Deloria, a survécu aux siècles de colonisation, car il a su conserver sa place au sein du cercle sacré de la vie. L'œuvre de Deloria sert de rappel à cette place du peuple dans le monde, ainsi que la place de chaque individu dans le cercle communautaire dakotapi.

C'est pourquoi les personnages de son roman sont tous liés à l'héroïne par les liens de la parentèle (du sang et du mariage), cette thématique si chère à Deloria. La parentèle unit les personnages de *Waterlily* comme ceux des récits ancestraux lakota et dakota, créant ainsi une nouvelle boucle, cette fois d'ordre familial.

Et c'est la raison pour laquelle Deloria mentionne en tout premier lieu le cercle du camp, à une époque où cet ordre qui régissait la vie des Dakotapi n'avait pas encore été perturbé, et où l'union familiale du peuple était représentée par la circularité du camp et des tipis, comme le décrit Black Elk :

Nos tentes étaient toujours rondes comme les nids des oiseaux, et elles étaient toujours disposées en cercle, le cercle de la nation, nid fait de nombreux nids où nous couvions nos enfants selon la volonté du Grand Esprit.<sup>213</sup>

Cette formation suivait donc la volonté de Wankan Tanka, et avait une dimension religieuse que Deloria aborde très rapidement dans son roman. Peu de temps après sa naissance, *Waterlily* tombe malade. Cet événement sera pour Deloria l'occasion de faire intervenir dans sa narration le sacré et le spirituel, ces aspects fondamentaux de la vie du peuple. Blue Bird, la mère de *Waterlily*, prie le Grand Esprit, Wakan tanka, pour la guérison de son enfant. Deloria décrit le côté culturel du rituel, l'autel, les objets symboliques telles que la peinture rouge utilisée pour la prière.

Dans le quatrième chapitre du roman, l'auteure décrit l'organisation et le fonctionnement de la vie au sein du *tiyospaye*, le regroupement de toutes les familles du camp. Les explications données par Deloria aident le lecteur à se familiariser avec la structure familiale des Dakotapi de l'époque. En outre, tous les événements importants de la vie de *Waterlily* permettent à Deloria d'expliquer en détail un grand nombre de rituels, certains typiques et d'autres plus exceptionnels, qui rythment la vie d'une femme lakota/dakotapi.

Ainsi, Deloria met ici en scène ce qu'elle avait expliqué de façon théorique dans son livre décrivant la culture dakotapi *Speaking of Indians*. Par exemple, Rainbow, le beau-père de l'héroïne, organise pour celle-ci âgée de neuf ans une cérémonie dakotapi *hunka*, célébrée chez

---

<sup>213</sup> BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, op. cit., p. 202.

les Dakota et chez les Lakota<sup>214</sup>, qui fait d'elle une *child-beloved* (enfant bien-aimée). Les cérémonies auxquelles participent les enfants, jeunes filles, ou le peuple, sont donc expliquées dans leur intégralité.

Rainbow offre à Waterlily, alors âgée de quinze ans, une cérémonie du bison, célébrée selon Deloria uniquement chez les Lakota (Teton) et non chez les Dakota (Yankton et Santee)<sup>215</sup>, et qui marque le passage de l'enfance à l'adolescence. Ce rituel est un privilège que ne connaissent pas toutes les jeunes filles, en raison des frais élevés qu'il engendrait (tout comme la cérémonie *hunka*), puisque pour honorer son enfant il fallait offrir de nombreux cadeaux au peuple.

Si Deloria inclut cette cérémonie, outre la valeur ethnographique de sa description, c'est sans doute pour prouver à la société dominante aux valeurs capitalistes, qui met en avant le gain et le matérialisme, que la société ancienne lakota, et par extension dakotapi, était, elle, au contraire, une société du don, et par conséquent déjà « civilisée » et égalitaire.

Bien d'autres cérémonies insoupçonnées des étrangers à la culture dakotapi, et qui viennent enrichir le roman, sont mises en scène : celle des compagnons, ou *Fellowhood*, unit deux amis et leur rappelle que le devoir d'un *Kola* (« ami » en lakota) était de répondre à son frère :

*The demands on fellows were somewhat greater even than those on natural brothers, loyal and devoted as brothers were supposed to be.*<sup>216</sup>

Les exigences des compagnons entre eux étaient même quelque peu supérieures à celles entre frères naturels, aussi loyaux et dévoués que des frères étaient censés être. (Tdl.)

Ou encore celle du *Virgin Fire*, le « Feu de la Vierge », qui est moins une cérémonie religieuse qu'un rite de participation sociale pour jeune fille vierge. Mais une des cérémonies les plus importantes de la vie des Lakota est sans doute la *Wi-wayang wa-c'i-pi* (Danse du Soleil), une cérémonie annuelle. Dans le roman, c'est cet événement de la vie de Waterlily, bien plus que la cérémonie du bison, qui va la changer en femme :

*A new, wholly exciting, and at the same time baffling experience just laid ahead, which, far more than the ritual of the Buffalo Ceremony, was to change her from a child to a woman.*<sup>217</sup>

Une expérience nouvelle, tout-à-fait passionnante, et en même temps déroutante, était tout juste à venir, qui, bien plus que le rituel de la Cérémonie du Bison, devait la faire évoluer d'une enfant à une femme. (Tdl.)

---

<sup>214</sup> DELORIA Ella Cara, « Dakota Ceremonies », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis), p. 21.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>216</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 106.

Cette *Wi-wayang wa-c'i-pi* est bien plus développée que toutes celles que Waterlily avait connu jusqu'à présent, et elle remarque en particulier parmi les chanteurs lakota un beau jeune homme, qui, malgré son jeune âge, semble mener le reste des chanteurs. Il s'agit de Lowanla, qui participe à la danse afin de tenir une promesse faite au Grand Esprit dans le but de sauver son père, et qui doit par conséquent accomplir des actes d'auto-mutilation afin de prouver sa détermination, son courage, et son engagement.

Cet aspect primordial de la cérémonie jette un éclairage nouveau sur une pratique lakota et dakota longtemps considérée comme primitive, et qui subit des interdictions de la part du gouvernement américain. Pendant la cérémonie de la *Wi-wayang wa-c'i-pi*, certains hommes effectuaient donc sur eux-mêmes des actes de torture rituelle très éprouvants, afin de respecter différentes promesses faites au Grand Esprit, puis ils devaient danser sans manger ni boire pendant des jours.

Un autre évènement majeur de la vie de Waterlily est de nouveau lié à une cérémonie lakota, visant cette fois à honorer Gloku, sa grand-mère adoptive, qui vient de mourir. Rainbow organise pour elle la cérémonie du *Ghostkeeping*. Mais les chevaux que son beau-frère, Black Eagle, s'était engagé à offrir pour les rites finals de la cérémonie sont tués.

C'est alors que trois femmes, les femmes de Good Hunter, arrivent au camp avec deux magnifiques chevaux, afin de demander Waterlily en mariage pour leur fils, Sacred Horse. Deloria en profite pour donner ici une explication sur ce type de mariage, dans lequel l'homme « achète » son épouse, et qui était considéré comme le plus honorable pour une femme, c'était même une grande source de fierté :

*It was considered a high compliment to have such an offer.*<sup>218</sup>

Une telle offre était considérée comme un grand compliment. (Tdl.)

Avec Waterlily, Deloria a créé une héroïne qui s'inscrit dans la lignée des héros de l'orature dakotapi, accepte dans le but d'honorer son oncle qui a toujours beaucoup fait pour sa famille ainsi que son père adoptif Rainbow, envers lequel elle voudrait manifester sa gratitude.

Mais surtout, elle voudrait faire un geste afin d'honorer la mémoire de Gloku. Waterlily répond aux devoirs de la parentèle, envers tous les membres de sa famille, ceux toujours vivants et Gloku, désormais un esprit. Deloria montre dans *Waterlily* que les devoirs de la parentèle peuvent s'étendre jusqu'aux défunts, ce qui indique que ce schème de vie tribale est absolument inclusif, en passant des Anciens aux générations à venir, et indispensable à la survie identitaire du peuple.

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 149.

L'évocation dans le roman de la cérémonie du *Ghostkeeping*, qui sert à apprendre au peuple à traiter les esprits des morts avec bienveillance, est extrêmement significative. Les fantômes devaient être nourris, par des offrandes de nourriture, de rituels, de prières, de chants et de récits.

En effet, chez les Dakotapi, des prières et des chants étaient utilisés pour apaiser les fantômes et les esprits, mais, de plus, les récits avaient eux aussi un rôle important à jouer. En effet, lorsqu'un conteur raconte une histoire, il établit un lien avec le monde surnaturel, et le son créé par le récit offre aux fantômes la subsistance dont ils ont besoin, car un fantôme à qui l'on ne parle pas peut devenir destructif<sup>219</sup>.

Deloria n'est pas la seule à mettre en exergue l'importance vitale des cérémonies religieuses séculaires pour la survie culturelle des peuples autochtones. La quête d'Awu pour découvrir ses origines culturelles l'a conduite à un cheminement, dans le sens littéral du terme, dans les territoires autochtones de Taïwan.

Dans son second livre, [Vuvu à la Bouche Rouge], un titre évocateur des traditions orales paiwan, Awu inclut deux nouvelles où elle retourne dans la tribu de sa mère et de sa grand-mère. Dans les deux, ces retours sont effectués en concomitance avec la célébration de deux cérémonies importantes paiwan.

La première, *Maleveq*, la « Cérémonie des Cinq Ans », est la cérémonie la plus importante des Vuculj (le groupe paiwan le plus important en nombre<sup>220</sup>) et se déroule dans la nouvelle centrale, et éponyme, du livre. Cette cérémonie est décrite dans un des récits recueillis par Ogawa et Asai en 1932. Elle requiert plusieurs mois de préparation, et dure au moins dix jours. Elle a pour but de commémorer les ancêtres. Leurs esprits sont invités dans le village et on leur offre de la nourriture et de l'alcool.

La seconde, *Masahu*, le rite du millet, est décrite dans la dernière nouvelle du livre, elle est une célébration de la récolte du millet. Dans les deux cas, des danses et des chants traditionnels sont interprétés par les membres du village.

Le choix d'avoir mis au centre, puis de clôturer [Vuvu à la Bouche Rouge] sur la vie spirituelle du peuple n'est pas anodin. Un retour à une identité autochtone est un retour aux cérémonies ancestrales. C'est grâce à leur perpétuation que les ancêtres continuent de veiller sur la tribu et sur ses membres. [L'enfant oubliée par l'esprit des ancêtres] (*Zǔ líng yíwàng de hái zi* 「祖靈遺忘的孩子」), est une nouvelle mettant en scène le retour de la mère d'Awu dans son village natal suite au décès de son mari.

---

<sup>219</sup> RICE Julian, « How Lakota Stories Keep the Spirit and Feed the Ghost », *American Indian Quarterly* 8-4, Automne 1984, p. 331-347 (p. 331).

<sup>220</sup> Voir le chapitre II de cette étude, section 1.

Mais ce retour ne se fait pas aisément. Il faut du temps avant que les membres du village et les ancêtres se souviennent de cette jeune fille paiwan qui avait quitté sa tribu et ses rites.

Toutefois, lorsqu'elle parvient à s'intégrer de nouveau dans son village, et à y pratiquer toutes les cérémonies sacrées, elle retrouve la paix et la protection des ancêtres :

部落在像徵祖靈的太陽下暖烘烘的曬著，母親突然開口說：「回到老家，真好！」自從父親過世後，母親便遷回部落與外婆住，離開都市的母親，多了一份輕鬆與自在的神情，不用害怕再要面對外人有色的眼光，母親與部落在祖靈的護衛下，顯得美麗而寧靜。<sup>221</sup>

La tribu est baignée par un soleil chaleureux symbolisant l'âme des ancêtres. Soudain, ma mère m'a dit « c'est vraiment bien de rentrer dans le pays natal ! ». Après la mort de mon père, ma mère est rentrée dans sa tribu pour vivre avec ma grand-mère. Ma mère, qui a quitté la ville, a une expression détendue sur son visage. Elle n'a plus besoin d'avoir peur des regards pleins de préjugés des étrangers. Ma mère et la tribu semblent belles et paisibles, sous la protection des âmes des ancêtres. (Tdl.)

Lorsque Sakinu réalisa, comme Awu, qu'il avait perdu son identité autochtone, il décida de rentrer dans sa tribu. Ce retour se fit également lors du festival des récoltes de son village, et il s'y rendit vêtu des habits traditionnels du chasseur paiwan. Cependant, une fois là-bas, le constat qu'il fit fut fort pénible. La majorité des Paiwan du village de Xinxianglan étaient acculturés aux Han, et le peu qu'il leur restait des rites et coutumes séculaires autochtones était ceux des Amis (阿美).

Cet état de fait lui donna la volonté de s'engager dans une lutte pour un retour aux traditions paiwan, à commencer par un retour sur les territoires de chasses ancestraux avec son père. C'est auprès de ce dernier qu'il recueillit les enseignements contenus dans ses livres, et qui ont par la suite servi à la remise en place d'un mode de vie mettant en application la sagesse des aïeux, avec un retour à une école de la chasse, aux cérémonies, et aux costumes paiwan.

### 2.3.2. *Sakinu : des récits qui mettent en avant un mode de vie tribal*

À l'époque où Sakinu est né, extrêmement peu d'éléments de la culture paiwan avaient été préservés. Dans la préface de son premier roman, publié en 2000, [Sanglier, Écureuil Volant, Sakinu], Sakinu décrit l'état de désintégration sociale et identitaire dans lesquels se trouvaient les membres de son village à la fin des années 1990, et ce depuis des décennies :

從小到現在，我看著族人在顯示的環境裡被吞蝕，身上的傷害無法得到祖靈的庇佑和安撫，傳統離我們愈來愈遠，現實的腳步催趕著我們，異文化的接受以及異文化的入侵，部落社會組織的瓦解，讓我們正逐漸脫離排灣族人身上的圖騰，族人無奈、徬徨，徹徹底底的打擊了原住民最深沉的內心世界。

---

<sup>221</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 39.

在我成長的過程中，我看到了自己的族人被社會的洪流帶走，對自我的文化不認同，想掩飾身為原住民的身分。<sup>222</sup>

Depuis que je suis petit et jusqu'à maintenant, j'observe les membres de ma tribu être dévorés par l'environnement actuel, leurs blessures ne peuvent être protégées et soulagées par les âmes des ancêtres. Les traditions s'éloignent de plus en plus de nous, les pas de la réalité nous rattrapent et nous pressent. L'acceptation et l'invasion de la culture étrangère, la désintégration de l'organisation sociale tribale nous a fait progressivement nous détacher des tabous paiwan. Les membres de la tribu sont impuissants, ils errent, et cela a totalement détruit le monde intérieur au plus profond du cœur des autochtones.

En grandissant, j'ai vu les membres de ma tribu être emportés par l'inondation de la société, ils ne se reconnaissaient plus dans leur propre culture, et cachaient leur identité autochtone. (Tdl.)

Sakinu, qui avait souvent accompagné son père, un chasseur traditionnel paiwan, chasser lorsqu'il était enfant, tourna un temps le dos à ses origines paiwan, déménagea à Taipei après avoir fini le lycée, et il suivit une formation pour devenir fonctionnaire de police au début des années 1990.

C'est à cette époque, suite à la levée de la loi martiale en 1987, que les peuples autochtones commencèrent à manifester en faveur de leurs droits, et contre l'oppression permanente du gouvernement du Kuomintang qui continuait à envahir et à détruire leurs territoires. Lors d'une grande marche organisée à Taipei en 1996, Sakinu se rendit compte qu'il avait failli à son peuple et à ses origines. Lui qui était là dans sa fonction de policier, se retrouvait du côté du gouvernement, et par conséquent en opposition avec les manifestants autochtones venus défendre leurs terres et leurs cultures.

Cette prise de conscience fut l'impulsion nécessaire à sa remise en question identitaire. Il se rendit compte de tout ce qu'il avait perdu de sa culture paiwan et décida de retourner dans son village natal afin de marcher dans les pas de son père et de son grand-père chasseurs. Toutefois, parce qu'il n'a pas eu immédiatement l'autorisation de quitter son poste à Taipei, il faisait les voyages jusqu'à son village natal tous les week-ends pour chasser avec son père.

Il fut si impressionné par les récits de son père et de son grand-père qu'il comprit l'importance de les communiquer aux autres membres de son peuple. Il informe en outre le lecteur sur la finalité de son livre dans l'introduction de [Sanglier, Écureuil Volant, Sakinu], en disant que sa « motivation originelle était d'exposer ce qui est passé », « l'histoire orale des Anciens de la tribu, et l'histoire de leur vie » ainsi que ce que lui-même avait vécu, afin de le transmettre aux générations suivantes.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnú (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], *op. cit.*, p. 11.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 14, Tdl.



Ce livre est un hommage à son père, sa source d'inspiration, et à son grand-père dont le « regard impuissant » a « connu la destruction lors de différentes époques ». Au crépuscule de sa vie, son *wuvu* lui a demandé d'utiliser les outils han, « du papier et un stylo », pour raconter aux générations futures « la gloire et l'honneur du passé ».

C'est ainsi que Sakinu accepta de consigner dans un livre la sagesse de son grand-père, « pour que tout le monde puisse l'observer, la pratiquer et la comprendre » :

祖父說：「我很老了，已經沒有多少日子可以再看到太陽東昇西下了。我土地上的小米，這一次是最後一次結穗，我的雙腳沒有力量再親吻我熟悉的土地，沒有力氣的雙手，無法再扣動獵槍的扳機，我老了，我老了。

昨夜我又夢到祖靈在招喚，要我去他們的地方。但是我要求他們能夠再給我一些時間，讓我在生命結束前，將未說完的故事說完。在這八十幾個年頭里，我活夠了。只想在走之前，把過去的榮耀和尊嚴告訴我的下一代。」<sup>224</sup>

Mon grand-père a dit : « Je suis âgé, il ne me reste pas beaucoup de jours pour voir le lever du soleil à l'Est et le coucher du soleil à l'Ouest. C'est la dernière fois que le millet va épier dans mon champ. Mes deux pieds n'ont pas la force de baiser la terre avec laquelle je suis familier, et mes deux mains sans force ne peuvent plus tirer sur la gâchette de mon fusil de chasse. Je suis devenu vieux, je suis devenu vieux.

Hier soir j'ai rêvé de l'appel de l'âme des ancêtres qui me demandaient d'aller là où ils résident, mais je leur demande de me donner plus de temps, de me permettre de finir les histoires qui ne sont pas finies avant la fin de ma vie. Lors de mes plus de quatre-vingts ans de vie, j'ai suffisamment vécu. Je voudrais juste raconter la gloire et l'honneur du passé à la génération suivante. » (Tdl.)

Sakinu indique qu'en raison de la disparition de la société ancestrale paiwan, les peuples autochtones ne vivent plus en accord avec les enseignements des aïeux. Son père est donc un des derniers gardiens de la « culture des montagnes ». Il a préservé dans sa mémoire l'expérience et la sagesse des ancêtres.

Mais la douleur psychologique de l'aliénation culturelle de son peuple, et de sa propre aliénation au sein d'une communauté ayant quasiment perdu son identité paiwan, l'a conduit à boire de l'alcool. Or, lorsqu'il buvait, il criait, et il battait Sakinu et ses deux jeunes frères. Un comportement agressif, qui poussa Sakinu à déménager à Taipei dès la fin de sa scolarité, et décrit dans son troisième livre, [La Mer de mon Grand-père] (*Wàigōng de hǎi* 《外公的海》), publié en 2011.

Enfant, Sakinu achetait fréquemment de l'alcool pour son père, et lorsque la famille n'avait pas d'argent, son père lui disait de demander un « crédit » au magasin. Sa mère, en colère contre son mari, envoyait souvent Sakinu à la recherche de son père, en lui disant « va chercher ton père et ramène-le, ton père dort sur la route comme un chien ». Et à chaque fois

---

<sup>224</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnú (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], *op. cit.*, p. 12-13.

qu'il devait aller chercher son père, Sakinu avait peur que ses camarades de classe ne le voient, car lorsqu'ils le voyaient avec son père, dans un état avancé d'ébriété, il avait honte<sup>225</sup>.

Ce n'est qu'en se convertissant à la religion chrétienne que son père s'est arrêté de boire. Cependant, Sakinu explique que même si la religion chrétienne a pris la place de l'alcool dans le cœur de son père, elle n'a toutefois pas rempli le vide existentiel que ce dernier tentait de remplir en buvant. « Dieu a également pris la culture de l'alcool de millet », autrement dit, cette nouvelle religion a un peu plus éloigné le père de Sakinu de sa culture séculaire autochtone<sup>226</sup>.

Le père de Sakinu s'est ainsi retrouvé tiraillé par cette dualité identitaire, entre ses croyances et pratiques paiwan, et la religion chrétienne. Cette dernière n'a cependant pas pu combler ce manque identitaire dû à la perte des traditions ancestrales, et plus particulièrement de sa place en tant que chasseur paiwan au sein d'une société paiwan sur le point de se désagréger.

Mais, grâce aux efforts de Sakinu, ce processus de dégradation ethno-culturel lié aux politiques assimilationnistes des gouvernements coloniaux a pris fin, et cette évolution de la société paiwan vers une disparition des traditions tribales s'est inversée. Aujourd'hui, le village de Sakinu a retrouvé en grande partie son identité tribale, et le père de l'auteur a regagné sa fierté de chasseur traditionnel.

Pourtant, les souvenirs favoris de Sakinu sont ceux des moments où il accompagnait son père à la chasse. Deux figures fortes l'ont par la suite aidé à renouer avec ses racines, et ont inspiré dans sa carrière d'auteur, son grand-père et son père. Son grand-père est à l'origine de son envie d'écrire son premier livre.

Il lui avait transmis les leçons de sagesse des aïeux paiwan, tandis que la relation presque symbiotique qu'entretenait son père avec la nature lui servait de modèle à suivre :

開始動筆寫東西，最大的原動力來自於祖父智慧的催促，再者就是父親和山林奧妙、美麗、人格化的相處之道。小時候大自然是我學習的教室，山里的一切是我智慧教材的來源。祖父是我自然學校的校長，而老師則是我的父親。在那裡我得到族人世代教授的智慧，也看到了排灣族人用生命在自然世界裡累積的經驗。直到現在我仍然慶幸，有一個了不起的智者祖父和獵人父親；在父親身上我看到了人與動物共處的道理，在祖父身上則了解到人與自然共生、共享、互惠的真理。<sup>227</sup>

Quand j'ai commencé à écrire quelque chose, ma plus grande motivation est venue des encouragements de la sagesse de mon grand-père, ainsi que l'entente merveilleuse, belle et

---

<sup>225</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnú 3 Wàigōng de hǎi* 《山豬·飛鼠·撒可努 3 外公的海》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 3 : La Mer de mon Grand-père], 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011, p. 193-194, Tdl.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 195-196, Tdl.

<sup>227</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnú (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], *op. cit.*, p. 13-14.

personnalisée entre mon père et la forêt des montagnes. Quand j'étais petit la nature était la salle de classe dans laquelle j'étudiais. L'intégralité de ce qui se trouvait dans la montagne était la source du manuel qui m'inculquait la sagesse. Mon grand-père était le président de mon école de la nature, tandis que le professeur était mon père. C'est là que j'ai appris la sagesse que les membres de ma tribu ont appris de génération en génération. J'ai aussi vu comment les Paiwan ont accumulé leurs expériences du monde naturel tout au long de leur vie.

Aujourd'hui encore, je me sens toujours très chanceux d'avoir eu un grand-père savant qui est merveilleux, et d'avoir un père chasseur. Je vois en mon père la voie de l'entente entre l'homme et l'animal, et en mon grand-père la vérité de la coexistence, du partage, et des avantages mutuels entre l'homme et la nature. (Tdl.)

Pour Sakinu, un retour aux croyances et coutumes ancestrales passait donc par un réapprentissage de la culture de la chasse, dont les enseignements allaient bien au-delà du simple acte de chasser.

Dans son second livre, [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], (*Zǒu fēng de rén - Wǒ de lièrén fùqīn* 《走風的人—我的獵人父親》), publié en 2002<sup>228</sup>, il décrit les chasseurs traditionnels paiwan, « ceux qui font cheminer le vent », comme des interprètes entre les hommes et la nature :

「讓吹來的風流動，灌進，我們叫替風開路的人；凡經過的地方，讓風跟進追流，我們叫走風的人.....」黃昏老獵人說著，雙手張開，讓風聞著、親著，那是自然跟人感覺的文字和語言，風是自然的語言，人的感覺，是對自然的回應。<sup>229</sup>

« Ceux qui font que le vent coule légèrement, souffle fort, nous les appelons les gens qui ouvrent le chemin au vent. Ceux qui laissent le vent les suivre et leur courir après où ils passent, nous les appelons les gens qui font cheminer le vent... », disait le vieux chasseur au crépuscule, les mains ouvertes, laissant le vent les sentir, les baiser. C'est le langage écrit et oral de la nature pour établir un lien avec les sentiments des hommes. Le vent est le langage de la nature, et le sentiment de l'homme est sa réponse envers la nature. (Tdl.)

Mais à cette époque, au début des années 2000, beaucoup d'autochtones vivaient dans les villes, loin des montagnes et des lieux d'origine de la culture du chasseur, afin de gagner leur vie. Selon Sakinu, aucun d'entre eux ne veut retourner dans le territoire de ses aïeux. Afin de servir d'exemple, et de mettre en pratique ce pour quoi il plaide, il obtient sa mutation en 2004, et quitte Taipei pour se réinstaller avec toute sa famille dans son territoire natal, où il exerce désormais le métier de garde forestier.

---

<sup>228</sup> Le titre a été changé en 2011, suite à la parution de son troisième livre, et lors de la parution révisée de son premier livre, pour : [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 2 : Ceux Qui Font Cheminer le Vent], (*Shān zhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ 2 Zǒufēng de rén*, 《山豬·飛鼠·撒可努 2 走風的人》). Le but de la maison d'édition étant de faire des trois livres une trilogie.

<sup>229</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ 2 Zǒufēng de rén* 《山豬·飛鼠·撒可努 2 走風的人》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 2 : Ceux Qui Font Cheminer le Vent], Titre original : 《走風的人—我的獵人父親》 [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], Éd. originale 2002, 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011, p. 32.

Il semble être le seul à « encore retracer les pas des [ses] ancêtres pour aller à la recherche de la Nature et des choses qui appartiennent à la tribu paiwan ». Mais malgré ce vol des terres et de la culture paiwan par le gouvernement taïwanais, qui a pris « les forêts, les terrains de chasse et les terrains agricoles de [ses] ancêtres, Sakinu conserve un esprit de défiance, car ce gouvernement ne peut pas « prendre cette paire de pieds » qui n'appartient qu'à lui. Il va là où il a envie d'aller, et suit le mode de vie de ses aïeux, ce qui est pour lui la plus grande des richesses<sup>230</sup>.

Il suit l'exemple de son père chasseur, de cette partie de lui qui a gardé une relation privilégiée avec la nature et tout ce qui la peuple, et qui est l'antithèse de l'autre partie de son père, celle qui était brisée par « l'invasion de la civilisation » japonaise et chinoise.

Et, surtout, il garde l'espoir de revitaliser la culture et les traditions paiwan en relatant les histoires de la montagne racontées par son père. D'autant plus qu'il considère que c'est son devoir de le faire, en tant que fils aîné. Il le doit à son père, à son grand-père, à ses aïeux et aux Paiwan de la tribu de Lalaulan :

做為他大兒子的我，一直覺得如果不替父親寫一寫關於山地和他的故事，對他會有一點可惜，又有一點內疚，因為我從他身上聽到、看到、學習到很多傳統的東西，若不記錄下來，對「牢勞蘭」會是件遺憾的事。<sup>231</sup>

En tant que fils aîné, j'ai toujours pensé que ce serait dommage que je n'écrive pas sur la connaissance des montagnes de mon père, et sur son histoire. Cela provoquerait aussi en moi beaucoup de remords, car j'en ai appris beaucoup sur nos traditions en l'écoutant et en l'observant. Si je ne consigne pas ces choses, j'éprouverai également des remords envers les habitants de « Lalaulan ». (Tdl.)

Sakinu, son grand-père, et son père partagent tous trois ce souci de transmission de la culture de la chasse paiwan. Dans un récit intitulé « Les montagnes et mon père », l'auteur se souvient, étant enfant, de l'inquiétude qu'exprimait fréquemment son père à l'idée d'être le dernier chasseur traditionnel du village. Il demandait alors à son fils : « Un jour, quand je serai vieux et que je ne serai plus capable de chasser des sangliers ou d'aiguiser mon couteau, qui dans ce village voudra être une vraie personne des montagnes ? » Aussi, afin de perpétuer la culture de la chasse, Sakinu créa dans son village une école de la chasse, qui ouvrit ses portes en 2005.

C'est dans le second livre de Sakinu, [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], que se trouvent de nombreux préceptes ancestraux enseignés dans l'école de chasse. Sakinu y relate une fois encore les leçons à la dimension quasi spirituelle transmises par son

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 56, Tdl.

<sup>231</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnu (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], *op. cit.*, p. 56-57.

père lors de leurs excursions dans les forêts montagneuses. Il y est enseigné, par-dessus tout, l'importance d'apprendre à connaître et à respecter la nature et toutes les créatures qui y vivent.

Un chasseur traditionnel paiwan ne se rend pas dans la forêt uniquement pour chasser, il y « fait cheminer le vent », il communique avec l'environnement, la terre, et les éléments :

獵人不是只有用本來的智慧和聰明去獵取獵物，有時候他們是讓我們了解大自然重要的轉接手，我們只是沒有相同的語言溝通而已，我們會欣賞和觀察對方的行為模式，就是了解對方最好的方法。<sup>232</sup>

« Les chasseurs n'utilisent pas seulement leur intelligence et leur sagesse pour chasser, parfois ils sont nos intermédiaires pour mieux connaître la nature. Nous n'utilisons seulement pas la même langue pour communiquer. Nous admirons et observons le mode de comportement de l'autre, c'est la meilleure façon de faire connaissance. » (Tdl.)

Afin d'attraper un sanglier, ou un écureuil volant, il faut entrer au plus profond des forêts montagneuses et savoir « marcher avec le vent », non seulement pour ne pas faire fuir les proies, mais, de plus, afin de ne pas déranger la nature. Toutes les leçons de chasse sont donc empreintes d'un profond respect envers la nature, que les chasseurs paiwan considèrent comme sacrée.

Ces concepts de la culture de la chasse se trouvaient déjà dans [Sanglier, Écureuil Volant, Sakinu]. Par exemple, dans la nouvelle intitulée [L'université de l'écureuil volant] (*Fēishǔ de dàxué* 「飛鼠的大學」), Sakinu interroge son père après que celui-ci lui ait parlé d'une université pour écureuils volants, et son père lui révèle la sagesse de ces animaux de façon imagée :

「爸，飛鼠真的有大學嗎？」

「有哇！他們都是夜間部的。他們常聚在一起研究生存法則，而逃生和躲過獵人的追捕是必修的學分，與獵人鬥智更是更上一層的課程。」<sup>233</sup>

« Papa, les écureuils volants ont-t-il vraiment une université ? »

« Mais oui ! Ils assistent aux cours du soir. Ils se rassemblent souvent pour étudier les règles de survie. De plus, les techniques de la fuite pour sauver sa vie, de l'esquive de la poursuite et de la capture par les chasseurs sont des crédits universitaires obligatoires. Et le combat de l'esprit avec les chasseurs est un cours au niveau encore plus élevé. » (Tdl.)

Alors qu'à la fin des années 1990, Lalaulan semblait sur le point d'un effacement social massif, et qu'une disparition complète de l'identité culturelle des membres paiwan du village

---

<sup>232</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ 2 Zǒufēng de rén* 《山豬·飛鼠·撒可努 2 走風的人》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 2 : Ceux Qui Font Cheminer le Vent], Titre original : 《走風的人—我的獵人父親》 [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], *op. cit.*, p. 73.

<sup>233</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], *op. cit.*, p. 21.

paraissait inévitable, ce même village est aujourd'hui un exemple fort de culture paiwan en action.

L'œuvre littéraire de Sakinu, accompagnée de ses actions directes et concrètes pour donner un second souffle à son village natal a largement porté ses fruits, dépassant toute attente, y compris de l'auteur lui-même. La tribu de Lalaulan est la preuve de la dimension salvatrice d'un retour chez soi pour les peuples autochtones, accompagné d'un retour aux traditions tribales, qu'elles soient linguistiques, culturelles, sociales et religieuses.

Les efforts de Sakinu ont payé. Il est remarquable de constater que depuis 2009, *Sanglier, Écureuil Volant*, Sakinu est inclus dans les manuels scolaires de Taïwan. C'est un progrès notable de la société taïwanaise auquel il a contribué, d'autant plus que Sakinu lui-même n'a vu dans les manuels scolaires de son enfance que des descriptions stéréotypées et négatives des peuples autochtones. En effet, jusqu'à la fin des années 1980, on y trouvait toujours la légende de Wu Feng 吳鳳 (1699-1769), un Han Chinois qui était cité par le gouvernement du Kuomintang comme héros national pour avoir aidé à « civiliser » les autochtones.

En outre, l'ethnologue taïwanaise Pi-chen Liu indique dans son article « Du stigmatisme à la revendication : mémoire et oubli dans la reconstruction des identités aborigènes à Taïwan », que Wu Feng, un officier sous la dynastie Qing, avait déjà été mythifié en tant que « pacificateur » lors de la colonisation japonaise de Taïwan. Cela avait permis au gouverneur Sakuma Samata de justifier la « légitimité de son action civilisatrice »<sup>234</sup>.

Le parcours de Sakinu est remarquable. Après avoir compris qu'il était vital pour lui, et pour les membres de sa tribu, de retrouver leur identité tribale en se remémorant les enseignements des ancêtres, il a tout mis en œuvre pour transmettre ces enseignements, recueillis auprès de son père et de son grand-père : en les consignants dans ses livres ; en les mettant lui-même en pratique ; et en les faisant connaître au sein de l'école de chasseur qu'il a créée.

Sakinu a contribué, en moins de deux décennies, à contrecarrer des siècles de politiques assimilationnistes, et à faire connaître la beauté de ses traditions au monde entier, devenant lui aussi un pont entre deux cultures, celle des autochtones et celle des allochtones :

「我的祖先，給了我特別的智慧和能力，讓我把傳統的東西詮釋給文明的世界，讓文明能了解我們傳統的美麗之處。」<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> LIU Pi-chen 劉璧榛, « Du stigmatisme à la revendication : mémoire et oubli dans la reconstruction des identités aborigènes de Taïwan » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taïwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 237-252 (p. 246-247).

<sup>235</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], *op. cit.*, p. 3.

« Mes ancêtres m'ont transmis de l'intelligence et des capacités spéciales pour que j'interprète les choses traditionnelles pour le monde civilisé, et pour que la civilisation puisse comprendre la beauté de nos traditions. » (Tdl.)

La poésie de Monaneng illustre les luttes communes des auteurs dakotapi et paiwan. Tous sont unis dans leurs dénonciations des stéréotypes qui stigmatisent encore aujourd'hui leurs peuples, et dans leurs revendications identitaires. Tous les auteurs de cette étude, y compris ceux d'origines culturelles multiples, se sentent avant tout autochtones.

Leur souhait est donc de redonner aux membres de leur communauté en qui la société dominante a instillé la honte de leurs origines, la fierté d'être autochtone. Leur littérature est la tribune leur permettant de faire entendre la vérité, et de rejeter les valeurs inadéquates étrangères à leur culture.

À la fin du poème [Quand les cloches commencent à sonner], le souhait de la jeune fille paiwan de « naître à nouveau », fait écho au passage biblique de l'épître de Paul aux Romains 8.15, qui dit que Dieu adopte ceux qui sont nés de nouveau comme ses enfants. Cependant, ce n'est pas dans cette religion chrétienne de l'Église officielle, qui a manqué à ses promesses d'amour et de bienveillance, qu'elle veut renaître, mais dans cette tribu d'Aluweï, baignée dans un « soleil pur qui brille du Mont La-la au Nord au Mont Da-wu au Sud »<sup>236</sup>.

Aluweï est le nom d'une des tribus délogées par les Japonais lors de la colonisation japonaise, pour former le village actuel d'Anshuo. C'est aussi le nom qu'utilisaient les Anciens de ce village, qu'ils préféraient au nom plus récent, et créé par les Japonais, d'Anshuo<sup>237</sup>. Le choix d'utiliser le nom Aluweï pour s'en référer à son village natal montre le souhait de la narratrice d'un retour en arrière, dans un passé précolonial.

Elle appelle de ses vœux ce retour, à une époque exempte des maux de la colonisation, où les enfants paiwan pouvaient grandir sans craindre d'être exploités et violés, et où les valeurs et traditions du peuple n'avaient pas encore été corrompues ou oubliées. Pour Monaneng, pour cette jeune fille paiwan, et pour tous les autochtones à l'innocence et à l'identité culturelle volées, un retour vers ces valeurs du passé est bien plus que souhaitable, il est salutaire au renouveau du peuple.

---

<sup>236</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 025.

<sup>237</sup> MONANENG 莫那能 (compte-rendu oral 口述), *Yīgè táiwān yuánzhùmín de jīnglì* 《一個台灣原住民的經歷》 [L'expérience d'un autochtone de Taïwan], *op. cit.*, p. 014.

### 2.3.3. Conclusion : Des auteurs qui remplissent leur « tâche » d'écrivains autochtones

Awu décrit dans son œuvre littéraire de quelles façons elle a renoué avec son identité ethno-culturelle. Dans leur littérature, Awu et Power font office de pont inter-culturel, en donnant la parole à des femmes autochtones et issues de minorités culturelles, qui sont comme elles dans une position en marge de la société dominante.

La prose d'Awu et de Power est un chaînon indispensable de la littérature autochtone, car en revendiquant la place des personnes marginalisées au sein de la société dominante, et leur propre place littéraire en marge des normes de la culture dominante, elle donne une représentation visible de l'altérité. Cet « Autre », issu comme elles du multi-culturalisme, fait partie intégrante de la nouvelle identité tribale des peuples dakotapi et paiwan, et leur littérature donne une vision de cette altérité libérée de l'image stigmatisante du discours colonialiste.

En outre, en se réappropriant le discours concernant leurs peuples, et en devenant les auteurs et les sujets de leur(s) propre(s) histoire(s), tous les auteurs de notre étude s'opposent au travers de leur littérature aux stéréotypes autochtones tout aussi stigmatisants véhiculés par les sociétés dominantes.

Par leur *assertivité*, ils luttent pour exposer les mensonges des colonialistes et rétablir leur vérité. Parmi les voix de ces auteurs autochtones, deux en particulier se font entendre pour affirmer leur engagement littéraire et politique dans la défense des droits de leurs peuples, celles d'Elizabeth Cook-Lynn aux États-Unis, et celle de Monaneng à Taiwan.

Dans sa poésie, Monaneng a fait le choix de prêter sa voix à ceux à qui on ne donne pas la parole. Pour dépeindre ces victimes, brisées par la machine de guerre idéologique coloniale, le poète s'inspire de son histoire personnelle, dont celle de sa sœur, vendue dans le circuit de la prostitution taïwanaise, et son frère, vendu lui aussi, à l'âge de douze ans, comme travailleur dans une usine.

En mettant en avant ces figures ignorées par la société dominante, Monaneng expose l'opposition de valeurs entre les Paiwan, dont la société ancienne était bâtie selon un schéma de vie harmonieux et paisible, et la société des colonisateurs, fondée sur des idéaux impérialistes et capitalistes.

Le travail d'Elizabeth Cook-Lynn s'inscrit dans une démarche analogue, dans ses essais et ses poèmes qui s'élève contre l'opresseur. Non seulement elle se sert de sa plume littéraire et de sa formation académique pour transmettre au peuple les mythes, les histoires tribales, et les valeurs ancestrales dakotapi, en reprenant ainsi le rôle d'*unci*, la grand-mère traditionnelle dakotapi, mais, de plus, elle rappelle à son peuple, et aux peuples autochtones d'Amérique du Nord, qu'ils sont les premiers habitants du continent américain.



Elle souhaite donc, par le biais de son œuvre littéraire, pousser les peuples autochtones à se soulever contre l'impérialisme américain afin de défendre, et de réclamer, leur souveraineté tribale. Une souveraineté tribale faisant écho à celle demandée par les autochtones de Taïwan, comme l'auteur Ahronglong Sakinu, qui est lui aussi un fervent défenseur des valeurs et coutumes paiwan.

Dans ses récits, il aide le peuple à se remémorer, par le moyen de ses récits, l'identité tribale des Paiwan. Il est lui-même revenu, au milieu des années 1990, aux traditions paiwan, en réapprenant la culture de la chasse paiwan. Il se mit à accompagner à nouveau son père, un chasseur traditionnel paiwan, un de « ceux qui font cheminer le vent », et à prendre note des leçons de la sagesse du chasseur.

Il transmet ces leçons par le biais de recueil de récits majoritairement autobiographiques, et grâce à son œuvre littéraire, et à son engagement sur le terrain, il a fortement contribué à relancer la vie spirituelle et traditionnelle paiwan de son village, prouvant ainsi le pouvoir de la littérature militante et engagée des autochtones dans la reconstruction d'une identité ethno-culturelle souvent fracturée, et dans la reconquête de soi.

Jeannette Armstrong, pour qui la reconquête de soi passe par l'écriture, décrit en outre quel est le devoir des écrivains autochtones envers leurs peuples :

Notre tâche comme écrivains autochtones est double. Étudier le passé et soutenir sa culture pour tendre vers une vision d'avenir nouvelle pour l'ensemble de notre peuple, issue de structures de soutien fortes et positives inhérentes aux principes de coopération.<sup>238</sup>

C'est effectivement ce que font les auteurs de cette étude. Tout en dénonçant, ou simplement en révélant les faits liés à l'histoire coloniale de leurs peuples, ils mettent en avant les éléments remarquables de leurs cultures. La force des Dakotapi et des Paiwan vient de la cohésion de ces peuples, des structures sociales ancestrales harmonieuses.

Ces structures, perdues pendant un temps en raison de campagnes colonialistes, ont été recouvrées notamment grâce au travail académique et littéraires des auteurs autochtones. Et ce qui pourrait rendre ces peuples dakotapi et paiwan encore plus forts, en particulier à cette époque du mondialisme et de l'internationalisation des échanges, serait une alliance trans-autochtones à une échelle globale.

---

<sup>238</sup> ARMSTRONG Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture », *op. cit.*, p. 25.

### 3. Émergence d'une alliance trans-autochtones

La richesse culturelle de la littérature contemporaine des Dakotapi et des Paiwan, où prévalent des thèmes caractéristiques des valeurs et de l'identité tribale des peuples autochtones, doit permettre à ces peuples de se faire une place éminente sur la scène littéraire mondiale. C'est déjà vrai actuellement de la littérature dakotapi, emblématique de la littérature autochtone, dont les œuvres de nombreux auteurs sont traduites en différentes langues.

Par exemple, *Grass Dancer* de Power est disponible en langue française (*Danseur d'herbe* aux éditions Albin Michel), tout comme *Waterlily* de Deloria (*Nénuphar*, aux éditions canadiennes l'Étincelle) ; ou encore *Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto* de Vine Deloria Jr. (*Peau-Rouge*, aux éditions Édition Spéciale), publié en 1972, soit trois ans après sa première publication aux États-Unis, avec une préface d'Yves Berger, auteur et directeur littéraire aux Éditions Grasset de 1960 à 2000. *Peau-Rouge* est le premier livre écrit par un autochtone d'Amérique du Nord à avoir été publié en France.

La littérature des autochtones de Taïwan, a elle aussi franchi les frontières physiques de l'Asie pour arriver en France. *La montagne rêve* (*Shān yǒu mèng* 《山有夢》), un recueil de poèmes de l'auteur atayal Walis Nokan 瓦歷斯·諾幹, l'ancien conjoint d'Awu, traduit en français par Gwennaël Gaffric et Camille Loivier, a été publié aux éditions Neige d'août en 2015<sup>239</sup>, et son recueil de micro-fictions, *Les Sentiers des rêves* (*Wǎlīsī wéi xiǎoshuō* 《瓦歷斯微小說》 [Les micro-fictions de Walis]), traduit par Coralie Jortay, a été publié en mai 2018 chez l'Asiathèque<sup>240</sup>.

Et même si le renouveau culturel et littéraire des autochtones de Taïwan est plus récent, leurs œuvres littéraires arrivent progressivement sur la scène internationale. Les auteurs autochtones de Taïwan participent également eux-même activement à une diffusion de leur littérature au-delà des frontières de Taïwan.

En 2015, le Conseil des Peuples Autochtones de Taïwan a publié une anthologie de la littérature des autochtones de Taïwan en langue anglaise, *The Anthology of Taïwan Indigenous People*, constituée de trois volumes, deux volumes de nouvelles, et un volume de poésie et de prose. Le but de cette anthologie étant, selon Jiang-Yi Lin, ministre du Conseil des peuples autochtones, de « traverser la barrière des langues et avancer en direction de l'arène

---

<sup>239</sup> NOKAN (NORGAN) Walis 瓦歷斯·諾幹, *La montagne rêve*, Traduit par GAFFRIC Gwennaël et LOIVIER Camille, Champlémy, Neige d'août, 2015.

<sup>240</sup> NOKAN (NORGAN) Walis 瓦歷斯·諾幹, *Les Sentiers des rêves*, Traduit par JORTAY Coralie, Éd. originale en chinois 2014, Paris, L'Asiathèque, coll. « Taiwan Fiction », 2018.

internationale », et de « promouvoir la visibilité globale de la littérature autochtone de Taïwan »<sup>241</sup>.

La littérature autochtone, de Taïwan et des États-Unis, aujourd'hui traduits, interprétés et adaptés au contexte actuel global et transnational, appartiennent à une identité et à un mouvement identitaire trans-autochtones. Les auteurs contemporains, en révélant leurs cultures, leurs valeurs, et les spécificités de leurs identités tribales, offrent au monde un point de vue différent de celui des sociétés dominantes, et une façon nouvelle d'interpréter le monde. C'est cette vision propre aux autochtones qui présente de réelles solutions à nombre de préoccupations globales actuelles.

Les Dakotapi et les Paiwan ont bien entendu chacun leur spécificités culturelles, identitaires, et littéraires. Mais ils se rejoignent au sein de luttes communes et de valeurs partagées. Lors du renouveau culturelle et littéraire des autochtones d'Amérique du Nord qui débuta à la fin des années 1970, un renouveau qui se retrouve à Taïwan à la fin des années 1980, suite aux premières manifestations des mouvements autochtones, les auteurs et militants autochtones s'accordaient tous sur l'importance d'un retour aux valeurs culturelles tribales, ainsi qu'à un retour physique dans les territoires tribaux.

Ce thème du « Retour chez soi », et du « retour aux racines », est très répandu chez les auteurs autochtones d'Amérique du Nord, tel que l'auteur Kiowa et Cherokee Scott Momaday (1934-), dont le roman *The House Made of Dawn (La Maison de l'Aube)*, publié en 1969, pour lequel il remporta le Prix Pulitzer en littérature, est souvent considéré comme le point de départ du renouveau littéraire et culturelle des autochtones d'Amérique du Nord. Il est bien entendu présent dans le roman de Chief Eagle, et dans les romans et nouvelles de Power et d'Awu. Mais ce thème est encore plus omniprésent dans les livres de Sakinu, où l'idée du retour chez soi est liée à celle du retour aux pratiques et croyances ancestrales et au territoire tribal.

Aujourd'hui, les nouvelles générations d'auteurs urbains ont montré qu'il est possible de conserver son identité tribale et un lien avec la terre natale des ancêtres tout en investissant des lieux situés en dehors des territoires autochtones, mais pouvant être « autochtonisés » à nouveau. Cela ne signifie pas pour autant que ces auteurs ne défendent pas la lutte pour une indépendance tribale de leurs peuples, et pour la protection des territoires ancestraux.

Par exemple, dépouillée de son univers dystopique, la nouvelle [Terre Incarnat] (*Chitū* 「赤土」), du jeune auteur Paiwan Zhu Keyuan 朱克遠, publiée en 2010, est une plaidoirie en faveur du retour vers la terre natale, même si ce retour n'est en réalité pas physique, mais

---

<sup>241</sup> CHEN Fang-Ming (éd.), *The Anthology of Taiwan Indigenous People, Short Stories (Part I)*, Taipei, Council of Indigenous People, 2015, p. I, Tdl.

symbolise un renouement avec ses racines autochtones sur un plan essentiellement culturel. Et quelle que soit la forme que prennent leurs œuvres, les auteurs autochtones paiwan et dakotapi, des premières et nouvelles générations, encouragent toutes à ce retour symbolique.

De plus, ce renouveau des valeurs ancestrales communes aux Dakotapi et aux Paiwan, présentes dans les thèmes littéraires engagés tels que l'écologie, l'inclusion des personnes atypiques sont désormais des thèmes d'intérêt international.

### 3.1. *Du renouveau artistique aux nouvelles générations d'auteurs autochtones*

Liglav Awu, qui connaît, par expérience personnelle, l'éloignement culturel tribal qu'engendre une distance physique avec les tribus autochtones, s'inquiète de ce que les dernières générations d'auteurs paiwan pourront transmettre de leur culture autochtone. Selon elle, les jeunes futurs auteurs paiwan ne connaissent plus les récits issus de l'orature de leur peuple, et leurs écrits ont perdu l'essence mythique propre à la littérature autochtone des générations précédentes :

還有一個叫做這個當代文學是有一個定義的，從 2000 年到 2016 年，但不一定對當代文學有影響。【。。。】但是有一些會，比如撒可努當然有，可是對一些年輕的是兩千年後出生的，他不一定知道，他寫的是都市裡的原住民，所以他不知道神話傳說，他們寫不出來，所以對他們有沒有影響，所以他們不一樣。神話傳說對我有影響，但是對她沒有影響。更年輕兩千年後出生的是在都市長大，在台北、台中，沒有在部落。<sup>242</sup>

Il y a aussi une définition de la littérature contemporaine qui la date de 2000 à 2016, [Les récits traditionnels] n'influencent pas forcément la littérature contemporaine [...] Mais certains jeunes futurs auteurs qui sont nés après 2001, ne les connaissent pas forcément. Ils écrivent en tant qu'autochtones des villes. Ils sont trop jeunes pour connaître ces récits, ils ne savent pas les écrire. Donc pour eux il n'y a pas de rapport entre les récits et la littérature autochtone contemporaine. Donc, ils sont différents. Les mythes et les légendes ont un impact sur moi, mais pas sur eux. La jeune génération des années 2000 est née dans la ville, à Taipei, à Taichung, et pas dans la tribu. (Tdl)

Cependant, bien qu'ayant adopté des genres nouveaux, tels que la science-fiction, et bien que situant le lieu de l'intrigue en dehors des villages paiwan, au travers d'expressions littéraires nouvelles, ces auteurs « des villes » ont su conserver certains éléments constitutifs hérités de l'orature paiwan. Et, il en est de même pour les nouvelles générations d'auteurs dakotapi. Tous ces auteurs urbains ont simplement déplacé le lieu de leur identité tribale, tout en préservant les valeurs proprement autochtones de leurs aînés. Cette expression renouvelée de l'orature traditionnelle ne devrait pas non plus être uniquement considérée dans un cadre littéraire.

---

<sup>242</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei, op. cit.*

D'autre part, le professeur américain Chadwick Allen, pionnier des études trans-autochtones, explique dans son livre *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies* [Trans-autochtones : Méthodologies pour des Études Littéraires Autochtones Globales], publié en 2012, qu'un des buts de la perspective multiple des études trans-autochtones est de « mettre la littérature autochtone contemporaine dans une position de dialogue avec d'autres arts et d'autres esthétiques autochtones ». Afin de comprendre les « contextes et les antécédents possibles » de la littérature contemporaine des auteurs autochtones, il propose de ne pas seulement s'intéresser à leur tradition orale.

Selon lui, le fait de prendre en compte toutes les autres formes d'art bénéficierait à l'analyse littéraire de ces œuvres, et aux études littéraires autochtones elles-mêmes. Une démarche qui a depuis toujours été entreprise par les auteurs et artistes autochtones eux-mêmes, qui « travaillent souvent dans de multiples médias, et qui juxtaposent souvent les genres et les formes, tels qu'un poème écrit et un dessin, une peinture, une sculpture, un textile [...] une photographie, une image mouvante, ou une performance en direct »<sup>243</sup>.

Les auteurs autochtones sont souvent des artistes pluridisciplinaires qui utilisent toutes formes de manifestations artistiques, des performances dont ils ont hérité notamment de l'orature, qui était mise en scène, parfois chantée, parfois récitée, et toujours vivante. C'est donc naturellement que certains auteurs associent la création littéraire à une performance artistique, en ajoutant un dessin, de la danse, ou encore de la musique à leur prose et à leur poésie.

### 3.1.1. *John Trudell : une expression de l'orature par un retour aux arts premiers*

Les personnes ayant eu la chance de rencontrer Monaneng racontent comment le poète mêle déclamation et chant lorsqu'il fait vivre ses poèmes dans des performances orales similaires à celles de l'orature paiwan. Pareillement, l'activiste, poète et chanteur santee dakota John Trudell (1946-2015) n'a jamais dissocié sa poésie militante de l'art dakotapi du chant. Lui qui, en raison de son militantisme fut placé sous haute surveillance par le FBI dans les années 1970, trouva par le biais de son expression artistique, un moyen de contestation et un vecteur de transmission des revendications des peuples autochtones d'Amérique du Nord.

Mais avant d'en arriver à cette forme artistique de protestation, Trudell s'est souvent engagé aux côtés d'autres manifestants autochtones dans des luttes en faveur de leurs droits, au moyen d'actions directes liées au *Red Power Movement* né à la fin des années 1960.

---

<sup>243</sup> ALLEN Chadwick, *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012, p. xxii, Tdl.

Le nom, “Red Power”, semble en outre être inspiré du livre-manifeste publié en 1969, *Custer died for Your Sins: An Indian Manifesto*, de Vine Victor Deloria Jr. (1933-2005), le neveu d’Ella Cara Deloria, un auteur, théologien, historien et activiste Yankton Dakota. Le *Red Power Mouvement*, dont l’*American Indian Mouvement* (AIM) faisait partie, et porté par la jeunesse autochtone des États-Unis, était un mouvement social et politique visant à l’autodétermination des peuples autochtones d’Amérique du Nord.

Trudell participa à l’occupation de l’île d’Alcatraz dans la baie de San Francisco, qui dura presque deux ans, de novembre 1969 et 1971, où des militants pacifistes autochtones voulaient créer un centre d’étude. Il y devint le porte-parole des *United Indians of All Tribes* [Indiens Unis de Toutes Tribus], et grâce à une alliance avec les étudiants de l’Université de Californie, Berkeley, il anima une émission de radio intitulée *Radio Free Alcatraz* sur une des chaînes de la radio de Berkeley.

Lors de l’émission, il exposait les raisons de l’occupation d’Alcatraz, et par conséquent les problèmes auxquels les peuples autochtones américains étaient confrontés, tout en diffusant de la musique traditionnelle autochtone.

L’occupation fut dispersée en 1971, sans que le gouvernement fédéral n’accède aux demandes des manifestants, et Trudell rejoint alors l’*American Indian Mouvement* (AIM), dont il fut le président de 1973 à 1979. C’est cette année-là, le 11 février 1979, qu’il mena une marche en direction du siège du FBI à Washington D.C. et que le lendemain, le 12 février 1979, sa femme, Tina Manning, une activiste Paiute-Shoshone, qui était à l’époque enceinte, leurs trois enfants, et sa belle-mère, périrent lorsque la maison de ses beaux-parents prit feu.

Un feu que Trudell, et d’autres activistes pensaient être d’origine criminelle, et impliquant le gouvernement des États-Unis, qui était gêné par le travail de Tina en faveur des droits tribaux à l’eau, concernant le réservoir de Wildhorse dans le Nevada.

C’est à la suite de cette tragédie que Trudell transféra sa lutte en faveur des autochtones d’un activisme uniquement matériel à un outil de résistance spirituel et intellectuel. Il transforma ce combat en une œuvre artistique entrecroisant poésie, musique et militantisme. C’est pendant sa retraite, loin du monde extérieur, que la poésie et la musique agirent comme un moyen de salut. Les poèmes et la prose militante qu’il écrivit à cette période donnèrent naissance à son premier livre, *Living in Reality*, publié en 1981.

À la suite de quoi il choisit d’ajouter de la musique à son œuvre poétique, et il récite ses textes en étant accompagné par des chants et percussions dakotapi dès 1983. L’album, *Tribal Voice*, est enregistré sur une cassette audio et sans maison de disque. Puis il sort un premier album, *AKA Graffiti Man*, en 1986, où il est accompagné par le guitariste Kiowa Jesse Ed Davis.

Dans une des chansons de *Tribal Voice*, intitulée “Listening (Honor Song)”<sup>244</sup>, Trudell oppose les actions des « enfants de la terre », qui « résistent », grâce à leur « pouvoir de compréhension/ de la connexion à l’esprit », aux « oppresseurs ». Ces enfants, qui représentent les autochtones d’Amérique du Nord, « sont les esprits de la vie naturelle », et Trudell leur rappelle qu’ils ont toujours lutté, ensemble, « contre l’égoïsme et/ la faiblesse afin que les peuples puissent vivre ».

<i>Grandmother moon</i>	Grand-mère lune
<i>We love you and we are angry</i>	Nous t’aimons et nous sommes en colère
<i>At the invaders who trash you</i>	Contre les envahisseurs qui te détruisent
<i>And violate our universe with</i>	Et qui violent notre univers avec
<i>Their mechanical uncleanness</i>	Leur malpropreté mécanique
<i>We pray for you, for us, and for the</i>	Nous prions pour toi pour eux et pour les
<i>Invader who just can't comprehend</i>	Envahisseurs qui ne peuvent simplement pas comprendre
<i>Respect, love, or the balance of life</i>	Le respect, l’amour, ou l’équilibre de la vie
<i>We do not join the invading madness</i>	Nous ne nous joignons pas à la folie des envahisseurs
<i>From the way they act</i>	En fonction de la façon dont ils agissent
<i>It speaks of the spirit sadness</i>	Cela montre l’esprit de la tristesse
<i>Machine, money, progress, is the</i>	Les machines, l’argent, le progrès, c’est la
<i>Cause of our common abuse</i> <sup>245</sup>	Raison de notre maltraitance commune (Tdl.)

Trudell demande aux autochtones de se souvenir de leurs valeurs et de la terre qui les a toujours nourris et protégés, d’honorer « le ciel et la terre », eux-même, et leur « parentèle ». Il dénonce les actions des envahisseurs, qui violent l’univers des autochtones, par exemple en détruisant la terre à coup de pelleuse, par appât du gain, au nom de l’argent et du progrès :

C’est en se souvenant de ces valeurs ancestrales qu’ils pourront survivre en dépit de ces attaques contre « Grand-mère lune », par des « envahisseurs » qui n’arrivent pas encore à comprendre les conséquences de leurs actions, car ils n’ont pas ces valeurs de respect et d’amour, envers la terre et envers les êtres humains que sont les peuples autochtones. Pourtant, bien que ces envahisseurs soient à l’origine de la « maltraitance commune » des peuples autochtones, ces derniers prient pour eux.

<sup>244</sup> Cette performance mêlant chants et tambours traditionnels dakotapi et poésie parlée est disponible sur le site de partage de vidéos YouTube : TRUDELL John, “Listening (Honor Song)”, *Tribal Voice* (Album), Mp4, 1983 <https://www.youtube.com/watch?v=rHQnEyEv3gY> [Consulté le 6 janvier 2018].

<sup>245</sup> *Ibid.*

Loin d'être vindicatifs, ils souhaitent que ces oppresseurs, qui sont comme eux des êtres humains, se rendent compte de leurs erreurs et puissent enfin comprendre l'équilibre de la vie. Cet équilibre des « lois naturelles » est plus fort que les oppresseurs et que leur « insanité illusoire ». D'autant plus que « la vie est éternelle », et que l'univers est un lieu où l'esprit des autochtones peut survivre, loin des persécutions et des ennemis du monde naturel<sup>246</sup>.

Dans un autre poème de l'album, "Look at Us (Peltier-AIM song)"<sup>247</sup>, Trudell poursuit sa dénonciation, en énumérant tout ce qui oppose les autochtones, « nous », aux colonisateurs, les américains blancs, « eux ». « Ils » sont à l'origine de « la Destinée Manifeste », une doctrine justifiant le vol des territoires autochtones en raison d'un droit divin, ainsi que du « génocide » des autochtones, et de la « stérilisation » forcée des femmes autochtones dans les années 1960-1970<sup>248</sup>.

Ils ont inventé la « maximisation des profits » et « toutes les formes de l'avarice », ce qui a conduit, entre autres, au « viol de la terre ». Ils ont proféré des « mensonges », par exemple lors des viols de traités, ou en propageant des stéréotypes mensongers concernant les autochtones<sup>249</sup>.

Et même si tous deux proviennent « de la terre et de l'eau », tout dans leur histoire et dans leurs agissements diffère. Trudell les interpelle pour qu'ils « décident de ce que vaut la vie », car les autochtones « s'en souviennent », mais peut-être qu'eux, ils ont « oublié » :

<i>Look at us, we are of earth and water.</i>	Regardez-nous, nous venons de la terre et de l'eau.
<i>Look at them, it is the same. [...]</i>	Regardez-les, eux aussi. [...]
<i>Look at us, we are in pain.</i>	Regardez-nous, nous sommes en souffrance.
<i>Look at them, surprised at our anger.</i>	Regardez-les, surpris de notre colère.
	Regardez-nous, nous luttons pour survivre.
<i>Look at us, we are struggling to survive.</i>	Regardez-les, s'attendant à ce que le chagrin soit
<i>Look at them, expecting sorrow be benign.</i>	bénin.
<i>Look at us, we are the ones called pagan.</i>	Regardez-nous, nous sommes ceux traités de païens
<i>Look at them, on their arrival. [...]</i>	Regardez-les, lors de leur arrivée. [...]
<i>Look at us, we bury the generations.</i>	Regardez-nous, nous enterrons les générations.
<i>Look at them, inventing the body count.</i>	Regardez-les, inventant le décompte des morts.
<i>Look at us, we are older than America.</i>	Regardez-nous, nous sommes plus vieux que
<i>Look at them, chasing a fountain of youth.</i>	l'Amérique.
	Regardez-les, chasser une fontaine de jouvence.

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> TRUDELL John, « *Look at Us (Peltier-AIM Song)* », *Tribal Voice* (Album), Mp4, 1983 <https://www.youtube.com/watch?v=v5szsygmZmY> [Consulté le 6 janvier 2018].

<sup>248</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>249</sup> *Ibid.*, Tdl.



<i>Look at us, we are embracing Earth.</i>	Regardez-nous, nous embrassons la Terre.
<i>Look at them, clutching to day.</i>	Regardez-les, s'accrochant au jour.
<i>Look at us, we are living in the generations.</i>	Regardez-nous, nous vivons parmi les générations.
<i>Look at them, existing in jobs and debt. [...]</i>	Regardez-les, existant dans les boulots et les dettes. [...]
<i>Look at us we, are healing.</i>	Regardez-nous, nous guérissons.
<i>Look at them, their medicine is patented.</i>	Regardez-les, leur médecine est brevetée.
<i>Look at us, we are trying.</i>	Regardez-nous, nous essayons.
<i>Look at them, what are they doing?</i>	Regardez-les, que font-ils ?
<i>Look at us, we are Children of Earth.</i>	Regardez-nous, nous sommes Enfants de la Terre.
<i>Look at them, WHO ARE THEY!?</i> <sup>250</sup>	Regardez-les, QUI SONT-ILS !? (Tdl)

Trudell explique que, puisque les colonisateurs et les autochtones sont identiques à l'origine, ce sont leurs valeurs et leurs choix qui diffèrent. « Ils » ont donc fait le choix de justifier leur avidité en disant que « c'est la volonté de Dieu », ou la « Destinée Manifeste ». Et après avoir fait subir toutes ces épreuves aux autochtones, après les avoir presque décimés, et « enterrer les générations, ils s'étonnent néanmoins de la colère de ces derniers.

« Ils » restent aussi dans le déni de la souffrance et du chagrin qu'ils ont infligés aux peuples autochtones, en les amenant à se sentir coupables d'être des « païens », alors qu'eux-mêmes agissent en opposition avec les enseignements du Christ, et, selon Trudell « abusent de son nom », et de celui de Dieu.

Trudell leur rappelle ce qu'ils choisissent d'ignorer, allant encore plus loin dans le déni des réalités, à savoir que les autochtones « sont plus vieux que l'Amérique », et que leur vision « colonialiste » du monde et de l'avenir est restreinte. Ils « s'accrochent au jour », et leur manque de clairvoyance leur fait oublier les générations futures dont ils sont responsables, voilà pourquoi, au lieu de s'occuper de la Terre, et du long terme, ils se perdent dans une course futile aux choses matérielles, « les boulots et les dettes ».

Et tandis que les autochtones font preuve de résilience, et guérissent des blessures du passé, « ils » occupent leurs esprits, une fois encore, avec des préoccupations matérielles et financières. Tandis que les autochtones se sont construit une identité forte, celle des « Enfants de la Terre », Trudell se demande de qui, ou de quoi « ils » peuvent se revendiquer. Sans doute pas de la terre qu'ils ont violée, ou du Dieu qu'ils ont trahi. Dans cette opposition dichotomique entre « Eux et Nous », il semble bien, qu'au final, ce soit le peuple opprimé qui ressorte triomphant.

---

<sup>250</sup> *Ibid.*

La vie et l'œuvre de Trudell montrent que la dimension artistique d'un dakotapi ne se borne pas aux formes d'expressions purement littéraires. Trudell a également joué au cinéma, en 1989 dans *Pow Wow Highway*, en 1992 dans *Thunderheart*, ou encore en 1998 dans *Smoke Signals*. En 2008, sept ans avant sa mort, il publia son dernier livre, *Lines From a Mined Mind: The Words of John Trudell*, un recueil rassemblant des poèmes, des paroles de poésie chantée, et des essais, écrits sur une période d'environ vingt-cinq ans, depuis les débuts de sa carrière musicale.

Dans toutes les expressions de son œuvre, Trudell conserve les valeurs fondamentales dakotapi, celles du rapport entre le peuple et la Terre, celles de l'union entre les membres du peuple, et celles de la transmission du savoir et de la culture aux générations futures. Ce sont des thématiques qui, au-delà des océans et des frontières, unissent les peuples autochtones dakotapi et paiwan. Ce sont aussi des thématiques que l'on retrouve dans les écrits des auteurs de nouvelles générations ayant grandi hors des territoires autochtones.

### 3.1.2. Une nouvelle génération d'auteurs urbains

Zhu Keyuan 朱克遠 est un de ces nouveaux auteurs paiwan. Il a remporté en 2010 le troisième prix dans la catégorie « Nouvelle » du [Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan] (*Táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng* 「臺灣原住民族文學獎」), pour sa nouvelle [Terre Incarnat] (*Chitǔ* 「赤土」).

Sur fond de science-fiction, et dans ce qui semble être un futur dystopique, Zhu traite de la thématique écologique si chère aux paiwan. La nouvelle oscille entre l'intrigue à proprement parler, et les souvenirs, les pensées, les rêves, et les rêveries du héros/narrateur. C'est une de ces pensées qui ouvre la nouvelle, à laquelle le lecteur est confronté avant même de savoir ce qui se passe :

「爸爸，人是不能在這樣的試管內存活得，就算環境再優美，物算再豐富，經濟再富裕。你難道忘了小時候打水漂也是一種幸福嗎？人，是沒有辦法脫離土地生活的。」<sup>251</sup>

« Papa, les gens ne peuvent pas vivre dans un tel tube à essai, même dans le plus beau des environnements, dans les matériaux les plus riches, et dans les conditions financières les plus prospères. Comment as-tu pu oublier quel bonheur c'était de simplement faire des

---

<sup>251</sup> ZHU Keyuan 朱克遠, « Chitǔ » 「赤土」 [Terre Incarnat] in *Yòng wénzì niàngjiǔ yòng bǐ lái chàngē : 99 nián táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng dé jiǎng zuòpǐnjí* 《用文字釀酒·用筆來唱歌：99年臺灣原住民族文學獎得獎作品集》 [Utiliser l'écriture pour brasser, utiliser un stylo pour chanter : Recueil des œuvres couronnées du Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan de 2010], 臺北 Taipei, 行政院原民會 Council of Indigenous Peoples, 2010, p. 88-101 (p. 89).

ricochets sur l'eau étant enfant ? Il est impossible pour l'Homme de vivre séparé de la terre. » (Tdl.)

Le héros est un prisonnier vivant dans une cellule à dix mètres de profondeur dans un îlot du nom de Terre Incarnat. Sur cette terre infertile, il n'y a plus aucune trace de vie animale ou végétale depuis deux ans. Autrefois, Terre Incarnat était la patrie du héros et de son peuple, mais elle est aujourd'hui semblable à « un cimetière » qui a été déserté par tous ses habitants humains.

Depuis cet « incident » d'ordre cataclysmique, les hommes, et toutes les autres formes de vie, résident dans un tube en verre géant souterrain. La société est séparée en deux catégories, les riches, dont la patrie est « Anneau Blanc » (*Bái huánquān* 「白環圈」), et qui vivent depuis toujours dans les espaces les plus profonds du tube souterrain, et les pauvres, les anciens habitants de Terre Incarnat, qui vivent au plus près de la surface.

L'« Anneau Blanc », un lieu artificiel, coupé de la nature, est le contraire absolu de l'anneau sacré, *sacred hoop*, des Dakotapi, qui représente pour ces derniers le grand cercle de la vie matérielle et spirituelle du peuple, ainsi que le pouvoir de l'univers, et qui comprenait tous les éléments de la nature.

Cet « Anneau Blanc », blanc notamment en raison des lumières fluorescentes qui l'éclaire, est finalement lui aussi un espace stérile, qui abrite un « cercle de vie » factice, des êtres humains dont la vie a été vidée de tout contenu spirituel, et qui sont dépourvus des principes moraux et des valeurs qu'ils auraient acquis en contact avec le monde naturel.

Certains habitants de Terre Incarnat tentent par ailleurs de conserver leur lien avec les éléments et l'univers. C'est le cas d'un de ces membres de la population la plus pauvre, que le héros décrit comme un vieillard étrange, qui passe ses journées sur la surface de Terre Incarnat, à creuser et à arroser la terre infertile, et qui déblatère des paroles « insensées » : « Nous sommes un peuple issu des forêts de bambous, et nous devons retourner à cet endroit, à notre terre ancestrale »<sup>252</sup>.

De plus, déjà deux ans avant l'incident catastrophique qui rendit Terre Incarnat infertile et inhabitable, ce vieil homme exhorta le héros à retourner dans le pays de ses ancêtres :

「孩子，你是從竹子里面生出來的，要記得，要回到我們的祖源地，跟自己相會，跟自己的家相會，跟自己的血源相會。」<sup>253</sup>

« Enfant, tu es né des bambous, il faut que tu te souviennes, il faut que tu retournes sur notre terre ancestrale, pour faire connaissance avec toi-même, pour faire connaissance avec ta propre patrie, pour faire connaissance avec la source de ton propre sang. » (Tdl.)

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 90, Tdl.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 92.

Des éléments éminemment paiwan sont présents dès le début de cette nouvelle, notamment avec ce personnage du « vieux sage autochtone », un cliché littéraire communément utilisé. Néanmoins, dans la littérature des Paiwan et de Dakotapi, il est justifié. En effet, les auteurs autochtones revitalisent, parfois à la manière d'un poncif, des personnages incontournables de l'orature traditionnelle, comme ce vieil homme qui symbolise l'esprit des ancêtres.

Lorsque ce dernier demande au héros de revenir sur le chemin de ses racines « autochtone » et de sa terre natale, il déclenche le processus du retour à l'identité ethno-culturelle du héros, qui, à la manière des héros de l'orature traditionnelle, va servir de modèle pour tout le peuple.

D'autre part, les forêts de bambous de Taïwan font partie des territoires ancestraux paiwan. Il est donc possible d'établir dans ce récit un parallèle entre le peuple de ce vieillard et le peuple paiwan. Son message empreint d'un désir de retour dans son pays natal fait écho au message des peuples autochtones de Taïwan, et plus particulièrement des Anciens des tribus qui souhaitent que les nouvelles générations renouent avec leur identité autochtone.

Ces habitants de la Terre Incarnat, ont généralement une couleur de peau plus foncée que celle des habitants d'Anneau Blanc. Ces derniers lèsent et abusent les habitants de Terre Incarnat, et le narrateur raconte comment, trois ans avant le début du récit, des responsables et des hauts représentants d'Anneau Blanc ont dirigé une expérience génétique sur les habitants de Terre Incarnat, ce qui a conduit à la mort d'un tiers de leur population<sup>254</sup>.

Là encore, un parallèle avec la décimation des peuples autochtones par les colons peut être établi. D'autre part, la désolation de Terre Incarnat est emblématique des craintes des peuples autochtones concernant les dangers écologiques que représentent nos modes de vie et de consommation modernes. Depuis le début de la colonisation, ils sont les témoins des conséquences sur l'environnement qu'a eu l'exploitation des forêts et des autres territoires naturels de Taïwan.

Ils ont par exemple vu des milliers d'arbres être abattus pour la recherche de minerais, pour la construction de routes et d'infrastructures, ou tout simplement pour la vente du bois. Et avec la réduction des espaces naturels, ils ont vu les espèces végétales et animales diminuer progressivement, voire disparaître pour certaines (c'est le cas, par exemple, d'une sous-espèce de papillon endémique de Taïwan, *Troides aeacus kaguya*, ou encore de la Panthère nébuleuse de Taïwan, *Neofelis nebulosa brachyura*, deux espèces déclarées éteintes depuis plusieurs décennies).

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 95.

Dans la suite du récit, l'auteur suit une fois de plus un topos littéraire majeur, lorsque le héros découvre que le vieil homme n'est en réalité pas fou, mais au contraire plein de sagesse, en creusant la terre et en plantant dans cette terre infertile, il perpétue le geste ancestral, malgré son inadaptation à ce monde moderne artificiel.

Le vieillard revêt également la fonction de « mandateur », selon les fonctions des personnages de Propp, qui mandate le héros en lui disant de retrouver la terre de ses ancêtres, et l'envoie sur sa quête<sup>255</sup>. Il lui donne aussi les éléments d'information nécessaires à cette quête de la terre natale, puisqu'il connaît le récit des origines, sur les ancêtres d'Anneau Blanc et de Terre Incarnat.

Le vieil homme raconte qu'à l'origine, un couple de frères immigra sur Terre Incarnat, car leur pays natal, une terre bien plus grande, cette terre ancestrale des forêts de bambous, ne pouvait plus nourrir la population sans cesse croissante qui l'habitait. En raison de l'étroitesse du nouveau territoire, ils se mirent d'accord pour que le frère aîné vive sous terre, et le plus jeune à la surface. Des années plus tard, leurs descendants, qui avaient oublié qu'ils étaient issus de la même famille, se mirent à se disputer et à se battre<sup>256</sup>.

Les auteurs autochtones paiwan et dakotapi, confrontés aux traitements injustes de leurs peuples par les sociétés dominantes, rappellent souvent dans leur prose et dans leur poésie les origines communes de tous les hommes. Ils en appellent à leur humanité. Mais dans la nouvelle, les dirigeants du territoire d'Anneau Blanc, comme les dirigeants des pays colonisateurs ayant envahi Taïwan et les États-Unis, semblent avoir tout oublié de leur humanité.

Le lecteur apprend que ce sont en fait eux, et non pas un désastre naturel, ou une guerre dans un pays voisin, les responsables de la désolation de Terre Incarnat. Ils ont ordonné l'explosion qui a détruit la terre et le massacre de la majorité de la population de Terre Incarnat, afin de profiter seuls des ressources disponibles<sup>257</sup>.

La nouvelle se termine néanmoins sur une note d'espoir. Le héros s'échappe sur une planche faite de bambous, par la mer stérile et noire de Terre Incarnat, pour arriver sur une terre inconnue et distante, bien plus grande que Terre Incarnat. Une terre si vaste qu'il n'en voit ni les contours ni la fin. Il paraît bien que le héros ait retrouvé cette terre ancestrale dont parlait le vieil homme. L'auteur conclut ainsi : « Nous qui étions en train de dériver, aujourd'hui, nous sommes sur le point de toucher le sol. »<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> Ces fonctions de Propp, décrites dans son livre *Morphologie du conte*, ont été utilisées dans notre étude des récits issus de l'orature traditionnelle dakotapi (chapitre I), et paiwan (chapitre II).

<sup>256</sup> ZHU Keyuan 朱克遠, « Chitū » 「赤土」 [Terre Incarnat], *op. cit.*, p. 98.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 100, Tdl.

Qu'il s'agisse effectivement de cette terre ancestrale mythique, ou d'une terre nouvelle où il pourra reconstruire sa vie et son identité culturelle, le héros est enfin libre. Dans cette nouvelle, le lieu de l'action ne se situe pas dans un des territoires autochtones de Taïwan. Pourtant, au centre du récit, le vieil homme, tel un conteur traditionnel, transmet au héros le récit mythique des origines.

Cela signifie que la culture paiwan, tant qu'elle est préservée dans la mémoire et dans le cœur du peuple, peut survivre au-delà des frontières anciennes. Elle peut, dans un espace nouveau, prendre des formes nouvelles, grâce à la performance littéraire de jeunes auteurs tels que Zhu Keyuan, ou que Tjinuay Ljivangerau.

Tjinuay Ljivangerau, ou de son nom chinois Chen Mengjun 陳孟君 (1983-), est une autre jeune auteure paiwan. Elle est originaire du village de Kasuga (*Chūnrì cūn* 春日鄉), dans la commune rurale de Chunri (*Chūnrì xiāng* 春日鄉) dans le comté de Pingtung, du sous-groupe Chaubobool des Vuculj.

Diplômée de l'Université de Tsinghua (*Qīnghuá dàxué* 清華大學) à Taïwan, elle possède un Master en littérature, et travaillait en 2015 comme tutrice (conseillère) pour les étudiants autochtones (*Xuéwùchù yuánzhùmínzú xuéshēng zhuānzé dǎoshī* 學務處原住民族學生專責導師) de l'Université de Shida à Taipei (*Táiwān shīfàn dàxué* 台灣師範大學).

Elle a également été assistante de recherche à l'institut d'Ethnologie de l'Academia Sinica (*Zhōngyāng Yánjiūyuàn* 中央研究院), et chercheuse à la [Fondation Culturelle des Peuples Autochtones] (*Yuánzhùmínzú wénhuà shìyè jījīnhuì* 原住民族文化事業基金會) à Taipei.

En 2010, elle a gagné le deuxième prix dans la catégorie « Poésie » des [Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan] (*Táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng* 「臺灣原住民族文學獎」), pour son poème [Formose. En mouvement] (*Yídòng fúěrmóshā* 「移動·福爾摩沙」).

Le poème s'ouvre sur un passé très lointain, une époque précoloniale « avant l'écriture », durant laquelle sa tribu pêchait en mettant des pièges dans les rivières. L'auteure y décrit les conséquences d'un typhon sur l'Homme et l'environnement, et offre une vision autochtone de cet événement naturel, qui peut être simultanément bénéfique et tragique.

En effet, en dépit de leur nature dangereuse et destructrice, « les Anciens disaient que les typhons étaient un cadeau des dieux », car ils offraient une récolte de poissons abondante, et transportaient avec leurs vents puissants des graines et des fruits d'une île à une autre. De plus, « Au milieu des pluies et du vent rugissant », il était possible que « les salutations des insulaires du sud », ces membres de leurs « grandes familles autochtones », soient également transportées.

Ces typhons étaient des lignes de communication et d'union entre le peuple et la nature ainsi que les dieux, et entre les différents peuples autochtones<sup>259</sup>.

À cet équilibre naturel du monde, l'auteure oppose les « cyclones de la globalisation », et les « super typhons des marchés commerciaux internationaux », arrivés « à la fin du vingtième siècle », qui ont poussé le peuple paiwan à quitter ses villages natals pour exercer des métiers pénibles, comme l'ont fait les héros des poèmes de Monaneng, inspirés par les membres de sa famille, le père de Sakinu, ainsi que Chief Eagle ou encore la mère de Power.

Ainsi arrachés à leur mode de vie séculaire et à leurs valeurs proches de la nature, les membres des tribus paiwan tentent de survivre, loin de chez eux, et de résister aux inégalités dont ils sont les victimes. Ils se réfugient dans les coins reculés de leurs esprits, pour y retrouver les souvenirs d'une vie tribale qui n'a pas été corrompue par la « modernisation », et les idéologies capitalistes des colonisateurs :

在餘暉將盡黑暗漫襲部落的彼時時

Lorsque l'ultime rayon de soleil fait disparaître la tribu dans l'obscurité

我的族人也曾在最遠的遠洋魚船與最高不可攀的鷹架上

Les membres de ma tribu, qui étaient également sur les plus lointains bateaux de pêche en haute mer et sur les plus hauts des échafaudages

從大腦皮質層的深處

Du fin fond de la couche de l'écorce cérébrale

提領大武山盛開的百合花香與慶豐年的歌舞鈴鐺聲

Extraient le parfum des lys sauvages en pleine floraison sur le mont Dawu, le son des chants et des danses et le tintement des clochettes du festival des récoltes

聊慰鄉愁不能過量 淺嚐則止剛剛好

Il ne faut pas faire une overdose de ce soulagement provisoire du mal du pays Juste un avant-goût devra suffire

以免白費好不容易下定離家的決心與未拿到的工資

Afin d'éviter de gaspiller la dure détermination de quitter sa maison, et afin d'éviter de ne pas recevoir leur salaire

彼時價值的交換也只存在島國的中心與頂端

Un échange équitable de valeur n'existe qu'au centre et au sommet de cette nation insulaire

我的族人掙扎於不平等交易市場的吸納伺機脫逃

Les membres de ma tribu se débattent pour ne pas être engloutis par le marché de négociation inégalitaire Et pour saisir l'opportunité de s'enfuir

【 . . . 】

[...]

福爾摩沙是太平洋上季風與熱帶氣旋交織密羅之處

Formose est le lieu où les moussons sur l'océan pacifique et les cyclones tropicaux s'entremêlent et se rassemblent étroitement

<sup>259</sup> LJIVANGERAU Tjinuay (CHEN Mengjun 陳孟君), « Yídòng· Fúěrmóshā » 「移動·福爾摩沙」 [Formose. En mouvement] in *Yòng wénzì niàngjiǔ yòng bǐ lái chàngē : 99 nián táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng dé jiǎng zuòpǐnjí* 《用文字釀酒·用筆來唱歌：99年臺灣原住民族文學獎得獎作品集》 [Utiliser l'écriture pour brasser, utiliser un stylo pour chanter : Recueil des œuvres couronnées du Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan de 2010], 臺北 Taipei, 行政院原民會 Council of Indigenous Peoples, 2010, p. 224-227 (p. 225), Tdl.

吹散的種子與果實一落在這只有番薯大的 土地上	Les graines et les fruits dispersés tombent partout sur cet endroit de la taille d'une patate douce
無不熱鬧了林相、豐富了物種 滋養這島的 豐腴	Animent la figure des forêts, bonifient les espèces Nourrissent la somptuosité de cette île
而移動的人群不能是種子嗎？也想用力呼 吸 萌芽發枝	Et un peuple en mouvement ne peut-il être des graines ? Il souhaite également respirer avec force, faire bondir des germes, et faire pousser de nouvelles branches
我要趕在下一個暴風離潮分化我們之前	Je veux me dépêcher, avant que la prochaine tempête ne nous sépare
將那些因移動的剝離之傷	De tisser le mal de la séparation dû au mouvement
鑲嵌在你我交會的疊影上 成為我們美麗的 織錦	Dans les images superposées de toi et moi Pour en faire en une magnifique tapisserie
在生命幽微時閃耀 在無依軟弱時提醒	Pour qu'il brille dans les moments où la vie s'obscurcit Pour qu'il soit un rappel dans les moments d'isolement et de faiblesse
我們在福爾摩沙	À Formose
都應 都要 扎根開花 處地花開 <sup>260</sup>	Nous devons tous Nous allons tous Prendre racine et fleurir Fleurir partout sur le territoire (Tdl.)

À la fin du poème, Ljivangerau rappelle que l'île de Formose est un lieu de rencontre, pour les éléments naturels comme pour les humains. Les forêts luxuriantes, la diversité des espèces animales et végétales ne sont pas les seules richesses de l'île. Pour l'auteur, les peuples autochtones sont eux aussi une des plus grandes richesses de Taïwan. Leurs langues, leurs littératures, leurs croyances et leurs traditions forment une tapisserie culturelle bigarrée.

Ljivangerau fait perdurer, adapte, et modernise les traditions de l'orature et du tissage paiwan, en tissant dans son poème cette tapisserie d'images des Paiwan, qui est, à l'image des comptes d'hiver dakotapi, un support pictural de la mémoire du peuple. Cette symbolique du tissage, une pratique ancestrale paiwan, est en réalité la métaphore d'une technique nouvelle, l'écriture, et d'un support nouveau, la littérature.

Ce sont ces par moyens renouvelés, qui se situent dans la permanence des arts premiers, que Ljivangerau s'inscrit elle aussi dans la lignée des conteurs. Sa poésie sert, comme l'orature d'autrefois, de rappel aux traditions, aux valeurs, et à la force du peuple.

Les images qu'elle sauvegarde et transmet au peuple servent donc à panser les blessures dues à l'invasion étrangère et à son mode de vie qui éloignent les Paiwan des membres de leur famille et de leur terre natale. Quant à la « tapisserie », le poème de l'auteure, il est là pour témoigner de la résilience du peuple, qui en dépit des effets désastreux de la colonisation, peut

<sup>260</sup>*Ibid.*, p. 226-227.



puiser dans ses valeurs et dans son passé collectif pour, une fois de plus, essaimer sur tout le territoire de Formose.

Cet acte de tissage de Ljivangerau n'est pas sans rappeler la Grand-Mère Araignée de Gunn Allen, qui elle réunit le peuple dans le tissu de l'inter-connectivité qu'elle a tissé. Et comme les femmes du premier livre d'Awu, qui tisse dans [Qui Va Porter les Beaux Habits Que J'ai Tissés ?] une « tapisserie d'images » trans-autochtones de moments de vie de femmes autochtones de toute l'île de Taïwan, ces femmes auteures, ces figures symboliques et porteuses de vie, ces mères et ces grands-mères transmettent au peuple les capacités d'endurance nécessaires à leur survie.

Ljivangerau et Awu, en exprimant leur inquiétude pour leur peuple, et en révélant leur résilience, fixent au travers de leur littérature militante l'histoire des Paiwan, une histoire semblable en ce point à celle des Dakotapi. Ces deux auteures paiwan leur montre également la voie pour de possibles rencontres trans-culturelles et trans-autochtones.

En outre, tout en rassemblant le peuple sur un même support, cette tapisserie d'images, Ljivangerau leur rappelle que Formose dans son intégralité est leur terre natale, et qu'il peut prendre racine et s'épanouir n'importe où sur le territoire de l'île. C'est ce qu'elle-même a fait, en suivant ses études et sa carrière universitaire et littéraire à Taipei. Étant donné que le territoire de Taïwan était autrefois uniquement habité par les tribus autochtones, des tribus qui en raison de catastrophes naturelles devaient parfois migrer, l'auteure propose une reconquête par les autochtones de leurs terres ancestrales.

Les Paiwan, bien que sédentaires, ont été un temps un peuple en « mouvement », devant répondre aux défis que leur posait leur environnement. Et l'auteure explique dans le poème que les Anciens paiwan lui ont parlé d'une époque où leurs ancêtres habitaient sur une autre île avant de migrer à Taïwan. Dans la mémoire de son peuple est inscrit le souvenir de ces migrations, de ce rassemblement, puis de cette séparation.

Cela a commencé « d'une île à une autre », puis « des montagnes aux plaines », pour enfin migrer « des tribus aux villes »<sup>261</sup>. Un peuple ayant survécu à autant d'épreuves saurait renaître et fleurir dans les villes. Or, cette idée d'une réappropriation par les autochtones des villes de leurs territoires anciens a déjà été développée par les auteurs, théoriciens et militants dakotapi.

Dans la préface du livre *Genocide of the Mind: New Native American Writing*, une collection de textes d'auteurs autochtones d'Amérique du Nord explorant la thématique des autochtones urbains, Vine Deloria Jr. rappelle que les autochtones d'Amérique « venaient en

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 226.

ville d'aussi loin qu'il existait des villes ». Ces villes de l'époque pré-colombienne n'avaient cependant rien à voir avec les villes actuelles, symboles de l'activité économique du pays, et représentant souvent pour les autochtones une chance d'atteindre une certaine forme de prospérité financière<sup>262</sup>.

Selon Deloria Jr., les villes américaines actuelles sont le symbole des valeurs d'une société centrée sur l'argent et les biens matériels :

*The city centers often reflects the values of society, and the presence of financial districts pretty much describes what our vision of the world and ourselves is. Today we flee these places and recapitulate them in the suburbs in massive shopping centers with automatic teller machines that connects us to the city's heartbeat. It is all so sterile.*<sup>263</sup>

Les centres-villes reflètent souvent les valeurs de la société, et la présence des districts financiers décrit assez bien ce qu'est notre vision du monde et de nous-mêmes. Aujourd'hui nous [les membres de la société américaine] fuyons ces lieux et les récapitulons dans les banlieues, dans des centres commerciaux massifs avec des guichets automatiques qui nous connectent aux pulsations cardiaques de la ville. Tout cela est tellement stérile.

S'il est vrai que les autochtones d'Amérique du Nord, comme ceux de Taïwan, furent autrefois, et sont encore aujourd'hui, attirés par les opportunités d'une meilleure éducation et d'une vie plus confortable financièrement qu'offraient les grandes villes, cela ne signifie pas pour autant que tous ont perdu à jamais leur identité tribale dans la jungle urbaine.

À Taïwan, Sakinu est rentré dans sa tribu originelle. Awu, quant à elle, a fait le choix de renouer avec son identité paiwan en voyageant régulièrement dans la tribu de sa mère, et en visitant de nombreuses autres tribus de Taïwan. Les jeunes générations d'auteurs urbains tels que Zhu et Ljivangerau continuent à vivre à Taipei tout en se construisant une identité paiwan forte.

Aux États-Unis, Power représente elle aussi une auteure urbaine, qui s'est adaptée en transposant sa mixité culturelle à sa ville natale de Chicago, et en y retraçant ses origines autochtones, ainsi que celles de la ville elle-même. Car non seulement ces auteurs sont en mesure de rentrer dans leurs villages et réserves pour célébrer les cérémonies et rites religieux ancestraux, mais ils ont en outre les capacités « d'autochtoniser » à nouveau les villes coloniales qui faisaient autrefois partie des territoires des autochtones. Peu importe où ils résident, ces auteurs continuent de porter en eux les récits, les valeurs, et les idéaux de leurs peuples et de transmettre les récits.

La nouvelle de Zhu et le poème de Ljivangerau ont été écrits après le passage du typhon Morakot à Taïwan, en août 2009. En plus d'être l'un des typhons les plus dévastateurs de ces

---

<sup>262</sup> DELORIA Vine Jr., « Foreword » in MOORE MariJo (éd.), *Genocide of the Mind: New Native American Writing*, New York, Nations Books, 2003, p. xi, Tdl.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. xii.

soixante dernières années, la destruction de certains villages paiwan qu'il a engendré a forcé la relocalisation des habitants de ces villages. Ce fut une épreuve psychologique pour un peuple dont l'histoire coloniale était faite de relocalisations forcées, en vue d'une éradication des structures sociales séculaires.

Cependant, les deux jeunes auteurs paiwan ont vu en cette catastrophe naturelle et en ces conséquences l'opportunité d'affirmer leur identité autochtone dans des formes littéraires modernes. Leurs œuvres sont centrées autour d'un élément naturel, qui sépare et qui rassemble. Cette thématique commune de la littérature de la résilience, où le peuple, après avoir été soumis à un processus de déshumanisation par le biais des politiques colonisatrices de la société dominante, qui conteste son état d'homme « civilisé », se tourne vers la nature qui l'a nourri et protégé.

En dépit des dangers physiques que représentent ces éléments naturels, ils font partie intégrante de l'identité des peuples autochtones, qui ont su survivre à ces éléments parfois violents, tels que les typhons, ce qui leur a permis de développer leur résilience, et par conséquent de mettre en pratique cette tradition de la résilience lors des invasions coloniales.

Ils ont de plus appris à vivre en harmonie avec les manifestations de la puissance de la nature, qui apportaient avec elles des bienfaits multiples, tels qu'ils sont décrits dans le poème de Ljivangerau, ou dans la nouvelle de Zhu. Dans celle-ci, c'est par la mer que le peuple du héros a migré, et c'est à nouveau par elle que ce dernier rentre « chez lui ». Quant au typhon de Ljivangerau, il « essaime » le peuple telles des graines dans le vent, et il transporte avec lui les salutations des autres peuples autochtones.

De plus, ces auteurs urbains, en situant leurs œuvres dans une époque contemporaine, voire futuriste, insistent sur les conséquences tragiques de l'irrespect des sociétés dominantes envers la nature. Cela leur permet de mettre en avant les valeurs fondamentales des Paiwan, des valeurs ancestrales partagées avec les Dakotapi, qui s'expriment par un attachement puissant envers la terre et un respect profond pour l'environnement.

Ces peuples paiwan et dakotapi, ont également des luttes communes. Tous deux sont, pour reprendre les termes de Trudell, des « enfants de la Terre », et ils mènent des combats constructifs et nationalistes en faveur de leur identité tribale et de leurs territoires ancestraux.

### *3.2. Des luttes communes et des valeurs partagées*

Les auteurs de la littérature autochtone contemporaine des Paiwan et des Dakotapi ont opté pour des thématiques en rapport avec les systèmes de valeurs ancestrales de leurs peuples.

Dans leurs œuvres, ils ne se contentent pas de dénoncer les conséquences psychologiques et physiques de la colonisation. Ils encouragent les autochtones à résister face aux attaques perpétuelles des sociétés dominantes, afin de préserver leur identité tribale.

C'est aussi grâce à ces luttes en faveur de leurs droits, mises sur papier par les auteurs dakotapi et paiwan, que les autochtones peuvent appréhender la vie au sein d'une société dominante qui leur paraît souvent dénuée de sens. Monaneng met ainsi en scène, avec insistance, l'absurdité et le caractère injuste des lois de la société dominante, comme dans son poème intitulé [Je ne sais vraiment pas] (*Wǒ zhēnde bù zhīdào* 「我真的不知道」).

Monaneng raconte comment, alors qu'il avait ramassé des légumes sauvages pour célébrer le retour des ancêtres lors de la « Cérémonie des Cinq Ans », *Maleveq*, la cour de justice taïwanaise l'informa qu'il avait « volé la propriété du Bureau forestier ». Ce que le poète ne comprend pas, c'est comment les légumes que son peuple a « consommé pendant des générations », sont « devenus une propriété publique protégée par la loi ». Lorsque les enfants lui « demandent ce qu'est la loi », il ne peut que leur répondre : « Je ne sais vraiment pas »<sup>264</sup>.

De l'autre côté de l'océan, l'auteur et professeur Vine Deloria Jr. avait lui aussi remis en question la valeur légale des lois américaines. Dans son essai intitulé “Conquest Masquerading as Law” [La conquête déguisée en loi], publié en 2006, il expose les répercussions de la discrimination anti-autochtone dans les décisions prises au sein des lois fédérales américaines.

Ces peuples étaient considérés par le gouvernement américain comme des êtres immatures « dépourvus de caractère et aux habitudes déplorables », ayant besoin de l'aide du gouvernement américain. Celui-ci devait donc leur « refuser les droits fondamentaux de tous les peuples tels qu'ils été identifiés dans la Déclaration d'Indépendance et dans d'autres documents officiels américains »<sup>265</sup>.

Ces instances légales américaines, au lieu d'observer des principes de droit et de justice, se sont servi de préjugés racistes, et de la « Doctrine de la Découverte » (*Doctrine of Discovery*), pour s'emparer des terres appartenant aux autochtones. En partant de l'incident de la « Piste des Larmes » (*Trail of Tears*), où, dans les années 1830, le président Jackson força les Cherokee à quitter leur territoire pour que l'état de Géorgie puisse s'en emparer (ce qui conduisit à la mort de milliers d'entre eux, en raison du froid, de la faim et de l'épuisement), Deloria montre de quelle façon la Cour Suprême américaine a continuellement violé les traités conclus entre les États-Unis et les peuples autochtones<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> MONANENG 莫那能, *Měili de dàosui* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 161-162, Tdl.

<sup>265</sup> DELORIA Vine Jr., « Conquest Masquerading as Law » in TOPA Wahinkpe (éd.), *Unlearning the Language of Conquest*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 94-107, Tdl.

<sup>266</sup> *Ibid.*

Par ailleurs, la « Doctrine de la Découverte » (mentionnée dans le premier chapitre de cette étude), formulée dans la bulle pontificale *Inter Cætera*, et datant du quinzième siècle, est utilisée depuis comme cadre idéologique et juridique justifiant la colonisation et le vol des territoires autochtones, ainsi que de l'asservissement des peuples autochtones, par des gouvernements chrétiens. À l'époque où l'article fut rédigé, en 2005, la Cour Suprême américaine s'en servait toujours pour déposséder les autochtones de leurs terres. Cette doctrine, allait souvent de pair avec le principe de *terra nullius*, également utilisée pour déposséder les autochtones d'Amérique de leur territoires ancestraux, et qui fut repris par le gouvernement japonais lors de leur colonisation de Taïwan (comme cela a été décrit dans le deuxième chapitre de cette étude).

Les Dakotapi et les Paiwan partagent, en plus d'une histoire coloniale aux blessures encore ouvertes, de nombreux thèmes littéraires propres aux valeurs de leurs peuples. C'est pourquoi, depuis la levée de la loi martiale, des rencontres internationales entre les peuples autochtones de Taïwan et les peuples autochtones des États-Unis ont eu lieu, à Taïwan, aux États-Unis, et dans de nombreux autres pays de peuples autochtones.

Par exemple, en 2008, un [Sommet Mondial des Cultures Autochtones] (*Quánqíú yuánzhùmín wénhuà huìyì* 全球原住民文化會議), qui dura plusieurs jours, eut lieu à Taïwan. Trois jours furent consacrés à la visite de villages autochtones de Taïwan, et le village de Lalaulan, village natal de Sakinu, fut visité par les participants autochtones venus de Taïwan, des Philippines, et d'Amérique du Nord. Lalaulan est aujourd'hui, comme il l'a déjà été mentionné, un modèle de réussite en termes de renouveau culturel paiwan.

Ceci n'est qu'un exemple des nombreuses rencontres qui eurent lieu entre divers peuples autochtones mondiaux et les autochtones de Taïwan, dans divers pays du monde. Il ne s'agissait pas des premières rencontres entre les autochtones de Taïwan et des États-Unis. Des années avant, en 1991, Awu avait fait le voyage jusqu'en Alaska, où elle rencontra des membres de peuples autochtones d'Amérique du Nord, avec lesquels elle échangea ses impressions sur les défis similaires auxquels leurs peuples faisaient face, et qui lui donnèrent du courage en vue des luttes à venir pour les autochtones de Taïwan.

Dans une optique fédératrice, les auteurs dakotapi et paiwan ont fait de leurs œuvres littéraires des manifestes autochtones qui incitent leurs peuples à s'engager dans la lutte contre les politiques assimilationnistes des gouvernements coloniaux. Les sociétés dominantes, qui étaient conscientes que des individus isolés pouvaient difficilement se défendre, avaient mis en place, aux États-Unis comme à Taïwan, des politiques visant à détruire les structures sociales anciennes des peuples autochtones.

C'est pourquoi la littérature engagée des auteurs autochtones contemporains sert de rappel identitaire et poursuit la tradition cohésive de l'orature ancestrale. Cette littérature renforce les liens communautaires des peuples, et commence aujourd'hui à s'étendre afin de former une communauté trans-autochtone, qui aurait une influence majeure sur la scène mondiale.

### 3.2.1. *Être autochtone, êtres-humains : se rencontrer pour échanger*

Comme il a été mentionné précédemment, Liglav Awu, la fille d'un père militaire han de Chine et d'une mère Paiwan, fut victime de discrimination raciale tout au long de son enfance. Au début de sa quête identitaire, elle alla trouver sa mère et sa grand-mère maternelle, *vuvu* A-gan, avant de visiter de nombreuses tribus autochtones. Dans son second livre, [VuVu à la Bouche Rouge], elle retrace ce parcours géographique, littéraire, émotionnel et quasi spirituel, rythmé par les enseignements et des récits (anciens et biographiques) de sa *vuvu* paiwan.

Un fait notable est que son cheminement identitaire la conduit jusqu'en Alaska, pour un séjour dans la réserve des Peuples des Premières Nations de Vénétie, afin de participer en 1991 à l'*International Indian Tribal Council* (I.I.T.C.). Cette conférence internationale permit aux autochtones d'Amérique du Nord des États-Unis et du Canada d'échanger pendant quatre jours sur l'état, les conditions de vie, les problèmes, etc., de leurs peuples et tribus.

Il n'était pas inhabituel que les premiers auteurs autochtones de Taïwan, sortant tout juste des écoles han, et ce après que leurs peuples aient été réduits au silence par les colonisateurs, se tournent vers leurs prédécesseurs autochtones d'Amérique du Nord, qui appartiennent à cette famille autochtone internationale décrite par Ljivangerau.

Leur « grand-frère » autochtone des États-Unis, si l'on se positionne en fonction de l'histoire littéraire des autochtones d'Amérique du Nord, qui devance celle des autochtones de Taïwan de près de deux siècles, ou leur « petit frère », si l'on prend en compte les théories selon lesquelles les autochtones d'Amérique du Nord seraient originaires d'Asie, était un modèle antérieur de lutte culturelle et littéraire en faveur des droits des autochtones.

Lors de cette conférence, Awu a entendu les témoignages des peuples autochtones d'Amérique du Nord, qui, comme les autochtones de Taïwan, furent décimés, opprimés et humiliés, et elle se demande quand ce traitement injuste des peuples autochtones de par la terre prendra fin :

每天都在報告席上重複著原住民被壓迫、被欺凌、被屠殺的事實見證，我不知道這樣一頁頁的血淚史將要繼續到什麼時候？<sup>267</sup>

Chaque jour, tous assis lors des rapports répétitifs de témoignages factuels sur l'oppression, l'humiliation et les massacres des autochtones, je ne sais pas jusqu'à quand cette page de l'histoire de sang et de larmes continuera ? (Tdl.)

Pourtant, comme le souligne Awu, la seule chose que souhaitaient les peuples autochtones opprimés du monde était de (sur)vivre en paix :

是的，這是所有被壓迫的世界各地原住民心底最卑微、最虔誠的要求——和平度日。<sup>268</sup>

Oui, voici ce qui se trouve au fond des cœurs les plus humbles, voici la requête la plus pieuse des autochtones opprimés du monde entier—subsister (vivre) en paix. (Tdl.)

Cet essai est le deuxième du livre, une place stratégique qui ouvre le cheminement intellectuel d'Awu sur une comparaison trans-autochtones et transnationale. Il s'intitule [Quarante-neuf personnes, Les chants de quarante-neuf personnes, Les danses de quarante-neuf personnes] (*Sìshíjiǔ rén, sìshíjiǔ rén de gē, sìshíjiǔ rén de wǔ* 「四十九人，四十九人的歌，四十九人的舞」).

Dans la troisième partie de cet essai, intitulée [La Piste du Sang et des Larmes] (*Xuè yǔ lèi de lùtú* 「血與淚的路途」), elle décrit la relocalisation forcée entre 1831 et 1838 des Cherokee et d'autres tribus qui traversèrent ce qui devint la Piste des Larmes, dont parlait Deloria, Jr. dans son essai de 2006, un déplacement de tribus qui n'est pas sans rappeler celui des villages paiwan de Taïwan, et de leurs habitants. Il était toutefois différent en ce sens que les États-Unis, un pays très vaste, étaient « suffisamment grands pour exiler les autochtones dans des territoires sans valeur » et non peuplés, du moins temporairement<sup>269</sup>.

Un autre récit de vie qui semble résonner dans l'esprit de cette auteure paiwan est celui d'un chef Mohawk, qui, le visage plein de larmes, raconta comment le gouvernement canadien avait tué tous ses ancêtres, qu'il qualifiait de « compatriotes ». Il décrit l'armée nationale canadienne qui, à l'instar de l'armée japonaise, avait été envoyée dans le but de tuer un « tout petit peuple » d'une centaine de personnes et avait « entièrement anéanti leur village », et ce, très récemment, en mars 1990<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], Éd. originale 1997, 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2001, p. 35-36.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>269</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], *op. cit.*, p. 35, Tdl.

<sup>270</sup> *Ibid.*, Tdl.

Awu s'attarde ensuite sur des récits qui la touchaient personnellement, comme celui de la « femme petit buffle » qui, en 1987, vit le gouvernement lui enlever trois de ses enfants pour les scolariser dans des écoles gouvernementales, sous prétexte qu'elle (en tant qu'autochtone) était incapable d'éduquer ses enfants : « Le gouvernement des Blancs croit que les communautés autochtones sont ignorantes, que nous ne savons pas comment éduquer nos enfants, alors il m'a pris trois enfants. »<sup>271</sup>.

Awu s'étonnait qu'en 1987 de telles pratiques aient toujours été toujours d'actualité : « Quel genre de discours est-ce là ? C'était en 1987 »<sup>272</sup>. Ce qui la mène à se demander quand, pour ces peuples comme pour le sien, cette histoire tragique de la piste de larmes et de sang cessera :

我不知道這樣一頁頁的血淚史將要繼續到什麼時候？<sup>273</sup>

Je ne sais pas jusqu'à quand cette histoire tragique de larmes et de sang va continuer ? (Tdl.)

Dans la quatrième partie de l'essai, [Les moyens d'éducation et d'assimilation des peuples autochtones] (*Jiàoyù tóng huà yuánzhù mǐn de shǒu duàn* 「教育同化原住民的手段」), qui traite de thèmes auxquels elle porte une attention particulière, Awu souligne les différences entre certaines écoles des autochtones d'Amérique et les écoles des villages autochtones de Taïwan, notamment car les écoles des Peuples de Premières Nations enseignaient en utilisant leurs propres manuels.

Étonnamment, elle n'établit pas ici de parallèle entre ces manuels et ceux du Kuomintang rejetés par les parents Paiwan et les enseignants des écoles autochtones de Taïwan. Peut-être parce qu'aux États-Unis ces manuels étaient « entre les mains des tribus » qui décidaient de leur contenu, et non entre les mains du gouvernement. Dans ces écoles, certaines disciplines étaient enseignées en langues autochtones, et l'on inculquait aux élèves les mythes ancestraux de leurs peuples :

族人擁有自己的學校，因此師資、教材乃至語言，都是在族人的掌握中。<sup>274</sup>

Les tribus ont leurs propres écoles, aussi les enseignants, les matériels pédagogiques, et même la langue sont entre les mains des tribus. (Tdl.)

Pourtant, à l'instar des parents autochtones de Taïwan qui enlevaient leurs enfants des écoles de villages afin qu'ils aient une éducation de plus haut niveau dans des écoles han, les

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>272</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 40.



parents autochtones des tribus d'Amérique du Nord où l'on enseignait en se servant de ces manuels transféraient eux aussi leurs enfants dans des écoles de la société dominante.

Awu explique qu'ils considéraient que l'on y enseignait trop de mythes, et ils préféraient confier leurs enfants aux Anciens de la tribu tout en les amenant sur les territoires de chasse, afin de leur enseigner les méthodes de survie traditionnelles. Les enseignants de ces écoles n'étaient pas, selon de nombreux parents autochtones, aptes à mieux transmettre l'histoire du peuple que les Anciens et les parents. Il en allait plutôt de la responsabilité des élites autochtones d'Amérique du Nord de transmettre ces savoirs<sup>275</sup>.

Sans enseignants réellement compétents, et inspirés par le modèle de ces nouvelles élites autochtones qui, en 1987, avaient reçu une éducation dans des universités américaines, ces parents souhaitaient que leurs enfants soient eux-aussi éduqués dans des écoles américaines conventionnelles.

Après le sujet de l'assimilation par l'éducation, Awu en arrive à sa cinquième et avant-dernière partie, [Votre Dieu n'est pas notre Dieu] (*Nimen de shén bùshì wǒmen de shén* 「你們的神不是我們的神」), qui dénonce l'invasion des Églises dans les villages autochtones comme un fléau supplémentaire, ici occidental, qui s'est abattu sur les communautés paiwan, détruisant radicalement leur système social et leurs rites traditionnels :

的確，傳統的宗教信仰是不容任意破壞的，反觀台灣一九四五年到一九六〇年之間，因為西洋宗教的入侵，竟然有百分之七十以上的原住民成為教徒，其中又以長老教與天主教的人數為最多。教會的傳入，打破了台灣原住民原來的社會體制，甚至徹底的破壞了原來宗教的祭儀，此種傷害不可謂之不深。<sup>276</sup>

Vraiment, les croyances religieuses traditionnelles ne peuvent être détruites de façon arbitraire. À contrario, à Taïwan, de 1945 à 1960, en raison de l'invasion des religions occidentales, plus de soixante-dix pour-cent des autochtones devinrent des chrétiens. Et parmi eux, c'est le nombre de Presbytériens et de Catholiques qui est le plus élevé. L'introduction de l'Église brisa le système social originel des autochtones de Taïwan, et détruisit même entièrement les rituels de leur religion originelle. On ne peut pas dire d'un tel préjudice qu'il n'est pas profond. (Tdl.)

De ce fait, les divinités paiwan furent remplacées par un Dieu chrétien qui était en outre la figure du dieu de l'argent et des colonisateurs occidentalisés. L'universalisme chrétien est employé par l'Occident depuis les croisades comme armement idéologique justifiant la conquête du monde et le colonialisme. La religion chrétienne des églises majoritaires est également devenue un outil essentiel des politiques colonialistes aux États-Unis comme à Taïwan, où les catholiques et les protestants ont reçu l'aval du Kuomintang.

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 44.

En effet, « chassées » de la Chine sous Mao Zedong, à la fin de la guerre civile en 1949, les congrégations catholiques et protestantes ont « afflué » à Taïwan où, dès les années 1950 des « Églises vont alors pousser comme des champignons jusque dans les villages les plus reculés des régions montagneuses de l'île ». Comme les colonisateurs, les missionnaires chrétiens considéraient les croyances anciennes des Paiwan comme des superstitions, et ils se montraient « particulièrement condescendants à l'égard des coutumes locales »<sup>277</sup>.

Dans le Taïwan d'avant la levée de la loi martiale, les Paiwan subirent donc une véritable « colonisation idéologique et mentale » :

此時，大家都有一個崇拜的偶像，那就是「金錢」，這不僅是整個體質的改造，同時也是思想上的殖民。<sup>278</sup>

À ce stade, tout le monde voue un culte à une idole, qui est « l'argent », ceci n'est pas seulement une transformation intégrale structurelle, mais en même temps une colonisation mentale. (Tdl.)

Ces changements n'eurent pas uniquement lieu dans le cadre des pratiques religieuses. Ils touchèrent toutes les sphères sociales paiwan. Awu décrit chez les Paiwan une réalité historique ayant touchée les autochtones d'Amérique dès le seizième siècle, une « colonisation mentale » qui fit de l'identité des peuples autochtones un composite hétérogène de deux sociétés aux valeurs diamétralement opposées.

Les croyances du dieu chrétien devaient supplanter les « superstitions » paiwan, tandis que le « dieu de l'argent » venait remplacer les structures sociales ancestrales basées sur la coopération et la cohésion du peuple, ancré sur un territoire sacré avec ses particularités, autant de choses niées par le colonisateur occidental et christianisé dans les Eglises du Kuomintang<sup>279</sup>.

En dépit de tous ces maux, Awu voit en cette conférence des peuples autochtones d'Amérique un espoir concernant l'avenir de ceux de Taïwan, qui, en 1991, était encore très incertain. Elle y est exposée à une différence entre les mentalités des parents autochtones d'Amérique du Nord et de certains parents Paiwan. Ces derniers, n'ayant pas eu l'opportunité de participer à des rencontres avec d'autres peuples autochtones sur le plan national et mondial,

---

<sup>277</sup> ZHENG Chantal, « Christianisme et art chrétien chez les Paiwan 排灣 : Mémoire d'une culture austronésienne » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taïwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 215-236 (p. 215, 234).

<sup>278</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], *op. cit.*, p. 45.

<sup>279</sup> Tchang Kai-shek (1887-1975), le président de la « République de Chine » à Taïwan de 1950 jusqu'à sa mort en 1975, s'était converti au christianisme après son mariage avec Song Meiling en 1927, même s'il ne devint véritablement pratiquant qu'au milieu des années 1930. Il était méthodiste, une branche anglaise du protestantisme. Voir : BAE Kyoungan, « Chiang Kai-Shek and Christianity: Religious life reflected from his diary », *Journal of Modern Chinese History* 3-1, juin 2009, p. 1-10.

n'ont comme point de fuite que l'avenir incertain des enfants qui ne réussissaient pas à se faire une place dans la société han.

C'est pour cela qu'ils encourageaient leurs enfants à s'intégrer à cette société dominante, malheureusement souvent au préjudice de leur identité tribale. Les parents autochtones d'Amérique du Nord avaient au contraire, après des décennies de lutte, l'occasion de participer à de telles rencontres et d'y emmener leurs enfants.

Ils étaient ouverts à un mode alternatif (à celui de la culture dominante) d'éducation, et ces rencontres en faisaient partie. Ils souhaitent que leurs enfants aient la possibilité de rencontrer d'autres enfants autochtones venus de tout le pays, afin qu'ils puissent élaborer ensemble un projet d'édification de leur avenir.

En écoutant attentivement la description des tribulations et des stratégies de survie, qui avaient été exposées lors de la conférence par leurs aînés, les adultes espéraient donner aux enfants la possibilité de se préparer aux luttes à venir dans la société colonialiste américaine :

原來族人都將會議當作是一個機會教育，大人們都希望孩子從會議中知道，自己的命運是什麼？也期待孩子們能在每天晚上的文化交流中看到不同的世界，更希望孩子能與其他國家的原住民成為好朋友。這大概是在台灣看不到也想像不到的吧？<sup>280</sup>

Les peuples des Premières Nations considèrent cette conférence comme une opportunité éducative, tous les adultes espèrent que les enfants sachent à partir de cette conférence quelle sera leur destinée. Ils en attendent également que les enfants puissent voir des mondes différents lors des échanges culturels qui ont lieu tous les soirs, et ils espèrent surtout que les enfants puissent devenir de bons amis avec les autochtones de tous les pays. On ne peut certainement pas voir cela à Taïwan, et on ne peut même pas l'imaginer. (Tdl.)

Awu constate que de telles rencontres entre enfants autochtones du monde entier étaient improbables et presque inimaginables à Taïwan. Pourtant, quelques années plus tard, et grâce à l'œuvre littéraire et au travail de lutte en faveur des Paiwan et des autochtones de Taïwan d'auteurs tels qu'Awu et Sakinu, des conférences trans-autochtones parvinrent en réalité à être organisées à Taïwan.

Awu voit également dans l'histoire coloniale similaire en de nombreux points des peuples autochtones d'Amérique du Nord et de Taïwan, une traversée identique à la Piste des Larmes. L'idéologie commune de ces gouvernements coloniaux, prétendant à une supériorité morale et intellectuelle sur les peuples autochtones, a eu pour conséquence la dépossession physique des terres ancestrales, et une forme de colonisation mentale, par le biais des politiques assimilationnistes, de ces peuples.

---

<sup>280</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], *op. cit.*, p. 39-40.

Bien que la Doctrine de la Découverte n’ait pas été utilisée par les gouvernements japonais et chinois, ces derniers se sont servis de philosophies semblables, telles que les trois principes du peuple (l’idéologie républicaine de Sun Yat-sen, mettant l’accent sur les principes de nationalisme, de démocratie libérale, et de justice sociale<sup>281</sup>), pour s’emparer des territoires autochtones, et pour « civiliser » leurs habitants selon les valeurs et les idéaux chinois. C’est pourquoi les Paiwan rejoignent les Dakotapi dans leur lutte pour une souveraineté et une identité tribale indépendantes des sociétés coloniales.

### 3.2.2. Des questions de souveraineté et d’identité tribale

Monaneng a été un des premiers auteurs autochtones publiés à se battre pour les droits des autochtones de Taïwan, à commencer par leur droit à utiliser leur nom autochtone, alors qu’ils étaient forcés par le gouvernement à utiliser un nom han. Il a transformé cette demande en poésie de la protestation, comme dans [Restituez nos Noms] (*Huīfù wǒmen de xìngmíng* 「恢復我們的姓名」), un poème rédigé pour, et lu lors de la création de la commission pour les droits des autochtones à Taïwan, et qui énumère tout ce dont les autochtones ont été dépouillés, de leurs noms à leur terre, en passant par leurs valeurs, leurs traditions, et leur mythes.

Dans un autre poème, [Les personnes des montagnes] (*Shāndìrén* 「山地人」), Monaneng affirme que le territoire de Taïwan, et tout ce qu’il contient, des plaines aux montagnes, des espèces sauvages aux fruits de la terre, appartiennent aux autochtones :

「山地人」	« Les personnes des montagnes »
遙遠的開始	Un commencement lointain
已記不清的神話	Des mythes dont on ne se souvient que vaguement
曾經有主人底榮耀	Il existait autrefois des propriétaires honorables
這豐碩土地的美好	La magnificence de ce territoire
歸於你-山地人	T’appartient—Personne des montagnes
肥沃的大平原收穫食糧	Les récoltes de nourriture des vastes plaines fertiles
山林有無盡的飛禽走獸	Les forêts qui renferment une infinité d’oiseaux et de bêtes
這一切歸於你	Tout ceci t’appartient

<sup>281</sup> GERNET Jacques, *Le Monde chinois, 3. L’époque contemporaine, xxe siècle*, Éd. originale 1972, Paris, Armand Colin, coll. « Pocket », n° 303, 2005, p. 44.

【 . . . 】

如果不清醒  
你要親眼看見  
魂體底滅絕  
在這醜陋殘暴的世界  
山地人會：  
消失！絕種！  
如果不清醒  
山地人只會：  
被歪曲在強盜的歷史裡  
被污染在惡魔的傳說中<sup>282</sup>

[...]

Si tu ne reprends pas à nouveau tes esprits  
Tu verras de tes propres yeux  
L'extinction des âmes et des corps  
Dans ce monde hideux et brutal  
Les personnes des montagnes vont sûrement：  
Disparaître ! S'éteindre !  
Si tu ne reprends pas à nouveau tes esprits  
Les personnes des montagnes seront seulement：  
Représentées faussement dans l'Histoire des voleurs  
Et corrompues dans les légendes des démons. (Tdl.)

Selon Monaneng, les autochtones habitaient le territoire de Taïwan bien avant l'arrivée des colonisateurs, et, au contraire de ces derniers, ils étaient des « propriétaires honorables ». C'est pourquoi il incite ses compatriotes, les « personnes des montagnes », qui ont oubliés leur passé glorieux et leurs mythes, à « revenir à [leurs] esprits ». C'est à eux de combattre l'invasion de « ce monde hideux et brutal », et le vol des terres, sans quoi ils risquent de « disparaître ».

S'il venait à disparaître, physiquement, par « l'extinction » de leurs « corps », ou spirituellement, par « l'extinction » de leurs « âmes », ils ne seraient plus là pour défendre leur culture et leur histoire. Celles-ci seraient uniquement racontées par les colonisateurs, des « voleurs » et des « démons », qui représentent déjà « fausement » les autochtones dans les livres d'histoire, et qui les dépeignent comme des « sauvages » dans leurs « légendes ». Les autochtones se doivent d'anticiper ce qui pourrait leur arriver et d'agir, en conséquence. Après avoir retrouvé les éléments cruciaux de leur identité autochtone, leurs noms et leur territoire, Monaneng les encourage à en reprendre possession.

Ces territoires sont en effet intrinsèquement liés à l'identité tribale des peuples autochtones. C'est ce qu'a montré l'étude des récits cosmogoniques dakotapi et paiwan. Une des particularités des récits des origines de ces deux peuples est l'importance du lieu d'où le peuple est issu.

Deux lieux sacrés sont des motifs emblématiques récurrents de leurs récits, les Black Hills pour les Dakotapi, et le Mont Dawu pour les Paiwan. Ils appartiennent à la géographie sacrée de ces peuples, centrée sur un lieu spécial des origines, et ils font office de fort symbole

---

<sup>282</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 111-113.

identitaire. Aussi, ces peuples appartiennent à ces lieux originels, et tous leurs rites, leurs cérémonies, leur culture, leur art, et leur littérature y sont irrémédiablement joints.

Dans les œuvres d’auteurs se servant du thème littéraire du « retour chez soi », ces lieux symboliques sont fréquemment mentionnés. Le chanteur Paiwan Kimbo 胡德夫(1950-) a décrit en musique, dans une chanson intitulée [Montagne Dawu, superbe mère] (*Dàwúshān měilì de māmā* 「大武山美麗的媽媽」), de son album *In a Flash (Cōngcōng 《匆匆》*, [à la hâte/à la vitesse de l’éclair]), sorti en 2005, les mêmes sentiments qui ont poussé Sakinu et Awu à retourner dans leur tribu originelles, en évoquant le Mont Dawu comme la mère du peuple paiwan, et le lieu des légendes anciennes :

哎呀 大武山是美麗的媽媽	Aiyah, la montagne Dawu est [notre] superbe mère
流呀 流傳著古老的傳說	Ruisselante d’anciennes légendes
你使我的眼睛更亮心裡更勇敢	Tu fais briller mes yeux et m’emplis de courage
我們現在已經都回來為了山谷裡的大合唱	Maintenant nous sommes tous revenus pour chanter les chansons des montagnes
我會回到這片山林再也不走了	Je retournerai dans cette montagne boisée et je ne partirai jamais plus
我會走進這片山林再也不走了 <sup>283</sup>	Je marcherai à l’intérieur de cette forêt montagneuse et je ne partirai plus jamais (Tdl.)

Ainsi, l’être humain et la terre sont indissociables, ils sont connectés par des liens familiaux datant d’une époque originelle mythique, et c’est dans ces lieux primordiaux, d’où l’humanité a émergée, que l’esprit des ancêtres résidents. Ils sont la mère nourricière dont le ventre a donné naissance au peuple. Elle détient encore en elle leur histoire, et leurs histoires, et, par conséquent leur identité.

Power a représenté dans ses romans et dans ses nouvelles la souffrance de ses protagonistes et des membres de sa famille, due à leur éloignement physique et spirituel de leurs terres natales. Leur aliénation idéologique, dans un monde et une culture aux valeurs en inadéquation avec les leurs, les poussent à défendre et à redécouvrir leur identité autochtone. Ils retournent à leurs terres natales, parfois physiquement, et parfois en devenant eux-mêmes une extension de ces territoires autochtones, leurs ambassadeurs en terre étrangère.

Awu, quant à elle, n’a pu découvrir qui était réellement sa mère que lorsque cette dernière est rentrée dans sa tribu natale pour aller à la rencontre de sa mère et de sa grand-mère, et après

---

<sup>283</sup> KIMBO 胡德夫, *In a Flash Cōngcōng 《匆匆》* [à la hâte/à la vitesse de l’éclair] (Album), CD, 台北 Taipei, 野火樂集 Wind Fire Music, 2005, p. 24.

avoir entrepris son voyage au sein des différentes tribus de Taïwan. Elle qui réside toujours à Taipei, a vu les conséquences bénéfiques du retour de sa mère dans son village natal. Après que sa mère ait subi le mépris et les attaques incessantes des femmes chinoises, elle la décrivit comme sereine et apaisée, et rapporta ses paroles : « C'est vraiment bon de rentrer dans sa terre natale ! »<sup>284</sup>.

Toutefois, Awu craignait que ce répit ne fût de courte durée. L'intrusion du monde extérieur, celui de la discrimination et du racisme, menaçait une fois encore la paix des villages paiwan, et des « descendants de la vipère des cent pas ».

Le même appât du gain qui avait autrefois mené les colonisateurs à s'introduire dans les territoires des autochtones, jusque dans leurs forêts et montagnes sacrées, pour s'en emparer et pour les exploiter, donnait alors envie à leurs descendants de tirer profit des villages autochtones en les transformant en sites touristiques :

只是，這個部落又能庇佑百步蛇的子孫多久呢？我聽到怪手正在怒吼著，那是資本家正在部落外二公里處，為開發新的觀光資源而動工著，原本在山上工作的部落少年，為了較多的收入，放棄了祖先留下的小米田，紛紛投入開發的工作了，但卻不知道那正是部落的水源地啊！我不禁害怕，部落外這一批又一批的文明獸，如此蓄勢待發的準備一擁而上，這樣美麗與寧靜的部落，還能維持多久？<sup>285</sup>

Cependant, combien de temps encore cette tribu pourra-t-elle protéger les descendants de la vipère des cent pas ? J'entends les pelleteuses en train de rugir. Ce sont les capitalistes qui ont entamé des travaux à deux kilomètres de la tribu, afin de développer de nouvelles ressources touristiques. Les jeunes des tribus qui travaillaient autrefois sur les montagnes, pour un revenu relativement plus important, ont abandonné les champs de millet légués par leurs ancêtres. Les uns après les autres ils se sont lancés dans ce travail de développement. Ah, mais ils ne savent cependant pas que c'est précisément dans ce lieu-là que se trouvent les sources d'eau de la tribu ! Je ne peux m'empêcher d'avoir peur en voyant ces hordes successives de bêtes civilisées à l'extérieur de la tribu. Ainsi, il faut se préparer en promouvant notre force grâce à l'unité, en attendant de passer à l'action. Une tribu si belle et si paisible, combien de temps encore pourra-t-elle être préservée ?

À l'image de Power, qui « autochtonise » la ville de Chicago et son lac Michigan en en faisant le lieu de son identité dakotapi, les jeunes auteurs paiwan proposent aux peuples autochtones de se réapproprier l'île de Taïwan, qui autrefois, comme le rappelle Monaneng, leur appartenait.

Awu, elle, dans les années 1990, se demandait de quelle façon protéger les villages autochtones existants d'une forme nouvelle de colonisation, toujours motivée par le profit, qui viendrait à nouveau briser les structures sociales et la paix des autochtones en faisant d'eux et

---

<sup>284</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], *op. cit.*, p. 39, Tdl.

<sup>285</sup> *Ibid.*

de leurs villages des attractions touristiques. Ces « villages culturels » existent aujourd'hui encore, et mettent en scène les autochtones dans des simulacres d'activités culturelles.

Ces territoires, berceaux de l'identité tribale et des pratiques religieuses des peuples est essentielle à leur survie identitaire et culturelle. Une des luttes majeures des autochtones de Taïwan et des États-Unis tient donc à une revendication de leurs droits territoriaux. Cependant, cette requête s'avère d'autant plus difficile pour les autochtones de Taïwan qu'ils n'ont même pas, à l'instar des autochtones des États-Unis, de gouvernement tribal. À Taïwan, les villages autochtones sont sous l'autorité du gouvernement taïwanais et n'ont aucun système politique, ni aucun statut, indépendants et légaux.

En 1988, l'*Alliance of Taiwan Aborigines* [Alliance des Autochtones de Taïwan], créée en 1984, avait lancé un mouvement appelé [Rendez-Moi Mes terres] (*Huán wǒ tǔdì 還我土地*)<sup>286</sup>. Cette alliance s'opposait, entre autres, à la dépossession récente des derniers territoires de chasse et de culture dont les autochtones dépendaient pour survivre, par le gouvernement de Taïwan, dont le fameux Bureau des forêts qui avait accusé Monaneng de vol lorsqu'il avait cueilli des légumes sauvages pour un rite religieux. Le gouvernement forçait des tribus entières à déménager afin de construire sur leurs terres ancestrales, et sur les rares parcelles de territoire leur étant réservées, « des parcs nationaux, des zones industrielles et des réservoirs »<sup>287</sup>.

Certains militants autochtones, tels que Monaneng, clament depuis les années 1980 leur « droit naturel » aux territoires de Taïwan, alors que le gouvernement de l'époque considérait que les territoires autochtones appartenaient tous à l'État, y compris les parcelles désignées comme « réserves autochtones ».

Et même si un premier pas important fut franchi en 2016, lorsque la présidente nouvellement élue de Taïwan, Tsai Ing-wen 蔡英文 (1956-), qui a elle-même des origines paiwan, a présenté des excuses officielles aux peuples autochtones de Taïwan, la lutte de ces derniers pour leurs territoires ancestraux n'a pas cessé.

Tout comme Monaneng à Taïwan, aux États-Unis, Cook-Lynn formule dans sa poésie et dans ses essais son souhait d'une indépendance tribale. Elle critique entre autres la notion de post-colonialisme, car, selon elle, la colonisation n'a jamais pris fin aux États-Unis. Pour elle, les actions du gouvernement américain sont toujours celles d'un colonisateur.

Dans son livre *Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays: A Tribal Voice* [Pourquoi je ne peux pas lire Wallace Stegner et d'autres essais : Une voix tribale], elle explique

---

<sup>286</sup> CHAPMUMU Panu, « Report of the Alliance of Taiwan Aborigines to the United Nations Working Group on Indigenous Populations » août 1993, <http://www.taiwandocuments.org/ata.htm> [Consulté le 18 décembre 2018].

<sup>287</sup> *Ibid.*



que l'une des raisons pour lesquelles elle ne peut pas lire les écrits de cette figure célèbre de la littérature américaine, un homme qui revendique l'Ouest américain comme sa terre natale, et qui, afin de prétendre à une certaine affinité avec les autochtones d'Amérique du Nord, s'identifie comme un « petit sauvage sensuel ».

Selon Cook-Lynn, aucun autre auteur de fiction américaine n'a mieux réussi que lui « à servir les intérêts du fantasme qu'entretient une nation sur elle-même »<sup>288</sup> :

*Because I am an Indian, born and raised on a northern plains Indian reservation in this century, I argue with Stegner's reality. The culture I have known imagines a different continuity and intimacy with the universe, which in large part still exists.*<sup>289</sup>

Parce que je suis une Indienne, que je suis née et que j'ai été élevée sur une réserve indienne des plaines du Nord au cours du présent siècle, je m'oppose à la réalité de Stegner. La culture que j'ai connue imagine une continuité et une intimité différentes avec l'univers, qui existe encore en grande partie. (Tdl.)

Cook-Lynn offre une vision de l'histoire d'un point de vue dakotapi, qui diffère de celle de la société dominante, et qui existe « dans les langues et les mythes, et dans la mémoire de personnes qui savent qui elles sont et d'où elles viennent ». Elle affirme que contrairement au propos de Stegner, l'histoire des autochtones des États-Unis ne s'est pas arrêtée en 1890, et que si personne ne défend cet argument, comme elle le fait, « les Indiens seront à jamais exemptés de l'admonition de Descartes au sujet de l'humanité : 'Je pense, donc je suis' »<sup>290</sup>.

L'année 1890 est en outre la date correspondant à la fin des guerres indiennes, et la « victoire » de l'armée américaine, qui avait enfin « domestiqué » les Dakotapi. Cook-Lynn, comme tous les auteurs autochtones de ce chapitre, refusent de se voir comme des êtres « colonisés », ou « domestiqués ».

Cinq ans après la publication de *Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays: A Tribal Voice*, Cook-Lynn développe le concept de « l'anti-indianisme » (“anti-Indianism”), dans son livre de 2001, *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth. Un concept qu'elle reprend dans New Indians, old wars*, [Nouveaux Indiens, guerres anciennes], publié en 2007. Cook-Lynn y poursuit son argumentation d'une permanence du colonialisme américain rendu évident par « l'anti-Indianisme » de ce dernier.

Cet « anti-indianisme », également dénoncé par Deloria, Jr., qui a eu une influence considérable sur l'œuvre de Cook-Lynn<sup>291</sup>, est rendu manifeste au travers « des cinq-cent

---

<sup>288</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays: A Tribal Voice*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, p. 29, Tdl.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>290</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>291</sup> Voir : COOK-LYNN Elizabeth, « Comments for Vine Deloria Jr. upon his Early and Untimely Death, 2005 », *Wicazo Sa Review* 21-2, janvier 2006, p. 149-150 (p. 150).

dernières années de la croissance américaine », en rapport avec « les vies indiennes et la survie indienne »<sup>292</sup>.

Selon elle, l'anti-indianisme est un concept présent dans la « vie chrétienne américaine », au même titre que « l'islamophobie et l'antisémitisme sont des concepts en Europe chrétienne ». Tous sont nés de siècles « d'incidents et d'expériences spécifiques »<sup>293</sup>, mais l'anti-indianisme a pour particularité d'être une pratique colonialiste :

*Practically speaking, the concept of anti-Indianism in the United States can be best understood if it attempts to take the dialogue between indigenous peoples and immigrants outside the usual context of "racism" and to put it into the political discussion of "enforced colonialism."*<sup>294</sup>

Dans la pratique, le concept d'anti-indianisme aux États-Unis peut être le mieux compris en tentant de sortir le dialogue entre les peuples autochtones et les immigrants hors du contexte habituel de « racisme », et de l'inclure dans la discussion politique de « colonialisme appliqué ». (Tdl.)

De manière à fustiger les idéologies anti-indiennes des États-Unis, qui prennent racine dans des justifications colonialistes telles que la Destinée Manifeste, ou encore, selon Deloria Jr., dans la Doctrine de la Découverte, Cook-Lynn prend l'exemple des Black Hills, les montagnes sacrées des Dakotapi, qui ont été envahies dès les années 1870, en violation directe des traités conclus entre les Dakotapi et le gouvernement américain.

Dallas Chief Eagle a, du reste, parfaitement mis en scène le viol des traités dans *Winter Count*. Le roman s'ouvre à la même époque, et il montre de quelle façon l'envoi en 1874, du colonel Custer par l'armée américaine dans le but de chercher de l'or dans les Black Hills, et qui entraîna une ruée vers l'or, servit de point de départ conduisant au massacre de Wounded Knee.

Cook-Lynn, quant à elle, explique qu'il ne faut pas utiliser la mort de Custer ou le massacre de Wounded Knee comme point de départ d'analyse des questions des territoires autochtones, de leur possession, de leur valeur et des questions de compensation. Il faut d'abord s'intéresser aux « actions hégémoniques » et à « l'histoire coloniale des vols de terres » des États-Unis, dont le cas des Black Hills est un exemple essentiel, et directement en lien avec les « actions globales actuelles » du pays<sup>295</sup>.

Elle reprend donc les faits historiques concernant l'histoire des Black Hills, de l'installation illégale des prospecteurs dans le territoire, sous couvert du gouvernement américain, au multiples actions légales menées par les Dakotapi pour la restitution de leurs

---

<sup>292</sup> COOK-LYNN Elizabeth, *New Indians, Old Wars*, op. cit., p. 207, Tdl.

<sup>293</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 201, Tdl.

terres. Et, après des années de disputes devant les tribunaux, en 1980, la Cour Suprême des États-Unis déclara enfin que la « prise » des Black Hills était un « vol », et demanda une compensation financière pour les Dakotapi. Une décision qui fut bien entendu rejetée par ces derniers, pour qui « Les Black Hills ne sont pas à vendre »<sup>296</sup>.

Une fois encore, la société dominante, pour qui l'argent est un absolu, n'a pas compris l'attachement spirituel et identitaire du peuple à ce territoire ancestral. Comme le rappelle Cook-Lynn, bien que « la relation mythique » entre les autochtones et leur terres natales ait été longuement étudiée au cours du siècle dernier, « ces travaux ont fait très peu pour défendre les tribus »<sup>297</sup>, et leurs droits à une restitution de leurs territoires.

C'est la raison pour laquelle Cook-Lynn en appelle à une souveraineté tribale, pour lutter contre cet anti-indianisme, qui n'inclut pas que « l'asservissement, la suprématie blanche, le viol, la discrimination, la couleur [...], l'inégalité, ou même les mesures d'actions positive », mais, de plus, inclut « les échecs des politiques, le statut de nation et la souveraineté, la possession de terres, l'autochtonie, et l'autodétermination »<sup>298</sup>.

Le refus des États-Unis d'accorder aux peuples autochtones ces droits fondamentaux d'autodétermination, de souveraineté ou encore d'avoir un statut de nation sont donc les éléments constitutifs de l'anti-indianisme américain. C'est aussi cette même « anti-autochtonie » qui est décrite par Monaneng dans sa poésie, lorsqu'il mentionne la capacité d'autodétermination des Paiwan, étouffée par les politiques assimilationnistes des gouvernements coloniaux.

Pourtant, selon Cook-Lynn, les autochtones d'Amérique du Nord, « possèdent toutes les caractéristiques d'une nation — la langue, les terres, les forces armées, les formes de gouvernance, la religion, la citoyenneté, et l'idéologie ». Des caractéristiques qu'ils partagent également avec les peuples autochtones de Taïwan. Mais, en raison de ces caractéristiques, « ils sont considérés comme inassimilable, et, par conséquent, imperméables, ou même dangereux par rapport aux idéaux américains »<sup>299</sup>.

Aussi, selon Cook-Lynn, refuser à ces peuples leur droit à la souveraineté représente une « crime contre l'humanité »<sup>300</sup>, et ce, de la part d'une des démocraties les plus importantes du monde :

*Because of the possession of the traits of nationhood by American tribal nations, and because of America's narcissism and arrogance concerning its primacy, there exists a*

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 203, Tdl.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 200, Tdl.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 208, Tdl.

<sup>299</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>300</sup> *Ibid.*, Tdl.

*political agenda that cannot be propelled into what America wants to see as its rightful place in the world. To deny the indigenous peoples their place as sovereigns in this democracy is an unacknowledged crime against humanity.*<sup>301</sup>

En raison de la possession des caractéristiques d'une nation par les nations tribales américaines, et en raison du narcissisme et de l'arrogance de l'Amérique au sujet de sa primauté, il existe un agenda politique qui ne peut être propulsé dans ce que l'Amérique veut voir comme la place qui lui revient dans le monde. Refuser aux peuples autochtones leur place en tant que souverains dans cette démocratie est un crime non reconnu contre l'humanité. (Tdl.)

Cook-Lynn clôt son livre en affirmant que les « terroristes » et les « sauvages », et maintenant les « extrémistes » sont appelés ainsi « car ils résistent à l'effort colonial de s'emparer de leurs terres et de leurs ressources ; de faire d'eux des mendiants ; de les convertir à une religion inconnue, le christianisme ; et de les détruire économiquement »<sup>302</sup>. Elle expose les discriminations communes des peuples qui s'opposent encore et toujours à la colonisation de leur pays natal, et elle avertit ses lecteurs sur les conséquences mondiales et actuelles de cette colonisation qui ont débutées en Amérique il y a plusieurs siècles :

*Make no mistake: a holocaust happened here in our own lands, and it continues here and elsewhere. Long ago, they say, there were bad times. We must tell of them so we can know the future. The Indian wars must be given standing in this ever-growing narrative about America because the terrors the world is now witnessing may be the direct consequences of the events begun in America in the past centuries!*

*It is essential the educational systems, people of goodwill, writers, and intellectuals of all countries resist the tyranny of failed ideologies and remember to tell our children that, yes, [...] history does repeat itself.*<sup>303</sup>

Ne vous y trompez pas : un holocauste a eu lieu ici dans nos terres, et il continue ici et ailleurs. Ils disent qu'il y a longtemps, il y a eu des temps difficiles. Nous devons le leur dire afin que nous puissions connaître le futur. Les guerres indiennes doivent être reconnues dans ce récit toujours croissant sur l'Amérique, car les terreurs dont le monde est maintenant le témoin pourraient être les conséquences directes des événements ayant débuté en Amérique au cours des siècles derniers !

Il est essentiel que les systèmes éducatifs, les personnes de bonne volonté, les écrivains, et les intellectuels des tous les pays résistent à la tyrannie des idéologies ratées, et qu'ils se souviennent de dire à nos enfants que, oui, [...], l'Histoire se répète. (Tdl.)

Dans cette partie de son livre, dont le sous-titre insiste sur le fait que les questions des territoires et de la loi sont essentielles dans les études post-coloniales et autochtones, Cook-Lynn avait expliqué comment la même idéologie euro-américaine visant à « civiliser » et « christianiser » les peuples autochtones avait conduit à des guerres internationales telles que la guerre en Iraq, « un pays qui n'est pas arriéré ».<sup>304</sup>

C'est la raison pour laquelle elle exhorte les enseignants, les écrivains, et les intellectuels du monde entier à enseigner et à rappeler les leçons du passé, en particulier celles des guerres

---

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 210, Tdl.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

indiennes, afin d'assurer aux autochtones et aux autres peuples victimes de la domination coloniale un avenir meilleur. En gardant en mémoire ces faits historiques, les générations nouvelles et futures seront plus à même de « résister à la tyrannie » de ces idéologies anti-autochtones.

La lutte idéologique en faveur d'une souveraineté tribale d'auteurs dakotapi tels que Cook-Lynn, Deloria Jr., et John Trudell, fait écho à celle des autochtones de Taïwan lors du [Mouvement Autochtone de Rectification des Noms] (*yuánzhùmín zhèngmíng yùndòng* 「原住民正名運動」), qui débuta en 1983<sup>305</sup>, avant la levée de la loi martiale, et durant lequel les autochtones de Taïwan ont eux aussi rappelé au gouvernement taïwanais qu'ils étaient les premiers habitants de l'île. C'est à cette occasion que Monaneng a rédigé son poème [Restituez nos noms] (*Huīfù wǒmen de xìngmíng* 「恢復我們的姓名」), dans lequel il parle de Taïwan comme de la terre des autochtones : « notre [...] propre terre » (*wǒmen [...] zìjǐ de tǔdì*, 「我們【。 。 。】自己的土地」)<sup>306</sup>.

Dans ce poème, abordé dans le second chapitre de notre étude, Monaneng conteste la position politique du gouvernement du Kuomintang, qui, en appelant les autochtones de Taïwan des « compatriotes des montagnes », revendiquait l'appartenance de ces derniers à la nation chinoise. Le poète leur rappelle donc que les autochtones possèdent leurs propres mythes, et leur propre histoire, et, par conséquent, une identité ethno-culturelle distincte.

C'est pourquoi il leur demande de leur restituer leurs noms, à savoir d'obtenir non seulement le droit d'utiliser officiellement leur nom autochtone, et non plus le nom han « formaté » de leur carte d'identité taïwanaise, ainsi que le droit de choisir le nom les désignant : celui d'autochtones (*yuánzhùmín* 原住民)<sup>307</sup>.

Icyang Parod 夷將拔路兒 (1960-), un politicien amis (阿美), était un des leaders du [Mouvement pour les Droits des Autochtones] (*Táiwān yuánzhùmín yùndòng* 台灣原住民運動) à Taïwan, auquel il commença à participer dès 1987. Il est l'auteur d'un manifeste autochtone intitulé [Pourquoi nous choisissons cette appellation « autochtones de Taïwan »] (*Wǒmen wèishéme xuǎnzé “Táiwān yuánzhùmín” zhège chēnghu* 「我們為什麼選擇『台灣原住民』這個稱呼」), publié en 1993.

---

<sup>305</sup> LIU Pi-chen 劉璧榛, « Du stigmaté à la revendication : mémoire et oubli dans la reconstruction des identités aborigènes de Taïwan », *op. cit.*, p. 237.

<sup>306</sup> MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], *op. cit.*, p. 021, Tdl.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 019-021, Tdl.

Dans cet article il rappelle au gouvernement du Kuomintang que « Dans [leurs] légendes et [leurs] récits oraux, ce sont [les] ancêtres [des autochtones] qui occupaient initialement Taïwan ». Par conséquent, « Les peuples aborigènes [*sic*] étaient à l'origine les maîtres de la terre de Taïwan »<sup>308</sup>. Monaneng, qui a rédigé son poème avant la parution du manifeste politique de Parod, réclamait déjà du gouvernement taïwanais une souveraineté culturelle et tribale qui permettrait aux peuples autochtones de Taïwan d'affirmer leur propre identité ethno-culturelle, collective et individuelle.

Les mouvements pour les droits des autochtones, qui ont débuté à Taiwan au début des années 1980, à peine plus de dix ans après les grands mouvements pour les droits civiques des autochtones d'Amérique du Nord aux États-Unis. Ces grands mouvements sont reflétés avec lyrisme dans la poésie militante de Monaneng et dans celle de Cook-Lynn, qu'elle explore de manière plus académique dans ses essais littéraires centrés autour de l'idée de souveraineté tribale. De plus, Cook-Lynn étend son discours aux peuples autochtones du monde entier, qui pourraient tous bénéficier des leçons historiques tragiques des Dakotapi.

En partageant leurs expériences à une échelle globale, les peuples autochtones pourraient devenir une force capable de combattre la colonisation moderne des sociétés dominantes. C'est du moins ce que pense le poète et militant dakotapi John Trudell. Dans un discours prononcé en 2001 à San Francisco, intitulé "What it means to be a human being" [Ce que cela signifie d'être un être humain], Trudell affirme que « chaque être humain est une goutte de pluie. Et lorsque suffisamment des gouttes de pluie deviennent claires et cohérentes, elles deviennent alors le pouvoir de la tempête »<sup>309</sup>.

### 3.3. Une force commune et une place littéraire mondiale

Dans des pays où, comme le dit Deloria, Jr., « la loi est souvent un moyen d'exprimer et de renforcer les préjugés d'une majorité »<sup>310</sup>, les peuples autochtones se rejoignent aujourd'hui afin de fonder des alliances renforçant leur pouvoir face aux sociétés dominantes. Au sein de ces alliances, ils défendent, d'une même voix, leurs connaissances et leurs valeurs ancestrales.

Le rassemblement auquel a participé l'auteure paiwan Liglav Awu en 1991 a été organisé par l'*International Indian Treaty Council* (IITC), qui a vu le jour en 1974, lors d'un

---

<sup>308</sup> Cité dans : LIU Pi-chen 劉璧榛, « Du stigmatisme à la revendication : mémoire et oubli dans la reconstruction des identités aborigènes de Taïwan », *op. cit.*, p. 244-245.

<sup>309</sup> TRUDELL John, « What it means to be a human being » présenté à : Soirée caritative pour les U'wa de Colombie, San Francisco, 15 mars 2001, [https://ratical.org/many\\_worlds/JohnTrudell/HumanBeing.pdf](https://ratical.org/many_worlds/JohnTrudell/HumanBeing.pdf) [Consulté le 13 janvier 2018], Tdl.

<sup>310</sup> DELORIA Vine Jr., « Conquest Masquerading as Law », *op. cit.*, p. 107, Tdl.

rassemblement de plus de cinq-mille représentants de quatre-vingt-dix-huit nations autochtones du continent, sur la réserve de Standing Rock, dans le Dakota du Sud.

Selon sa déclaration de mission, c'est « une organisation de peuples autochtones d'Amérique du Nord, du Sud, et d'Amérique centrale, ainsi que des Caraïbes et du Pacifique, travaillant pour la souveraineté et l'autodétermination des peuples autochtones, ainsi que pour la reconnaissance et la protection des droits des autochtones, des traités, des cultures traditionnelles et des terres sacrées »<sup>311</sup>.

Puis, en 2008, à une époque où le changement climatique devient un problème d'intérêt global, l'*International Indigenous Peoples Forum on Climate Change*, ou IIPFCC le [Forum International des Peuples Autochtones sur le Changement Climatique] a été créé. Le site internet de l'IIPFCC met en avant les perspectives particulières des peuples autochtones concernant leur environnement, issues d'une connaissance traditionnelle ancestrale acquise grâce à la proximité de ces peuples avec la nature, et avec leur relation presque symbiotique. Des perspectives qui sont souvent ignorées par les décideurs et responsables politiques de ce monde.

Par leur plateforme en ligne, et avec leur participation aux conférences de la *Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques*, à partir de la COP 21, ils espèrent participer activement, par le moyen de leurs connaissances ancestrales, et en mettant à profit leur caractère résilient, à la résolution du problème du changement climatique. Ils sont, en outre, les premiers touchés par les conséquences du dérèglement climatique, de la déforestation, et de projets de construction gouvernementaux, en particulier en raison de « leur vaste dépendance aux ressources naturelles et aux écosystèmes »<sup>312</sup>.

Ce ne sont là que deux exemples des nombreuses plateformes globales existantes, par lesquelles les autochtones se rencontrent et s'unissent. Grâce à ces liens virtuels, les auteurs contemporains dakotapi et paiwan peuvent créer dans leur littérature une nouvelle mémoire collective des peuples autochtones, libérée des stigmates du passé. En effet, tout en conservant les histoires individuelles et collectives de leurs peuples respectifs, les auteurs autochtones, en se rassemblant, sont en passe de créer une mémoire et une identité trans-autochtones dont ils sont les sujets et les auteurs, et qui va à l'encontre du discours colonisateur et impérialiste des sociétés dominantes les concernant.

Par le moyen de ces alliances, les peuples autochtones du monde entier forment ensemble la plus large des minorités internationales. Militants, activistes, scientifiques, auteurs,

---

<sup>311</sup> Site de l'IITC : <https://www.iitc.org/about-iitc/> [Consulté le 18 juin 2018], Tdl.

<sup>312</sup> Site de l'IIPFCC : <http://www.iipfcc.org/who-are-we> [Consulté le 18 juin 2018], Tdl.

intellectuels et gens ordinaires répondent à l'appel de Cook-Lynn de « résistance à la tyrannie », qui fait écho à celui de Jeannette Armstrong, pour qui la coopération des peuples autochtones est indispensable afin de réécrire leur propre histoire culturelle, ainsi que pour trouver des solutions aux problèmes actuels, du pays, et du monde :

Nous, en tant que peuples autochtones, grâce à une résistance inlassable à l'impérialisme culturel et à la recherche de moyens visant à l'enseignement d'un mode relationnel coopératif, pouvons fournir un dispositif complet de solutions nécessaires aux problèmes actuels de ce pays.<sup>313</sup>

### 3.3.1. Des réponses aux préoccupations globales actuelles

Dans la revue universitaire des *Native Studies*, *Wicazo Ša Review* co-créeée en 1985 par Elizabeth Cook-Lynn, Vine Deloria Jr. a écrit un article en 1986 intitulé : “Indian Studies: The Orphan of Academia”. Il y aborde le sujet du rejet de la part des universités américaines de la création de programmes d'études sur les minorités, celles-ci étant considérées par les universitaires et érudits de la société dominante comme ayant « peu à apporter à la connaissance humaine » :

*Minorities were believed to have little to contribute to human knowledge and the idea that they might have some history or culture worth knowing was regarded as the greatest insanity. No one ever believed that racial minorities might have their own point of view. Whatever was said about them was regarded as highly accurate scientific information because it had been compiled by white scholars and their status in academia, plus their sincerity, guaranteed the validity of the work.*<sup>314</sup>

On croyait que les minorités avaient peu à apporter à la connaissance humaine, et l'idée qu'elles puissent avoir une quelconque histoire ou culture valant la peine d'être connue était considérée comme la plus grande des insanités. Personne n'avait jamais cru que les minorités raciales auraient pu avoir leur propre point de vue. Tout ce qui avait été dit sur eux était considéré comme des informations scientifiques extrêmement fiables car ça avait été colligé par des chercheurs blancs, et que leur statut dans le monde académique, en plus de leur sincérité, garantissaient la validité de leur travail. (Tdl.)

Grâce au travail assidu et consciencieux d'auteurs et universitaires tels qu'Ella Cara Deloria, Vine Deloria Jr., Elizabeth Cook-Lynn, ou d'auteurs et activistes tels que John Trudell (pour ne citer ici que les auteurs Dakotapi), en parallèle avec les mouvements des autochtones des États-Unis lancés à la fin des années 1960, les *Native Studies* ont pu être développées et enseignées, non seulement dans les universités américaines, mais partout dans le monde.

Les contributions littéraires, artistiques, et académiques des auteurs dakotapi de cette étude ont joué une part importante dans la reconnaissance de ce que leur culture, leur histoire,

---

<sup>313</sup> ARMSTRONG Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture », *op. cit.*, p. 25.

<sup>314</sup> DELORIA Vine Jr., « Indian Studies: The Orphan of Academia », *Wicazo Sa Review* 2-2, Automne 1986, p. 1-7 (p. 1).



et leurs valeurs, rapportées en leurs propres termes et d'un point de vue autochtone, peut apporter sur la scène mondiale.

Les auteurs et érudits de Taïwan ont eux aussi œuvré sans relâche à la promotion de la culture des peuples autochtones de Taïwan. C'est à cet effet qu'en 1993, une revue bimensuelle, [La culture des montagnes et de la mer] (*Shānhǎi wénhuà shuāngyuèkān* 《山海文化雙月刊》) est lancée. Elle a été fondée par l'auteur, universitaire et homme politique puyuma Paelabang Danapan, ou de son nom chinois Sun Ta-chuan 孫大川 (1958-). Dans la préface inaugurale, ce dernier affirme qu'en dépit de la croissance de la littérature autochtone de Taïwan depuis les années 1970, cette littérature n'est pas encore connue du grand public.

Il était, selon lui, très important de la faire connaître, et reconnaître, d'autant plus que la voix des auteurs autochtones, qui utilisaient « leur identité tribale » afin de « raconter leur expérience tribale » et de libérer « leurs forces créatrice », à l'instar des auteurs autochtones des États-Unis, a été réprimée « pendant des siècles ». Cependant, munis du « pouvoir de l'imagination de leur littérature et de leur art », ainsi que de « leur sagesse de la vie, profonde et sans artifices », les autochtones de Taïwan marchaient désormais « en direction du monde »<sup>315</sup>.

Aussi, en fondant cette revue, Danapan souhaitait « construire une scène culturelle » pour les autochtones de Taïwan, sur laquelle ils pouvaient libérer leurs « talents littéraires », leurs « imagination artistique », leur « diversité culturelle », ou encore leurs « perspectives uniques »<sup>316</sup>.

À l'image de Deloria Jr., qui dénonçait un monde académique uniquement centré sur la recherche scientifique d'universitaires blancs, et où la voix des minorités elles-mêmes était absolument ignorée, Danapan, avec le soutien de la communauté intellectuelle et artistique autochtone de Taïwan, s'insurge contre une vision ethnocentrique des sociétés dominantes.

Il indique qu'un « récit historique uniquement centré autour du discours chinois han suffoquerait sans doute la force vitale de la culture nationale », tout comme « un monde dominé par l'ethnocentrisme blanc provoquerait également l'atrophie et la mort de l'humanité »<sup>317</sup>.

Ce sont de surcroît ces visions eurocentriques et sinocentriques, qui n'offrent au monde qu'une perspective restreinte, basée sur une hégémonie culturelle autoproclamée de sociétés

---

<sup>315</sup> SUN Ta-chuan 孫大川, « Xù : shānhǎi shìjiè » 「序：山海世界」, [Introduction : le monde des montagnes et de la mer], *Taiwan Indigenous Voice Bimonthly* 《山海文化雙月刊》 1, juin 1993, p. 2-6 (p. 2), Tdl.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 3, Tdl.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 4, Tdl.

dominantes, qui ont été à l'origine de la « colonisation mentale » dont parlait Awu dans son récit sur son voyage en Alaska.

Dans [VuVu à la Bouche Rouge], Liglav Awu parle d'une « colonisation mentale » par les sociétés dominantes, des peuples autochtones de Taïwan et des États-Unis. En plus de nouvelles croyances, on enseigna aux membres des tribus autochtones le commerce et les échanges commerciaux basés sur les valeurs capitalistes du profit, ce qui provoqua un effondrement radical de tous leurs systèmes :

嚴格的說起來，天主教與基督教的本質實際上無異於資本家，當西洋宗教入侵部落之後，它開始告訴你何謂「文明」？何謂「進步」？甚至何謂「錢幣」、「資源」？於是族人開始學習如何積累資源，如何交易，造成原住民部落的社會、經濟、宗教體制徹底崩解。【。。。】同時也是思想上的殖民。<sup>318</sup>

À proprement parler, l'essence du catholicisme et de la chrétienté n'est en réalité pas différente de celle du capitalisme. Lorsque les religions occidentales ont envahi les tribus, n'ont-elles pas commencé à te dire ce qu'est « la civilisation » ? Ce qu'est « le progrès » ? Et même ce que sont « l'argent » et « les ressources » ? Ainsi, les tribus commencèrent à apprendre comment accumuler des ressources, comment faire des échanges, ce qui provoqua la désintégration totale des systèmes sociaux, économiques et religieux des tribus autochtones. [...] Ceci est également une colonisation mentale. (Tdl.)

Les religions occidentales, qui ont activement participé à cette « colonisation » des idéaux et des valeurs autochtones, sont, selon Awu, semblables au capitalisme américain. Elles dictent aux peuples une manière de penser dans laquelle leur vision du monde est la seule voie et l'unique vérité, et qui ignore ou étouffe la voix des autochtones. Cette mentalité coloniale des sociétés dominantes, qui vient dicter, souvent violemment et sans ménagement, aux peuples autochtones, comment être « civilisé », prive ces derniers de leur propres structures sociales.

Ces critères coloniaux de la « civilisation », qui sont en opposition avec ceux des Paiwan comme des Dakotapi, sont basés sur un modèle de société individualiste, et capitaliste, mettant en avant le profit financier et le progrès technologique, souvent aux dépens de la collectivité, des générations futures, et de la nature.

La littérature engagée d'auteurs tels qu'Awu, Monaneng, ou encore Cook-Lynn sublime le combat socio-politique de leurs peuples. Elle démontre en quoi la volonté de la société dominante de « civiliser » des peuples autochtones, ce qui sous-entend leur « barbarie », repose sur un paradigme colonialiste profondément inégalitaire et raciste, et toujours largement en vigueur dans les faits.

En mettant en lumière ces politiques assimilationnistes des sociétés impérialistes et coloniales, qui passent en outre par des actes de répressions visant à convertir les autochtones

---

<sup>318</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], *op. cit.*, p. 44-45.

à des religions, des systèmes sociaux, et des référentiels socio-politiques jugés supérieurs par la société dominante, la littérature des dakotapi et des paiwan devient un outil essentiel de la résilience.

D'autant plus qu'en parallèle de ces révélations, la littérature militante des autochtones de Taïwan et des États-Unis fait savoir au lecteur que bien avant la colonisation, les Paiwan comme les Dakotapi possédaient une civilisation qui leur permettaient de vivre dans des sociétés relativement inclusives, égalitaires, et respectueuses de l'environnement.

Autrement dit, des modèles de sociétés vers lesquelles nos modes de consommations abusifs et nos systèmes sociaux inégalitaires modernes devraient aujourd'hui tendre. Ces sociétés « primitives », avaient depuis longtemps compris l'importance de l'équilibre naturel, d'une éducation des enfants qui se faisait par l'enseignement et l'exemple et non de manière punitive et correctionnelle, ou encore d'un partage des tâches entre les hommes et les femmes leur permettant d'être sur le même pied d'égalité, dans une complémentarité organique.

Dans *Speaking of Indians*, Ella Cara Deloria a décrit le modèle de civilisation dakotapi, construit autour du principe de la parenté : être humain, était être civilisé. Et être civilisé signifiait suivre les règles de la parenté, à savoir prendre soin les uns des autres :

*To be a good Dakota, then, was to be humanized, civilized. And to be civilized was to keep the rules imposed by kinship for achieving civility, good manners, and a sense of responsibility toward every individual dealt with.*<sup>319</sup>

Ainsi, être un bon Dakota signifiait être humanisé, civilisé. Et être civilisé signifiait suivre les règles imposées par la parenté afin d'atteindre la civilité, les bonnes manières, et un sens des responsabilités envers chaque individu auquel on avait affaire. (Tdl.)

Dans les sociétés anciennes dakotapi, la femme était sur un pied d'égalité avec l'homme, même si son rôle et ses responsabilités étaient différents. Et tandis que les femmes autochtones d'Amérique du Nord étaient dépeintes dans la littérature historique et de fiction d'auteurs blancs, comme des femmes soumises et inférieures à leurs époux, Deloria tente de briser cette image stéréotypée de la femme dakotapi dans *Waterlily*.

En écrivant son roman dans une perspective féminine, celle de l'héroïne et des femmes qui l'entourent, et qui ont chacune leurs spécificités et leurs qualités, Deloria met en évidence le rôle des femmes, et leur place centrale dans la culture dakota. Par exemple, Gloku, la grand-mère adoptive de *Waterlily*, est entièrement dévouée à ses petits-enfants. Elle est toujours présente pendant l'enfance de *Waterlily*, comme se doivent de l'être les grands-mères dakotapi.

En effet, celles-ci avaient comme rôle celui de l'éducation première de leurs petits-enfants, rôle que Gloku remplit à merveille. Elle enseigne à ses petits-enfants comment se comporter,

---

<sup>319</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, op. cit., p. 25.

comment prier, et comment être un dakotapi modèle. Gloku est aussi un membre très apprécié de la communauté. À sa mort, un très grand nombre de personnes viennent la pleurer, et sa famille lui offre une cérémonie du *Ghostkeeping*.

Elle n'est pas sans rappeler la figure mythique de la création, *Grandmother Spider*, décrite par Paula Gunn Allen, ainsi qu'Unchi, la grand-mère du poème de Cook-Lynn, qui, au crépuscule de sa vie, choisit de raconter une histoire à ses petits-enfants, remplissant son rôle d'*unci* traditionnelle dakotapi. Ces femmes dakotapi étaient reconnues pour leur fonction capitale au sein de la société.

Selon Cook-Lynn, contrairement aux membres masculins de la société américaine, les Dakotapi tenaient les femmes, et les grands-mères, en haute estime. Ces colons blancs, dont la présence implicite est rendue manifestes par l'utilisation du pronom personnel "*They*", et du jugement de valeur qu'« ils » portent envers les enseignements d'Unchi, n'ont aucune considération pour les « chants glorieux », l'orature et les cérémonies, ni pour les « enfants », qui sont pourtant l'avenir du peuple.

Waterlily, née à une époque antérieure aux réserves et aux influences de la culture des colons, suivit toute sa vie les règles de la parenté apprises auprès de sa grand-mère. C'est grâce à ce sens aigu de la parenté qu'elle endura les épreuves auxquelles elle dut faire face. Des épreuves qui permettent à Deloria de montrer les valeurs morales et le courage des femmes dakotapi, une force de caractère acquise grâce aux enseignements de la parenté, qui, même s'ils peuvent parfois sembler contraignants, se révèlent être indispensables à la prospérité de la tribu et de ses membres.

Deloria a pu dans son roman mettre en scène le rôle de la femme qu'elle a décrit de façon théorique dans *Speaking of Indians* et *The Dakota Way of Life*. Dans *Speaking of Indians* elle rétablit déjà la vérité sur la place de la femme au sein de la société dakotapi, que les étrangers, en raison de leur méconnaissance de la culture dakotapi, avaient jugé comme inférieure.

Par exemple, ils avaient observé que les femmes se tenaient à l'écart des rassemblements des hommes, sans pour autant noter que les hommes eux aussi se tenaient à l'écart des rassemblement féminins :

*Outsiders seeing women keep to themselves have frequently expressed a snap judgement that they were regarded as inferior to the noble male. The simple fact is that woman had her own place and man his; they were not the same and neither inferior nor superior.*<sup>320</sup>

Les étrangers voyant les femmes se tenir en retrait, ont fréquemment émis le jugement rapide qu'elles étaient considérées comme inférieures au noble mâle. Le simple fait est que la femme avait sa place propre et l'homme la sienne. Elles n'étaient pas les mêmes, et aucune n'était inférieure ou supérieure. (Tdl.)

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 39.

C'est une complémentarité différentielle et fonctionnelle, et non l'uniformité occidentale moderne pour laquelle homme et femme sont des pions interchangeable. Les femmes, qui dans nos sociétés coloniales, appartiennent à une tranche vulnérable de la population, étaient donc bien plus en sécurité dans ces sociétés autochtones qu'elles ne le sont aujourd'hui dans nos sociétés dites « modernes ». Une autre portion vulnérable de la population, les enfants, étaient eux aussi traités avec douceur et respect. Chez les Dakotapi, il était extrêmement mal vu de frapper les enfants.

Dans *Waterlily*, Deloria montre comment l'éducation se faisait par l'exemple, et les réprimandes étaient faites à l'oral. La plupart du temps, il suffisait de dire à un enfant « Regarde, personne ne fait ainsi », pour qu'il cesse de mal agir. Ainsi, toutes les « personnes du cercle du camp étaient civilisées ; elles savaient de quelle façon se traiter les unes les autres »<sup>321</sup>. Aussi, selon Deloria, les enfants dakotapi étaient particulièrement « dociles et malléables »<sup>322</sup>.

Le fait est que les abus commis contre les femmes et les enfants est arrivée majoritairement avec les colonisateurs et leur culture chrétienne, qui donnait à l'homme la préséance sur la femme. Leurs systèmes de valeurs, après avoir en partie détruit les structures sociales séculaires des peuples autochtones, ont apportés avec eux l'abus de l'alcool, et la violence faite aux femmes et aux enfants. Une expérience commune partagée entre les Dakotapi et les Paiwan, et relatée par Awu, par exemple lors des rencontres de l'International Indian Treaty Council auxquelles elle a participé.

En outre, les structures séculaires autochtones incluaient les exceptions biologiques, psychologiques ou autres, et les intégraient à la vie sociale. Ils n'avaient donc aucun besoin d'être colonisés par des « démocrates » occidentaux modernes, militarisés et capitalistes.

Dans l'orature paiwan et dakota, les êtres différents sont des personnages sacrés qui remplissent tous une fonction particulière. C'est le cas de Palji, qui bien qu'étant doté d'un attribut « monstrueux », un œil rouge qui provoque la mort de tout ce qui entre dans son champ de vision, est le protecteur du peuple paiwan. Les personnes atypiques, dans la mesure où leur différence ne venait pas mettre en péril l'harmonie sociale de la tribu, étaient acceptées et avaient toute leur place au sein des sociétés dakotapi et paiwan, comme c'est le cas pour les *berdache*, des « êtres aux deux esprits ».

L'exemple des *winkte*<sup>323</sup> chez les Lakota, un homme qui vit en tant que femme, en portant des vêtements féminins, en parlant dans le « dialecte » des femmes, qui incluait des expressions

---

<sup>321</sup> DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, *op. cit.*, p. 215, Tdl.

<sup>322</sup> DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, *op. cit.*, p. 45, Tdl.

<sup>323</sup> De *win*, « femme », et de *kte*, mot enclitique au futur. C'est une contraction signifiant « femme potentielle » ou « [veut] être comme une femme. Voir : POWERS William K., *Oglala Religion*, Lincoln, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1982, p. 58.

exclusivement féminines, et, comme c'est le cas chez les Teton Lakota, en dansant avec les femmes lors des danses rituelles<sup>324</sup>, est assez connu.

Un *winkte* peut aussi être reconnu alors qu'il n'était qu'un bébé, et il est alors élevé en tant que *winkte*, en ayant des activités féminines<sup>325</sup>. Mais le plus souvent, un homme se reconnaît en tant que *winkte* suite à un rêve. Il peut se marier, à une femme ou à un homme, et il est considéré comme sacré<sup>326</sup>.

Il y a en outre des femmes parmi les Oglala Lakota qui rêvent de *Double Woman*, Anukite, une des figures emblématiques de l'orature dakotapi abordées dans le premier chapitre de notre étude, qui est également l'esprit protecteur des *winkte*. Ces femmes héritent du pouvoir de séduire les hommes, et elles ont le droit de vivre leur sexualité librement<sup>327</sup>.

Ces hommes et ces femmes qui ont reçu le pouvoir de la séduction sont associés à la figure de *Double Face*, et aux esprits élans et biches de l'orature. En raison de ce « pouvoir », les hommes, en particulier, conservaient autrefois une distance, de peur d'être séduits, lorsque ces femmes abusaient de leur « don ». Mais tous ces individus bispirituels étaient, et sont encore, perçus comme des êtres touchés par les esprits, et ils sont reconnus pour leurs talents, en général artistiques. Ils conservent par conséquent, à ce jour, une place sacrée parmi le peuple<sup>328</sup>.

À Taïwan, la présence dans les sociétés autochtones précoloniales de ceux qui appartiennent à ce que l'on qualifie aujourd'hui de membres de la communauté LGBTQ<sup>329</sup> a été bien moins étudiée. Il apparaît néanmoins que, comme chez les Dakotapi, il existait déjà dans les sociétés paiwan anciennes des « êtres aux deux esprits », qui étaient acceptés au sein de la communauté.

Dans notre entretien à Taipei en juin 2016, Awu a mentionné les mariages et familles homosexuels qui existaient par le passé dans les tribus paiwan. Et, pour aider un couple de femmes ou d'hommes à avoir un enfant, certaines femmes paiwan « prêtaient leur ventre ». Awu avait dit se souvenir que la *vuvu* de sa *vuvu* avait mentionné un tel couple lorsque cette dernière était encore enfant. Cela existait donc il y a plus de deux cents ans en arrière, et l'histoire de ces couples faisait partie intégrante des histoires familiales du peuple<sup>330</sup>.

---

<sup>324</sup> LANG Sabine, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 97-98, 129.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>326</sup> POWERS William K., *Oglala Religion*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 59 ; LANG Sabine, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>328</sup> LANG Sabine, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, *op. cit.*, p. 231, 322.

<sup>329</sup> Sigle désignant les personnes non hétérosexuelles et/ou non cisgenres, les lesbiennes, gays, bisexuels et transsexuels.

<sup>330</sup> AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei*, *op. cit.*

De plus, en opposition avec les valeurs capitalistes des sociétés dominantes, les peuples autochtones, dakotapi et paiwan, mettent en avant leurs relations harmonieuses avec la nature. Sakinu, pour ne citer que lui, en mettant par écrit les leçons de chasse traditionnelles apprises auprès de son père, montre l'importance du respect de la nature.

À l'instar des peuples autochtones d'Amérique du Nord, qui, dans leur orature mettaient en scène des animaux dotés de pouvoirs spirituels, et parfois de pouvoirs surnaturels, ce qui incitait les peuples à faire preuve de déférence à leur égard, les chasseurs traditionnels paiwan enseignaient le respect envers les animaux, y compris leurs proies.

Ces leçons, qui pourraient être incluses dans nos manuels d'éthique animale, sont autant de leçons d'humilité pour l'homme, qui contrairement à ce qu'il pense, n'est pas supérieur en tout à l'animal :

「人類自以為聰明，說豬笨，只會吃，不用頭腦，笨到吃竹筍還要找地下的。兒子現在你知道啦！如果我們的智慧能像山豬笨得有道理，我們必將對週遭的事物，更加的用心體會和了解，而不是依賴科學，讓自己更加方便而已。撒可努你說，在這裡是山豬笨？還是人類聰明？在這裏，卡瑪覺得人類的文明和科技反而是落後、被淘汰的，我們的科技不怎麼發達，也發明不出能找得到地底下有竹筍的科學儀器。」

331

« Les êtres humains s'estiment intelligents, disant que le sanglier est bête, qu'il ne sait que manger, et qu'il n'utilise jamais son cerveau, qu'il est si stupide que quand il mange la pousse de bambou il cherche celles qui sont sous terre. Fils, maintenant tu le sais ! Si notre intelligence était aussi sensée que la stupidité du sanglier, nous aurions un meilleur savoir par expérience et une meilleure compréhension, et nous ne compterions pas uniquement sur la science pour nous donner plus de facilités. Sakinu, dirais-tu qu'ici c'est le sanglier qui est bête, ou que c'est l'être humain qui est intelligent ? Ici, kama croit que la civilisation humaine et les sciences sont en revanche arriérées, obsolètes, notre science et notre technologie ne sont pas assez avancées et on ne peut pas inventer des machines pour trouver des pousses de bambou sous terre. » (Tdl.)

La vision de l'animal, chez les Dakotapi comme chez les Paiwan, diffère de celle des peuples colonisateurs, qui ne voient en lui qu'une créature stupide, ce qui les amena à créer les modes d'élevage intensifs que l'on connaît aujourd'hui, fondé sur leurs modèles capitalistes du profit. Sakinu oppose donc deux modèles de civilisation, celle des sangliers, qu'il compare au système originel des Paiwan du passé, qui vivent en harmonie avec la nature et qui partagent une affection mutuelle leur permettant de vivre, la plupart du temps, en paix, et celle des hommes, qui « a comme objectif le développement, le contrôle, la substitution » de l'homme, de l'animal et de la nature :

---

<sup>331</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǔ 2 Zǒufēng de rén* 《山豬·飛鼠·撒可努 2 走風的人》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 2 : Ceux Qui Font Cheminer le Vent], Titre original : 《走風的人—我的獵人父親》 [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], *op. cit.*, p. 67-68.

在這裏我非常贊同父親所說的話，山豬的文明和科技是我們永遠追不上、感受不到的。這裏是他們的土地，是他們所熟悉與了解的場所。人們的文明永遠不等於山豬們的文明，山豬們的文明是大自然給的能力，而人類的文明卻只是為了發展、控制、取代而產生的文明，那是不一樣的。【。。。】這就是山豬，排灣族過去原有的制度就是這樣，共享讓生命得到最後最終的延續，而讓彼此的情感繼續昇華。<sup>332</sup>

Ici je suis particulièrement d'accord avec ce que dit mon père. On ne dépassera et on ne ressentira jamais la civilisation, la science et la technologie des sangliers. Ici c'est leur terre, c'est le lieu qui leur est familier et qu'ils comprennent. La civilisation des êtres humains n'équivaudra jamais à celle des sangliers. Leur civilisation est un don de la nature, tandis que la civilisation humaine a comme objectif le développement, le contrôle, la substitution. Ces deux civilisations sont différentes. [...]

C'est comme ça pour les sangliers. Le système originel paiwan du passé est précisément ainsi. Ce partage permet à la vie de se perpétuer jusqu'à l'éternité, et cette affection mutuelle se sublime perpétuellement. (Tdl.)

La vision de la civilisation humaine décrite par Sakinu n'est pas celle des autochtones, mais celle de l'occident impérialiste, industriel et capitaliste. La civilisation autochtone, et sa proximité avec la science instinctive des animaux, est symbolisée par le totémisme. Cette affection mutuelle des membres du peuple paiwan se retrouve chez les peuples autochtones d'Amérique du Nord.

Pour Jeannette Armstrong, il est capital « d'effacer tout mensonge » en montrant quelle est « la véritable beauté » des peuples autochtones, « dont l'esprit de coopération, aux résonances pacifistes, est une valeur fondamentale et rend nos cultures vulnérables aux systèmes de valeurs répréhensibles qui font la promotion de la domination et de l'agression »<sup>333</sup>.

La littérature engagée des Paiwan et des Dakotapi objecte contre ce stéréotype de « primitivité » de leurs sociétés, en opposant à nos modèles de sociétés occidentales et impérialistes leurs propres modèles de sociétés au sein desquelles ils proposent des solutions aux problèmes de sexisme, de racisme, de psychophobie, d'écologie, d'éthique animale, et bien d'autres.

Une des raisons pour lesquelles ils forment des alliances internationales, écrivent dans la langue du colonisateur, et font traduire leurs œuvres dans des langues majeures, est qu'ils cherchent à se faire entendre sur la scène mondiale. Ils démontrent, comme Armstrong et Sakinu, que toutes nos sociétés pourraient bénéficier des modèles de coopérations de leurs sociétés anciennes qui sont, semblerait-il, bien plus inclusives que les nôtres.

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 68, 72.

<sup>333</sup> ARMSTRONG Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture », *op. cit.*, p. 24-25.



### 3.3.2. *Des citoyens du monde*

Un des points marquants de l'œuvre de nos auteurs est qu'elle contient, pour tous, un véritable engagement et un sentiment d'avoir une mission à remplir, et qu'elle s'inscrit donc dans une littérature militante et engagée. En premier envers les membres de leur peuple, mais aussi envers leurs parents éloignés, les autres peuples autochtones de leur pays, et plus récemment, suite à la globalisation et à l'ère du multiculturalisme, aux peuples autochtones du monde entier.

Les auteurs contemporains en particulier, tels qu'Awu et Power, inspirés par les luttes de leurs aînés pour sortir d'un impérialisme intellectuel et littéraire, comme le font Cook-Lynn, Deloria, Jr., aux États-Unis, ou Monaneng à Taïwan, ainsi que les auteurs des nouvelles génération, tels que Zhu Keyuan et Tjинуay Ljivangerau, aspirent à transcender les frontières physiques de leur pays natal d'édition. Ils souhaitent également sortir des confins d'une littérature nationale qui enfermerait leurs œuvres dans des critères littéraires établis par une société dominante mono-culturelle et assimilationniste, et ce jusque dans les domaines académiques.

C'est ainsi que leur littérature peut être inscrite dans un mouvement littéraire trans-autochtones, au sein duquel ils forment des alliances en partageant leurs histoires coloniales, leurs oratures, et les valeurs et enseignements qu'elles contiennent, ainsi que leurs revendications et leurs expériences communes.

Ces échanges entre les autochtones de Taïwan et des États-Unis ont lieu depuis la levée de la loi martiale à Taïwan, comme lors des rencontres entre Awu et les peuples autochtones d'Amérique du Nord, et lors des rencontres internationales dans le village de Sakinu. Ou encore lors de programmes d'échanges culturels d'étudiants autochtones de Taïwan et du Canada qui sont organisés par le Conseil des Peuples Autochtones de Taïwan depuis le début des années 2000, durant lesquels les générations nouvelles de futurs élites et auteurs autochtones se rencontrent.

En étendant leurs liens de parenté à une échelle internationale, les peuples autochtones sont tous connectés de par le monde. C'est ce que fait la jeune poétesse paiwan Tjинуay Ljivangerau dans [Formose. En mouvement]. Au début de son poème, elle rapporte les paroles des Anciens paiwan, qui pensent que les typhons apportent avec eux les salutations des insulaires du Sud, leur « grandes familles autochtones »<sup>334</sup>.

---

<sup>334</sup> LJIVANGERAU Tjинуay (CHEN Mengjun 陳孟君), « Yídòng· Fúěrmóshā » 「移動·福爾摩沙」 [Formose. En mouvement ], *op. cit.*, p. 225, Tdl.

Elle poursuit cette idée de filiation en mentionnant les « cyclones de la globalisation » et les « typhons des marchés commerciaux internationaux » de la fin du vingtième siècle, qui ont englouti les travailleurs migrants venus des Philippines, du Vietnam, de Thaïlande, et d'Indonésie<sup>335</sup>.

Ljivangerau décrit les maux communs qui rongent ces travailleurs migrants et son peuple, les Paiwan, à savoir le mal du pays accentué par des conditions de travail extrêmement pénibles. Tous font face au « racisme » et à des politiques injustes de la part du gouvernement taïwanais.

Tous utilisent un mécanisme de survie similaire, qui consiste à s'échapper en rêve à cette situation dans laquelle ils sont exploités. Les migrants laissent leurs « âmes s'envoler au-delà du détroit de Taïwan », dans leurs terres natales, et les Paiwan se réfugient au plus profond de leur « écorce cérébrale » pour y retrouver les souvenirs des odeurs, des chants, et des danses cérémonielles de leurs territoires ancestraux<sup>336</sup>.

Lorsque l'auteure se demande si les peuples ne sont pas comme ces graines essaimées par les vents des typhons, qui se posent partout sur le territoire de Taïwan pour y prendre racine, peut-être qu'elle inclut ces parents éloignés, les minorités exploitées et victimes des blessures de la migration. Ensemble, toutes ces minorités formeraient une puissance redoutable à Formose, et sur la scène mondiale.

C'est une alliance analogue des auteurs autochtones que propose l'écrivain Cherokee Daniel Heath Justice, dans le chapitre "How Do We Learn to Be Human?" [Comment apprend-on à être humain ?], de son livre de 2018, *Why Indigenous literatures matter* [Les raisons pour lesquelles les littératures autochtones sont importantes]. Pour lui, l'amour est le lien qui nous connecte tous au monde, et c'est de cet amour que proviennent toutes les connexions significatives qui existent entre les ancêtres et leurs descendants : « le respect, la réciprocité, les responsabilités, les engagements, et la générosité »<sup>337</sup>.

Ces liens ne peuvent être établis qu'au moyen de la parenté, ce qui implique le fait de se rendre « vulnérable—émotionnellement et physiquement—et de risquer d'estomper [les] limites de soi-même en connexion avec les autres ». Autrement dit, il faut se détacher de l'égoïsme prééminent des sociétés modernes tournées vers l'individualisme et l'« autolâtrie », afin d'embrasser des valeurs héritées des sociétés anciennes, basées sur le partage et la recherche du bien commun.

---

<sup>335</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 226, Tdl.

<sup>337</sup> HEATH JUSTICE Daniel, *Why Indigenous literatures matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018, p. 69, Tdl.

Cet acte est essentiel, car, selon Heath Justice : « Notre humanité n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous *promulguons* », être humain est donc un choix « de tous les jours »<sup>338</sup>. Un choix qu'ont fait les auteurs autochtones :

*This is in part what indigenous writers offer us: in place of settler colonial curses that disfigure and diminish us, our writers plant songs and stories of joy and sorrow, praise and loss, remembrance and hope, rage and defiance and dedication, old memories and new possibilities, deep roots in rich soil. As evidenced by [...] the work of many other Indigenous writers, the sharing and the tending of those stories and songs is an act of fierce, formidable, transforming love.*

*In that planting, we renew the world and one another. It's how we become human.*<sup>339</sup>

Ceci est en partie ce que les auteurs autochtones ont à nous offrir : au lieu de malédictions coloniales qui nous défigurent et qui nous rabaissent, nos écrivains plantent des histoires et des chants de joie et de tristesse, de louange et de perte, de souvenir et d'espoir, de rage et de défiance et de dévouement, d'anciens souvenirs et de nouvelles possibilités ; ils plantent des racines profondes dans un sol riche. Comme en témoignent [...] les œuvres de nombreux autres auteurs autochtones, le partage et l'entretien de ces histoires et de ces chants est un acte d'amour féroce, formidable, et transformateur.

Au travers de cette plantation, nous renouvelons le monde, et nous nous renouvelons les uns les autres. C'est ainsi que nous devenons humains. (Tdl.)

Ces auteurs autochtones ont modifié le discours dominant au sujet de leurs peuples, en (re)plantant leurs racines, pour reprendre les métaphores de Ljivangerau et de Justice, à savoir leurs récits modernes, dans une littérature autochtone engagée. Une littérature qui perpétue leur tradition de résilience, puisque les auteurs refusent de se laisser définir par leur histoire coloniale et de se placer dans une position de victimes.

S'ils dénoncent les maux de la colonisation, c'est afin de montrer qu'ils ont su résister aux attaques violentes des colonisateurs, en conservant une part suffisante de leur orature pour continuer à la transmettre et pour l'adapter dans une littérature moderne reprenant leurs thèmes et leurs modèles ancestraux. En perpétuant ces traditions, les auteurs se stimulent et s'inspirent les uns les autres, pour partager leurs histoires à l'échelle mondiale.

À Taïwan, le professeur de Littérature Comparée et Américaine, et doyenne de la faculté d'arts et de sciences humaines de l'Université Nationale de Sun Yat-sen (*Guólì zhōngshān dàxué* 國立中山大學), Huang Hsinya 黃心雅, s'est spécialisée dans l'étude des littératures des autochtones d'Amérique du Nord et d'ailleurs.

Dans son article de 2011, "Towards Transnational Native American Literary Studies", [Vers des Études Littéraires des Autochtones d'Amérique transnationales], Huang explore la possibilité, et l'intérêt, de traduire, d'interpréter, et d'adapter la littérature des autochtones d'Amérique du Nord dans un cadre transnational afin d'étendre le réseau des études autochtones

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 70, Tdl.

<sup>339</sup> *Ibid.*

au-delà des frontières du Pacifique. Elle envisage ces alliances naissantes et en plein développement des peuples autochtones comme le moyen de décrire une forme d'autochtonisme transnational qui servirait les peuples sur le plan mondial, mais également chaque peuple dans son pays respectif.

Huang prend comme point de départ les similitudes existantes entre l'œuvre de Margo Tamez, une auteure lipan apache des États-Unis, et l'auteur Syaman Rapongan 夏曼·藍波安, du peuple tao (*Dáwù zú* 達悟族, également connu sous le nom de Yami *Yǎmēi zú* 雅美族) de Taïwan.

L'étude de Huang se rapporte notamment au rapport à la terre et à l'environnement de ces écrivains autochtones, et par conséquent à l'invasion des terres natales autochtones par des forces coloniales, menant à des problèmes de « dépossession » et de « dévastation environnementale ». C'est pourquoi, afin d'élaborer ses arguments, Huang propose « une plateforme sur laquelle tirer des comparaisons inter-culturelles parmi diverses littératures autochtones », ainsi qu'une « (re)vue des conditions du lieu [où s'effectue le travail] de terrain, rendu pertinent au travers d'une inter-connectivité planétaire »<sup>340</sup>.

Par son analyse des « ensembles de problèmes pertinents cruciaux pour des groupes autochtones de nations différentes », afin de « formuler des notions positives » d'un autochtonisme trans-national, qui, en retour, « nourrit les traditions autochtones locales », Huang établit un dialogue entre ces peuples autochtones. Non seulement concernant leur vécu passé, mais, de plus, concernant les réponses qu'ils ont à apporter pour le futur de la planète, autrement dit, « des moyens autochtones permettant de protéger l'écologie locale et planétaire »<sup>341</sup>.

Ainsi, les études trans-autochtones, loin d'être confinées dans des cercles d'obscures minorités marginales et passéistes, s'inscrivent dans le contexte des enjeux planétaires très actuels : écologie, guerres, coopération internationale, équité sociale, etc. Huang rejoint les idées de nos auteurs, tels que Cook-Lynn, Deloria Jr., Awu et Monaneng, ou encore les nouvelles générations d'auteurs autochtones, qui insistent dans leurs œuvres sur l'importance d'une identité autochtone forte, fondée sur « un mode relationnel coopératif », pour reprendre les termes d'Armstrong.

---

<sup>340</sup> HUANG Hsinya, « Towards Transnational Native American Literary studies », *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 13-2, 2011, p. 1-9 (p. 4-5), <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1744> [Consulté le 5 mars 2012], Tdl.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 5, Tdl.

Dans son article, Huang s'appuie en outre sur les travaux de Wai Chee Dimock, professeur d'études américaines (*American Studies*)<sup>342</sup> à Yale, et originaire de Hong Kong, et qui conçoit les « études américaines » comme un domaine d'étude international appartenant à une communauté intellectuelle globale.

Aussi, Huang se sert des théories de Dimock pour montrer de quelles façons la littérature des peuples autochtones, d'auteurs s'identifiant à une minorité en marge des littératures nationales, marginalisée par les gouvernements coloniaux, puise sa force dans « la solidarité d'une collectivité partielle »<sup>343</sup>, à savoir la communauté des peuples autochtones, et non dans la domination d'états souverains.

En observant l'Amérique d'un point de vue extérieur, et en mettant les littératures autochtones d'Asie et d'Amérique dans une position dialogique, Huang semble proposer une « distance critique » lui permettant d'utiliser les traditions et les projets communaux des autochtones de Taïwan comme cadre référentiel servant à « cultiver une vision transnationale »<sup>344</sup>.

Cette vision lui permettra non seulement de « remettre en question « l'enclos nationaliste », mais également de « se soustraire aux limites de l'anglo-globalisme »<sup>345</sup>. De plus, étant donné que le nationalisme moderne et l'impérialisme d'état briment les autochtones et leur identité ethno-culturelle, leur défense de l'autochtonie et des nations autochtones se fait en dehors du nationalisme des états souverains, dont les auteurs souhaitent se distancier.

Nos auteurs le font notamment en s'opposant à la version nationale de leur histoire, et par la revendication et la diffusion de leur propre version des faits historiques, et en rejetant dans leurs écrits l'identité nationale que les gouvernements des pays colonisés veulent substituer à leur identité tribale.

Les gouvernements coloniaux font en outre perdurer la pratique d'exploitation des peuples autochtones en les intégrant à leurs discours politiques. C'est ainsi qu'à Taïwan, les nationalistes taïwanais, comme les colonialistes japonais l'ont fait avant eux, mettent « l'accent [...] sur l'héritage [autochtone] insulaire » afin « de creuser la distance historique, culturelle et ethnique entre Taïwan et la Chine »<sup>346</sup>.

---

<sup>342</sup> Les *American Studies*, aux États-Unis, sont un domaine d'études interdisciplinaires qui se consacrent à l'étude de l'Histoire, de la société, de la culture et de la littérature américaines, ainsi que l'étude de la théorie critique.

<sup>343</sup> HUANG Hsinya, « Towards Transnational Native American Literary studies », *op. cit.*, p. 5, Tdl.

<sup>344</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>345</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>346</sup> VICKERS Edward, « Le péché originel sur l'île du paradis ? Histoire coloniale de Taïwan sous la dynastie Qing » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taïwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 35-56 (p. 53-54).

En effet, depuis la victoire du Parti démocrate progressiste aux élections présidentielles en 2000, le parti pro-indépendantiste, dont les membres sont « avant tout les Taïwanais de souche et leur descendants », se sert de l'héritage autochtone de l'île pour « différencier Taïwan de la Chine »<sup>347</sup>. D'où la volonté des jeunes auteurs de créer des alliances trans-autochtones, en se revendiquant, non pas de cet héritage nationaliste taïwanais, mais de cette grande famille des peuples autochtones.

D'autre part, en travaillant à Taïwan dans le domaine récent des études trans-autochtones, et étant elle-même le témoin d'une convergence globale des peuples autochtones, Huang espère la formation « d'une alliance entre les tribus autochtones dans un contexte planétaire ».

Puis, Huang s'en remet aux auteurs, communiquant à travers leurs « narration et leur poésie », et à tous les sujets autochtones, qui ont la possibilité de communiquer par le moyen d'un « réseau électronique trans-nationale », pour qu'ils fondent des forums mondiaux où discuter ensemble des questions autochtones<sup>348</sup> :

*The responsibility of the indigenous subject lies in creating a world-open forum of communication, where indigenous issues can be articulated, configured, and responded to. This forum represents an ongoing translation of aims and interests, through which the indigenous subject emerges to communicate his or her messages across communities of the dispossessed and displaced. It is a project in process and progress, from which we anticipate indigenous solidarity and affiliation.*<sup>349</sup>

La responsabilité du sujet autochtone consiste à créer un forum de communication ouvert au monde, où les questions autochtones puissent être exprimées, configurées, et traitées. Ce forum représente une traduction en cours d'objectifs et d'intérêts, à travers lesquels le sujet autochtone émerge afin de communiquer ses messages dans toutes les communautés des personnes dépossédées et déplacées. C'est un projet en cours, et en progrès, à partir duquel nous anticipons une solidarité et une affiliation autochtones. (Tdl.)

En 2011, ces « sujets autochtones », avaient déjà créé, comme il l'a été indiqué précédemment dans cette partie, des forums internationaux et planétaires de discussions concernant les questions autochtones, tels que l'IITC (*International Indian Treaty Council*) et l'IIPFCC (*International Indigenous Peoples Forum on Climate Change*).

L'IIPFCC propose, entre autres, des solutions, puisées dans les connaissances et pratiques ancestrales des peuples autochtones, à des problèmes mondiaux tels que le réchauffement climatique, ou encore la gestion de la terre et des ressources, tandis que l'IITC propose plutôt des solutions autochtones traditionnelles pour résoudre des problèmes sociaux modernes.

Dans un contexte national où ils sont marginalisés et souvent ignorés, les auteurs autochtones sortent des cadres arbitraires imposés par les gouvernements impérialistes qui les

---

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> HUANG Hsinya, « Towards Transnational Native American Literary studies », *op. cit.*, p. 8, Tdl.

<sup>349</sup> *Ibid.*

placent toujours sous une forme de domination coloniale. Ils tendent vers une souveraineté qui, même si elle semble encore impossible en termes d'accès aux terres et à leurs droits ancestraux, se fait de façon idéologique et littéraire.

En entrant en communication et en échangeant avec leurs familles autochtones éloignées, ils s'extraient d'une assimilation identitaire qui ne leur correspond pas, et qui va à l'encontre de leur identité tribale. Ils deviennent alors, non plus les citoyens de nations qui durant des siècles les ont écrasés, mais des citoyens du monde.

Bien qu'ayant enduré une spoliation territoriale et culturelle, les Paiwan et les Dakotapi, en sauvegardant leurs récits ancestraux, ont préservé leur mémoire historique collective, qui était le réceptacle de leur identité tribale. Ainsi, malgré des périodes durant lesquelles cette identité était mise à mal et semblait être sur le point de disparaître, ces peuples autochtones de Taiwan et des États-Unis ont su puiser dans leur orature les outils nécessaires à leur survie et à leur résistance face aux politiques d'assimilation des colonisateurs. Cette résilience intrinsèque à leur identité se retrouve dans la littérature que les autochtones ont développée par la suite. Grâce à cette littérature engagée et militante, ils se sont réapproprié le discours les concernant en devenant les auteurs et les sujets de leurs histoires collectives et individuelles, et ils ont réaffirmé leur identité ethno-culturelle, enfin libérée de l'image stigmatisante imposée par la société dominante.

### *3.3.3. Conclusion : De peuples « conquis » à une réinvention de l'identité tribale à une échelle globale*

En revenant aux arts séculaires, tout en les remodelant et en les repensant pour les intégrer au contexte actuel, les auteurs, artistes et militants dakotapi et paiwan marchent dans les pas de leurs aînés, en s'inspirant de leur résilience, tout en créant des formes d'expressions nouvelles et renouvelées. Par exemple, la poésie de Trudell, sous fond de tambours dakotapi traditionnels, sert sa lutte en faveur des autochtones.

C'est aussi ce que font les nouvelles générations d'auteurs autochtones urbains, qui bien qu'écrivant loin de leurs tribus originelles, font perdurer dans leur littérature les valeurs fondamentales de leurs peuples respectifs, tout en représentant, parfois dans des genres inattendus, comme les récits de science-fiction, les maux apportés par les « typhons » destructeurs de la colonisation et du mondialisme capitaliste.

Zhu et Ljivangerau montrent, dans des genres différents, les conséquences de l'irrespect des hommes « civilisés » envers la nature que leurs ancêtres autochtones avaient toujours traitée avec révérence.

Toutes ces luttes et ces valeurs partagées des autochtones dakotapi et paiwan, ont inexorablement conduit ces peuples à une position de dialogue. C'est ainsi qu'Awu est allée à la rencontre des peuples autochtones d'Amérique du Nord. Après avoir fait le point sur leur vécu commun, et sur leurs différences, Awu s'est nourrie de cette expérience pour enrichir ses récits en faveur d'une défense des femmes autochtones de Taïwan, et d'une résistance face aux gouvernements coloniaux.

Une autre auteure qui sert de modèle de lutte et de résistance, et ce jusque dans les sphères académiques, est Elizabeth Cook-Lynn. Elle qui déclare s'inspirer de l'œuvre de Deloria, Jr., un érudit aux approches pluridisciplinaires, plaide pour la souveraineté tribale des peuples autochtones d'Amérique, et n'hésite pas à dénoncer « l'holocauste » qui a eu lieu dans les territoires autochtones d'Amérique. Ce qui l'amène en outre à exhorter les écrivains et les intellectuels autochtones à toujours rappeler les « leçons du passé » aux nouvelles générations.

Le ton ferme et radical de l'œuvre de Cook-Lynn évoque celui d'un autre auteur paiwan, le poète Monaneng, qui comme elle fait usage dans sa poésie de lyrisme et de satire. Il tente, en partageant son œuvre poétique et les récits de sa vie, à faire « reprendre leurs esprits » aux membres de son peuple, de peur qu'ils ne « disparaissent », et surtout pour qu'ils prennent la parole et se réapproprient le discours historique les concernant.

Nos auteurs autochtones, dont la prose et la poésie sont remplies de symbolisme, et dont les accents tragiques d'un passé douloureux sont souvent pondérés par le sarcasme et l'humour, ont transformé leur œuvre littéraire en manifestes appelant au ralliement de leur peuple.

La littérature engagée des autochtones d'Amérique du Nord et de Taiwan sert de rappel identitaire et communautaire, et remplit ainsi son rôle cohésif, hérité de l'orature ancestrale, qui elle aussi avait une fonction unificatrice. Par ailleurs, à l'ère de la globalisation et du *World Wide Web*, il est devenu bien plus aisé pour les peuples autochtones de se rencontrer et de fonder des plateformes sur lesquelles des solutions à leurs problèmes communs peuvent être traitées.

C'est pourquoi les nouvelles générations d'auteurs, qui poursuivent les démarches entreprises par leurs aînés, tendent à bâtir avec les membres de leur famille autochtone internationale une communauté trans-autochtone. Ainsi, en tendant la main aux membres de leurs familles éloignées, les peuples autochtones du monde entier forment une force commune que les gouvernements coloniaux auront de plus en plus de mal à ignorer.



## **4. Conclusion : La (re)conquête d'une identité ethno-culturelle par le biais d'une littérature autochtone engagée et militante**

Les premières générations d'auteurs dakotapi et paiwan, auxquelles appartenaient Ella Cara Deloria et Kowan Talall, ou encore Dallas Chief Eagle, se sont attachées à reprendre le rôle d'historiens tribaux de leurs peuples, en préservant leur mémoire historico-culturelle.

En s'inscrivant dans le prolongement de la tradition orale de leurs peuples, ils ont assuré la transmission des coutumes et des valeurs ancestrales, et ils ont ainsi participé activement au processus de décolonisation de l'imaginaire collectif de leurs peuples. Leurs œuvres littéraires sont emblématiques de la transformation et de l'évolution de la tradition orale autochtone en une littérature contemporaine au caractère plus personnel, mais où les valeurs intrinsèques du peuple subsistent.

En rappelant aux membres du peuple leur identité culturelle et son histoire, au travers de personnages littéraires construits dans la continuation des héros des récits ancestraux, ils leur ont permis de se remémorer les stratégies mentales de leur résilience du passé, afin de les aider à lutter contre une assimilation culturelle.

Leur littérature engagée et militante, à laquelle se joint la poésie de Monaneng et de Cook-Lynn, témoigne des atrocités commises par les colonisateurs, ainsi que du pouvoir du « colonisé » de traverser les épreuves de la vie avec succès, souvent contre toute attente et en dépit du cynisme des sociétés dominantes et de leurs élites intellectuelles. En effet, ces peuples autochtones paiwan et dakotapi, à l'instar de leurs héros littéraires, font preuve d'une capacité de survivance qui leur a fait dépasser le statut de « victimes » pour maintenir leur identité ethno-culturelle.

Ces tentatives d'assimilation ont néanmoins provoqué chez les peuples autochtones un sentiment d'aliénation identitaire, mis en exergue dans les nouvelles de Liglav Awu et de Susan Power, dont les œuvres littéraires ont été fortement influencées par leurs mères autochtones.

Cependant, si la mère de Power, qui a toujours conservé son identité de femme dakotapi, et a conduit Power, qui la prenait comme modèle et source d'inspiration, à s'identifier dès son plus jeune âge aux Dakotapi, la mère d'Awu, n'a transmis à sa fille les legs ataviques et culturels paiwan que lorsque cette dernière est elle-même devenue mère.

Toutefois, Awu comme Power, des auteures issues « du double pays », ont élaboré une littérature offrant une place à l'altérité, qui sert de pont entre les cultures qu'elles ont reçues en héritage. En mettant en avant des femmes en marge de la société dominante, dont elles défendent la place et la visibilité au sein d'une société et d'une littérature soumises aux normes

arbitraires et au discours hégémonique du dominant, elles contribuent à panser les plaies de l'aliénation et à déstigmatiser l'image de la double-culture.

De plus, les auteurs de notre étude sont tous parvenus à se réapproprier le discours concernant leurs peuples. Ils sont devenus les sujets et les auteurs de leurs histoires, en remplaçant les stéréotypes véhiculés par les sociétés dominantes par leurs propres définitions de l'autochtonisme, et en rectifiant la mémoire collective de leur peuple.

Elizabeth Cook-Lynn et Monaneng en particulier encouragent les peuples autochtones, par le biais de leur œuvre littéraire, à se dresser contre les gouvernements colonialistes et impérialistes de leurs pays respectifs afin de faire valoir et de revendiquer leur souveraineté tribale. Une souveraineté invoquée en raison d'un principe de droit de terre que les colonisateurs ont souvent utilisé à leur guise, mais qui chez les autochtones reprend son sens, étant donné qu'ils étaient à l'origine les « maîtres » de leurs pays nats.

Monaneng, qui donne la parole aux victimes autochtones « invisibles » des gouvernements coloniaux successifs de Taïwan, réussit dans sa poésie à mettre en évidence les différences fondamentales existantes entre les sociétés anciennes paiwan, qui se sont progressivement construites en suivant un modèle de vie harmonieux, et la société des colonisateurs, basée sur des idéaux politiques impérialistes et capitalistes.

Quant à Cook-Lynn, elle use de toutes les armes dont elle dispose, sa prose, sa poésie, et son expérience académique, pour lutter contre l'opresseur, et transmettre aux autochtones d'Amérique du Nord leurs valeurs séculaires, par une réhabilitation de leurs mythes et de leurs histoires tribales.

Ce sont aussi les valeurs ancestrales paiwan que l'auteur Ahronglong Sakinu est parvenu à revivifier et à sauvegarder lorsqu'il a consigné dans ses récits les leçons de sagesse des chasseurs paiwan. Par le biais de son œuvre littéraire, en parallèle à son travail sur le terrain, il a pleinement contribué à relancer la vie spirituelle et culturelle paiwan de son village. Sakinu est un exemple remarquable du potentiel et du pouvoir qu'a la littérature militante et engagée des Paiwan et des Dakotapi dans la (re)construction et dans la revendication de leur identité ethno-culturelle.

Pour l'artiste John Trudell, cette revendication s'est faite au travers d'un travail poétique et musical mélangeant percussions traditionnelles dakotapi à des textes déclamés. Dans sa poésie il encourage le peuple à se remémorer sa résilience ancestrale, ainsi que la relation qu'il a toujours entretenue avec la nature et l'univers, et sa place au sein du cercle sacré dont parle Back Elk, Deloria et Paula Gunn Allen.

Ces thèmes sont repris par les jeunes générations d'auteurs autochtones urbains. Par exemple, Zhu Keyuan, dans une exploration d'un futur dystopique, rappelle aux Paiwan leur place dans le monde et leur identité, celle « d'enfants des bambous ». Tandis que Tjinuay Ljivangerau « tisse » dans son poème les images des paiwan, dans une « tapisserie » qui leur permet de garder en mémoire leur identité tribale.

Ce geste ancestral du tissage, hérité des ancêtres paiwan, et repris par Awu dans ses récits qui forment ensemble un entrelacement de récits de vies autochtones, est semblable au tissage de la création entrepris par la Grand-mère Araignée mythique des essais de Gunn Allen, qui elle aussi met en exergue la dimension essentielle de l'inter-connectivité des peuples.

Par ces rappels constants à leur identité tribale, et aux valeurs issues de leur orature, les peuples dakotapi et paiwan, dont l'histoire est faite de résilience, perdurent. Leur littérature a même fait basculer le discours au sujet de leurs peuples, en réfutant l'image stigmatisante de peuples « conquis », et en (re)construisant leur identité tribale, dans leur propre pays et, dans le prolongement de l'esprit de cohésion de leurs communautés, à une échelle globale.

En effet, ils ont su conjurer la « colonisation mentale » redoutée par Awu. Dans leur production littéraire, armés des outils de communication moderne, ils en appellent désormais à une forme d'alliance trans-autochtones au sein de laquelle ils forment la première minorité mondiale, où ils parviennent à s'extraire des frontières littéraires nationales des sociétés dominantes.

Tout en produisant des modèles identitaires et culturels distincts, les auteurs Paiwan et Dakotapi se rejoignent au sein de luttes communes et de valeurs partagées, dans lesquelles ils puisent des solutions aux préoccupations globales actuelles. Aussi, leur littérature peut être considérée, non plus dans le cadre d'études trans-nationales, mais dans celui des études trans-autochtones.

# Conclusion

*All too many believe we should give forth with great trills of mourning. But it is of utmost importance to our continuing recovery that we recognize our astonishing survival against all odds; that we congratulate ourselves and are congratulated by our fellow Americans for our amazing ability to endure, recover, restore our ancient values and life ways, and then blossom.<sup>1</sup>*

Bien trop de gens pensent que nous devrions exécuter de grands trilles en signe de deuil. Mais il est de la plus haute importance pour la permanence de notre guérison que nous reconnaissons notre stupéfiante survie, contre toute attente ; que nous nous félicitons et que nous soyons félicités par nos concitoyens américains pour notre formidable capacité à endurer, à nous rétablir, et à restaurer nos valeurs et nos modes de vie anciens, pour ensuite fleurir et prospérer.  
(Tdl.)

Paula Gunn Allen

Dans une certaine mesure, les Amérindiens ont montré la voie aux mouvements récents de revendication minoritaire parce qu'ils n'ont jamais séparé la lutte pour la survie du combat pour l'identité. [...] La voix des Amérindiens qui commence à se faire entendre au monde ne surgit pas du néant. Si, faisant écho à d'autres voix, elle parvient aujourd'hui à la conscience d'un plus grand nombre, elle n'en est pas moins le prolongement d'une revendication, d'une résistance et d'une révolte qui n'ont jamais pu être totalement étouffées depuis la « découverte » européenne.<sup>2</sup>

Élise Marienstras

---

<sup>1</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Éd. originale 1986, Boston, Beacon Press, 1992, p. xi.

<sup>2</sup> MARIENSTRAS Élise, *La résistance indienne aux États-Unis, XVIe-XXe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Collection Archives », 1980, p. 12.

# 1. Bilan, limites, et perspectives

## 1.1. « Une source d'inspiration intarissable pour notre mémoire éternelle »

Les sociétés paiwan et dakotapi de l'époque précoloniale avaient créé une orature — un patrimoine transmis à l'oral, et préservé dans la mémoire du peuple, ce qui la distingue donc de la littérature — en relation avec leur environnement. Les Dakotapi, un peuple semi-nomade, compte tenu de l'immensité de leur territoire, ont développé un mode de vie en symbiose avec le monde naturel et l'univers ; des plantes aux hommes, en passant par les insectes et les animaux, en vivant selon le principe de l'anneau sacré (*sacred hoop*), qui englobe les quatre directions et tous les éléments de la vie physique et spirituelle, et qui symbolise le cycle de la vie. De même, les Paiwan, qui eux étaient sédentaires, ont su construire un modèle social relativement égalitaire, tout en étant basé sur un système de classes, en équilibre avec leur environnement.

Les oratures de ces deux sociétés tribales, qui partageaient un grand nombre de valeurs, mettaient en avant des normes différentes. Face aux conditions d'existence difficiles de ces deux peuples, et aux nécessités de survie et d'épanouissement, ces oratures évoquaient continuellement des principes de vie fondamentaux au maintien d'une société paisible et harmonieuse, ainsi que des outils nécessaires au développement de leur résilience. Les récits oraux servaient de rappel constant à l'identité ethno-culturelle des peuples dakotapi et paiwan, et de leur pouvoir inhérent à se gouverner eux-mêmes sur les territoires ancestraux et sacrés sur lesquels leurs oratures, leurs religions, leurs cultures et leurs modes de vie reposaient et s'épanouissaient.

Aussi, les Dakotapi et les Paiwan, deux peuples vivant sur des terres très éloignées, par la sauvegarde de leurs récits traditionnels, et par là même de leur « code de vie », renfermant l'essence de leur identité ethno-culturelle, ont survécu aux tentatives d'ethnocide de puissances étrangères dans des contextes coloniaux différents, aux méthodes assimilationnistes toutefois très proches. Les politiques d'expansion coloniale dans les deux pays étaient effectivement basées sur des idéologies suprématistes au moyen desquelles les envahisseurs ont justifié leur devoir « divin » ou « moral » de « civilisation » des peuples « barbares ».

Afin de « civiliser » les enfants autochtones, les gouvernements américain, japonais et chinois (du Kuomintang) les « enrôlèrent »<sup>3</sup> dans des écoles où ils devaient s'imprégner de la

---

<sup>3</sup> Le terme « enrôler » a été délibérément utilisé ici pour communiquer la violence qui a souvent accompagnée l'inscription forcée de ces enfants dans les écoles gouvernementales.

culture dominante et où leur autochtonisme devait disparaître au profit de cette dernière. Dans ces écoles, les premières générations d'auteurs autochtones ont malgré tout conservé dans leur mémoire et dans leur cœur les récits transmis par leurs parents, leurs grands-parents, et les anciens de leurs peuples.

Des récits qui allaient nourrir leurs futures œuvres littéraires, car, comme l'affirme l'auteur kiowa et cherokee N. Scott Momaday, la tradition orale, qui est bien « incommensurablement plus ancienne » que la littérature, en constitue son « fondement »<sup>4</sup>. Pourtant, le pouvoir et la dimension sacrée de cette orature ont longtemps été ignorés et dénigrés par les intellectuels et universitaires, ainsi que par les responsables politiques des sociétés dominantes.

C'est pourquoi les auteurs autochtones des premières générations, au sortir des écoles gouvernementales, ont utilisé la langue et la technique graphique des colonisateurs afin d'en faire l'instrument de leurs luttes. Ils ont d'abord souhaité consigner par écrit leurs récits traditionnels, même si, à Taïwan comme l'ont mentionné l'auteure Yibau et le professeur Tung, tous deux Paiwan, dans nos entretiens de 2016, ce n'est que très récemment qu'ils ont eu la possibilité éditoriale de publier des recueils de leur orature.

Or, bien qu'il soit impossible de savoir exactement ce qui fut perdu dans le processus de transcription et de traduction des récits oraux, cette conservation par écrit des valeurs et des enseignements qu'ils contenaient, en conjonction avec la dimension « transformative » de la tradition autochtone, donna naissance à une littérature autochtone de la résilience.

L'étude du corpus de récits issus de l'orature ancestrale paiwan et dakotapi a permis de démontrer de quelle façon les textes littéraires explorés dans la troisième partie s'inscrivent dans le prolongement de ces oratures. Cette littérature moderne des auteurs autochtones met à la disposition d'un lectorat autochtone et allochtone national et international des récits personnels et des récits historiques qui s'opposent aux versions nationalistes de l'histoire promulguées par les gouvernements américains et taïwanais (sous autorité japonaise et chinoise).

La mythification dans les livres d'histoire produits et divulgués par les sociétés dominantes, de Wu Feng à Taïwan ou de Custer aux États-Unis, montrent que les versions historiques officielles ne sont en réalité que des constructions coloniales marginalisant et déformant les histoires des peuples « conquis ».

Pour reprendre les propos de Paula Gunn Allen, « une chose étrange se passe dans l'esprit des Américains », et de même chez les Taïwanais, « lorsque la civilisation » des autochtones

---

<sup>4</sup> MOMADAY N. Scott, *The Man Made of Words*, New York, St. Martin's Press, 1997, p. 14, Tdl.

de leur pays est évoquée, à savoir « peu ou rien »<sup>5</sup>. Les Paiwan et les Dakotapi sont depuis longtemps conscients de cette réalité d'une histoire biaisée qui n'est jamais absolument objective. Ils n'ont par conséquent jamais douté de la valeur et de la validité de leur orature, ni des récits modernes visant à faire chuter les murs de vérité illusoire bâtis par les sociétés dominantes, qui prônaient une absolue suprématie de leurs versions de l'Histoire.

Étant donné qu'un récit est toujours raconté et assumé, voire transformé par l'énonciation orale d'un individu conteur, l'orature ignore le concept même d'objectivité absolue. Or la post-modernité est aussi la découverte de l'impossibilité de l'objectivité absolue : là encore la pensée autochtone devançait les concepts d'objectivité et de véracité historiques de l'Occident et de l'Orient impérialistes.

Bien que les œuvres littéraires des auteurs dakotapi et paiwan établissent une critique du colonialisme et de ses effets délétères sur les populations autochtones, de nombreuses voix autochtones s'élèvent afin de ne pas inscrire leur littérature dans le cadre des Études Postcoloniales. Ce terme de « postcolonialisme », rendu populaire par la montée des Études Postcoloniales nées dans les années 1980 aux États-Unis, n'a généré, dans les faits, aucune manifestation concrète dans la vie des peuples autochtones des États-Unis et de Taïwan, dont les territoires sont toujours occupés par les envahisseurs étrangers.

Les auteurs contemporains dakotapi et paiwan dénoncent cette permanence du colonialisme et de l'impérialisme des sociétés dominantes, qui se traduit par une évolution des idéologies politiques d'expansionnisme et de nationalisme, autrefois ouvertement assimilationnistes, et aujourd'hui déguisées sous une prétendue volonté de multiculturalisme au sein d'un même pays, et d'une doctrine de globalisation chimérique.

Aucune manifestation de ces politiques ne laisse de visibilité, ni de place, aux voix autochtones. Elles ne sont que le prolongement de stratégies gouvernementales « unificatrices » et toujours assimilationnistes des peuples sous un même drapeau. Dès lors, le terme postcolonial est inadéquat, voire offensif à l'égard des peuples autochtones, et, en l'occurrence, nous lui avons préféré le terme d'Études (Littéraires) Autochtones, et d'Études (Littéraires) Trans-autochtones, puisqu'il s'agit de mettre les littératures de plusieurs peuples autochtones en position de dialogue et d'échange.

Néanmoins, les bases de la théorie « post »coloniale s'appliquent aux peuples dakotapi et paiwan dans la mesure où les auteurs de cette étude rendent manifestes dans leur littérature militante et engagée les maux physiques et psychologiques que la brutalité des politiques

---

<sup>5</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 213, Tdl.

expansionnistes coloniales a engendrés, tels que la perte de repères culturels et identitaires, la désintégration de systèmes sociaux ancestraux, etc.

Ces maux ont entraîné à leur tour d'autres maux. Avec l'effondrement des systèmes culturels et sociaux, les auteurs paiwan et dakotapi décrivent un éloignement des valeurs et des principes religieux. Ce qui a conduit à l'exploitation des membres les plus vulnérables des sociétés autochtones, les enfants, et à la surexploitation des territoires ancestraux et de leurs ressources naturelles, par des membres de la société dominante et par des autochtones ayant délaissé leurs valeurs traditionnelles pour adopter les valeurs capitalistes fondées sur le profit matériel. De même, sans les repères culturels et identitaires basés sur des valeurs cohésives et de parentèle étendue au-delà des liens du sang, le rejet de l'Autre provoqué par les valeurs conformistes des sociétés dominantes a mené à l'aliénation culturelle et identitaire des autochtones issus d'une double culture.

L'auteur tsou Pasuya Poiconu 浦忠成, conscient du lien spirituel et mythique qui existait entre les autochtones de Taïwan et leurs territoires, a repris l'image dakotapi du cercle sacré dans sa description des relations qu'entretenaient les peuples autochtones de Taïwan avec la terre. Les mythes de ces peuples étaient fondés sur leur mémoire collective des expériences vécues sur ces territoires, et, en retour, leurs rites et leurs traditions s'étaient construites autour de ces lieux sacrés.

Eu égard à ces rapports d'interconnexion entre la terre et la vie culturelle, spirituelle, et mythique du peuple, Poiconu craignait qu'une fois que les territoires seraient perdus, aux mains des envahisseurs étrangers, le « cercle sacré » risquait d'être « détruit »<sup>6</sup>:

*The past space and lifestyle were both destroyed. The land was exploited and broken. If we could not trace back to the historical contexts, pursue the ancestors' footsteps, learn from their experiences and wisdom, and establish the substantial relationship and identification based on the deepest land tradition and ethics, though we may have completed tribal maps, could we still boast about returning to the land of the ancestors? Actually, myths do not lie. The land has inlaid brilliant jewels for us. They were the firm support of our assertion.<sup>7</sup>*

Le lieu et le mode de vie passés avaient tous deux été détruits. La terre était exploitée et brisée. Si nous ne pouvions pas remonter aux contextes historiques, marcher dans les pas des ancêtres, apprendre de leurs expériences et de leur sagesse, et établir la relation et l'identification substantielles basées sur la tradition et l'éthique de la terre la plus profonde ; bien que nous ayons complété les cartes tribales, pouvions-nous encore revendiquer notre retour sur la terre des ancêtres ? En vérité, les mythes ne mentent pas. La terre a incrusté pour nous des bijoux brillants. Ils étaient le ferme appui de notre affirmation. (Tdl.)

---

<sup>6</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, Taipei, National Academy of Educational Research et 里仁書局 Le Jin Books Ltd., 2012, p. 304.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 305.



Les esprits des ancêtres paiwan vivaient sur la montagne Dawu, d'où l'œuf originel contenant leur ancêtre Vulung était lui aussi descendu, tout comme les Black Hills étaient le lieu central de la vie spirituelle des Dakotapi. Le pillage des territoires dakotapi et paiwan n'était donc pas simplement une usurpation de leurs « biens », il constituait un dépouillement identitaire que les auteurs autochtones modernes ont dénoncé avec virulence.

Ce sont toutes ces conséquences néfastes que les auteurs dakotapi et paiwan de cette étude conjurent par le biais de leurs œuvres. Les élites intellectuelles des sociétés dominantes ont même affirmé pendant longtemps que ces peuples autochtones allaient disparaître<sup>8</sup>. Cependant les tentatives d'assimilation des gouvernements coloniaux et impérialistes, sous toutes leurs formes : par l'acculturation des enfants dans des écoles gouvernementales, par la conversion aux religions chrétiennes, par l'imposition d'un mode de vie nouveau et d'idéaux capitalistes, par le déplacement des peuples et, concernant les Dakotapi, par leur installation forcée sur des réserves, ou par le démantèlement et la restructuration de villages paiwan entiers à Taïwan, suite au vol de leurs territoires, furent un échec.

Les auteurs dakotapi et paiwan ont prouvé dans leur littérature la capacité de leurs peuples à « résister au déluge culturel qui menaçait de les engloutir »<sup>9</sup>, pour reprendre les mots de Vine Deloria Jr. Dans leurs récits modernes, ces auteurs reprennent les symboles et les figures emblématiques de leur orature traditionnelle. Ils font usage des talents d'orateurs hérités des conteurs anciens en entrelaçant ensemble les « images mouvantes » des membres de leur communauté, et en fixant sur « le papier » une expression personnelle et collective de l'identité ethno-culturelle de leurs peuples, où se retrouvent leurs traditions tribales modulables faites de permanence et de transformation. Et dans les récits inspirés d'un héritage multiple, les auteurs tissent, comme la grand-mère araignée mythique de Gunn Allen et les *vuvu* paiwan, des récits, des chants, des danses, et des rituels traditionnels permettant au peuple de survivre et de prospérer.

La littérature autochtone devient ainsi une revanche culturelle, ethnico-esthétique, compensant les affres destructrices de la colonisation. Elle permet à des peuples presque « ethnocidés » de revivre en tant que tels, et devient le symbole d'une reconquête identitaire

---

<sup>8</sup> Par exemple, le recueil de données de Franz Boas et de ses collaborateurs, dont Ruth Benedict, Margaret Mead, et Robert H. Lowie, relatif à tous les peuples autochtones des États-Unis, avait été effectué dans cette expectative, voir : SOLDANI Jérôme, « Les yeux et le cœur de l'anthropologie : un autre regard sur Franz Boas », *Revue du MAUSS permanente* [en ligne] 1 juillet 2014, <http://journal.dumauss.net/?Les-yeux-et-le-coeur-de> [Consulté le 2 mars 2019]. De même, les rapports des ethnologues japonais à Taïwan, tels qu'Ushinosuke Mori, laissaient présager la « destruction » des « spécificités culturelles » des autochtones, voir : TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, Berkley ; Los Angeles, University of California Press, 2010.

<sup>9</sup> DELORIA Vine Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, Éd. originale 1969, Norman, University of Oklahoma Press, 1988, p. 102, Tdl.

par la voie culturelle et poétique. Elle est en outre une œuvre dont la portée est également politique, dessinant une voie d'avenir dans le sillon des traditions ancestrales.

L'auteur cherokee Daniel Heath Justice s'est attaché à mettre en évidence l'importance de cette littérature autochtone, qui vient enrichir les modes d'expressions traditionnels et anciens des peuples autochtones, et qui met en lumière leurs vérités et leurs visions du monde, et ce, quelle que soit la forme, le genre, ou le type d'approche que les auteurs souhaitent adopter :

*But all work by Indigenous writers adds to a deep, broad, ancient, and profound archive of Indigenous expression that affirms—indeed, insists upon—the right, responsibility, and capability of Indigenous artists to speak our truths into the world on our terms, for our purposes, for the continuity of our peoples and relationships in all their diversity and complexity.<sup>10</sup>*

Mais toutes les œuvres des auteurs autochtones s'ajoutent à une archive immense, vaste, ancienne et profonde d'expression autochtone qui affirme—en fait, insiste sur—le droit, la responsabilité, et la capacité des artistes autochtones à exprimer nos vérités dans le monde et selon notre propre vision, à nos fins, et pour la continuité de nos peuples et de nos relations dans toutes leur diversité et leur complexité. (Tdl.)

En plus de mettre en avant le point de vue de leurs peuples, en dépassant souvent les frontières de leurs pays, les auteurs dakotapi et paiwan jouent un rôle primordial quant à la survie et à la transmission de leurs valeurs ancestrales. Leurs sociétés inclusives anciennes ont su pendant des siècles, voire des millénaires, coexister avec leur environnement, en maintenant l'équilibre nécessaire à leur survie et à leur continuité au sein du cercle sacré composé de tous les éléments naturels et surnaturels de l'univers et de la terre sur laquelle ils se mouvaient. En revendiquant depuis toujours leur souveraineté tribale, les auteurs autochtones espèrent réinvestir et refermer pleinement ce cercle.

En outre, au travers de récits personnels et de personnages similaires aux héros des récits oraux, les auteurs dakotapi et paiwan ont maintenu en vie les valeurs inclusives de leurs peuples. C'est cet héritage culturel et littéraire que l'auteur puyuma Paelabang Danapan (Sun Ta-chuan 孫大川) souhaite transmettre aux nouvelles générations :

*Meanwhile, we will try to pass our legacy down from generation to generation, making it a never-ending source of inspiration for our eternal memory and sustaining as well as sustained creativity.<sup>11</sup>*

En attendant, nous essaierons de léguer notre héritage de génération en génération, le transformant en une source d'inspiration intarissable pour notre mémoire éternelle, pour notre créativité soutenue, et pour le soutien de notre créativité. (Tdl.)

---

<sup>10</sup> HEATH JUSTICE Daniel, *Why Indigenous literatures matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018, p. 208-209.

<sup>11</sup> SUN Ta-chuan 孫大川, « Introduction, Echoes from the Island in the Ocean: The past, Present, and Future of Taiwan Indigenous Literature » in *The Anthology of Taiwan Indigenous Literature: Poetry and Prose*, Taipei, Council of Indigenous People, 20015, p. 005.

Comme le déclare Heath Justice, la littérature des peuples autochtones va à l'encontre de la mentalité colonialiste des sociétés dominantes qui enferment les autochtones dans des histoires de « tragédie », de « souffrance », de « dégradation et de déficience », et conséquemment dans un complexe victimaire nécosant. Elle rappelle aux peuples autochtones qu'ils sont « les héritiers de legs pesants et douloureux, mais également d'espoir et de possibilités, d'une responsabilité d'améliorer le monde pour [les générations] encore à venir »<sup>12</sup>.

Les littératures des Paiwan et des Dakotapi répondent à cette exhortation de Heath Justice qui encourage les auteurs autochtones à léguer à leurs enfants un monde meilleur. Elles sont porteuses de valeurs offrant des réponses aux problèmes rencontrés à une échelle globale, remettant alors en question le modèle capitaliste de sociétés occidentalisées tournées vers la conquête de la nature et de l'humain au détriment de leur survie.

C'est ainsi qu'en 1980, le professeur Élise Marienstras, spécialiste d'histoire des États-Unis, posait déjà un constat qui est d'autant plus évident aujourd'hui, et qui s'applique aux autochtones de Taïwan même si ces derniers n'ont pas la même visibilité : les autochtones de Taïwan et des États-Unis concrétisent, « par l'affirmation de [leurs] propres valeurs, le doute qui saisit le monde actuel sur le bien-fondé des civilisations technologiques »<sup>13</sup>.

D'autre part, les auteurs contemporains établissent des ponts avec leurs familles autochtones internationales. Les auteurs dakotapi et paiwan partagent aujourd'hui avec le monde entier, non seulement les préoccupations qui entravent leur vie et leurs libertés, mais également des solutions pérennes aux questions d'écologie, de justice et de parité sociale, de place des personnes atypiques, selon leur modèle relationnel d'union et d'inclusion avec la nature et tout ce qui l'habite, au sein du cercle sacré.

## 1.2. « Comparaison entre pommes et pamplemousses »

Dans une lettre datant de septembre 2015, et s'adressant à ce projet de thèse, le spécialiste du Paiwan, et ancien professeur et directeur du département d'anthropologie de l'université d'État de Washington, Washington State University, Raleigh Ferrell, lui-même ayant des origines autochtones d'Amérique du Nord, insistait sur les différences entre les sociétés traditionnelles dakotapi et paiwan. La première étant une société égalitaire d'un peuple de chasseurs de bisons semi-nomade vivant sur les Grandes Plaines américaines, et la seconde étant composée d'agriculteurs cultivant sur des terrains en altitude, et vivant dans des villages

---

<sup>12</sup> HEATH JUSTICE Daniel, *Why Indigenous literatures matter*, op. cit., p. 210, Tdl.

<sup>13</sup> MARIENSTRAS Élise, *La résistance indienne aux États-Unis, XVIe-XXe siècle*, op. cit., p. 12.

permanents dans des hautes montagnes, dont la société comprenait des chefs héréditaires et un système de classes.

Leurs oratures respectives, tout comme leur vision du monde et leurs intérêts, étaient donc, selon Ferrell, entièrement liés à leur mode de vie et à leur milieu géographique, et par conséquent variaient inévitablement en thèmes et en styles. L'inquiétude de Ferrell concernant cette étude concernait donc le risque de tenter d'absolument « mettre dans le même panier » deux peuples aux cultures et aux oratures distinctes, des « pommes et des pamplemousses », simplement car il s'agissait de deux peuples minoritaires « conquis », et de prolonger encore une fois une forme de racisme inconscient.

Ce n'était certes pas le seul écueil que ce travail allait affronter. En effet, cette étude née de longues recherches en littérature et en particulier d'un Master 2 dédié à l'œuvre d'Ella Cara Deloria, devait révéler rapidement l'ampleur et les difficultés des recherches à réaliser. Deux peuples, deux oratures, deux histoires, deux littératures contemporaines, constituaient un immense terrain d'investigation auxquels venaient se greffer une situation personnelle de précarité aux facteurs multiples, tandis que des séjours à Taïwan s'imposaient.

Alors que l'abondance des récits dakotapi nécessitait de faire des choix judicieux mais difficiles, le nombre limité des textes paiwan représentait un véritable défi qu'il fallait impérativement relever afin de produire une étude équilibrée, vivante, et consciencieuse des deux oratures. La sélection des récits impliqua donc de laisser de côté nombre d'entre eux, soit par la contrainte directe liée à la thèse, pour le cas des Dakotapi, soit par l'impossibilité de trouver des versions écrites pour les Paiwan.

D'autre part, si les récits Dakotapi en langue anglaise, réunis par une autochtone maîtrisant parfaitement l'anglais et le lakota permit de s'appuyer sur un travail déjà largement élaboré, pour les Paiwan, les textes en chinois représentèrent une double difficulté, celle de la traduction et celle de la quasi-absence d'analyses préalables réalisées par les autochtones.

Il fallut donc travailler sur deux corpus extrêmement inégaux en termes de sources et de volume. Et le même problème se posa pour la littérature contemporaine déjà bien établie chez les Dakotapi et encore embryonnaire chez les Paiwan. La longue expérience du terrain dakotapi avec un accès direct à certains auteurs facilita considérablement cette partie de la recherche. A Taïwan, l'accès aux écrivains Paiwan s'avéra beaucoup plus complexe et ne put avoir lieu qu'après plusieurs séjours sur l'île.

Aujourd'hui, les autochtones de Taïwan, comme ceux des États-Unis avant eux, ont gagné le droit de revendiquer leur position de « peuples premiers » sur le territoire de Taïwan. Cette thèse a été rédigée dans l'espoir de contribuer modestement à la visibilité internationale

de ces peuples, et plus particulièrement de l'orature et de la littérature paiwan, moins connues que celles des Dakotapi, et au travers desquelles s'inscrivent leurs luttes ethno-culturelles.

Ils se servent notamment de leur orature et de ses symboles, tels que la vipère des cent pas et les œufs du soleil, pour donner une impulsion nouvelle à leur mouvement de reconquête identitaire et littéraire, et à leur revendication de souveraineté tribale. Le chanteur et musicien paiwan Djanav Zengror (*Dannaifu Zhenruo* 丹耐夫·正若, ou Tung Chuqing 童春慶, le frère du professeur Tung), relevait dans notre entretien 2016 le fait que les récits légendaires paiwan disent au peuple qu'il vient du mont Dawu, et non pas d'outre-mer, ce qui signifie qu'il forme, avec les autres peuples autochtones de Taïwan, les peuples premiers de l'île :

我們從哪裡來？我們的傳說告訴我們大武山，上帝造人在那裡，有的族群的傳說是從海外來的，但是我們排灣族沒有從海外來的傳說，我們就是這裡的原住民，我們只有這邊到海外的故事，我們沒有從海來這邊的故事。<sup>14</sup>

D'où venons-nous ? Nos légendes nous disent du mont Dawu. C'est là que Dieu a fait les êtres humains. Les légendes de certains groupes ethniques viennent d'outre-mer, mais nous Paiwan n'avons pas de légendes venues d'outre-mer. Nous sommes précisément les autochtones d'ici. Nous avons seulement des récits partant d'ici pour aller au-delà des mers. Nous n'avons pas de récits venus ici de la mer. (Tdl.)

N'appartenant ni à une des cultures coloniales taïwanaise ou américaine, ni à une culture autochtone, ma position de témoin et d'actrice dans les études trans-autochtones me permet de présenter de façon objective les termes de la revendication de souveraineté culturelle et tribale des Dakotapi et des Paiwan. Dans ce travail, les oratures autochtones deviennent un objet d'étude littéraire universitaire en soi. Alors que ces oratures ont longtemps été considérées dans les domaines de l'ethnologie et de la linguistique des cultures dominantes comme des reliquats exotiques de peuples primitifs, le travail entrepris dans cette étude sur leurs oratures et leurs littératures tend à reconnaître ces cultures sur le même plan que nos cultures et œuvres littéraires.

### *1.3. Perspectives d'avenir de la littérature autochtone et des études trans-autochtones*

Ce travail se situe dans le contexte d'un enjeu historique : celui de l'obtention pour ces peuples d'une souveraineté tribale, dans une phase « post »-coloniale où ils sont encore assujettis à des gouvernements qui demeurent en réalité *de facto* « impérialistes ». Il s'agit ici d'un constat objectif et non d'une prise de position socio-politique partisane, sachant qu'il n'est

---

<sup>14</sup> ZENGROR Djanav (正若·丹耐夫)/ TUNG Chunqing (童春慶), *Entretien personnel avec Djanav Zengror à Taipei*, 30 juin 2016, transcription en annexe.

pas possible de faire l’impasse sur la situation actuelle des deux peuples concernés sans altérer considérablement la pertinence de ce travail.

C’est pour cela que le témoignage de Ljivangerau, qui appartient aux nouvelles générations d’auteurs paiwan à Taïwan, qui montre que son peuple n’a jamais renoncé à sa souveraineté identitaire et territoriale, et ce malgré les divers projets gouvernementaux d’édification d’une nation taïwanaise, en privilégiant le terme de « Formose » dans son poème, plutôt que celui de « Taïwan » est d’un grand intérêt.

À Taïwan comme aux États-Unis, les guerres de conquête impériales dont parlait Gunn Allen sont toujours présentes, et elles ne sont pas livrées « exclusivement, ni même principalement », par rapport au contrôle « de la terre et de ses ressources, mais elles sont menées dans les corps, les esprits, et les cœurs des peuples de la Terre afin d’avoir domination sur eux »<sup>15</sup>. Dans la mesure où, selon les auteurs paiwan et dakotapi, cette volonté de domination impérialiste, ou de « colonisation mentale », pour reprendre la formule d’Awu, se poursuit, ces auteurs n’ont cessé de retracer les origines, l’histoire et les histoires de leurs peuples.

Étant donné les thématiques de cette littérature, elle s’apparente souvent à des manifestes qui ont un rôle de ralliement à destination d’une lutte commune. La difficulté qu’elle rencontre souvent vient du fait que cette littérature engagée des autochtones d’Amérique du Nord et de Taiwan se dilue dans une société dominante qui jusqu’à présent continue à la marginaliser.

Cependant, dans ses rappels identitaires et communautaires, elle joue un rôle cohésif permettant à des groupes isolés de se fédérer autour d’histoires communes, comme le faisaient si bien les anciens conteurs, qui élargissent toujours plus le cercle sacré des autochtones. Il s’agit donc d’une littérature qui ressoude la communauté autochtone d’un pays, en premier lieu au sein d’un même groupe, puis parmi les divers peuples du pays, pour enfin rayonner vers une possible communauté trans-autochtones internationale.

Djanav Zengror dans notre entretien de 2016 disait qu’il y a toujours eu une forme de mouvement de revitalisation culturelle et identitaire à Taïwan dans les communautés autochtones, même si elle se faisait par le passé de façon plus discrète, comme au début des années 1980, avant que les autochtones n’obtiennent le droit d’utiliser officiellement leurs noms autochtones. Afin de se (re)connaître et de revendiquer ses origines paiwan, Zengror, comme d’autres artistes et activistes autochtones, utilisait son nom autochtone dans ses chansons en langue paiwan, et montrait son identité en revêtant son costume traditionnel paiwan.

---

<sup>15</sup> GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, op. cit., p. 214, Tdl.

Aujourd'hui, ce mouvement de revitalisation progresse et s'intensifie. L'espace de liberté d'expression s'étant ouvert, ceux qui demeuraient dans l'ombre, gardant précieusement leurs trésors ancestraux, reviennent dans la lumière dans leurs nouveaux habits, développant des approches littéraires et artistiques revitalisés. Les gardiens de la tradition, tel que Zengror, n'ont jamais renoncé à leur mission permettant à l'orature une continuité dans une forme nouvelle :

名字很重要，那就是哪一族的，然後，我自己的穿著、說話方式、我唱歌唱什麼，我們只有從這個角度來思考，因為我們那時候幾乎沒有人承認自己是高山的人，那時候我們就一直希望有，所以後來才會出現原住民委員會，才會出現政府機關專門有人處理原住民事務，以前沒有這個，你看我們的名字就被改成中國的名字漢字，所以那時候他們就有這樣的那些想法，包括歌，我們現在從歌裡面就開始去弄，還有我們的服裝，你現在可以看到我們部落如果有慶典，什麼叫慶典，就是有人結婚，你會看到非常華麗的服裝，這個是在排灣族，所以像我們的文化都有人在做了，已經都大家都在做了，所以現在也很喜歡把文化的東西放在自己家裏面去，以前都比較不容易，因為他很怕被人家知道他是原住民、排灣人，但是現在好很多，至少會很清楚告訴我我就是原住民，這個就是我們的語言和儀式，妳看我們現在的祭典有在恢復，我們現在的結婚都還是要用傳統方式，雖然有的人用祭度的方式，可是有一些改變。<sup>16</sup>

Un nom est très important, il indique à quelle tribu on appartient ; et puis, mes propres vêtements, la façon dont je parle, ce que je chante, nous ne pensions qu'à travers ces perspectives, car à cette époque, pratiquement personne ne reconnaissait être une personne des montagnes [*shandiren*]. À cette époque nous espérions continuellement qu'il y en ait un [mouvement de revitalisation culturelle et identitaire], aussi, ce n'est qu'après avoir pu créer le conseil autochtone, et qu'après avoir pu créer des agences gouvernementales actuelles qui sont spécialisées dans le traitement des affaires autochtones. Avant il n'y avait pas cela [ces instances gouvernementales]. Regarde nos noms, ils avaient été changés en noms chinois avec des caractères chinois. Alors à cette époque ils avaient des idées de ce genre, qui incluaient les chants : nous allons maintenant, commencer à le [le nom autochtone] chercher à l'intérieur des chants, et aussi de nos costumes. Maintenant tu peux les voir dans notre tribu s'il y a une cérémonie. Qu'est-ce qu'on appelle une cérémonie ? C'est si des personnes se marient, tu pourras voir de magnifiques costumes, c'est ce qu'il y a chez les Paiwan. Ainsi font tous ceux qui ont la même culture que nous. Tout le monde l'a déjà fait. Ainsi, maintenant on aime aussi beaucoup mettre des objets culturels dans nos propres maisons. Avant, c'était relativement difficile, car [on] avait très peur que les autres sachent qu'[on] était autochtone, Paiwan. Mais maintenant c'est beaucoup mieux. Au moins je peux te dire clairement que je suis autochtone. Ceux-ci sont donc notre langue et nos rituels. Tu peux voir qu'aujourd'hui nos cérémonies sont en train d'être réhabilitées. Maintenant, nos mariages sont encore tous célébrés de façon traditionnelle. Même si certaines personnes utilisent le style de la susception, mais il y a des changements. (Tdl.)

À l'heure où cette étude s'achève, les auteurs et les artistes autochtones de Taïwan réussissent, comme ceux des États-Unis ont pu le faire, en particulier grâce au travail littéraire et académique de Deloria Jr. et de sa tante, ou encore de Cook-Lynn et de Gunn Allen, à s'extirper de l'imaginaire identitaire national de Taïwan. Ils font même entendre leur voix à l'extérieur de leur pays.

---

<sup>16</sup> ZENGROR Djanav (正若·丹耐夫)/ TUNG Chunqing (童春慶), *Entretien personnel avec Djanav Zengror à Taipei*, Transcription de l'enregistrement, 30 juin 2016.

C'est ainsi qu'en mai et en septembre 2018 des « Journées du cinéma autochtone taïwanais » ont été organisées au Musée du Quai Branly à Paris, un projet innovant auquel ont participé des délégations autochtones, dont des Paiwan travaillant pour la chaîne de télévision autochtone de Taïwan (*Taiwan Indigenous TV, TITV*). Le public présent a découvert des versions autochtones de la mémoire historique de Taïwan, les luttes de ces peuples, liées à la justice transitionnelle de l'île, et les enjeux de la revitalisation de leurs rituels ancestraux.

Plus récemment encore, le 2 juillet 2019, l'auteur et *pulima*<sup>17</sup> paiwan Sakuliu Pavavalung était présent à la Cité internationale des Arts de Paris, où son travail artistique, qui inclut peinture, sculpture, poterie, et vidéo, était présenté. Sakuliu, qui depuis les années 1980 participe à la préservation et au retour aux traditions héritées des ancêtres paiwan, une présence internationale de son « art », qui est lié aux récits mythiques des Paiwan. Donc progressivement visibilité mondiale de l'orature paiwan.

Et si 2019 a été déclarée « Année Internationale des Langues Autochtones » par l'UNESCO, ce n'est plus dans une optique hégémonique et archaïque visant à « sauver », les peuples autochtones que de nombreuses institutions culturelles et scientifiques se tournent vers ces peuples. Il s'agit aujourd'hui pour elles de répondre à des impératifs de pays préoccupés par des modèles de développement durable et d'inclusion sociale, qui existaient déjà dans les sociétés autochtones anciennes.

En 1976, Vine Deloria Jr., en usant d'un humour typique des Dakotapi, et rappelant le ton satirique des poèmes de Monaneng, faisait le constat suivant :

*Looking forward to the next hundred years, Indians are depressed but still optimistic. We have brought the white man a long way in nearly 500 years—from a childish search for mythical cities of gold and fountains of youth to the simple recognition that lands are essential for human existence. With the Forest Service now adopting Indian methods of forest maintenance, it is possible that before long other Indian procedures will be adopted.*<sup>18</sup>

En envisageant les cent années à venir, les Indiens sont déprimés mais toujours optimistes. Nous avons considérablement fait avancer l'homme blanc en presque 500 ans—d'une recherche puérile de cités mythiques d'or et de fontaines de jouvence à la simple reconnaissance que les terres sont essentielles pour l'existence humaine. Avec le Service Forestier, qui adopte aujourd'hui des méthodes indiennes d'entretien des forêts, il est possible que bientôt d'autres procédures indiennes soient adoptées. (Tdl.)

Et effectivement, en 2005, l'année de sa disparition, l'auteure et activiste politique et écologiste ojibwe Winona LaDuke (1959-), membre du parti vert aux États-Unis, et inscrite

---

<sup>17</sup> Comme mentionné dans le troisième chapitre de cette étude, en langue paiwan il n'existe pas de mot pour « artiste ». Aussi, Sakuliu préfère qu'on le qualifie de *pulima*, qui signifie en paiwan « plusieurs mains/mains multiples », et qui est une appellation donnée aux personnes manifestant son talent dans les domaines des arts et de l'artisanat.

<sup>18</sup> DELORIA Vine Jr., « The Ex-Majority », *The New York Times* 4 juillet 1976, p. 21.



au National Women's Hall of Fame depuis 2007, publiait un ouvrage sur les luttes environnementales des communautés autochtones d'Amérique du Nord, *Recovering the Sacred: The Power of Naming and Claiming*, qu'elle conclut en montrant la capacité des peuples autochtones à proposer des solutions aux crises climatiques et énergétiques à venir :

*Native American communities are creating momentum for change and providing some critical leadership in the face of global climate change and the energy crisis to come. By democratizing power production, Native nations are providing the solutions that all of us will need in order to survive into the next millennium.*<sup>19</sup>

Les communautés autochtones d'Amérique du Nord sont en train de donner un nouvel élan au changement et de faire preuve de leadership essentiel face au changement climatique global et à la crise énergétique à venir. En démocratisant la production énergétique, les Nations autochtones apportent des solutions dont nous avons tous besoin afin de survivre jusqu'au prochain millénaire. (Tdl.)

Tandis que nos pays industrialisés et occidentalisés réalisent peu à peu les conséquences funestes de notre suractivité sur la biosphère, ils continuent dans l'ensemble d'ignorer les exhortations des peuples autochtones qui, depuis leur orature millénaire, encouragent l'homme à développer un profond respect et une forme d'entente mutuelle avec la nature et tout ce qui la peuple.

Il y a maintenant presque vingt ans, en 2000, Poiconu avait écrit un article pour le journal *Taipei Times* intitulé « Prêtez attention aux coutumes autochtones » (“Pay attention to Aboriginal customs”). Il y dénote la mauvaise foi du gouvernement de l'époque, qui demandait aux autochtones de mettre fin à leur culture de la chasse, sous prétexte qu'elle était « barbare » et « défavorable à la préservation de la vie sauvage ». Poiconu soutient donc que la culture de la chasse traditionnelle des autochtones de Taïwan ne consistait pas seulement à tuer des animaux. Il rejoint les descriptions de Sakinu en décrivant cette culture comme une « manifestation des croyances et du mode de vie autochtones, incluant la religion, la préservation de la terre, la distribution des ressources, la discipline tribale et les tabous »<sup>20</sup>.

Et si, à l'époque de l'article, certains chasseurs pratiquaient une chasse irresponsable, et par conséquent « contraire aux pratiques de chasse autochtone traditionnelle », Poiconu l'expliquait par « l'occupation forcée » des terrains de chasse ancestraux et des terres arables par le gouvernement taïwanais, pour en faire des « terrains appartenant à l'État ou au domaine public » et des « réserves forestières ». Ce qui poussa les autochtones dans les années 1960 à

---

<sup>19</sup> LADUKE Winona, *Recovering the Sacred: The Power of Naming and Claiming*, Cambridge, South End Press, 2005, p. 253.

<sup>20</sup> POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), « Pay attention to Aboriginal customs », *Taipei Times* 13 décembre 2000, p. 8 <http://www.taipeitimes.com/News/editorials/archives/2000/12/13/0000065331> [Consulté le 2 novembre 2015]., Tdl.

ignorer l'éthique et les tabous traditionnels afin de survivre. Pour autant, les réels facteurs de destruction environnementale n'émanaient pas des quelques autochtones chassant avec des armes artisanales sur de petits territoires<sup>21</sup>.

Poiconu démontre dans son article l'hypocrisie du gouvernement de l'époque qui, au lieu d'imposer de réelles mesures de protection environnementale, qui pourrait être basées sur la culture des chasseurs autochtones, prend ces derniers comme boucs-émissaires. En effet, tout en dénonçant les véritables activités responsables de la destruction de la biosphère, faisant du gouvernement taïwanais et de son mode d'exploitation capitaliste intensif les véritables coupables, comme Poiconu pose judicieusement le constat suivant :

*The most effective way to love wildlife and protect the ecology is to stop road construction across green areas, stop building unnecessary dams, ban mining activities, reduce betel nut farming, punish the vendors of hunted game, build fish channels across check dams and similar measures. These measures will prove more proactive.*<sup>22</sup>

La façon la plus efficace d'aimer la vie sauvage et de protéger [l'écosystème] est d'arrêter la construction routière au travers des zones vertes, d'arrêter la construction de barrages inutiles, d'interdire les activités minières, de réduire la culture de la noix de bétel, de punir les vendeurs de gibier tué à la chasse, de construire des canaux pour les poissons en travers des barrages de corrections, et d'autres mesures semblables. Ces mesures s'avèreront plus proactives. (Tdl.)

Pourquoi ne pas s'inspirer de l'éthique et des tabous ancestraux de la culture de la chasse autochtone, par exemple l'interdiction paiwan de chasser pendant la saison des amours, ou la création de zone protégées et sacrées où l'humain ne doit pas entrer, et étendre ses enseignements reliant l'homme à la biosphère, à l'humanité toute entière ?

L'avenir de la littérature autochtone doit résider dans son impact sur nos sociétés « hyperconnectées » technologiquement, qui ont développé des écosystèmes numériques et industriels complexes, mais ont perdu tout lien avec leurs écosystèmes naturels. L'auteur autochtone nous tend un miroir reflétant la réalité de notre état d'humain « moderne », condamné, comme nous pensions que les autochtones l'étaient autrefois, à être broyé par la machine de la globalisation et du consumérisme à outrance.

Mais n'ayant pas développé et entretenu ces capacités de résilience et de survivance dakotapi et paiwan, nous bénéficierions alors sans doute d'une éducation à l'école des sangliers et des écureuils volants. En détournant notre regard des valeurs artificielles et en adoptant le point de vue des autochtones de Taïwan et des États-Unis, nous pourrions admirer et observer « le mode de comportement de l'autre [la personne animale] », et de cette classe de chasseurs

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, Tdl.

<sup>22</sup> *Ibid.*

qui « n'utilisent pas seulement leur intelligence et leur sagesse pour chasser », mais pour être « nos intermédiaires pour mieux connaître la nature »<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ 2 Zǒufēng de rén* 《山豬·飛鼠·撒可努 2 走風的人》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 2 : Ceux Qui Font Cheminer le Vent], Titre original : 《走風的人—我的獵人父親》 [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], Éd. originale 2002, 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011, p. 73, Tdl.

# Bibliographie

ABBOTT Lyman (Remarques orales), « Dr. Lyman Abbott's Remarks » in *Report of the secretary of the Interior for the Fiscal year ending june 30, 1885, in five volumes*, Washington, Government Printing Office, 1885, vol.1, p. 845-846.

Académie Française, « Indigène » in *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Imprimerie Nationale/Fayard, 2000, vol.2.

ADAMS David W., *Education for extinction: American Indians and the Boarding School experience, 1875-1928*, Lawrence, University Press of Kansas, 1995.

ADAMS David W., « Fundamental considerations: The deep meaning of Native American schooling, 1880-1900 », *Harvard Educational Review* 58-1, avril 1988, p. 1-29.

ALLEN Chadwick, « A Transnational Native American Studies? Why Not Studies That Are Trans-Indigenous? », *Journal of Transnational American Studies* 4-1, 2012, p. 1-23, <https://escholarship.org/uc/item/82m5j3f5#main> [Consulté le 9 octobre 2015].

ALLEN Chadwick, *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012.

ALLEN Chadwick, *Blood narrative: Indigenous Identity in American Indian and Maori literary and activist texts*, Durham, Duke University Press, coll. « New Americanists », 2002.

ALLIO Fiorella, « La construction d'un espace politique austronésien », *Perspectives Chinoises* 47, Mai/Juin 2008, p. 54-62.

ANDERSON Gary Clayton, *Kinsmen of Another Kind: Dakota-White Relations in the Upper Mississippi Valley, 1650-1862*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1984.

APPLEGARTH Risa, *Rhetoric in American Anthropology: Gender, Genre, and Science*, University of Pittsburgh Press, coll. « Pittsburgh Series in Composition, Literacy, and Culture », 2014.

ARMSTRONG Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture » in JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 21-26.

AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Entretien personnel avec Liglav Awu à Taipei*, Transcription de l'enregistrement, 27 juin 2016.

AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Mùlìdàn Mulidan-bùluò shǒuzhá* 《穆莉淡 Mulidan-部落手札》 [Mulidan- Lettres tribales], Éd. originale 1998, 台北 Taipei, 女書文化 Nǚshū wénhuà, 2004.

AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Hóng zuǐba de VuVu* 《紅嘴巴的 VuVu》 [VuVu à la bouche rouge], Éd. originale 1997, 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2001.

AWU Liglav 阿(女烏)·利格拉樂, *Shei lái chuān wǒ zhī de měilì yīshang* 《誰來穿我織的美麗衣裳》 [Qui va porter les beaux habits que j'ai tissé ?], 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 1996.

BAE Kyoungan, « Chiang Kai-Shek and Christianity: Religious life reflected from his diary », *Journal of Modern Chinese History* 3-1, juin 2009, p. 1-10.

BAKHTINE Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, Traduit par KOLITCHEFF Isabelle, Éd. originale en russe 1929, Paris, Le Seuil, coll. « Points / Essais », n° 372, 1998.

BALCOM John et BALCOM Yingtish (éd.), *Indigenous Writers of Taiwan: An Anthology of Stories, Essays, and Poems*, New York, Columbia University Press, 2005.

BANNER Stuart, *How the Indians Lost Their Land: Law and Power on the Frontier*, Advance Reader's Edition, Cambridge ; London, The Belknap Press/Harvard University Press, 2005.

BAUM L. Frank, « Editorial », *Aberdeen Saturday Pionner*, Aberdeen, Dakota du Sud, 3 janvier 1891.

BECKWITH Martha Warren, *Mythology of the Oglala*, Éd. originale 1930, Kendall Park, Lakota Books, 2003.

BENJAMIN Walter, « Le Conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » in *Oeuvres, III*, Éd. originale en allemand octobre 1936 (dans la revue suisse *Orient et Occident*, Nouvelle série, N° 3), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 114-151.

BLACK BEAR Ben Black et THEISZ R. D., *Songs and Dances of the Lakota*, Aberdeen, North Plains Press, 1976, vol.1.

BLACK ELK, *Le sixième grand-père, Black Elk et la grande vision*, Traduit par SABATHÉ Philippe, Monaco, Éditions Du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 1999.

BLACK ELK (Elan Noir, Hehaka Sapa) et EPES BROWN Joseph (texte recueilli et annoté par), *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Traduit par SCHUON Frithjof et ALLAR René, Éd. originale en anglais 1953, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1992.

BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1984.

BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Élan Noir Parle, ou la vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, Éd. originale en anglais 1932, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1993.

BLACK ELK et NEIHARDT John G. (propos recueillis par), *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, Éd. originale 1932, University of Nebraska Press, 1988.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Éd. originale 1972, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

BOYER Pascal, « Orale, Tradition » in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/tradition-orale/> [Consulté le 10 juin 2019].

BRIVATI Brian, « Introduction » in BRIVATI Brian, BUXTON Julia et SELDON Anthony (éd.), *The Contemporary History Handbook*, Manchester ; New York, Manchester University Press, 1996, p. xv-xxv.

BROWN Dee A., *Enterre mon cœur à Wounded Knee : La longue marche des Indiens vers la mort : Récit*, Traduit par BERNIER Gisèle, Éd. originale 1970, Paris, Stock, 1992.

BROWN Dee A. et Sides Hampton, *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*, Éd. originale 1970, Toronto ; New York ; London, Bantam Books, 1972.

BROWN RUOFF A. Lavonne, *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*, New York, Modern Language Association of America, 1990.

BUECHEL Eugene et MANHART Paul (éd.), *Lakota Dictionary: Lakota-English / English-Lakota, New Comprehensive Edition*, Éd. originale 1970, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2002.

BURNETTE Robert et KOSTER John, *The Road to Wounded Knee*, New York, Bantam Books, 1974.

CALAME-GRIAULE Geneviève, « La recherche du sens en littérature orale », *Terrain*, L'incroyable et ses preuves, 14, mars 1990, p. 119-125.

CHANG Chin-sheng 張金生, « 排灣族 Mamazangiljan 制度及其部落變遷發展之研究 ; A Study of The Change And The Development of The Institution of Mamazangiljan In Paiwan Society », Thèse de Doctorat, 國立政治大學 National Chengchi University, 台北 Taipei, 2013.

CHAPMUMU Panu, « Report of the Alliance of Taiwan Aborigines to the United Nations Working Group on Indigenous Populations », août 1993, <http://www.taiwandocuments.org/ata.htm> [Consulté le 18 décembre 2018].

CHEN Chi-lu, *Material Culture of the Formosan Aborigines*, Éd. originale 1968, Taipei, Southern Material Center, Inc., 1988.

CHEN Chun-Mei, « Documenting Paiwan phonology: issues in segments and non-stress prosodic features », *Concentric: Studies in Linguistics* 35-2, juillet 2009, p. 193-223.

CHEN Fang-Ming, « Taiwan Indigenous Literature: Crossing the Language Boundaries » in *The Anthology of Taiwan Indigenous People, Poetry and Prose*, Taipei, Council of Indigenous People, 2015, p. III-VI.

CHEN Fang-Ming (éd.), *The Anthology of Taiwan Indigenous People, Short Stories (Part I)*, Taipei, Council of Indigenous People, 2015.

CHENG Sheng Yao et JACOB W. James, « American Indian and Taiwan Aboriginal Education: Indigenous Identity and Career Aspirations », *Asia Pacific Education Review* 9-3, 2008, p. 233-247.

CHIANG Bien 蔣斌 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], Éd. originale en japonais 1922, 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d'Ethnologie Academia Sinica, 2004, vol.3 (第三冊).

CHIANG Bien 蔣斌, « *House and social hierarchy of the Paiwan* », Thèse de Doctorat, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1993.

CHIEF EAGLE Dallas, *Winter Count*, Éd. originale 1967, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2003.

CHILD Brenda J., *Boarding School Seasons: American Indian Families, 1900-1940*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1998.

CHING Leo T. S., *Becoming « Japanese »: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 2001.

CHIU Kuei-fen 邱貴芬, « Aboriginal literature and the Rise of the New Taiwanese Historical Imaginary in Contemporary Taiwan » présenté à : EATS 5th Annual Conference, Prague, 2008, <https://www.soas.ac.uk/taiwanstudies/eats/eats2008/file43155.pdf> [Consulté le 25 janvier 2013].

CHURCHILL Ward, *Kill the Indian, Save the Man: The Genocidal Impact of American Indian Residential Schools*, San Francisco, City Lights Publishers, 2004.

CHURCHILL Ward, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*, San Francisco, City Lights Books, 1997.

COOK-LYNN Elizabeth, « The Buffalo Cosmos » in HOWE Craig, WHIRLWIND SOLDIER Lydia et LEE Lanniko L. (éd.), *He Sapa Woihanble: Black Hills Dream*, St. Paul, Living Justice Press, 2013, p. 42-45.

COOK-LYNN Elizabeth, *New Indians, Old Wars*, Urbana ; Chicago, University of Illinois Press, 2007.

COOK-LYNN Elizabeth, *Notebooks of Elizabeth Cook-Lynn*, University of Arizona Press, 2007.

COOK-LYNN Elizabeth, « Comments for Vine Deloria Jr. upon his Early and Untimely Death, 2005 », *Wicazo Sa Review* 21-2, janvier 2006, p. 149-150.

COOK-LYNN Elizabeth, *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*, Champaign, University of Illinois Press, 2001.

COOK-LYNN Elizabeth, *I remember the Fallen Trees*, Cheney, Eastern Washington University Press, 1998.

COOK-LYNN Elizabeth, *Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays: A Tribal Voice*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996.

COTERA María Eugenia, *Native Speakers: Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita Gonzalez, and the Poetics of Culture*, Austin, University of Texas Press, 2008.

COTERA Maria Eugenia, « 'All My Relatives Are Noble': Recovering the Feminine in Ella Cara Deloria's *Waterlily* », *American Indian Quarterly*, Empowerment Through Literature, 28-1/2, Printemps 2004, p. 52-72.

COVELL Ralph R., *Pentecost of the Hills in Taiwan: The Christian Faith among the Original Inhabitants*, Pasadena, Hope Publishing House, 1998.

COYAUD Maurice (éd.), *Aux origines du monde : Contes des peuples de la Chine*, Traduit par COYAUD Maurice, Paris, Flies France, 2000.

DAVIDSON James W., *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects: tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*, London ; New York, Macmillan, 1903.

DEBO Angie, *Histoire des Indiens des États-Unis*, Traduit par DESCHAMPS Alain, Éd. originale en anglais 1970, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1994.

DELANOË Nelcya et WELCH James (préface), *L'entaille rouge : des terres indiennes à la démocratie américaine : 1776-1996*, Éd. originale 1982, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1996.

DELORIA Ella Cara, *Waterlily*, Éd. originale 1988, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2009.

DELORIA Ella Cara, *The Dakota Way of Life*, Rapid City, Mariah Press, 2007.

DELORIA Ella Cara, *Dakota Texts*, Ed. originale 1932, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2006.

DELORIA Ella Cara, *Speaking of Indians*, Éd. originale 1944, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1998.

DELORIA Ella Cara, « Dakota Tales in Colloquial Style », MS 30 (X8a. 16), Manuscrit non publié, Boas Collection, American Philosophical Society, Philadelphie, Pennsylvanie (États-Unis), 1937.

DELORIA Ella Cara, « Teton Myths », [the George Bushotter Collection], MS 30 (X8c. 3), Manuscrit non publié, Boas Collection, American Philosophical Society, Philadelphie, Pennsylvanie (États-Unis), 1937.

DELORIA Ella Cara, « Dakota Ceremonies », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis).

DELORIA Ella Cara, « Religion among the Dakota », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis).



DELORIA Ella Cara, « The Dakota Way of Life », Manuscrit non publié, Dakota Indian Foundation, Chamberlain, Dakota du Sud (États-Unis).

DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's the Buffalo People*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's The Buffalo People*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

DELORIA Ella Cara et RICE Julian, *Ella Deloria's Iron Hawk*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.

DELORIA Vine Jr., « Conquest Masquerading as Law » in TOPA Wahinkpe (éd.), *Unlearning the Language of Conquest*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 94-107.

DELORIA Vine Jr., « Foreword » in MOORE MariJo (éd.), *Genocide of the Mind: New Native American Writing*, New York, Nations Books, 2003.

DELORIA Vine Jr., *God is Red: A Native View of Religion*, Éd. du trentième anniversaire de l'Éd. originale de 1973, Fulcrum Publishing, 2003.

DELORIA Vine Jr., « Introduction » in *Speaking of Indians*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 1998.

DELORIA Vine Jr., « The Evolution of Federal Indian Policy Making » in DELORIA Vine Jr. (éd.), *American Indian Policy in the Twentieth Century*, Éd. originale 1985, Norman, University of Oklahoma Press, 1992, p. 239-255.

DELORIA Vine Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, Éd. originale 1969, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.

DELORIA Vine Jr., « Indian Studies: The Orphan of Academia », *Wicazo Sa Review* 2-2, Automne 1986, p. 1-7.

DELORIA Vine Jr., « The Ex-Majority », *The New York Times* 4 juillet 1976, p. 21.

DELORIA Vine Jr., « The Rise of Indian Organizations » in *The Red Man in the New World Drama: The Great Classic of Political and Legal History of the American Indian by Jennings C. Wise* (Édition révisée et mise à jour par, et avec une introduction de Vine Deloria Jr.), Éd. originale 1931, New York, Macmillan, 1971, p. 371-378.

DEMALLIE Raymond J., « 5. Kinship and Biology in Sioux Culture » in DEMALLIE Raymond J. et ORTIZ Alfonso (éd.), *North American Indian Anthropology: Essays on Society and Culture*, Norman ; London, University of Oklahoma Press, 1994, p. 125-146.

DEMALLIE Raymond J. et JAHNER Elaine A., « Preface » in WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, Éd. originale 1980, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1991, p. xiii-xxv.

DENSMORE Frances, *Teton Sioux Music & Culture*, Éd. originale 1818, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1992.

- DETIENNE Marcel, « Ouverture » in DETIENNE Marcel (éd.), *Transcrire les mythologies: Tradition, écriture, historicité*, Albin Michel, coll. « Idées », 1994, p. 7-21.
- DIPPIE Brian W., *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policy*, Éd. originale 1982, Lawrence, University Press of Kansas, 1991.
- DOMENGE Jean-Luc, *Contes merveilleux de Provence*, Grasse, Cantar lou País et Éditions TAC Motifs, coll. « Contes et chansons populaires de la Provence », 2003, vol.3.
- DOR Rémy, « Orature du Nord-Est afghan, I. Les Kirghiz du Pamir », *Turcica* 8-1, 1976, p. 87-116.
- EARLY Robert et WHITEHORN John (éd.), *One hundred Paiwan texts*, Canberra, Research School of Pacific and Asian Studies ; The Australian National University, coll. « Pacific Linguistics », n° 542, 2003.
- ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition* (nouvelle édition revue et augmentée en 1969), Éd. originale 1949, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio essais », n° 120, 2014.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Éd. originale 1963, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio essais », n° 100, 2004.
- ELIADE Mircea, « CRÉATION - Les mythes de la création » in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1988, vol. Corpus 5, p. 663-667.
- ELIADE Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Éd. originale en allemand 1957, en Français 1965, Paris, Gallimard, coll. « idées », n° 76, 1967.
- EPES BROWN Joseph, *Animaux de l'Âme, les animaux sacrés des Sioux Oglala*, Traduit par MURRAY B., Éd. originale en anglais 1992, Monaco, Éditions Du Rocher/Le Mail, 1996.
- FAURE David, « Recreating the indigenous identity in Taiwan: cultural aspirations in their social and economic environment » in BLUNDELL David (éd.), *Austronesian Taiwan: Linguistics, History, Ethnology and Prehistory (Revised Edition)*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 2009, p. 101-133.
- FAURE David (éd.), *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001.
- FENELON James V., *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota*, New York ; London, Garland Publishing, Inc., 1998.
- FERRELL Raleigh, « Ogawa's texts and Whitehorn's translations », courrier électronique du 25 juin 2015.
- FERRELL Raleigh, *Paiwan dictionary*, Canberra, Department of Linguistics ; Research School of Pacific Studies ; The Australian National University, coll. « Pacific Linguistics », n° 73, 1982.
- FERRELL Raleigh, *Taiwan aboriginal groups; problems in cultural and linguistic classification*, Taipei, Institute of Ethnology Academia Sinica, 1969.

FINN Janet L., « Ella Cara and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing against the Grain » in BEHAR Ruth et GORDON Deborah A. (éd.), *Women Writing Culture*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 1995, p. 131-147.

FIXICO Donald L., *The Invasion of Indian Country in the Twentieth Century: American Capitalism and Tribal Natural Resources*, Niwot, University Press of Colorado, 1998.

FLETCHER Alice C., *Life among the Indians: First Fieldwork among the Sioux and Omahas*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Studies in the Anthropology of North American Indians », 2013.

FRIEDMAN Kerim, « Entering the Mountains to Rule the Aborigines: Taiwanese Aborigine Education and the Colonial Encounter » in HEYLEN Ann et SOMMERS Scott (éd.), *Becoming Taiwan: from Colonialism to Democracy*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « studia formosiana », n° 6, 2010, p. 19-32.

FU Bennett Yu-hsiang, « Where Is Her(e): Métissage as Indigenous Intervention in Taiwanese Liglav A-Wu's *Who Will Wear the Beautiful Garments I Weave?* And Canadian Lee Maracle's *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* » in HWANG Paoi (éd.), *Global Encounters: Cross-cultural Representations of Taiwan*, Taipei, National Taiwan University Press, 2012, p. 65-84.

GAFFRIC Gwennaël, « *Taiïwan, écriture et écologie, Explorations écocritiques autour des œuvres de Wu Ming-yi* », Thèse de Doctorat, Université Lyon III - Jean Moulin, Lyon, 2014.

GAROUTTE Eva Marie, *Real Indians: Identity and the Survival of Native America*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 2003.

GERNET Jacques, *Le Monde chinois, 3. L'époque contemporaine, xxe siècle*, Éd. originale 1972, Paris, Armand Colin, coll. « Pocket », n° 303, 2005.

GOODMAN Ronald, *Lakota Star Knowledge: Studies in Lakota Stellar Theology*, Rosebud, Sinte Gleska University, 1992.

GOODY Jack, *Mythe, rite & oralité*, Traduit par MANIEZ Claire, Éd. originale en anglais 2010, Presses Universitaires de Nancy et Éditions Universitaires de Lorraine, 2015.

GOODY Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Éd. originale 1977, Cambridge ; London ; New York ; New Rochelle ; Melbourne ; Sidney, Cambridge University Press, coll. « Themes in the Social Sciences », 1986.

GRISELLE Eugène, « Deux lettres autographes de la vénérable mère Marie de l'Incarnation et de la mère Marie de s.-Joseph, ursulines de Québec », *Études* 107, Avril-Mai-Juin 1906, p. 577-599.

GUILBERT Louis, LAGANE René et NIOBEY Georges (sous la direction de), « Conte » in *Grand Dictionnaire des Lettres, Grand Larousse de la Langue Française, en sept volumes*, Paris, Librairie Larousse, 1989, vol.2, p. 940.

GUILBERT Louis, LAGANE René et NIOBEY Georges (sous la direction de), « Légende » in *Grand Dictionnaire des Lettres, Grand Larousse de la Langue Française, en sept volumes*, Paris, Librairie Larousse, 1989, vol.4, p. 2988-2989.

GUNN ALLEN Paula, « Answering the Deer: Genocide and Continuance in the Poetry of American Indian Woman » in RADER Dean et GOULD Janice (éd.), *Speak to Me Words, Essays on Contemporary American Indian Poetry*, Tucson, The University of Arizona Press, 2003, p. 141-152.

GUNN ALLEN Paula, *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970*, New York, Ballantine, coll. « One World », 1994.

GUNN ALLEN Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Éd. originale 1986, Boston, Beacon Press, 1992.

HARRISON Henrietta, « Changing Nationalities, Changing Ethnicities: Taiwan Indigenous Villages in the Years after 1946 » in *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 50-78.

HARVARD Gilles et VIDAL Cécile, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Flammarion, 2003.

HASSRICK Royal Brown, *Les Sioux: vie et coutumes d'une société guerrière*, Traduit par FRITSCH Laurence E., Éd. originale en anglais 1964, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1993.

HAUDRICOURT André-Georges et COYAUD Maurice, « Contes paiwan (Formose), mot à mot et traduction courante » in COYAUD Maurice (éd.), *Littérature orale. Formose, Laos, Thaïlande, Corée*, Paris, SELAF, coll. « Lacito-Documents Asie », n° 1, 1977, p. 2-23.

HEATH JUSTICE Daniel, « Voir (et lire) Rouge : Les Indiens hors-la-loi dans la tour d'ivoire » in JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 105-130.

HEATH JUSTICE Daniel, *Why Indigenous literatures matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018.

HEFLIN Ruth J., *I Remain Alive: The Sioux Literary Renaissance*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000.

HO Ting-jui, « *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines* », Thèse de Doctorat, Indiana University, 1967.

HOBSBAWN Eric et RANGER Terence (éd.), *L'Invention de la tradition*, Traduit par VIVIER Christine, Éd. originale en anglais 1983, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

HOEFEL Roseanne L., « "Splendid disciplines": American Indian women's ethnographic literature » in DE ANGELIS Rose (éd.), *Between Anthropology and Literature, Interdisciplinary discourse*, London ; New York, Routledge, 2002, p. 24-42.

HOEFEL Roseanne L., « "Different by Degree": Ella Cara Deloria, Zora Neale Hurston, and Franz Boas Contend with Race and Ethnicity », *The American Indian Quarterly* 25-2, Printemps 2001, p. 181-202.

HONG Li-Ju, « Contesting Memory: The Shifting Power of Narration in Contemporary Paiwan Contexts » in WILKERSON James et PARKIN Robert (éd.), *Modalities of change: the interface of tradition and modernity in East Asia*, New York ; Oxford, Berghahn Books, 2013, p. 180-196.

HOOVER Herbert T., « Review of *Lakota Society* By James R. Walker », *Great Plains Quarterly* 4-2, printemps 1984, p. 136-137.

HORNADAY William Temple, *The extermination of the American bison*, Éd. originale 1889, Charleston, Bibliobazaar, 2008.

HOXIE Frederick E., *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*, Éd. originale 1984, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 2001.

HSIEH Shih-chung, « From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition » in RUBINSTEIN Murray A. (éd.), *The Other Taiwan: 1945 to the present*, Armonk, M.E. Sharpe, 1994, p. 404-419.

HU Tai-Li 胡台麗, « The Camera is Working: Paiwan Aesthetics and Performances in Taiwan » in STEWART Pamela J. et STRATHERN Andrew (éd.), *Expressive Genres and Historical Change: Indonesia, Papua New Guinea and Taiwan*, Éd. originale 2005, London ; New York, Routledge, coll. « Anthropology and Cultural History in Asia and the Indo-Pacific », 2017, p. 153-172.

HU Tai-Li 胡台麗, *Páiwān wénhuà de quánshì* 《排灣文化的詮釋》 [Interprétation de la culture paiwan], 臺北 Taipei, 聯經出版 Linking Publishing, 2011.

HU Tai-Li 胡台麗, « Bǎibùshé yǔ xióngyīng: Páiwānzú de wénhuà biǎozhēng yǔ quánshì » 「百步蛇與熊鷹：排灣族的文化表徵與詮釋」 [La vipère des cent pas et l'aigle montagnard : symboles et interprétations de la culture paiwan] in YEH Chuen-Rong 葉春榮 (éd.), *Lìshǐ·wénhuà yǔ zúqún: 1999 Táiwān yuánzhùmín guójì yántǎohuì lùnwénjí* 《歷史·文化與族群：1999 台灣原住民國際研討會論文集》 [Actes du colloque international sur les autochtones de Taïwan de 1999], 臺北 Taipei, 順益台灣原住民博物館 Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 2006, p. 171-196.

HU Tai-Li 胡台麗, *Sounds of Love and Sorrow*, Documentaire (DVD), Taïwan, 2000.

HU Tai-Li 胡台麗, « Páiwānzú gǔlóu wǔniánjì de “wénběn” yǔ quánshì » 「排灣族古樓五年祭的「文本」與詮釋」 [« Texte » et interprétation de la Cérémonie des Cinq Ans du village paiwan de Kuljaljau] in HSU Cheng-kuang 徐正光 et LIN Mei-Rong 林美容 (éd.), *Rénlèixué zài táiwān de fāzhǎn: Jīngyàn yánjiūpiān* 《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》 [Le développement de l'Anthropologie à Taïwan : recherche empirique], 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d'Ethnologie Academia Sinica, 1999, p. 183-222.

HUANG Hsinya, « Towards Transpacific Eco-poetics: Three Indigenous Texts », *Comparative Literature Studies* 50-1, 2013, p. 120-147.

HUANG Hsinya, « Towards Transnational Native American Literary studies », *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 13-2, 2011, p. 1-9, <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1744> [Consulté le 5 mars 2012].

HUANG Peter I-min, *Linda Hogan and contemporary Taiwanese writers: an ecocritical study of indigeneities and environment*, Lanham ; Boulder ; New York ; London, Lexington Books, coll. « Ecocritical Theory and Practice », 2016.

HYDE George E., *Histoire des Sioux : Spotted Tail*, Traduit par SABATHÉ Philippe, LARUELLE Danielle, et DUBOIS Daneil (traduction revue et annotée par), Éd. originale en anglais 1961, Monaco, Éditions Du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 1996, vol.3.

HYDE George E., *Histoire des Sioux : Le peuple de Red Cloud*, Traduit par SABATHE Philippe, Éd. originale en anglais 1937, Monaco, Editions du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 1994.

INGHAI Pan, « La conscience « Pingpu » dans la société taiwanaise contemporaine, Les rapports entre l'histoire et l'ethnicité », Traduit par COWEN Sarah, *Perspectives Chinoises* 57-1, janvier 2000, p. 85-91.

INKSTER Ian, « Anthropologies of Enthusiasm: Charlotte Salwey, Shinji Ishii, and Japanese Colonialism in Formosa circa 1913-1917 », *Taiwan Journal of Anthropology* 《臺灣人類學刊》 9-1, 2011, p. 67-97.

ISENBERG Andrew C., *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750-1920*, Cambridge ; New York ; Melbourne ; Madrid, Cambridge University Press, coll. « Studies in Environment and History », 2000.

ISHII Shinji, *The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants: A Paper Read at a Joint Meeting of the China Society and the Japan Society, Held at Caxton Hall, on Thursday, February 24, 1916*, London, China Society, 1916.

JAHNER Elaine A., « Transitional Narratives and Cultural Continuity », *boundary 2*, 1492-1992: American Indian Persistence and Resurgence 19-3, Automne 1992, p. 148-179.

JAHNER Elaine A., « Introduction » in *Lakota Myth*, Éd. originale 1983, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1989, p. 1-40.

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 169, 1978.

JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019.

JENNINGS Francis, *Les fondateurs de l'Amérique : depuis les premières migrations jusqu'à nos jours : comment les Indiens découvrirent les Amériques, les colonisèrent y fondèrent de grandes civilisations à l'ère classique; comment ils furent plongés ensuite dans un âge de ténèbres par l'invasion et la conquête européenne; et comment ils revivent aujourd'hui*, Traduit par SABATHÉ Philippe, Éd. originale en anglais 1993, Monaco, Éditions Du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 2002.

JENNINGS Francis, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, Éd. originale 1975, New York ; London, W. W. Norton & Company, 1976.

JOHANSEN Bruce E., « Dating the Iroquois Confederacy », *Akwesasne Notes New Series* 1-3/4, Automne 1995, p. 62-63.

JOHANSEN Bruce E. et MANN Barbara A. (éd.), *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*, Westport ; London, Greenwood Press, 2000.

JOISTEN Charles, « La littérature orale » in *Les sources régionales de la Savoie : Une approche ethnologique : alimentation, habitat, élevage, agriculture, vie sociale et familiale, métiers, danse, jeux, musique, fêtes, langue, littérature orale*, Paris, Fayard, 1979, p. 601-620.

JOSEPHY Alvin Jr., « A Concise History of United States-Sioux Relations » in DUNBAR ORTIZ Roxanne (éd.), *The Great Sioux Nation: Sitting in Judgment on America*, Éd. originale 1977, Berkley, Moon Books/American Indian Treaty Council Information Center, 1980, p. 19-28.

KALTREIDER Kurt, *American Indian Cultural Heroes and Teaching Tales: Evenings with Chasing Deer*, Carlsbad ; London ; Sidney ; Joahnnesburg ; Vancouver ; Hong Kong, Hay House Inc., 2004.

KERR George H., *Formosa: Licensed Revolution and the Home Rule Movement, 1895-1945*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1974.

KERR George H., *Formosa Betrayed*, Cambridge, The Riverside Press, 1965.

KIMBO 胡德夫, *In a Flash Cōngcōng 《匆匆》 [à la hâte/à la vitesse de l'éclair]*, Album, (CD),台北 Taipei, 野火樂集 Wind Fire Music, 2005.

KLEEMAN Faye Yuan, *Under an Imperial Sun: Japanese Colonial Literature of Taiwan and the South*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003.

KLÖTER Henning, « Facts and Fantasy about Favorlang: Early European Encounters with Taiwan's Languages » in LUBOTSKY Alexander, SCHAEKEN Jos et WIEDENHOF Jeroen (éd.), *Evidence and Counter-evidence: Essays in Honour of Frederik Kortlandt*, Amsterdam ; New York, Rodopi, 2008, p. 207-223.

KOBAYASHI Yasuyoshi 小林保祥, *Páiwān chuánshuōjí 《排灣傳說集》 [Collection de légendes paiwan]*, Traduit par XIE Li 謝荔,台北 Taipei, 南天書局 SMC Publishing Inc., 1998.

KRUPAT Arnold (éd.), *Native American Autobiography: An Anthology*, Madison, University of Wisconsin Press, coll. « Wisconsin Studies in Autobiography », 1994.

LADUKE Winona, *Recovering the Sacred: The Power of Naming and Claiming*, Cambridge, South End Press, 2005.

LAFROMBOISE Teresa D., HOYT Dan R., OLIVIER Lisa et WHITBECK Les B., « Family, Community, and School Influences on Resilience among American Indian Adolescents in the Upper Midwest », *Journal of Community Psychology* 34-2, mars 2006, p. 193-209.

LANG Sabine, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998.

LAPOINTE James, *Legends of the Lakota*, San Francisco, Indian Historian Press, 1975.

LARDINOIS Olivier, *Civilisation chinoise et minorités ethniques, L'émancipation des Aborigènes de Taïwan : un modèle ?*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan-Academia, coll. « Seminaire d'études tawanaïses », n° 3, 2012.

LEE Abby, « Botanists' labor of love revives Formosan lily population », *Taiwan Journal* (Aujourd'hui devenu : Taiwan Today 《今日台灣電子報》), 26 décembre 2003.

LI Paul Jen-kuei 李壬癸, « Formosan language materials by Ogawa at Nanzan University », *Taiwan Historical Research* 《臺灣史研究》 5-2, avril 2000, p. 147-157.

LI Ruo-wen 李若文, « Páiwānzú yǔ Vūrun/Kamavanan de rénlèixué lùnshù: Yǐ yīnéng jiājǔ wéi lizhī gè'àn (1900-1910) » 「排灣族語 V ū run · Kamavanan 的人類學論述: 以伊能嘉矩為例之個案(1900-1910)」 [Analyse anthropologique de Vūrun/Kamavanan en langue paiwan : En prenant le cas d'Inō Kanori comme exemple (1900-1910)], *Taiwan Journal of Anthropology* 《臺灣人類學刊》 13-1, 2015, p. 21-78.

LIN Hui-hsiang 林惠祥, *Táiwān fānzú zhī yuánshǐ wénhuà* 《台灣番族之原始文化》 [La Culture Primitive des Barbares de Taïwan], Éd. originale 1930, 上海 Shanghai, 上海文艺出版社 Shanghai Cultural Publishing House, 1991.

LITTRÉ Paul-Émile, « Conte » in *Émile Littré Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encyclopædia Britannica, inc., 1987, vol.2, p. 1137-1138.

LITTRÉ Paul-Émile, « Légende » in *Émile Littré Dictionnaire de la langue française*, Encyclopædia Britannica, inc., 1987, vol.4, p. 3481.

LIU Pi-chen 劉璧榛, « Du stigmaté à la revendication : mémoire et oubli dans la reconstruction des identités aborigènes de Taïwan » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taïwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 237-252.

LIU Tao Tao, « The Quest for Identity in the Writings of the Indigenous Peoples of Taiwan » in *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 173-201.

LJIVANGERAU Tjinuay (CHEN Mengjun 陳孟君), « Yídòng· Fúěrmóshā » 「移動·福爾摩沙」 [Formose. En mouvement ] in *Yòng wénzì niàngjiǔ yòng bǐ lái chàngē: 99 nián táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng dé jiǎng zuòpǐnjí* 《用文字釀酒·用筆來唱歌：99年臺灣原住民族文學獎得獎作品集》 [Utiliser l'écriture pour brasser, utiliser un stylo pour chanter : Recueil des œuvres couronnées du Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan de 2010], 臺北 Taipei, 行政院原民會 Council of Indigenous Peoples, 2010, p. 224-227.

MACKAY George Leslie, *From far Formosa : The Island, its People and Missions*, New York ; Chicago ; Toronto, Fleming H. Revell Company, 4e édition, 1896.

MALLERY Garrick, *Picture Writing of the American Indians, Vol. 1*, Éd. originale 1893, New York, Dover Publications, 1972, vol.1.

MARCHAND Sandrine, « Silence in Postwar Taiwan » in HEYLEN Ann et SOMMERS Scott (éd.), *Becoming Taiwan: From Colonialism to Democracy*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « studia formosiana », n° 6, 2010, p. 165-180.

MARIENSTRAS Élise, « Les Amérindiens comme acteurs du fédéralisme états-unien », *Revue française d'études américaines*, Les nations de l'intérieur, The Nations Within, 144, 2015, p. 24-35.



MARIENSTRAS Élise, *Wounded Knee, ou, L'Amérique fin de siècle*, Éd. originale 1992, Bruxelles, Editions Complexe, coll. « Historiques », n° 104, 1996.

MARIENSTRAS Élise, *La résistance indienne aux États-Unis, XVIe-XXe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Collection Archives », 1980.

MARSHALL III Joseph M., *The Lakota Way: Stories and Lessons for Living*, Éd. originale 2001, New York ; London, Penguin Group, coll. « Penguin Compass », 2002.

MAUSS Marcel et HUBERT Henri, « Esquisse d'une théorie de la magie » (Réédition de 1950) in *Sociologie et Anthropologie*, Éd. originale 1904 (dans *L'Année Sociologique* 1902-1903), Paris, Presses Universitaires de France, 9e édition, 1985, p. 3-144.

MCLEOD Neal, « Retourner chez soi grâce aux histoires » in JEANNOTTE Marie-Hélène, LAMY Jonathan et ST-AMAND Isabelle (éd.), *Nous Sommes des Histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 83-103.

MEAD Margaret (éd.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, Éd. originale 1937, Révisée en 1961, Boston, Beacon Press.

MEANS Jeff, « The Sioux Bill of 1889 » in MARTINEZ Donna et WILLIAMS BORDEAUX Jennifer L. (éd.), *50 Events That Shaped American Indian History: An Encyclopedia of the American Mosaic, Volumes 1 and 2*, Santa Barbara ; Denver, ABC-CLIO, LLC, coll. « Greenwood », 2017, p. 298-315.

MEDICINE Beatrice, « Native American Religions » in MANKILLER Wilma Pearl, MINK Gwendolyn, NAVARRO Marysa, SMITH Barbara et STEINEM Gloria (éd.), *The Reader's Companion to U.S. Woman's History*, New York, Houghton Mifflin Company, 1998.

MEDICINE Beatrice, « Indian Women and the Renaissance of Traditional Religion » in DEMALLIE Raymond J. et PARKS Douglas R. (éd.), *Sioux Indian Religion, Tradition and Innovation*, Norman ; London, University of Oklahoma Press, 1987, p. 159-171.

MEMMI Albert, *Portrait du colonisé (précédé de) Portrait du colonisateur*, Éd. originale 1957, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », n° 97, 2004.

MEMMI Albert, « Les fluctuations de l'identité culturelle », *Esprit*, coll. « La fièvre identitaire » 228-1, janvier 1997, p. 94-107.

MILLER David R., SHANLEY James, MCGESHICK Joseph R. et SMITH Dennis, *The History of the Fort Peck Assiniboine and Sioux Tribes, 1800-2000*, Fort Peck, Montana Historical Society, 2008.

MIRSKY Jeannette, « The Dakota » in MEAD Margaret (éd.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, Éd. originale 1937, Révisée en 1961, Boston, Beacon Press, coll. « Beacon Paperback », 1966.

MOMADAY N. Scott, *The Man Made of Words*, New York, St. Martin's Press, 1997.

MONA Awi 蔡志偉, « International Perspective on the Constitutionality of Indigenous Peoples' Rights », *Taiwan International Studies Quarterly* 《台灣國際研究季刊》 3-2, t 2007, p. 85-139.

MONANENG 莫那能, *Měilì de dàosù* 《美麗的稻穗》 [Les beaux épis de riz], Éd. originale 1989 (2010 1ère réédition), 台中 Taizhong, 晨星 Morning Star, 2014.

MONANENG 莫那能 (compte-rendu oral 口述), *Yīgè táiwān yuánzhùmín de jīnglì* 《一個台灣原住民的經歷》 [L'expérience d'un autochtone de Taïwan], Traduit par LIU Mengyi 劉孟宜 (enregistrement et organisation 錄音整理) et Lu Zhehui 呂正惠 (éditeur du texte de référence 編輯校訂), Éd. originale 2010, 台北 Taipei, 人間 Renjian, 2014.

MORGAN Kelly Juliana, « Dakotapi women's traditions: A historical and literary critique of women as culture bearers », Thèse de Doctorat, University of Oklahoma, Norman, 1997.

MPHANDE Lupenga, « Oral literature and performance » in GIKANDI Simon (éd.), *Encyclopedia of African Literature*, London ; New York, Routledge, 2003, p. 579-586.

MURRAY Janette K., « *Ella Deloria: a biographical sketch and literary analysis* », Thèse de Doctorat, University of North Dakota, Great Forks, 1974.

NAKAMURA Takashi 中村孝志, *Hélanshídài táiwānshǐ yánjiū, shàngjuǎn: Gàishuō. Chǎnyè* 《荷蘭時代台灣史研究上卷：概說·產業》 [Étude de l'histoire de Taïwan à l'époque coloniale néerlandaise, premier volume : Aperçu général ; Industrie], Traduit par WU Mi-cha 吳密察 et ANG Kaim 翁佳音, 台北 Taipei, 稻鄉出版社 Daw Shiang Publishing, 1997.

NOKAN (NORGAN) Walis 瓦歷斯·諾幹, *Les Sentiers des rêves*, Traduit par JORTAY Coralie, Éd. originale en chinois 2014, Paris, L'Asiathèque, coll. « Taiwan Fiction », 2018.

NOKAN (NORGAN) Walis 瓦歷斯·諾幹, *La montagne rêve*, Traduit par GAFFRIC Gwennaël et LOIVIER Camille, Champlémy, Neige d'août, 2015.

NOKAN (NORGAN) Walis 瓦歷斯·諾幹, « Seven-day reading journal » in *The Anthology of Taïwan Indigenous People, Poetry and Prose*, Taipei, Council of Indigenous People, 2015, p. 152-157.

OGAWA Naoyoshi 小川尚義 et ASAI Erin 淺井惠倫, *The Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes*, 臺北 Taihoku, 臺北帝國大學 語言學研究室調查 Institute of Linguistics Taihoku Imperial University, 1935.

Oglala Lakota College (éd.), *Hecetu Yelo: Student Manual*, Pine Ridge, Oglala Lakota College, 1989.

OSTLER Jeffrey, *Les Sioux des plaines face au colonialisme: de Lewis Clark à Wounded Knee, 1804-1890*, Traduit par PROUVÈZE Alexandre et MOREAU Florence, Monaco, Éditions du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 2018.

OSTLER Jeffrey, *The Plains Sioux and U.S. Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*, Cambridge ; New York ; Melbourne ; Madrid ; Cape Town, Cambridge University Press, coll. « Studies In North American Indian History », 2004.

O'SULLIVAN John, « Annexation », *The United States Magazine and Democratic Review* 17, 1895, p. 5-10.

OWENS Louis, « As if an Indian were really an Indian » in BATAILLE Gretchen M. (éd.), *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2001, p. 10-24.

PALJIVILJUNG Pukiringan (TUNG Xinzhi) 童信智, « History and Analysis of Research on Paiwan Oral Narrative Literature » 《排灣口傳敘事文學研究史及評析》, *Mínzú xuéjiè* 《民族學界》 35, avril 2015, p. 137-160.

PALJIVILJUNG Pukiringan (TUNG Xinzhi) 童信智, « *Paiwan* (排灣) 祖源及遷徙口傳敘事文學之研究 *A study of the ancestral origins and migrations of oral narrative literature in Paiwan* », Thèse de Doctorat, 國立政治大學 National Chengchi University, Taipei, 2014.

PAN Lifu 潘立夫, *Kavulungan páiwānzú wénmíng, yīgè méiyǒu wénzì jīnqián de shèhuì* 《Kavulungan 排灣族文明，一個沒有文字金錢的社會》 [La civilisation du peuple kavulungan paiwan, une société sans langue écrite et sans système monétaire], 屏東 Pingtung, 屏東縣立文化中心 [Centre Culturel du Comté de Pingtung], 1998.

PAN Lifu 潘立夫, *1996 nián páiwān bùluò fāngwèn jìqí wénmíng chūtàn* 《1996年排灣部落訪問及其文明初探》 [Entretiens de 1996 dans des tribus paiwan et étude préliminaire civilisationnelle], 屏東 Pingtung, 屏東縣立文化中心 [Centre Culturel du Comté de Pingtung], coll. « 屏東縣文化資產叢書 [Collection des atouts culturels du comté de Pingtung] », 1997.

PARKS Douglas R., *Myths and Traditions of the Arikara Indians*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2006.

POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples (Volume 1)*, Taipei, National Academy for Educational Research et 里仁書局 Le Jin Books Ltd., 2012.

POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Táiwān yuánzhùmínzú wénxué shǐgāng* 《臺灣原住民族文學史綱》 [Une brève histoire de la littérature des autochtones de Taïwan], 台北 Taipei, 里仁書局 Le Jin Books Ltd., 2009.

POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), « Pay attention to Aboriginal customs », *Taipei Times* 13 décembre 2000, p. 8, <http://www.taipetimes.com/News/editorials/archives/2000/12/13/0000065331> [Consulté le 2 novembre 2015].

POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), « Táiwān yuánzhùmín mínjiān wénxué fāzhǎn zhī tàntǎo » 「臺灣原住民民間文學發展之探討」 [Analyse du développement de la littérature populaire des autochtones de Taïwan] in *Táiwān mínjiān wénxué xuéshù yántǎohuì lùnwénjí* 《臺灣民間文學學術研討會論文集》 [Actes du colloque académique sur la littérature populaire de Taïwan], 彰化 Changhua, 臺灣省磺溪文化學會 [Institut Culturel de Shenghuaxi à Taïwan], 1997, p. 341-349.

POICONU Pasuya 巴蘇亞·博伊哲努 (PU Chungchen 浦忠成), *Táiwān yuánzhùmín de kǒuchuán wénxué* 《臺灣原住民的口傳文學》 [La Littérature Orale des Autochtones de Taïwan], 台北 Taipei, 常民文化出版 Formosa Folkways Publishing, 1996.

POND Samuel W., *The Dakota or Sioux in Minnesota as They Were in 1834*, Éd. originale 1908, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, coll. « Borealis Books », 1986.

POUPART Lisa M., « The Familiar Face of Genocide: Internalized Oppression among American Indians », *Hypatia* 18-2, Printemps 2003, p. 86-100.

POWER Susan, « Native in the Twenty-first Century », *World Literature Today* 91-3, 3 mai 2017, <https://www.worldliteraturetoday.org/2017/may/native-twenty-first-century-susan-power> [Consulté le 8 septembre 2017].

POWER Susan, *Roofwalker*, Minneapolis, Milkweed Editions, 2002.

POWERS Marla N., *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*, Éd. originale 1986, Chicago ; London, University of Chicago Press, coll. « Women in Culture and Society », 2010.

POWERS Marla N., « *Oglala women in myth, ritual, and Identity* », Thèse de Doctorat, Rutgers, The State University of New Jersey, New Brunswick, 1982.

POWERS William K., *La religion des Sioux Oglala*, Éd. originale (en anglais) 1975, Paris, Éditions Du Rocher, 1994.

POWERS William K., « Cosmology and the reinvention of culture: the Lakota case », *The Canadian Journal of Native Studies* 7-2, 1987, p. 165-180.

POWERS William K., *Oglala Religion*, Lincoln, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1982.

PRATT Richard Henry, *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867–1904*, Éd. originale 1964, Norman, University of Oklahoma Press, 2014.

PRÉAUD Martin, « *Loi et Culture en Pays Aborigènes : Anthropologie des Réseaux Autochtones du Kimberley, Nord-ouest de l'Australie* », Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), JAMES COOK UNIVERSITY School of Arts and Social Sciences, 2009.

PRINE PAULS Elizabeth, « Corn Mother » in Encyclopaedia Britannica (éd.), *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc., 2007 <https://www.britannica.com/topic/Corn-Mother> [Consulté le 20 septembre 2018].

PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, Traduit par DERRIDA Marguerite, Éd. originale en russe 1928, Éd. révisée en russe 1969, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 12, 2001.

PRUCHA Francis Paul, *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*, Berkley ; Los Angeles ; London, University of California Press, 1997.

RAPONGAN Syaman 藍波安·夏曼, *Lāohāirén 《老海人》* [Les Anciens de la Mer], 新北市 Nouveau Taipei, 印刻 INK, 2009.

RED SHIRT Delphine, *George Sword's Warrior Narratives: Compositional Processes in Lakota Oral Tradition*, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, 2016.

REY Alain (sous la direction de), TOMI Marianne, HORDÉ Tristan et TANET Chantal, « Conter » in *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Paris, Dictionnaires Le Robert-Sejer, 2006, vol.1, p. 871.

REY Alain (sous la direction de), TOMI Marianne, HORDÉ Tristan et TANET Chantal, « Légende » in *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Paris, Dictionnaires Le Robert-Sejer, 2006, vol.2, p. 1997-1998.

RICE Julian, *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

RICE Julian, *Lakota Storytelling: Black Elk, Ella Deloria, and Frank Fools Crow*, New York ; Bern ; Frankfurt am Main ; Paris, Peter Lang, coll. « American University Series (Regional Studies) », n° 21, 1988, vol.3.

RICE Julian, « How Lakota Stories Keep the Spirit and Feed the Ghost », *American Indian Quarterly* 8-4, Automne 1984, p. 331-347.

RICŒUR Paul, *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, Éd. originale 1949, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'Esprit », 1988, vol.1.

RIGAL-CELLARD Bernadette, *Le Mythe et la Plume : La littérature indienne contemporaine en Amérique du Nord*, Monaco, Editions du Rocher, coll. « Nuage Rouge », 2004.

RIGGS Stephen R., *A Dakota-English Dictionary*, Éd. originale 1852, Révisée en 1890, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, coll. « Borealis Books », 1992.

ROBERT Paul, « Fortitude » in *Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1981, vol.3, p. 95.

ROBERT Paul, REY-DEBOVE Josette et REY Alain (sous la direction de), « Conte » in *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 454.

ROBERT Paul, REY-DEBOVE Josette et REY Alain (sous la direction de), « Légende » in *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 1269.

ROBINSON DeLorme W., « Editorial Notes on Historical Sketch of North and South Dakota » in *South Dakota Historical Collections*, Compilé par State Historical Society, Aberdeen, News Printing Co., 1902, vol.1, p. 85-162.

ROBINSON Doane, *A history of the Dakota or Sioux Indians: from their earliest traditions and first contact with white men to the final settlement of the last of them upon reservations and the consequent abandonment of the old tribal life*, Éd. originale 1904, Minneapolis, Ross and Haines, 1956.

RUBINSTEIN Murray A. (éd.), *The Other Taiwan: 1945 to the Present*, Armonk, M.E. Sharpe, 1994.

SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Paiwan: Pali's Red Eyes* 《排灣族:巴里的紅眼睛》, Traduit par WINKLER Robin J. (traduction en anglais 英文譯者), CHIEN Wei Ba-Li 見維巴里 (Illustrations 繪圖), et SUN Da-Chuan 孫大川 Pa'labang (organisateur en chef 總策劃),

Éd. originale 2002, 新北市 Nouveau Taipei, 新自然主義 Third Nature, coll. « 台灣原住民的神話與傳說 [Mythes et légendes des autochtones de Taïwan] », n° 4, 2016.

SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ 2 Zǒufēng de rén* 《山豬·飛鼠·撒可努 2 走風的人》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 2 : Ceux Qui Font Cheminer le Vent], Titre original : 《走風的人—我的獵人父親》 [Ceux Qui Font Cheminer le Vent – Mon Père Chasseur], Éd. originale 2002, 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011.

SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ (xiūdìng bǎn)* 《山豬·飛鼠·撒可努(修訂版)》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu (édition révisée)], Éd. originale 1998, 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011.

SAKINU Ahronglong 撒可努·亞榮隆, *Shānzhū. Fēishǔ. Sākěnnǚ 3 Wàigōng de hǎi* 《山豬·飛鼠·撒可努 3 外公的海》 [Sanglier, Écureuil volant, Sakinu 3 : La Mer de mon Grand-père], 台北 Taipei, 耶魯 Yelu, 2011.

SASALA Taiban 撒沙勒·台邦, « *The Lost Lily: State, Sociocultural Change and the Decline of Hunting Culture in Kaochapogan* », Thèse de Doctorat, University of Washington, Seattle, 2006.

SASALA Taiban 撒沙勒·台邦, « Fèixū gùxiāng de chóngshēng: Cóng “gāoshān qīng” dào bùluò zhǔyì: Yīgè yuán zhùmín yùndòng zhě de guānchá hé fǎnxǐng » 「廢墟故鄉的重生: 從《高山青》到部落主義: 一個原住民運動者的觀察和反省」 [La renaissance du village natal des ruines : du journal « Kao-Shan-Ching » au Tribalisme – observations et réflexions au sujet d’un mouvement autochtone], *Taiwan Historical Materials Studies* 《台灣史料研究》 2, 1993, p. 28-40.

SCHAFER John R. et MCLLWAIN Blaine D., « Investigating Child Sexual Abuse in the American Indian Community », *American Indian Quarterly* 16-2, Printemps 1992, p. 157-167.

SIMON Scott, « Making Natives: Japanese Colonial Policy and the Creation of Formosan Indigeneity » in Annual meeting of the Japanese Studies Association of Canada, Kamloops, 2006, <https://core.ac.uk/download/pdf/129157559.pdf> [Consulté le 13 novembre 2014].

SMITH John L., *A short history of the Sacred Calf Pipe of the Teton Dakota*, Éd. originale 1967, Kendall Park, Lakota Books, coll. « Lakota Classics », 1994.

SOLDANI Jérôme, « Les yeux et le cœur de l’anthropologie : un autre regard sur Franz Boas », *Revue du MAUSS permanente* [en ligne] 1 juillet 2014, <http://journaldumauss.net/?Les-yeux-et-le-coeur-de> [Consulté le 2 mars 2019].

STÉTIÉ Salah, « L’homme du double pays », *Esprit*, La fièvre identitaire, 228-1, janvier 1997, p. 140-142.

SUN Ta-chuan 孫大川, *Jiáfèngzhōng de zúqún jiàngòu: Táiwan yuánzhùmín de yǔyán, wénhuà yǔ zhèngzhì* 《夾縫中的族群建構: 台灣原住民的語言、文化與政治》 [La construction de groupes ethniques dans l’interstice : langue, culture et politique des autochtones de Taïwan], 台北 Taipei, 聯合文學 Unitas Publishing, 2010.

SUN Ta-chuan 孫大川, « Taiwan History and the Indigenous People 台灣史與原住民 », *Taiwan Literature: English Translation Series* 台灣文學英譯叢刊 24, 2009, p. 9-13.

SUN Ta-chuan 孫大川, « Xù : shānhǎi shìjiè » 「序：山海世界」, [Introduction : le monde des montagnes et de la mer], *Taiwan Indigenous Voice Bimonthly* 《山海文化雙月刊》 1, juin 1993, p. 2-6.

SUN Ta-chuan 孫大川, « Introduction, Echoes from the Island in the Ocean: The past, Present, and Future of Taiwan Indigenous Literature » in *The Anthology of Taiwan Indigenous Literature: Poetry and Prose*, Taipei, Council of Indigenous People, 20015.

Taiwan Bureau of Aboriginal Affairs 臺灣總督府民政部蕃務本署 (éd.), *Report on the control of the aborigines in Formosa*, Taihoku, Bureau of Aboriginal Affairs, 1911.

Taiwan sōtoku kanbō chōsa-ka 台灣總督府總督官房 [Division de Recherche du Secrétariat du Gouverneur de Taïwan] (éd.), *Taiwan sōtoku kanbō chōsa-ka taiwansōtokufu tōkei-sho. Dai 15 (Meiji 44-nen)* «台灣總督府統計書. 第15 (明治44年)» [Livre annuel de statistiques du gouverneur-général de Taïwan de 1911, numéro 15], Taihoku, Taiwan sōtoku kanbō chōsa-ka 台灣總督府總督官房, 1913.

TALALL Kowan (CHEN Ying-hsiung) 陳英雄, *Xuànfēng qiúzhǎng--yuán zhùmín de gùshì* 《旋風酋長--原住民的故事》 [Chef Typhon : récits autochtones], Éd. originale 1971, Éd. révisée 2003,台北 Taipei, 台灣商務 CPTW, 2003.

TAN Chang-Kwo 譚昌國 (éd.), *Fānzú guànxí diàochá bàogàoshū-dìwǔjuǎn, Páiwānzú* 《番族慣習調查報告書·第五卷：排灣族》 [Rapport d'enquête sur les coutumes des peuples barbares, volume 5 : la tribu paiwan], Éd. originale en japonais 1921, 臺北 Taipei, 中央研究院民族學研究所 Institut d'Ethnologie Academia Sinica, 2004, vol.4 (第四冊).

TAN Chang-Kwo 譚昌國, « Syncretic objects: Material culture of syncretism among the Paiwan Catholics, Taiwan », *Journal of Material Culture* 7-2, 1 juillet 2002, p. 167-187.

TANG Chih-Chen Jane, « On Nominalizations in Paiwan », *Language and Linguistics* 3-2, janvier 2002, p. 283-333.

TAYLOR Colin F., *The Plains Indians: A Cultural and Historical View of the North American Plains Tribes of the Pre-reservation Period*, New York ; Avenel, Salamander Books/Crescent Books, 1994.

THORNE John F., « *Pangcah: The evolution of ethnic identity among urbanizing pangcah aborigines in taiwan* », Thèse de Doctorat, University of Hong Kong, Hong Kong, 1997.

TIERNEY Robert Thomas, *Tropics of Savagery: The Culture of Japanese Empire in Comparative Frame*, Berkley ; Los Angeles, University of California Press, 2010.

TRUDELL John, « What it means to be a human being » présenté à : Soirée caritative pour les U`wa de Colombie, San Francisco, 15 mars 2001, 2001 [https://ratical.org/many\\_worlds/JohnTrudell/HumanBeing.pdf](https://ratical.org/many_worlds/JohnTrudell/HumanBeing.pdf) [Consulté le 13 janvier 2018].

TRUDELL John, « *Listening (Honor Song)* », *Tribal Voice* (Album), Mp4, 1983 <https://www.youtube.com/watch?v=rHQnEyEv3gY> [Consulté le 6 janvier 2018].

TRUDELL John, « *Look at Us (Peltier-AIM Song)* », *Tribal Voice* (Album), Mp4, 1983 <https://www.youtube.com/watch?v=v5szsygmZmY> [Consulté le 6 janvier 2018].

TSURUMI E. Patricia, *Japanese Colonial Education in Taiwan, 1895-1945*, Cambridge, Harvard University Press, coll. « Harvard East Asian », n° 88, 1977.

TU Kuo-ch'ing 杜國清, « Foreword », *Taiwan Literature: English Translation Series* 台灣文學英譯叢刊 24-The Mythology and Oral Literature of Taiwan's Indigenous Peoples 台灣原住民的神話與傳說, 2009, p. i-x.

TUNG Chun-fa 童春發, « Shítou yǔyán de tiányě jìshì : Wán shítou wán dàojiā de páiwānzú » 「石頭語言的田野記事：玩石頭玩到家的排灣族」 [Rapport de travail de terrain sur le langage de la roche : l'utilisation de la roche, utilisée jusque dans les maisons du peuple paiwan], *Taiwan Indigenous Studies Review* 《台灣原住民研究論叢》 16, décembre 2014, p. 53-94.

TUNG Chun-fa 童春發, « Jiěxī páiwānzú shénhuà gùshì ti sa-puljaljuyaljuyan de yǔyán tèzhēng yǔ shèhuì wénhuà yìyì » 「解析排灣族神話故事 ti sa-puljaljuyaljuyan 的語言特徵與社會文化意義」 [Analyse des caractéristiques linguistiques et de la signification sociale et culturelle du récit mythique 'Ti sa-puljaljuyaljuyan' ] in 山海的文學世界—台灣原住民族文學國際研討會 [Le Monde de la Littérature des Montagnes et de la Mer, Colloque International sur la Littérature Autochtone de Taïwan], 台北 Taipei, Actes du colloque, 2005.

TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], 南投 Nantou, 臺灣省文獻委員會 The Historical Research Commission of Taiwan Province, 2001.

TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* 文化アイデンティティの喪失と再生：台湾原住民パイワン族の文化継続の研究 », Thèse de Doctorat, International Christian University 国際基督教大学, Tokyo, 1995.

UNRAU William E., *White Man's Wicked Water: The Alcohol Trade and Prohibition in Indian Country, 1802-1892*, Lawrence, University Press of Kansas, 1996.

UTLEY Robert M. et WASHBURN Wilcomb E., *Guerres Indiennes, du Mayflower à Wounded Knee*, Traduit par PELLERIN Simone, Éd. originale en anglais 1977, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 1992.

VENABLES Robert, « Looking Back at Wounded Knee 1890 », *Northeast Indian Quarterly* 7-1, Printemps 1990, p. 36-37.

VICKERS Edward, « Le péché originel sur l'île du paradis ? Histoire coloniale de Taïwan sous la dynastie Qing » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taïwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 35-56.

VIZENOR Gerald Robert, *Manifest manners: narratives on postindian survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.

WA THIONG'O Ngugi, *Décoloniser l'esprit*, Traduit par PRUDHOMME Sylvain, Éd. originale en anglais 1986, Paris, La Fabrique, 2011.



WALKER James R., *Lakota Belief and Ritual*, Éd. originale 1980, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1991.

WALKER James R., *Lakota Myth*, Éd. originale 1983, Lincoln ; London, University of Nebraska Press, coll. « Bison Books », 1989.

WALKER James R., *Lakota Society*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

WANG Hui, *China from Empire to Nation-State*, Traduit par GIBBS HILL Michael, Éd. originale en Chinois simplifié 2004, Cambridge ; London, Harvard University Press, 2014.

WARRIOR Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

WILSON James, *La Terre pleurera : Une histoire de l'Amérique indienne*, Paris, Albin Michel, coll. « Terre Indienne », 2002.

WOMACK Craig S., *Red on red: Native American literary separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

WU Mi-cha 吳密察, « Inō Kanori, Japanese Ethnography and the Idea of the “Tribe” » in FAURE David (éd.), *In Search of the Hunters and Their Tribes: Studies in the History and Culture of the Taiwan Indigenous People*, Taipei, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, coll. « Shung Ye Museum of Formosan Aborigines monograph », n° 4, 2001, p. 39-49.

YIBAU 伊苞, *Entretien personnel avec Yibau à Taipei.*, Transcription de l'enregistrement, 1er juillet 2016.

YIBAU 伊苞, *Lǎoyīng, zàijìàn* 「老鷹，再見」 [Au revoir l'Aigle], 台北 Taipei, 大塊文化 Locus, 2004.

ZENG Jiwei 曾基瑋, « *Páiwānzú gùshì fēnlèi yánjiū : Milimilingan biānjiè de tànsuǒ* », « 排灣族故事分類研究：milimilingan 邊界的探索 » [Étude sur la classification des récits paiwan : une exploration des limites des milimilingan], Mémoire de Master, 國立清華大學 National Tsing Hua University, 新竹市 Hsinchu City, 2006.

ZENGROR Djanav (正若·丹耐夫)/ TUNG Chunqing (童春慶), *Entretien personnel avec Djanav Zengror à Taipei*, Transcription de l'enregistrement, 30 juin 2016.

ZHENG Chantal, « Christianisme et art chrétien chez les Paiwan 排灣 : Mémoire d'une culture austronésienne » in FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (éd.), *Taiwan, Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p. 215-236.

ZHU Keyuan 朱克遠, « Chitǔ » 「赤土」 [Terre Incarnat] in *Yòng wénzì niàngjiǔ yòng bǐ lái chàngē : 99 nián táiwān yuánzhùmínzú wénxué jiǎng dé jiǎng zuòpǐnjí* 《用文字釀酒·用筆來唱歌：99年臺灣原住民族文學獎得獎作品集》 [Utiliser l'écriture pour brasser, utiliser un stylo pour chanter : Recueil des œuvres couronnées du Prix de la Littérature Autochtone de Taïwan de 2010], 臺北 Taipei, 行政院原民會 Council of Indigenous Peoples, 2010, p. 88-101.

ZINN Howard, *Une histoire populaire des États-Unis, De 1492 à nos jours*, Traduit par COTTON Frédéric, Éd. originale en anglais 1980 (révisée en 1999), Marseille, Agone, 2002.

*Worcester v. Georgia*, 31 U.S. 515 (1832), 1832,  
<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/31/515/>.



# **Annexes**



Ella Cara Deloria (encre et aquarelle)



排灣 *vuvu* (encre et aquarelle)

# 1. Les 31 Fonctions des personnages de Propp<sup>1</sup>

(a Situation initiale)

1. **β Éloignement** – Un des membres de la famille s'éloigne de la maison : éloignement des parents ; éloignement des enfants ; mort des parents.
2. **γ Interdiction** – Le héros se fait 1. signifier une interdiction, 2. donner un ordre.
3. **δ Transgression** – L'interdiction est transgressée (ou l'ordre exécuté).
4. **ε Interrogation** – L'agresseur/le héros essaye d'obtenir des renseignements : l'agresseur interroge le héros ; le héros interroge l'agresseur ; interrogation par une tierce personne, ou autres cas semblables.
5. **ζ Information** – L'agresseur reçoit des informations sur sa victime : l'agresseur reçoit des informations sur le héros ; le héros reçoit l'information sur l'agresseur ; autre cas.
6. **η Tromperie** – L'agresseur tente de tromper sa victime pour s'emparer d'elle ou de ses biens : tentatives de persuasion ; utilisation de moyens magiques par l'agresseur ; autres formes de tromperies.
7. **θ Complicité** – La victime se laisse tromper et aide son ennemi malgré elle : le héros réagit à la proposition de l'agresseur ; le héros se soumet mécaniquement à l'action magique ; le héros se soumet ou réagit mécaniquement à la tromperie de l'agresseur ; méfait préalable au cours du pacte trompeur.
8. **A Méfait** – L'agresseur nuit à l'un des membres de la famille ou lui porte préjudice : enlèvement d'un être humain ; enlèvement d'un auxiliaire ou d'un objet magique ; séparation forcée d'avec l'auxiliaire ; vol ou destruction des semences ; vol de la lumière du jour ; autres formes de vol ; mutilation, aveuglement ; disparition provoquée ; oubli de la fiancée ; information exigée ou extorquée ; la victime est emmenée ;

---

<sup>1</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, Traduit par DERRIDA Marguerite, Éd. originale en russe 1928, Éd. révisée en russe 1969, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 12, 2001, p. 35-80, 163-170.

expulsion ; abandon sur l'eau ; ensorcellement, transformation ; substitution ; ordre de tuer ; meurtre ; emprisonnement ; menace de mariage forcé ; cannibalisme ou menace de cannibalisme ; vampirisme (maladie) ; déclaration de guerre.

**a Manque** – Il manque quelque chose à l'un des membres de la famille ; l'un des membres de la famille a envie de posséder quelque chose : manque d'une fiancée, d'un être humain ; d'un auxiliaire, d'un objet magique ; d'une curiosité ;  
de l'oeuf à la mort (à l'amour) ; d'argent, de nourriture ; sous d'autres formes.

9. **B Médiation, moment de liaison** – La nouvelle du méfait ou du manque est divulguée, on s'adresse au héros par une demande ou un ordre ou on le laisse partir : appel ; envoi du héros ; autorisation de partir donnée au héros ; le héros est emmené ; le héros épargne ou laisse partir un animal ou une personne ; chant plaintif.

10. **C Début de l'action contraire** (opposition à l'agresseur) – Le héros-quêteur accepte ou décide d'agir.

11. **↑ Départ** – Le héros quitte sa maison

12. **D Première fonction du donateur** – Le héros subit une épreuve, un questionnaire, une attaque, etc., qui le préparent à la réception d'un objet ou d'un auxiliaire magique : mise à l'épreuve ; salutation, questions ; demande de service à rendre après la mort ; un prisonnier demande qu'on le libère ; demande de grâce ; demande de partage entre deux personnages qui se disputent ; dispute sans demande de partage formulée ; le donateur étant mis préalablement dans une situation d'impuissance ; le donateur est dans une situation d'impuissance, mais ne formule aucune demande ; possibilité de rendre un service ; tentative d'anéantir le héros ; bataille avec un donateur hostile ; proposition d'un objet magique en échange d'autre chose.

13. **E Réaction du héros** – Le héros réagit aux actions du futur donateur : épreuve réussie ; réponse affable ; service rendu au mort ; libération du prisonnier ; la grâce est accordée ; partage entre les querelleurs ; le héros trompe ceux qui se querellaient ; divers services rendus, demandes remplies, actions pieuses accomplies ; la tentative de destruction est détournée ; victoire sur le donateur hostile ; tromperie au cours de l'échange.

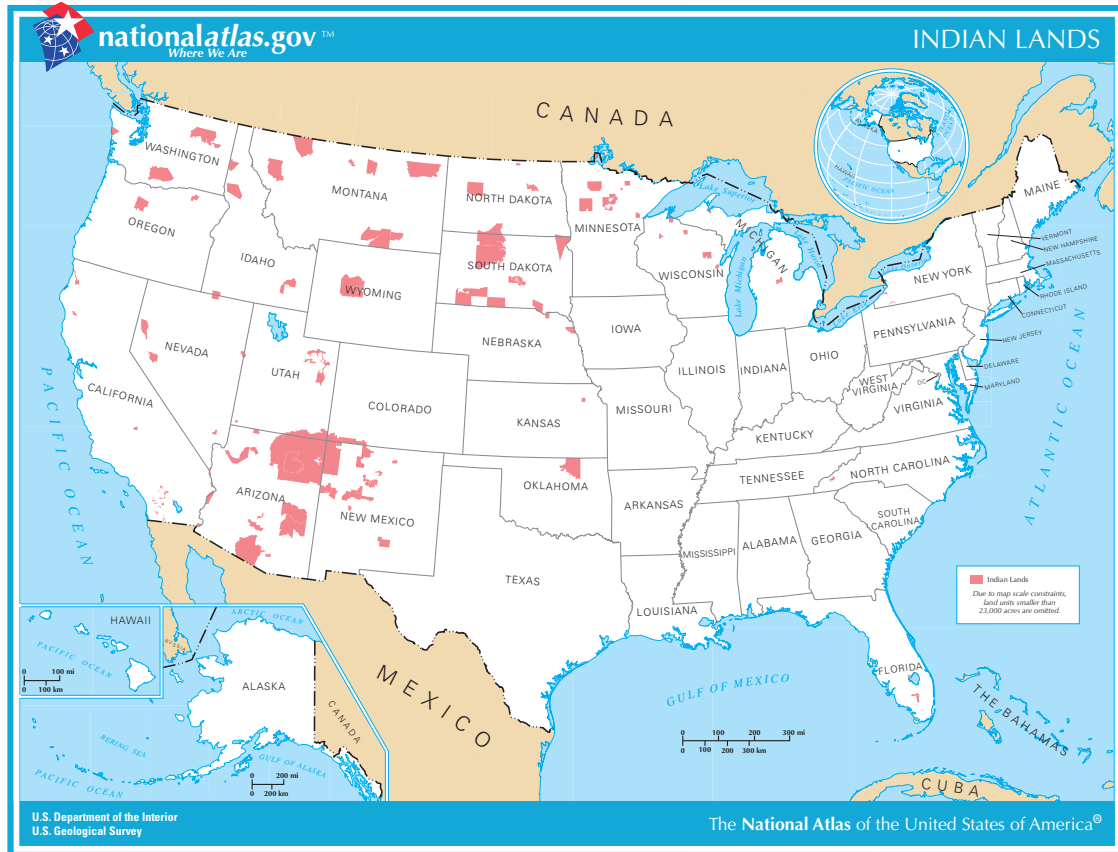


14. **F Réception de l'objet magique** – L'objet magique est mis à la disposition du héros : l'objet est transmis ; don ayant une valeur matérielle ; le lieu où se trouve l'objet magique est indiqué ; l'objet magique est fabriqué ; il se vend, s'achète ; on le fabrique sur commande ; le héros le trouve ; il apparaît spontanément ; il sort de terre ; l'objet magique se boit ou se mange ; l'objet magique est volé par le héros ; l'auxiliaire magique offre ses services, se met à la disposition du héros ; rencontre de l'auxiliaire, qui propose ses services.
15. **G Déplacements dans l'espace** (transfert jusqu'au lieu fixé) – Le héros est transporté, conduit ou amené près du lieu où se trouve l'objet de sa quête : transfert jusqu'au lieu fixé ; vol dans les airs ; transport à cheval, portage ; on conduit le héros ; on lui indique le chemin ; le héros utilise des moyens de communication immobiles ; des traces sanglantes indiquent le chemin.
16. **H Combat** (contre le méchant) – Le héros et son agresseur s'affrontent dans un combat : combat en plein champ ; compétition ; jeu aux cartes ; pesée.
17. **I Marque** (imposée au héros) – Le héros reçoit une marque : marque imposée sur le corps ; don d'un anneau ou d'un mouchoir ; autres formes de marque.
18. **J Victoire** (sur l'agresseur) – L'agresseur est vaincu : victoire au cours du combat ; victoire sous une forme négative (le faux-héros n'accepte pas le combat, il se cache, et le héros remporte la victoire) ; victoire ou supériorité dans la compétition ; gain aux cartes ; supériorité pendant la pesée ; l'agresseur est tué sans combat ; expulsion de l'agresseur.
19. **K Réparation** (du méfait ou du manque) – Le méfait initial est réparé ou le manque comblé : prise immédiate utilisant la force ou la ruse ; un personnage obligeant l'autre à effectuer la prise ; la prise est effectuée par plusieurs auxiliaires à la fois ; prise de certains objets avec l'aide d'un appât ; la réparation du méfait est le résultat immédiat des actions précédentes ; le méfait est réparé instantanément grâce à l'utilisation de l'objet magique ; il est porté remède à la pauvreté grâce à l'utilisation de l'objet magique ; chasse ; rupture de l'ensorcellement ; résurrection ; libération ;
20. **↓ Retour (du héros)** – le héros revient

21. **Pr Poursuite** – Le héros est poursuivi : vol dans les airs ; le coupable doit être livré ; poursuite avec une série de transformations en divers animaux ; poursuite avec transformations en objets attrayants ; tentative d’avalier le héros ; tentative de supprimer le héros ; tentative d’abattre un arbre en en rongant le tronc.
22. **Rs Secours** – Le héros est secouru : fuite rapide ; le héros jette un peigne ; fuite avec transformation en église ; fuite au cours de laquelle le héros se cache ; le héros se cache chez des forgerons ; série de transformations en animaux, en plantes et en pierres ; le héros résiste à la tentation des objets attrayants ; le héros échappe à la tentative de l’avalier ; le héros échappe à la tentative de le tuer ; saut sur un autre arbre.
23. **O Arrivée incognito** – Le héros arrive incognito chez lui ou dans une autre contrée.
24. **L Prétentions mensongères** – Un faux héros fait valoir des prétentions mensongères.
25. **M Tâche difficile** – On propose au héros une tâche difficile : épreuve du manger et du boire ; épreuve du feu ; épreuve des devinettes ; épreuve du choix ; embrasser la princesse à sa fenêtre ; épreuve de force, d’adresse, de courage ; épreuve de patience ; obligation de rapporter ou de fabriquer quelque chose ; épreuve de fabrication.
26. **N Tâche accomplie** – la tâche est accomplie.
27. **Q Reconnaissance** – Le héros est reconnu.
28. **Ex Découverte** – Le faux héros ou l’agresseur, le méchant, est démasqué.
29. **T Transfiguration** – Le héros reçoit une nouvelle apparence : nouvelle apparence corporelle ; construction d’un palais ; nouveaux vêtements ; formes humoristiques et rationalisées.
30. **U Punition** – Châtiment du faux héros ou de l’agresseur.
31. **W Mariage** (et montée sur le trône) – Le héros se marie et monte sur le trône : promesse de mariage, ; mariage renouvelé ; rétribution en argent (à la place de la main de la princesse) et autre forme d’enrichissement au dénouement.

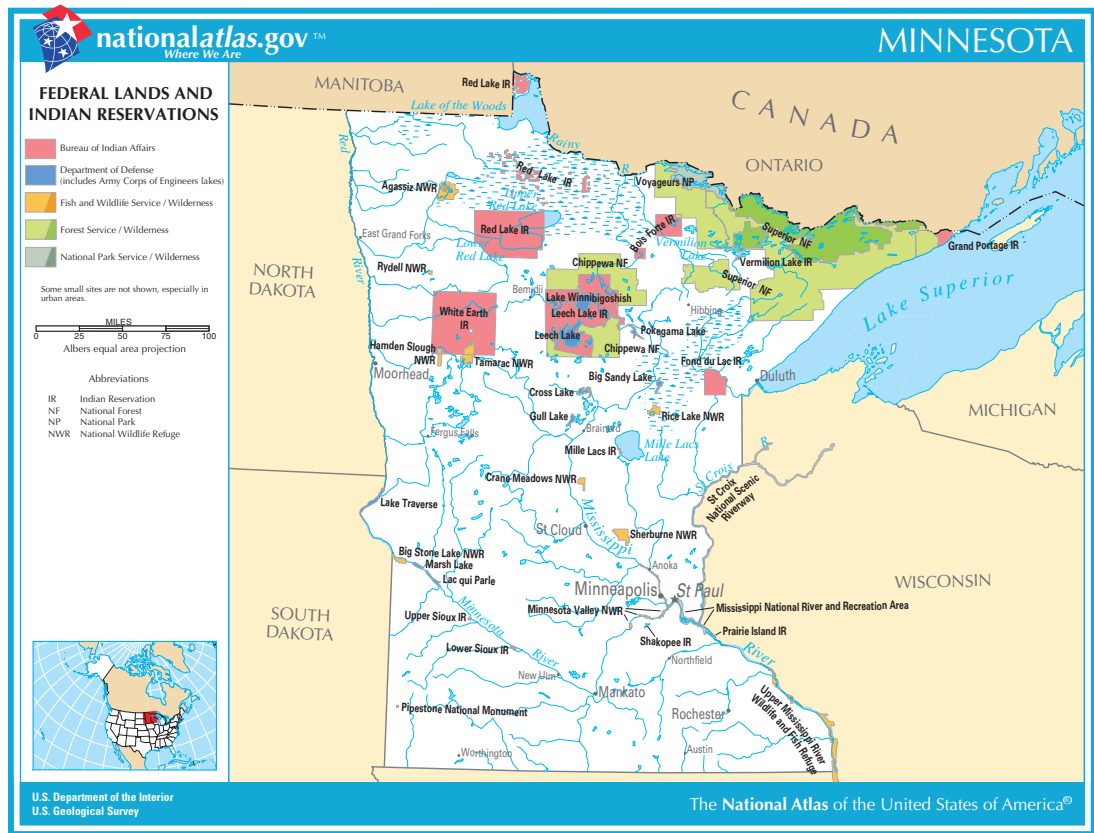
## 2. Les réserves dakotapi actuelles

Carte de territoires tribaux actuels<sup>2</sup> :



<sup>2</sup> Cartes gouvernementales de l'United States Geological Survey, Interior-Geological Survey, Reston, Virginia, 2003, disponibles en lignes : [https://nationalmap.gov/small\\_scale/printable/fedlands.html](https://nationalmap.gov/small_scale/printable/fedlands.html) [consulté le 08/08/2019]

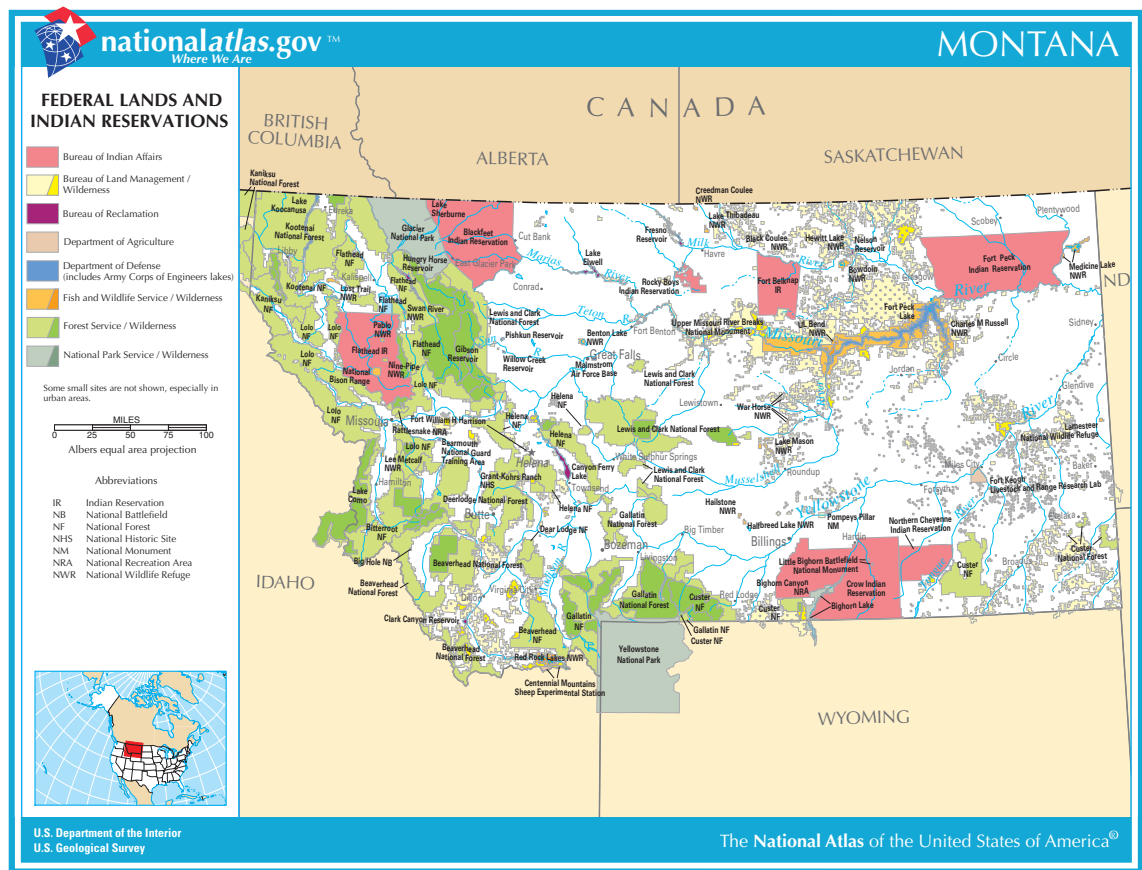
## Réserves du Minnesota :



- Réserve Lower Sioux (Lower Sioux Indian Reservation, en Dakota : *Cansa'yapi*, et en Lakota : *Čhaŋšáyapi*), également connue sous le nom de Mdewakanton Tribal Reservation. Établie pour les Mdewakanton et les Wahpekute (groupe santee), elle située le long des rives sud du fleuve Minnesota dans le comté de Redwood de l'état du Minnesota.
- Réserve Upper Sioux (Upper Sioux Indian Reservation, ou *Pezihutazizi* en Dakota). C'est la réserve de la communauté Upper Sioux des Santee, Wahpeton et Sisseton, qui inclut également des Mdewakanton. Elle est située le long du fleuve Minnesota dans l'est du comté de Yellow Medicine, également dans l'état du Minnesota l, cinq miles (environ 8 km) au sud de Granite Falls.

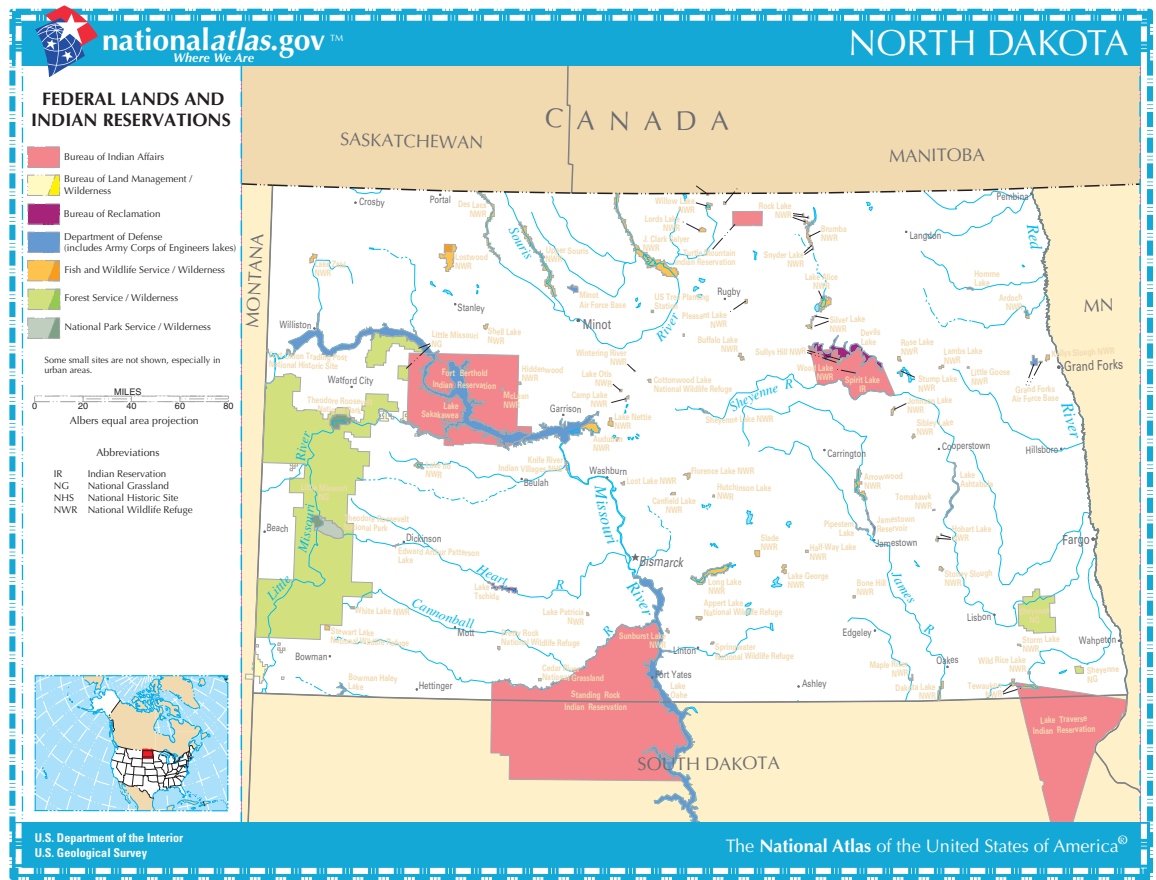
- Réserve de Prairie Island (Prairie Island Indian Community, en Dakota : *Tinta Winta*) Réserve Mdewakanton qui est située dans le comté de Goodhue et dans l'état du Minnesota, le long du fleuve Mississippi.
- Réserve de la communauté Sioux des Shakopee Mdewakanton (Shakopee Mdewakanton Sioux Community, *Bdemayaŋo Oyate* en Dakota). C'est une réserve occupée par les Mdewakanton, située dans le sud-ouest de Minneapolis et de Saint Paul, et en partie dans les villes de Prior Lake et de Shakopee dans le comté de Scott County, Minnesota.

### Réserve du Montana :



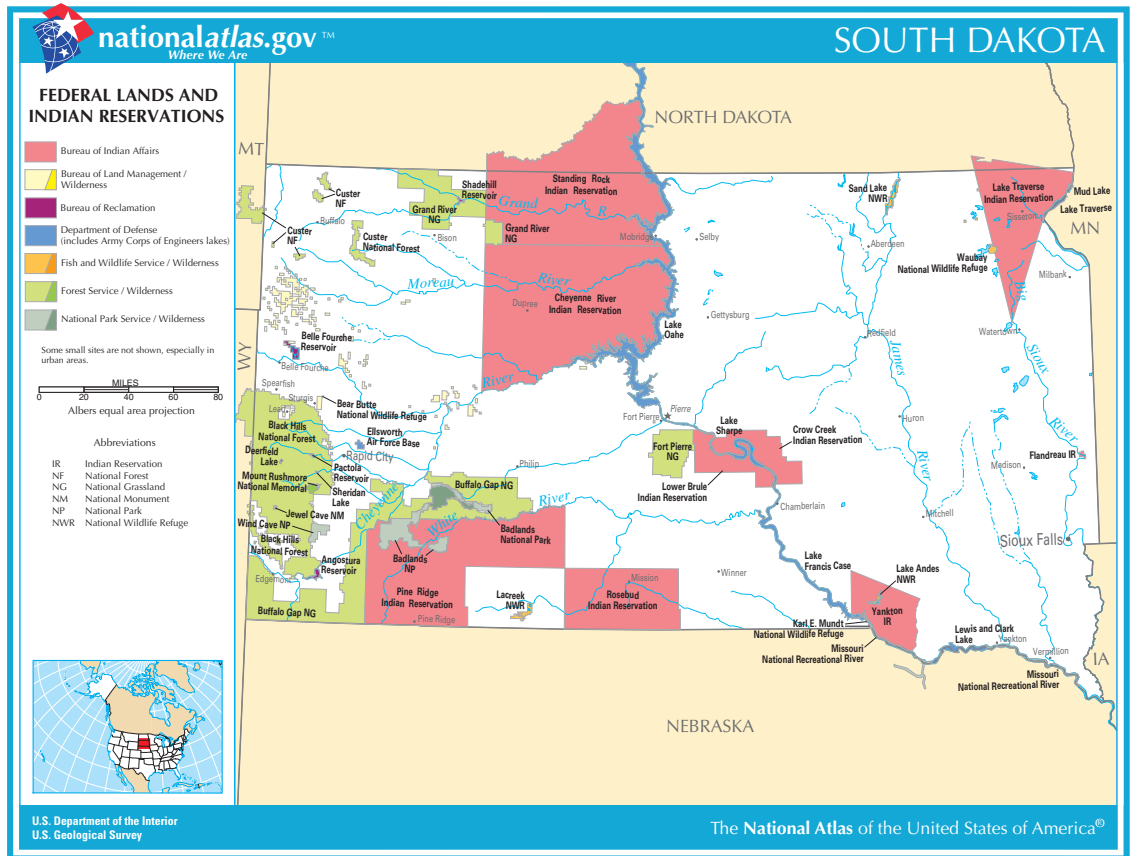
Réserve de Fort Peck (Fort Peck Indian Reservation). Elle se situe près de Fort Peck, dans la partie nord-est du Montana. Elle est occupée par des Assiniboine (Nakota), des Lakota, et des Dakota.

## Réserves du Dakota du Nord :



- Réserve Sisseton/du Lac Traverse (Sisseton/Lake Traverse Reservation). Elle est occupée par les Sisseton-Wahpeton. La réserve occupe cinq comtés dans l'extrême nord-est du Dakota du Sud et, pour deux de ces comtés, elle déborde sur le sud-est du Dakota du Nord.
- Réserve de Spirit Lake (Spirit Lake Reservation (en Dakota : *Mni Wakan Oyate*, connue dans le passé en tant que Devil's Lake Reservation). Elle est située dans la région de Spirit Lake dans le centre est du Dakota du Nord sur les rives sud de Devils Lake. Elle est occupée par les Yanktonai, les Sisseton et les Wahpeton.

- **Réserves du Dakota du Sud :**



- Réserve de Standing Rock (Standing Rock Indian Reservation, en Lakota : *Íŋyaŋ Woslál Háj/inyan bosdata*). Elle est située dans le Dakota du Nord et le Dakota du Sud. Elle est occupée par les Hunkpapa et les Sisasapa (des Lakota), et des Lower Yanktonai et les Upper Yanktonai (des Dakota de l'Ouest ou Yankton).
- Réserve Yankton (Yankton Indian Reservation). Elle est occupée par les Yankton et elle est située à l'est du comté de Charles Mix dans le sud-est du Dakota du Sud.
- Réserve de Cheyenne River (Cheyenne River Indian Reservation). Elle est occupée par quatre bandes des Teton: les Miniconjou, les Oohenonpa, les Itazipco et les Sisasapa. La réserve couvre la presque totalité des comtés de Dewey et de Ziebach dans le Dakota du Sud. Des terres autochtones placées en « trust land » se situent dans les comtés de Stanley et de Meade.

- Réserve de Rosebud (Rosebud Indian Reservation). Elle est située dans le centre sud du Dakota du Sud. Elle jouxte la réserve de Pine Ridge et l'état du Nebraska. Elle est occupée par les Sicangu (des Lakota).
- Réserve de Pine Ridge (Pine Ridge Indian Reservation, *Wazí Ahánhaŋ Oyáŋke* en lakota), également appelé Pine Ridge Agency. Elle est occupée par les Oglala (Lakota), le peuple de Red Cloud et de Crazy Horse. Elle est située dans le Dakota du Sud et c'est l'une des plus grandes réserves des États-Unis.
- Réserve Lower Brulé (Lower Brulé Indian Reservation). Elle est occupée par les Lower Brulé Lakota Tribe, membre des Sicangu (Lakota). Elle est située sur la rive ouest du fleuve Missouri et comprend les comtés de Lyman et de Stanley dans le centre du Dakota du Sud.
- Réserve de Crow Creek (Crow Creek Indian Reservation (*Kħaŋǵi Wakpá Oyáŋke* en Lakota). Elle est située en partie sur les comtés de Buffalo, de Hughes et de Hyde, sur la rive est du fleuve Missouri dans le centre du Dakota du Sud. Elle est occupée par les Mdewakanton (du groupe santee).
- Réserve de Flandreau (Flandreau reservation). Elle est occupée par les Santee, et se situe au centre du comté de Moody dans l'est du Dakota du Sud, près de la ville de Flandreau.



- Réserves du Nebraska :



Réserve Santee Sioux (Santee Sioux Reservation est occupée par les Santee. Le siège du gouvernement est à Niobrara, Nebraska, et les terres de la réserve se situent dans le comté de Knox

**Premières visites sur la réserve de Pine Ridge**



**Avec Devona Lone Wolf, Oglala Lakota College, 1996**



**Avec le peintre Paha Ska, dans son atelier de Keystone, Dakota du Sud, 1995**



**Devant l'ancien hôpital de Pine Ridge, 1996.**

### 3. Traduction de “Boy-Beloved’s blanket”

<p>1. Once there lived a young man who was beloved of his parents. They gave him beautiful things, among them a handsome robe. This he treasured so highly that he always kept it carefully hung up on the side of the tipi.</p> <p>2. One morning it was plain that during the night someone had stolen this robe, for it was gone ; the young man was therefore very sad.</p> <p>3. He started out to find it and soon a wild cat stood in his path. "Where are you going, my grandchild ?" it asked the young man. "Perhaps you are going to find your robe which was carried past here.</p> <p>4. If anything evil befalls you, just run to me, your grandfather !" he said.</p> <p>5. The boy continued on his way until he met a little buffalo bird on the road. This little bird was standing with his head bound in a black fillet ; he was shouting.</p> <p>6. The instant the traveler reached him, he stopped shouting and said to him, "Grandchild, on this journey in search of your blanket, should danger threaten, make for me at once."</p>	<p>1. Autrefois vivait un jeune homme qui était bienaimé de ses parents. Ils lui donnèrent de très belles choses, et parmi elles une magnifique couverture. Il la chérissait si grandement qu'il la gardait toujours soigneusement pendue sur le côté de son tipi.</p> <p>2. Un matin, il était évident que pendant la nuit quelqu'un avait volé sa couverture, car elle n'était plus là ; le jeune homme était donc très triste.</p> <p>3. Il parti pour la retrouver, et rapidement un chat sauvage se trouva en travers de son passage. « Où vas-tu, mon petit-fils ? », demanda-t-il au jeune homme. « Peut-être va tu retrouver ta couverture qui a été transportée en passant par ici.</p> <p>4. Si un malheur quelconque te frappe, il te suffit de courir vers moi, ton grand-père ! », dit-il.</p> <p>5. Le garçon continua à avancer jusqu'à ce qu'il rencontre un petit vacher à tête brune sur la route. Ce petit oiseau se tenait avec la tête couverte d'un filet noir [indication sur l'apparence physique de cet oiseau qui avait un point noir sur la tête] ; il criait.</p> <p>6. À l'instant même où le voyageur arriva à son niveau, il arrêta de crier et lui dit : « Petit-fils, lors de ce périple à la recherche de ta couverture, si un danger menace, rejoins-moi immédiatement ».</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

7. Then the boy came to a place where a buffalo-bull was standing in his way. This buffalo-bull also gave him the same promise of protection. So the boy said, "All right."

8. He continued his journey until he reached a tipi in a deep wood. Paths leading there from all directions were worn down smooth and hard. So the boy changed himself into a tree stump, and stood near by. Soon a young woman came out, and she was wearing his lost robe. She left the tipi, and stood staring at the stump, thinking seriously.

9. "Why, that tree stump was never there before, was it?" she said to herself, perplexed; and then she went indoors.

10. Immediately then the young man ran and changed himself into a piece of rotted chip and lay down again.

11. Once again, the young woman came outside and stood looking at the tree bark, and then she started to walk away in the opposite direction from him. The minute her back was turned, he ran up behind her and struggled with her over the blanket.

12. In spite of her screaming and yelling, the young man snatched his blanket out of her grasp, and began to run; and he heard behind him the raging utterances of

7. Puis le garçon arriva à un endroit où un bison se trouvait en travers de son chemin. Le bison lui offrit également la même promesse de protection. Le garçon répondit alors : « D'accord ».

8. Il poursuivit son périple jusqu'à ce qu'il arrive à un tipi dans un bois profond. Les chemins qui y menaient de toutes les directions étaient usés jusqu'à en devenir lisses et durs. Aussi, le garçon se changea en une souche d'arbre, et se tint tout près. Rapidement, une jeune femme sortit, et elle portait sa couverture perdue. Elle quitta le tipi, et se tenait debout en regardant fixement la souche, et en réfléchissant sérieusement.

9. « Enfin, cette souche d'arbre n'a jamais été là auparavant, n'est-ce pas ? », se demanda-telle, perplexe; et puis elle rentra.

10. Immédiatement alors le garçon courut et se changea en un morceau d'écorce pourrie, et il s'allongea à nouveau.

11. Une nouvelle fois, la jeune femme sortit et se tint debout en regardant l'écorce d'arbre, et puis elle commença à marcher dans la direction opposée à la sienne. À la minute où elle tourna le dos, il courut derrière elle et lutta avec elle pour la couverture.

12. Malgré les cris et les hurlements de la jeune femme, le jeune homme arracha la couverture de son emprise, et commença à courir; et il entendit derrière lui les paroles enragées de Bison Fou, qui grognait et qui

the Mad Bull, growling and snorting. But for all those threatening sounds, the Mad Bull did not catch up with him at once. So for a long time he ran, until he came to the little buffalo bird and said to him, "O Grandfather, help me ! There is something after me to kill me !" The bird flew in readiness, to and fro across the road, so the young man ducked under him and came on, leaving the bird, with the confidence that it would protect him. Meantime, he continued running, farther away all the time, and had covered considerable distance when the buffalo bird must have allowed the bull to slip past by accident, for the mad bull was again hot on his trail. The boy barely reached the wild cat, and called to him, "Grandfather, help ! Something is about to kill me !" Then he came on, but the wild cat was prepared, so when the crazy bull came by, he detained him by fighting him for some time.

13. But after the boy had travelled some more, the crazy bull was on him again. Evidently the wild cat had not been able to hold him back any longer. Fortunately, he was even then reaching the buffalo which had promised to protect him. When the young man was reaching him, he slid to the ground at his feet, crying, "Grandfather, there is something after me

s'ébrouait. Mais en dépit de tous ces bruits menaçants, le Bison Fou ne le rattrapa pas immédiatement. Aussi, il courut pendant un long moment, jusqu'à ce qu'il arrive à la hauteur du petit vacher à tête brune, et qu'il lui dise : « Oh Grand-père, aide-moi ! Il y a quelque chose qui me poursuit pour me tuer ! » L'oiseau vola avec empressement, d'un côté à l'autre de la route, aussi le jeune homme passa sous l'oiseau et poursuivit son chemin, laissant l'oiseau, convaincu qu'il le protégerait. En attendant, il continua à courir, s'éloignant sans cesse, et il avait couvert une distance considérable lorsque le vacher à tête brune dut accidentellement laisser le bison passer en douce, car le bison fou était à nouveau sur ses talons. Le garçon arriva à peine à la hauteur du chat sauvage et l'appela en lui disant : « Grand-père, à l'aide ! Quelque chose est sur le point de me tuer ! » Puis il poursuivit son chemin, mais le chat sauvage était près. Aussi, lorsque le bison fou arriva, il le détint un moment en luttant contre lui.

13. Mais après que le garçon ait voyagé un peu plus, le bison fou était à nouveau sur sa trace. De toute évidence, le chat sauvage n'avait pas été en mesure de le retenir plus longtemps. Heureusement, il était alors sur le point d'atteindre le bison qui lui avait promis de le protéger. Lorsque le jeune homme était en train d'arriver à sa hauteur, il glissa à terre aux pieds du bison, en criant : « Grand-père, il y a quelque chose qui me poursuit pour me tuer ; aide-

to kill me ; help me !" So the buffalo-bull fought him there.

14. He must have been all set to fight, for the moment the crazy bull arrived, he rushed madly at him, and in a terrible struggle, tore open his belly ; and so killed him.

15. Then and there, the young man made offerings to the bull which had saved his life by winning against his enemy. They were such fine things as blue-earth, red and blue flannels, and so forth. Then he went home to the camp of his tribe.

16. But when he arrived there, he found that his father and mother were both blind from weeping for him ; and that they were in such deep mourning for him that their hair was cropped close to their heads, and that they sat looking very forlorn with their great sorrow.

17. So he poured rain water into their eyes, and washed their eyes with it until they were able to see.

18. Then he anointed their hair with oil. And whenever he combed their hair for them, he always employed very long strokes, which caused the hair to grow long and longer ; and then, once again with their eyes healed and their hair beautifully long, they lived as of old.

19. That is all.

moi ! » Aussi, le bison lutta contre lui à cet endroit.

14. Il devait être déjà prêt à se battre, car dès que le bison fou arriva,

Il se précipita furieusement vers lui, et dans leur terrible lutte, il lui ouvrit le ventre ; et par conséquent il le tua.

15. Sur-le-champ, le jeune homme fit des offrandes au bison qui lui avait sauvé la vie en gagnant contre son ennemi. C'était des choses exquisés telles que de la terre-bleue, des flanelles rouges et bleues, etc. Puis il retourna chez lui dans le camp de sa tribu.

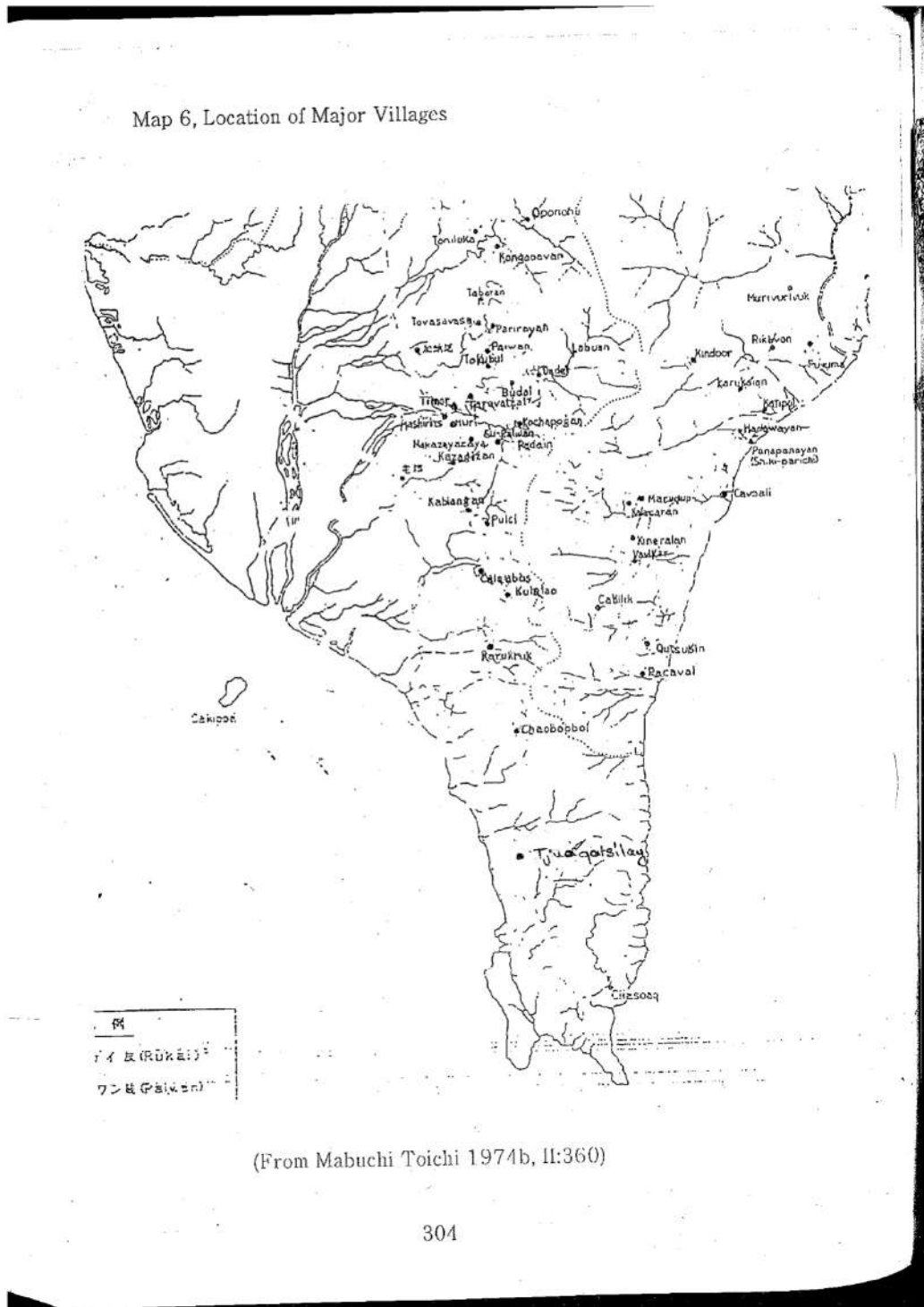
16. Mais lorsqu'il arriva, il découvrit que son père et sa mère étaient tous deux devenus aveugles à force de pleurer pour sa perte; et qu'ils portaient un deuil si profond pour lui que leurs cheveux étaient coupés courts au plus près de leur tête, et qu'ils étaient assis en ayant l'air très triste en raison de leur immense chagrin.

17. Il versa donc de l'eau de pluie dans leurs yeux, et leur lava les yeux avec, jusqu'à ce qu'ils soient en mesure de voir.

18. Puis il oignit leurs cheveux avec de l'huile. Et à chaque fois qu'il leur peignait les cheveux, il utilisait toujours de longs mouvements, ce qui amena les cheveux à repousser de plus en plus long ; et alors, une fois leurs yeux guéris et leur cheveux superbement longs, ils vécurent comme autrefois.

19. C'est tout. (Tdl.)

#### 4. Carte du territoire paiwan et des villages paiwan principaux<sup>3</sup>



<sup>3</sup> Carte incluse dans : TUNG Chun-fa 童春發, « *The Loss and Recovery of Cultural Identity: A Study of the Cultural Continuity of the Paiwan, a Minority Ethnic Group in Taiwan* », *op cit.*, p. 304.

## 5. Les villages des groupes et sous-groupes paiwan<sup>4</sup>

- **Le groupe Ravar** ou **Raval** (拉瓦爾亞), qui vit à la pointe Nord-Est du territoire (en amont de la rivière Ailiao), dans les villages actuels, et tribus du même nom, de Tjailjaking (*Saijiia cun* 賽嘉村), Sagaran (*Koushe cun* 口社村), Djineljepan (*Anpo cun* 安坡村), Aoba (*Qingye cun* 青葉村), Djaladjalai/Tjavatjavang (*Dalai cun* 達來村), Tjukuvul(j)/Tukuvul (*Dewen cun* 德文村), Parirayan/Parilayan (*Dashe cun* 大社村), Tjimur/Timor (*Sandi cun* 三地村), Valulu/Valjulu (*Maer cun* 馬兒村) et Tjuvasavasai/Cavak (*Qingshan cun* 青山村) dans la commune rurale de Sandimen (三地門鄉), comté de Pingtung.
- **Le groupe Vuculj** ou **Butsul** (布曹爾亞), réparti sur tout le reste du territoire.

Ce groupe est divisé en quatre sous-groupes :

- Les **Paumaumaq** (*Bawuma qun* 巴武馬群), au nord, sont installés de la région de la rivière Koushe (*Koushe xi* 口社溪) au nord à la rivière Linbian (*Linbian xi* 林邊溪) au sud, dans le comté de Pingtung, dans les communes rurales de Makazayazaya (*Majia xiang* 瑪家鄉) au nord-est, de Taiwu (*Taiwu xiang* 泰武鄉) dans les régions montagneuses à l'est du comté au sud de Makazayazaya, de Laiyi (*Laiyi xiang* 來義鄉) au sud de Taiwu, de Xinpi (*Xinpi xiang* 新埤鄉) à l'ouest de Laiyi, et de Kasuga (*Chunri xiang* 春日鄉), au sud de Laiyi, dans la partie est du milieu du comté.
- Commune rurale de Makazayazaya, villages (et tribus du même nom)<sup>5</sup> Makazayazaya (*Majiacun* 瑪家村), la tribu de Fawan (筏灣), presque inhabitée et située entre les villages

---

<sup>4</sup> Basé sur la répartition géographique et la classification du professeur Tung : TUNG Chun-fa 童春發, *Táiwān yuánzhùmín shǐ - Páiwānzú shǐbiān* 《臺灣原住民史-排灣族史編》 [Histoire des Autochtones de Taïwan - Histoire du Peuple Paiwan], 南投 Nantou, 臺灣省文獻委員會 The Historical Research Commission of Taiwan Province, 2001, p. 15-18, 223, 230, 244, 249, 254, 261, 268-269.

<sup>5</sup> En complément du livre de Tung, , pour tous les villages, les données du portail internet des autochtones de Taïwan TIPP : [http://www.tipp.org.tw/tribe\\_detail.asp?City\\_No=18&TA\\_No=9](http://www.tipp.org.tw/tribe_detail.asp?City_No=18&TA_No=9) et du gouvernement de Taïwan



de Payuan/Kapayuanan (*Paiwan* ou *Xiapaiwan cun* (下)排灣村) et de Padain (*Badayan/Badayin* 巴達煙/巴達烟, la tribu la plus ancienne du groupe Vuculj), Masilid (*Beiye cun* 北葉村), Wakaba (*Liangshancun* 涼山村), Kazangil(j)an (*Jiayi cun* 佳義村), et le village enclavé de Ijuci/Zayazayan/Iziuci laulauzang (*Sanhe cun* 三和村), à la jonction des commune rurales de Neipu (*Neibu xiang* 內埔鄉), Yanpu (*Yanbu xiang* 鹽埔鄉) et Changzhi (*Changzhi xiang* 長治鄉).

- Commune rurale de Taiwu, villages (et tribus) de Kulalalc/Ulaljuc (*Taiwu cun* 泰武村), Kaviyangan (*Jiaping cun* 佳平村), Piuma/Piyuma (*Pinghe cun* 平和村), Qapudang/Qapedand (*Wutan cun* 武潭村), Pulti/Puljeti/Puleti (*Jiaying cun* 佳興村) et Tjaranauma (*Wanan cun* 萬安村).
- Commune rurale de Laiyi, villages (et tribus) de Tjalakavus/Tjaljaqavus (*Laiyi cun* 來義村), Tjuqav/Tjana'asiya (*Yilin cun* 義林村) avec la tribu de Tjuwaqau, Kulalau/Kuljaljau/Kulalaw (*Gulou cun* 古樓村), Pailus/Cukalatju (*Nanhe cun* 南和村), Puvunog/Pucunug (*Wenle cun* 文樂村), Tjanasiv/Calasiv (*Danlin cun* 丹林村) et Vunglid/Vungalid (*Wangjia cun* 望嘉村).
- Commune rurale de Xinpi : La nouvelle tribu de Laiyi (新來義部落) a été établie en 2013 suite aux typhons de 2009 et 2010 qui ont détruit des habitations paiwan des villages de Laiyi et des alentours.
- Commune rurale de Kasuga, Villages (et tribus) de Likiliki/Lalekeleke/Laleklek (*Lilicun* 力里村) et Cikatang/Tjuvecekadan (*Qijia cun* 七佳村).
  - Les **Chaubobool/Caupupulj** (*Chaaobaoer qun* 查敖保爾群), au sud, résident au nord du sud de la rivière Shuaimang (*Shuaimang xi* 率芒溪) et au sud jusqu'à

---

sur les villages autochtones de Taimali : <http://www.taimali.gov.tw/aboriginal.php>, ont été utilisées. [Consulté le 10 mai 2016 et vérifié le 4 octobre 2017]. Par ailleurs, le nom paiwan du village et de la tribu qui l'occupe est en général le même, avec une correspondance en mandarin. Mais il arrive que le nom de la tribu paiwan ne soit pas dans un village avec un nom paiwan, dans ce cas, le nom de la tribu est indiqué d'abord, suivi du nom en mandarin du village. En outre, certaines tribus partagent un même village, là encore, le nom paiwan du village et de la tribu éponyme est donné (s'il en a un), suivi du nom des autres tribus du village.

la rivière Linbian. Dans le comté de Pingtung, communes rurales de Kasuga (*Chunri xiang* 春日鄉) et de Shihzih (*Shizi xiang* 獅子鄉).

- Commune rurale de Kasuga, villages (et tribus du même nom) de Kasuga (*Chunri cun* 春日村), Seveng (*Shiwen cun* 士文村), Cinaliman/Kinayiman (*Guichong cun* 歸崇村) et Kuabal/Kuabar (*Guhua cun* 古華村).

- Commune rurale de Shihzih, villages (et tribus) de Kacedas (*Neishi cun* 內獅村), Tjakuvukuvulj/Naibun (*Neiwen cun* 內文村), Nansiku (*Nanshi cun* 南世村), Kaidi (*Fenglin cun* 楓林村), Tjuruguai (*Zhukeng cun* 竹坑村), Botanlo (*Danlu cun* 丹路村) avec les tribus de Lemiyau et de Yungkilu, Puljekuwan/Caukalim (*Caobu cun* 草埔村) avec la tribu de Tjisaulem, Heping (*Heping cun* 和平村), et la tribu Tjusinlung du village de Shihzih (*Shizi cun* 獅子村).

- Les **Paljizaljizaw/Parilariliao**, à la pointe sud, éparpillés le long de la région de Hengchun du sud de Taïwan. Dans les communes rurales de Mudan (*Mudan xiang* 牡丹鄉) et de Manzhou (*Manzhou xiang* 滿州鄉) du comté de Pingtung.

- Commune rurale de Mudan : la tribu Pungudan cohabite avec la tribu Kapanan dans le village de Tjuaqaciljai/Tjukachilai (*Shimen cun* 石門村), les villages (et tribus) de Sinuvaudan/Sinevaudjan (*Mudan cun* 牡丹村), Rakes/Draki (*Xilin cun* 四林村), Kuskus (*Gaoshi cun* 高士村), et Maljipa/Malipa (*Dongyuan cun* 東源村).

- Commune rurale de Manzhou, villages de Manzhou (*Manzhou cun* 滿州村) et Lide (*Lide cun* 里德村), et la tribu Parius installée dans le village Zhangle (*Zhangle cun* 長樂村) partagé par les autochtones des montagnes et des plaines (*Pingpu* 平埔).

- Les **Paqaluqalu/Paqaruqaru** (*Bakaluo qun* 巴卡羅群), à l'est : dans le comté de Taitung, communes rurales de Beinan (卑南鄉) au centre, Taimali (太麻里鄉) au sud-est, Daren (達仁鄉) à l'extrémité sud et Dawu (大武鄉) au sud-est du comté et au nord de la commune de Taimali, et de Jinfeng (金峰鄉) au sud-ouest du comté de Taitung, à l'est de la commune de Taimali, et à l'ouest du comté de Pingtung.

- Commune rurale de Beinan, quelques Paiwan dans le village de Danan (*Danan cun* 大南村), habité en majorité par la tribu Taromak rukai, renommé Dongxing (*Dongxing cun* 東興村) en 1969.

- Commune rurale de Taimali : les villages (et tribus) de Tjavualji/Tjauvali du village de Dawang (*Dawang cun* 大王村), Kanalun(g)/Kanadun (*Jinlun cun* 金崙村), avec la tribu de et Padrangdrang, Calavi(g)/Chalami/Tjatjigel (*Duoliang cun* 多良村), et Lalauran (*Xianglan cun* 香蘭村).

- Commune rurale de Daren : les tribus Dralendren et Tjuabar du nouveau village de Tjuabar, ou Tjuamanges/Tjuaqau/Tjuavanaq (*Tuban cun* 土坂村), les tribus Larepaq, Tjuamanges et Jua-ao/Tjuaqau du village de Jua-ao/Tjuluqalju/Cuwabar (*Taiban cun* 台坂村), la tribu de Sinka du village de Sekitsiring/Sinka/Kuvareng (*Xinhua cun* 新化村), la tribu Aljungic du village d'Ajugits/Aljungic/Kalenet (*Anshuo cun* 安朔村), la tribu Seljupetje du village (Se)Ljupetje/Bentele (*Nantian cun* 南田村) et les tribus Mulinaga du village de Kinivalian/Tjarilik/Mulinaga (ou Morinaga, *Senyong cun* 森永村).

- Commune rurale de Dawu : les tribus Tjukuvulj, Qaljapang, Tjacupu/Tjatsuqu et Seqeciin du village de Tjacupu (*Dazhu cun* 大竹村), les tribus Kushushu et Kaumagan du village de Pacavalj/Patjaval (*Daniao cun* 大鳥村), La tribu Qaljapang du village de Dawu (*Dawu cun* 大武村), et le village de Shangwu (*Shangwu cun* 尚武村).

- Commune rurale de Jinfeng : la tribu de Djumulj/Geomoru du village de Binmao (*Binmao cun* 賓茂村), enclavé dans le village de Jinlun, commune de Taimali, les tribus Kalatadrang/Karataran, Viljauljaul/Vilawlaw, Tjulitjulik/Toriktork et Paumeli/Baumouri du village de Zhengxing (*Zhengxing cun* 正興村), village enclavé dans celui de Dawang , commune rurale de Taimali, les tribus de Sapulju, Pudun, Tjudjaas et Gadu du village de Xinxing (*Xinxing cun* 新興村), la tribu de Rulakes du village de Liqiu (*Liqiu cun* 歷坵村) et les sept tribus de Kaaluan, Madaljal, Tjuletevetevék, Valjulu, Maledép, Maljivel et Tjuluuai du village de Jialan (*Jialan cun* 嘉蘭村).

## 6. Liste des questions pour les entretiens à Taiwan (été 2016)

- 誰將排灣傳說書寫成文字？
- 日治時代有排灣族人將口述傳說以日文書寫成文字嗎？
- 這些傳說如何相傳至今？是用口述的嗎？
- 目前排灣族作家是否有計畫將其口述傳說清查並書寫？
- 這些口述傳說今日如何讓排灣族人聽見？
- 如何讓排灣族的教育界人士聽見？
- 如何讓排灣族作家聽見？
- 如何讓非排灣族的教育界人士聽見？
- 是否有排灣族的文化復興及文化認同運動？
- 傳統口述傳說是否屬於這種運動？對這樣的復興運動是否重要？
- 傳統傳說是否對現代排灣文學產生影響？
- 影響的程度如何？
- 哪些人是當代的排灣族作家？
- 哪些傳說是特別重要的？
- 是否有排灣族作家特別根據這些傳說進行書寫？
- 或是排灣族的活躍人士？

7. Entretien avec Liglav Awu 利格拉樂·阿(女烏), Tapei, 27 juin  
2016 (transcription en chinois)



**Awu**：現在在台灣排灣族專門寫神話故事的作家很少，有一個比較重要的原因是台灣是1949，從日本變成中國，所以在這段時間，因為原住民不管是哪一族，排灣族或泰雅族，不管哪一族，總共有16族，因為在這段時間，接受了日本文化，然後又接受了中國文化，有很多東西不見了，不見了或是社會產生了變化，不一樣了，或者是更老的作家，所寫的這段時間產生的變化，不一樣的地方，所以神話傳說就…教育學不到，台灣的教育，完全沒有，所以像我，我是在外面長大的，所以我完全不會知道神話傳說，所以我是零，完全不知道，很多像我這個年紀，我是1969年，我們都不知道，因為在台灣的教育是沒有這塊的，所以我們沒有辦法寫，就算妳想寫，妳也沒辦法寫，因為我們的母親並不會教我們這些，我們的父親和台灣的教育只教我們中國的，日

本的，但是沒有原住民的，不管哪一族，所以很少人寫，或者是想寫，但是寫不出完整的，所以這是一個最大的問題，妳無法寫完整的，妳就不敢寫，因為妳怕寫錯，因為文字是要傳下去的東西，所以妳更怕寫錯，既然會寫錯，就乾脆不要寫，因為不完整，知道會傳下去，所以怕會有不同的，日本的紀錄很多，我們要看日本的，因為那才是老人說的，老人的嘴巴說的，不是寫的。可是我們聽到的都是不完整的，我們看到日本寫的完整的東西會害怕，不夠老，日本人做的東西才夠老，我們做的東西一是不夠完整，一是不夠老，我們不敢寫，所以這應該是一個比較大的問題。

**Fanny**：日治時代的排灣族人會寫日文，可是他們也沒有用日文寫自己的傳說

**A**：有一群原住民，是會寫日文。排灣族的，我真的沒有看到。可能是我沒有看到。但泰雅族的有，泰雅族在桃園，在烏來，他們有自己寫，是有的，但是排灣族我真的沒有看到。因為排灣族是有階級的，有社會階級，有貴族，可以說話的人，都是nobles，但是這些人不一定會懂日文，這些人都不能speak，所以現在日本人留下的東西也都是這些人說出來的，那我是這個（平民），所以我不能，我在部落是不能的。

**F**：現在還是這樣嗎？

**A**：是。

**F**：這些傳說都是神聖的嗎？

**A**：一部分。因為他（貴族）是神的孩子，所以只有他能說，所以的確是神聖的，一部分。還有說話的權力，所以只有他們能說。所以我們以下是不能說的，所以能說的就更少了。泰雅族都可以，不一樣。

**F**：傳說都是millimilligan的？

**A**：對。所以排灣族的確說的人已經很少的。說的人很少了，但是妳要他們能說且願意說就更少了。

**F**：妳知道Ogawa和Asai在排灣部落收集傳說時，都只有貴族告訴他們的？

A：對。

F：今天還是這樣嗎？

A：大部分是。有一些已經沒有了，他們在說的時候是內部對內部的傳說，比如說，假如現在有一百個神話，他們貴族傳給貴族，可能是傳九十個，從日本到中國，可能是傳八十個，然後他接下來再傳下來的，他只會說二十個。所以故事會集中在這裡。只有他們知道，但一百個到我知道的時候，只剩二十個了。再經過日本中國台灣各時期，剩下的就更少了。所以還是用口述。但是即使是口述也越來越少，因為有一些神話是貴族對貴族，他不會對我們說。

F：所以他真的不要。。。

A：當然有些貴族後來變成了老師，變成作家，也許可以試著寫出來。

F：妳知道是誰？

A：部落裡面有很多老師是，想一下有幾個老師，作家。Sakinu是這個獵人。

F：他寫Pali的紅眼睛，所以他可以寫這個部分。

A：對對對對。所以他可以寫這個部分。

F：是頭目告訴全部的部落所有millimillgan，不是嗎？

A：不是。

F：哦，所以真的是一點秘密的。

A：某些是秘密的，巫師的傳說也是秘密的，貴族也有部分秘密，不是全部的，他不會全部都說，他會選擇的說，一百個只會告訴妳二十個，但是部落怎麼來的，排灣族怎麼來的他都會說，這個他都會說，但是細的，小的，他不會說。

F：日本人他們怎麼樣寫秘密的？

A：有些會對日本人說，是因為他們要確定自己的地位和權力，只有我可以說，他們都不是。所以他們不能說，為了證明我能說，所以我對他們說。因為在日本，有發頭目章，所以我要確立我的位子，我就跟妳說，因為他們都不知道。但是我能說，所以妳會給我一個位子，妳會承認我的地位。當然不是全部的頭目都這樣，有些頭目是這樣。有一些頭目不願意接受日本人的採訪。有一些也是，他不願意接受。

F：那現在排灣…喔差不多妳已經告訴我。

A：現在排灣現在有一些排灣族的老師，他們會試著編成課本，書，學校的書。

F：是不是伍麗華？

A：對，伍麗華。還有其他的地方，比如說台東的土坂國小。他們也有一群老師也在編。把它變成學校的書。在學校教。台灣因為在2014年通過一個法案叫做實驗小學，民族實驗學校。台灣的國會通過了，所以現在原住民的小學可以自己做書。所以伍麗華因為這個而做書，台灣的國小是一到六年級，就是七歲到十二歲，所以現在的課本可以用自己的。有一群老師正在編，伍麗華老師是第一個。

F：所以她也用millimilligan嗎？

A：用用。但是還需要時間。2016年9月開始，土坂國小會在2017年，一個是排灣族的，一個是泰雅族的，比令·亞布，在台中。他們也是2016年9月

F：但是也會越來越多。

A：對，對。像土坂國小，一樣是2017年的9月，是南投的布農族，羅娜國小。接下來其他的學校都是2017年的9月。所以有開始了。

F：文化復興文化認同運動



A：2016年的3月，有一個團體「排灣學會」，他們就是要，還有Sakuliu其實很早就在做。或者像是Sakuliu是最有名的，今年是最新，最有名的，「排灣學會」，他們成立這學會，每年開會，然後他們寫paper後出版，每年固定的，今年才開始，2016年9月，第一次，9月就要發表。

F：傳統口述傳說是否屬於這種運動？對這樣的復興運動是否重要？

A：我覺得算是，但是可能更多，因為神話沒有了，民族也沒有了，這不只是一個文化復興，我覺得這更是在挽救一個族群。因為語言和傳說沒了，那什麼都沒有了。所以不只是這樣，是更多。

F：傳統傳說是否對現代排灣文學產生影響

A：應該是說排灣文學，因為我們現在在台灣在講原住民文學的時候，裡面包括排灣、泰雅、布農，原住民族文學，排灣、泰雅這些有十六個族，所以這裡面有所謂的當代文學，還有一個叫做這個當代文學是有一個定義的，從2000年到2016年，但不一定對當代文學有影響。但是有一些會，比如撒可努當然有，可是對一些年輕的是兩千年後出生的，他不一定知道，他寫的是都市裡的原住民，所以他不知道神話傳說，他們寫不出來，所以對他們有沒有影響，所以他們不一樣。神話傳說對我有影響，但是對她沒有影響。更年輕兩千年後出生的是在都市長大，在台北、台中，沒有在部落。

F：所以年輕的不會回去部落學習？

A：有，但是不多。他們就一直在外面到大學，然後工作，不一定會回到部落。會因為2000年前後不一樣。所以對當代文學來說，我們講的1980年之後的原住民文學，叫作原住民當代文學，要用2000年來做一個切點。西元2000年前出生的，西元2000年後出生的，寫出來的東西就不一樣。

F：年輕的原住民他們在學習自己的東西，希望他們可以寫。。。。

A：希望，但是很辛苦。像她爸爸是泰雅族，他從國中十三歲以後就都在外面了。他現在二十四歲。他這十年跟部落是完全沒有關係的。只有放假回去，其實她很多東西沒有學到，或者是忘記了，那妳要她去怎麼寫這個東西，很難。她一到十三歲還在部落，有的是一出生就在台北，那更難了。所以他們想要回去可以，但是很辛苦。

F：妳的爸爸不是原住民，小的時候（完全沒有），但是妳為什麼想寫原住民的書？

A：有一個很重要的原因是，我覺得我當媽媽之後，我小時候知道我媽媽，可是什麼是排灣族，她從來沒有教過我。因為會被歧視，所以她會希望我跟人家說我是中國人，她不希望我跟人家說我是排灣族，因為會被歧視，所以她不會教我，我比較像中國人。所以我對我媽媽很陌生，不認識。我以前不會覺得很奇怪，因為會被歧視，所以最好不要認識那麼多，可是等到我自己當媽媽之後，我不希望我的孩子不認識我，因為生孩子很痛，我不希望他不認識我。那我要怎麼告訴他我是誰，因為我沒有辦法告訴他我媽媽是誰，我只能告訴他我爸爸是誰，我只能告訴他百分之五十，百分之百的我什麼，百分之百的阿烏是什麼，我不知道，我只知道百分之五十，就是我爸爸的。我要告訴他百分之百的阿烏，我就必須要認識我媽媽。

F：所以妳的Vuvu幫助妳知道妳是誰。

A：對，因為紅嘴巴。

F：那妳覺得哪個millimilligan是最重要的？

A：有幾個排灣族一定要，不管妳是不是貴族，還是平民，有一些我們一定會知道，比如說「太陽神」、「陶壺」、「百步蛇」、「大武山」。我的部落還有「老鷹」。

F：妳的部落是三地門還是？

A：來義鄉，文樂（村），我的本家是望嘉（村），是日本人拆開，文樂、望嘉、南和，三分之一文樂，三分之一望嘉，三分之一南和，然後再變成文樂，新的，然後再變

成新的望嘉，變成新的南和，所以重新拆解過，我們就是從三分之一個望嘉搬到文樂去，所以我的本家其實是望嘉。

F：所以是日本人force，強（迫）原住民搬家，這樣比較好control，assimilate.

A：比較容易統治。排灣族有一個很大的原因是頭目，就是我們講的貴族，也就是頭目，新的文樂，有三分之一的文樂，三分之一的望嘉，三分之一的南和，所以三分之一的望嘉和三分之一的南和，不會聽文樂的頭目，妳不會聽他的話，那這邊三分之一的文樂和三分之一的南和，就不會聽望嘉頭目的話。所以我們如果要舉行頭目的活動，我們是回望嘉，不會在文樂，不會聽文樂的頭目的話，他不是我們的頭目，我們的頭目在望嘉，所以在望嘉的三分之一文樂和三分之一南和，也不會聽望嘉的，都會回去文樂或南和，一樣。所以妳就散掉了，妳的整個神話，就沒有了。

F：所以這樣Ogawa和Asai的millimilligan現在就很重要，因為到處沒有了

A：所以一定會知道的還有「琉璃珠」，這是millimilligan其中的一種。它有九種，這九種是只有他們可以用。所以mulidan是貴族才能用，那為什麼我的媽媽可以用，是因為被貴族賜名。我們都不能用，那不是平民的名字，那是貴族的。所以那是特別給妳的，我媽媽如果過世了，我們都不能用，所以它是一個被賞賜的，它不能用，我要給妳，妳才能用，不然它是貴族才能用的名字。它是「琉璃珠」裡面的，這些都是至少我們會知道的。還有一些比較少的「大鬼湖」、「小鬼湖」，它是湖的名字，跟排灣族也有關係，那是我們的傳統領域。

F：所以是一個特別的地方。

A：其實跟「百步蛇」有關係。就是人蛇談戀愛、結婚的故事發生在這裡。

F：我看過一個傳說，就是百步蛇跟結婚…

A：巴冷公主，對，就是在這裡。然後「五年祭」。

F：對我知道，Maleveq。

A：對，然後「小米祭」，Masalu，「豐年祭」。然後打雷、下雨、彩虹。還有最常聽到的應該是生殖器吧，男性生殖器。這些都是基本我們還是小孩子的時候，常常會聽的故事。

F：所以這些都是可以說的！

A：對，這些都是可以說的，平民都可以說的，基本的，再不然就是家族的故事。像我們家族的。同志家庭，lesbians，all gay，有這種家族，在排灣族有。

F：沒關係？

A：沒關係，很正常。所以如果這個家族，如果一直以來都是lesbian，那她們家的男主人和女主人都是lesbian，那他們的孩子怎麼來？我們可以領養和借腹生子，借精生子。

F：就是男生幫助。

A：對，代理，代孕。

A：有的家，family的故事，他們有這樣的故事，就會在他們的家族留下來。

F：可是這是現在的，特別的，還是…

A：以前就有了。我的vuvu說她小時候就聽過她的vuvu說，所以至少有超過一、兩百年了。所以像這種家族的故事，就會在家族內。我的家族會有我的家族故事，妳的家族會有妳的家族故事，就在家族裡面。這個是部落，全部落的，那家族的有家族的。就像獵人，sakinu有他獵人的家族故事，貴族有貴族的家族故事，所以這樣加起來就非常的多。

F：那這樣妳們作家就可以寫自己家族的故事。那為什麼還沒有？因為有比較重要的東西，我明白。

A：對對。所以就是趕快寫。

F：那這個題目都是差不多日本人寫，應該他們沒有寫秘密的，secret的，因為找不到，這個我看過，所以我們不知道，應該有很多。這個跟Dakota一樣。

A：可是這些故事，可以說的，可以speak的還是他們喔，所以日本人做出來的東西，也是他們說出來的。因為如果日本人來找我，我不敢說。

F：在妳的家可以，講妳的孩子可以，可是不能跟日本人…

A：對我不能跟日本人說，就算我知道，我也不會跟日本人說。我會跟日本人說，妳去找他。

A：排灣族比較活潑，就Sakinu、Sakuliu、Yibau，也寫很多。以前大概還有像陳英雄。

F：可是他不是排灣人！

A：是，有一位陳英雄，他也是排灣族的。

F：他也是作家嗎？

A：是，他有兩本書，他也有寫一些，因為他也是貴族的。

F：等一下，他英文名稱應該是michela，他寫呢…

A：他英文很強，他不是用英文，但是他的英文說得很好，對，因為他以前是警察

F：他的書都是文化的，還是？

A：都有。

A：他很老了，六十幾歲，1941年出生，他應該是排灣族第一位用中文出版的作家，第一個。他寫的是原住民被歧視的故事。因為他自己是警察，所以他會常常看到一些故事。所以他是寫自己的經歷。那叫「異域」對不對。他後來又出了一本，前兩年。「域外夢痕」，另一本書。他很早就寫了，兩本書。

F : 他寫的話，應該很難。原住民很難出版。

A : 所以他有寫，其實他很老了。要不然就是像Sakinu、莫那能。排灣族作家這麼少喔！不多。

F : 但是不錯，我覺得還不錯。因為從1987年就可以，所以就這樣已經不錯。

A : Yibau有出一本，「老鷹再見」。

F : 跟millimilligan有關係嗎？

A : 有關係，它有提到。但它裡面談到最多的是，死亡的概念。死亡還有一個milimilingan。它寫的主要是這兩個，所以是有關係的。

## 8. Traduction de l'entretien avec Awu

**Awu** : Maintenant à Taïwan les écrivains du peuple paiwan qui écrivent des récits spécifiques sont peu nombreux.

**Fanny** : Pourquoi n'ont-ils pas écrit des récits traditionnels ?

**Awu** : L'une des raisons la plus importante c'est que Taïwan était japonaise, et qu'elle est devenue chinoise en 1949. Donc, pendant cette période-là, comme n'importe quel peuple autochtone, le peuple paiwan et le peuple atayal ont existé comme les autres peuples. À présent il y a 16 peuples. Parce que pendant cette période-là ils ont reçu la culture japonaise, et après 1949 ils ont reçu en plus la culture chinoise et ils ont perdu beaucoup de choses à ce moment-là. Alors, les choses sont perdues ou la société a changé, ça n'est plus pareil. Donc ce que les auteurs plus âgés ont écrit concerne les transformations lors de cette période. Ils n'écrivaient pas les récits traditionnels. Le système éducatif de Taïwan ne nous a rien enseigné, rien du tout. Moi, j'ai grandi à l'extérieur de la tribu, donc je ne connais absolument pas les récits. Je suis au niveau zéro. Beaucoup de gens de mon âge – je suis née en 1969 – ne s'en sont pas rendu compte, car le système éducatif de Taïwan n'inclut pas cette partie de l'éducation. Donc on ne peut pas les écrire. Et si on souhaite les écrire, on ne sait pas comment le faire. Car nos mères

ne nous ont pas appris à le faire. Nos pères et l'éducation Taïwanaise nous ont appris seulement ce qui concerne la Chine, le Japon, mais il n'y a rien concernant les Autochtones, de quelque tribu que ce soit.

Donc, très peu de gens écrivent. Ou alors, ils veulent écrire, mais ils n'ont pas pu écrire des récits complets. C'est là le problème majeur. Comme on n'arrive pas à écrire des récits complets, alors on n'ose pas le faire. Car on a peur de faire des erreurs sur les récits. Parce que les mots se passent de génération en génération, ça nous fait encore plus peur de faire des erreurs. Puisqu'on risque de faire des erreurs, on n'écrit pas. Comme les récits étaient incomplets, si on les passe aux générations futures on a peur qu'ils soient différents [des originaux]. Les Japonais ont consigné beaucoup de récits, alors on a besoin de consulter ce que les Japonais ont consigné. Ce sont les vrais récits que les personnes âgées ont transmis à l'oral. Ce ne sont pas des récits écrits par les personnes âgées. Mais ceux que nous avons entendus, ils sont tous incomplets. Quand on regarde les récits que les Japonais ont écrits, ils sont très complets, alors ça nous fait peur, parce que ce qu'on écrit n'est pas assez ancien tandis que ce que les Japonais écrivent c'est bien ancien. Donc soit les récits sont incomplets soit ils ne sont pas assez anciens, c'est pour ça que l'on n'ose pas les écrire. C'est ça le problème le plus important.

**Fanny** : Donc à l'époque des Japonais, des Paiwan savaient écrire le Japonais, mais ils n'ont pas écrit leurs récits en Japonais ?

**Awu** : Il y avait des autochtones qui savaient écrire en japonais, mais chez les Paiwan je n'ai pas vu d'écrits, je ne suis pas sûre qu'il y en ait eu. Je n'en ai pas vu. Chez les Atayal il y en a. À Taoyuan et à Wulai, il y a des personnes âgées qui ont écrit leurs récits en japonais. Mais chez les Paiwan je n'en ai vraiment jamais vu. Parce que chez les Paiwan il existe un système de classe sociale : les nobles, les chamanes, les chasseurs, les roturiers. Donc, les personnes qui ont l'autorisation de parler sont tous des nobles. Mais ces personnes ne comprennent pas forcément le japonais. Les autres classes n'ont pas l'autorisation de parler [raconter les récits]. Donc ce que les Japonais ont laissé c'est ce que ces personnes ont dit. Moi je suis « roturière ». Alors je n'ai pas le droit. Lorsque je suis dans la tribu je n'ai pas le droit [de raconter les récits].

**Fanny** : Aujourd'hui encore ?

**Awu** : Oui.

**Fanny** : Est-ce que c'est parce que les récits sont sacrés ?

**Awu** : En partie. Car ils [les nobles] sont les enfants des dieux. Donc il n'y a qu'eux qui ont le droit de parler. C'est pour ça que c'est sacré. Par ailleurs il existe le droit de parler, mais il n'y a qu'eux qui peuvent parler. Donc notre classe [roturiers] ne peut pas parler. Donc les gens qui ont ce droit sont de moins en moins nombreux. Chez les Atayal, tout le monde a le droit. C'est différent.

**Fanny** : Les récits sont tous des *milimilingan* ?

**Awu** : Oui. Donc c'est vrai que les Paiwan qui ont le droit de parler [raconter les récits] sont très peu nombreux. Mais ceux qui souhaitent les raconter sont encore moins nombreux.

**Fanny** : Lorsque Ogawa et Asai sont allés collecter des récits dans les tribus paiwan, ce sont seulement les nobles qui leur ont transmis ?

**Awu** : Oui.

**Fanny** : Aujourd'hui c'est toujours comme ça ?

**Awu** : Pour la plupart oui. Des récits ont disparu. Les récits se transmettent au sein de la même classe. Par exemple s'il y a cent récits traditionnels, les nobles transmettent ces récits aux nobles, ils en ont transmis peut-être 90. Pour le Japon et la Chine, ils en ont transmis peut-être 80, puis ils n'en transmettent plus que 20. Donc, les récits sont tous rassemblés ici [parmi les 20]. Il n'y a qu'eux qui les connaissent. Et il n'en reste que 20. Donc le Japon, la Chine, Taïwan, à chaque période il y en a de moins en moins. Donc on utilise toujours la transmission orale, mais ça se fait de moins en moins car c'est transmis entre nobles. Ils ne peuvent pas nous les raconter. [...] Et après que certains soient devenus des professeurs, certains des auteurs, ils auraient pu essayer de raconter les récits.

**Fanny** : Savez-vous qui ils sont ?



**Awu** : Dans la tribu il y a beaucoup de professeurs. Je réfléchis à combien il y en a... Sakinu fait partie de la classe des chasseurs.

**Fanny** : Oui il a le droit d'écrire des récits, il a écrit « Les yeux rouges de Pali ».

**Awu** : Oui oui oui... Il a le droit d'écrire des récits. [...]

**Fanny** : Le chef paiwan raconte-t-il [les récits] à toute la tribu les *milimilingan* ?

**Awu** : Non

**Fanny** : Ils sont secrets ?

**Awu** : Certains sont secrets. Les récits des chamanes sont également secrets. Mais chez les nobles seulement certains sont secrets. Pas tous. Ils ne peuvent pas tous les raconter. Mais ils peuvent raconter les récits des origines de la tribu ou du peuple paiwan. Mais les récits plus détaillés, ou les récits moins importants, ils ne peuvent pas les raconter.

**Fanny** : Pourquoi les Japonais ont-ils pu écrire des récits secrets ?

**Awu** : Certains ont transmis les récits aux Japonais car ils voulaient assurer leur statut et leur pouvoir. Ils leurs disaient : « Moi seul j'ai le droit de raconter, aucun des autres n'a le droit ». Pour prouver que j'ai le droit de raconter, je leur raconte. Car au Japon ils peuvent accorder un tampon officiel de chef de tribu. Donc je veux prouver mon statut et donc je parle avec toi car aucun des autres ne connaît les récits. Étant donné que je peux raconter, tu vas m'accorder un statut et le reconnaître. Mais tous les chefs n'étaient pas comme ça. Certains oui certains non. Certains chefs ne voulaient pas accepter d'entretiens avec les Japonais.

**Fanny** : Aujourd'hui, les universitaires paiwan font-ils entendre ces récits ?

**Awu** : À Taïwan il y a des enseignants paiwan qui essaient de faire éditer tous ces récits dans des livres de cours, des livres pour les écoles.

**Fanny** : Comme le professeur Wu Li-hua ?

**Awu :** Oui, Wu Li-hua. Il y a aussi d'autres endroits, comme l'école primaire de Tuban à Taidong. Eux aussi ils ont un groupe d'enseignants qui essaient de faire éditer un livre de cours pour enseigner à l'école. C'est parce qu'en 2014 une loi a été adoptée à Taïwan. C'est une loi sur l'école primaire expérimentale dans les écoles primaires autochtones. Le parlement taïwanais a adopté cette loi, et donc, les écoles primaires actuelles des autochtones peuvent rédiger leurs propres livres de cours. Donc Wu Li-Hua a rédigé des livres grâce à cette loi. Il y a six grades à l'école primaire à Taïwan, de sept à douze ans. Et dans leurs cours ils peuvent utiliser des manuels qu'ils ont eux-mêmes rédigés. Wu Li-hua a été la première.

**Fanny :** Dans les manuels, utilise-t-elle les *milimilingan* ?

**Awu :** Oui, elle en utilise : Cette année quatre écoles ont été ouvertes : [septembre 2016] : celle de Wu Li-hua. L'école primaire de Tuban à la rentrée 2017. Une école Atayal, également à la rentrée 2016, celle de Biling Yabu, à Taizhong.

**Fanny :** Mais petit à petit on ouvrira plus d'écoles ?

**Awu :** Oui. Comme celle de Tuban. En 2017 une école Bunun ouvrira aussi à Nantou. Les autres écoles ouvriront en septembre 2017.

**Fanny :** Est-ce qu'il existe chez les Paiwan un mouvement de renaissance culturelle ou identitaire ?

**Awu :** En mars 2016 un groupe appelé « Association Paiwan », a créé avec Sakuliu un tel mouvement. Sakuliu est le plus connu. C'est l'Association Paiwan qui est la plus récente. Tous les ans ils mettent en place un séminaire. Après ils écrivent le compte-rendu. Et ensuite ils le publient sous forme de livre. Le premier sera publié en septembre 2016.

**Fanny :** Les récits traditionnels font-ils partie de ce genre de mouvement et sont-ils importants pour ces mouvements ?

**Awu :** Je pense plutôt que oui, mais il en faut probablement plus, car si ces récits disparaissaient, la tribu n'existerait plus. Je considère que c'est non seulement une renaissance littéraire, mais c'est aussi un moyen de salut pour la tribu. Car si la langue et les récits n'existent

plus, alors tout disparaîtra. Non seulement c'est ainsi, mais ça donne encore plus de sens aux récits.

**Fanny** : Les récits traditionnels ont-ils une influence sur la littérature contemporaine ?

**Awu** : En ce moment à Taïwan, quand on parle de la littérature autochtone, ça inclut les Paiwan, les Atayal, les Bunun, etc. C'est toute la littérature des tribus autochtones. Dans la littérature autochtone, il y a 16 tribus. Alors il existe une littérature contemporaine autochtone. Il y a aussi une définition de la littérature contemporaine qui la date de 2000 à 2016. Les récits traditionnels n'influencent pas forcément la littérature contemporaine, mais pour quelqu'un comme Sakinu, ce n'est pas le cas, certains récits l'influencent sûrement. Mais certains jeunes futurs auteurs qui sont nés après 2001, ne le connaissent pas forcément. Ils écrivent en tant qu'autochtones des villes. Ils sont trop jeunes pour connaître ces récits, ils ne savent pas les écrire. Donc pour eux il n'y a pas de rapport entre les récits et la littérature autochtone contemporaine. Donc, ils sont différents. Les mythes et les légendes ont un impact sur moi, mais pas sur eux. La jeune génération des années 2000 est née dans la ville, à Taipei, à Taichung, et pas dans la tribu.

**Fanny** : Est-ce que les jeunes gens ne retournent pas étudier dans la tribu ?

**Awu** : Certains, mais très peu. Ils sont allés à l'université puis travailler à l'extérieur de la tribu, et ils n'y sont pas nécessairement revenus. C'est parce que c'est différent après l'an 2000. Donc, en ce qui concerne la littérature contemporaine, on parle de littérature autochtone après les années 1980, appelée littérature autochtone contemporaine, et l'on doit utiliser l'année 2000 comme point de rupture. Les choses que l'on écrit sont différentes si on est né avant l'année 2000 ou après.

**Fanny** : Les jeunes autochtones apprennent les choses qui les concernent, j'espère qu'ils peuvent écrire...

**Awu** : J'espère mais c'est très difficile. [Ici Awu parle de sa fille présente lors de l'entretien] Par exemple, son père est Atayal, mais elle ne vit à l'extérieur du territoire [atayal] depuis l'âge de treize ans. Elle a aujourd'hui vingt-quatre ans. Pendant ces dix ans elle n'a rien eu à faire avec la tribu. Elle n'y est retournée que pour les vacances. En fait, il y a beaucoup de

choses qu'elle n'a pas apprises, ou qu'elle a oubliées, alors comment veux-tu qu'elle aille écrire ces choses, c'est très difficile. Et jusqu'à ses treize ans elle était encore dans la tribu, alors que certains sont nés directement à Taipei, ce qui est encore plus difficile. Alors ils peuvent avoir envie de retourner dans la tribu, mais c'est très dur.

**Fanny** : Votre père n'était pas autochtone, lorsque vous étiez enfant vous n'habitez pas dans une tribu [Une partie de l'enregistrement est inaudible]. Mais alors pourquoi avez-vous voulu écrire un livre sur les autochtones ?

**Awu** : Une raison très importante est qu'après je sois devenue mère, j'ai pensé à lorsque j'étais enfant. Je connaissais ma mère, mais ce qu'était la tribu paiwan, elle ne me l'avait jamais enseigné. En raison du risque de subir de la discrimination, elle souhaitait que je dise aux gens que j'étais chinoise, elle ne souhaitait pas que je dise aux gens que j'étais paiwan, car je subirais de la discrimination. Alors elle n'a pas voulu me l'enseigner, et j'étais plus comme une chinoise. Aussi, ma mère était pour moi une étrangère, une inconnue. Autrefois, je ne trouvais pas cela très bizarre, et en raison du risque de discrimination, il valait mieux ne pas trop en savoir. Mais après être moi-même devenue mère, je ne souhaitais pas que mes enfants ne me connaissent pas, car donner naissance à un enfant est très douloureux, je ne souhaitais pas qu'il ne me connaisse pas. Et alors comment lui dire qui je suis, puisqu'il m'est impossible de lui dire qui est ma mère. Je suis seulement capable de lui dire qui est mon père. Je suis seulement capable de lui dire cinquante-pour-cent. Ce que je suis à cent-pour-cent, ce qu'est Awu à cent-pour-cent, je l'ignore. Je connais seulement cinquante-pour-cent, qui sont les cinquante-pour-cent paternel. Je veux lui dire quels sont les cent-pour-cent de Awu, j'ai donc besoin de connaître ma mère.

**Fanny** : Votre *vuvu* [ici sa grand-mère maternelle paiwan] vous a donc aidé à savoir qui vous étiez ?

**Awu** : Oui, en raison de sa bouche rouge [紅嘴巴的 *vuvu*, *vuvu* à la bouche rouge, est le titre du second livre d'Awu, publié en 1997]

**Fanny** : Selon vous, quel est le *milimilingan* le plus important ?

**Awu** : Il y en a plusieurs qui sont certainement essentiels à la tribu paiwan. Que tu sois noble ou roturier, il y en a certains que nous devons nécessairement connaître, par exemple : « le dieu soleil », « le pot en terre », « la vipère des cent pas », « le mont Dawu ». Dans ma tribu il y a aussi « l'aigle ».

**Fanny** : Votre tribu c'est Sandimen, ou ... ?

**Awu** : [Le village de] Wenle, dans la commune rurale de Laiyi. Ma terre natale est [le village de] Wangjia, qui a été démantelé par les Japonais [et réinstallé à] Wenle, Wangjia, et Nanhe. Un tiers de Wenle, un tiers de Wangjia, un tiers de Nanhe. Puis, par la suite, ils sont devenus le nouveau Wenle, puis le nouveau Wangjia et le nouveau Nanhe. Ainsi, après le nouveau démantèlement, nous faisons partie du tiers de Wangjia qui avons déménagé à Wenle. Ma terre natale est donc en réalité Wangjia.

**Fanny** : Donc les Japonais ont forcé les autochtones à déménager, c'est ainsi mieux pour les contrôler, les assimiler...

**Awu** : C'est plus simple pour gouverner. Pour les Paiwan il y avait une raison importante, c'était le chef. C'est la noblesse dont nous avons déjà parlé, et c'est aussi le chef. Dans le nouveau Wenle, il y avait un tiers de Wenle, un tiers de Wangjia, un tiers de Nanhe. Le tiers de Wangjia et le tiers de Nanhe ne se devaient pas d'obéir au chef de Wenle. Tu ne devais pas obéir à ses paroles. Le tiers de Wangjia et le tiers de Nahe du nouveau Wenle n'avaient pas à obéir aux paroles du chef de Wangjia. Ainsi, si nous voulions organiser les activités du chef [comme la transmission des mythes traditionnels], il fallait retourner à Wangjia, nous ne pouvions pas le faire à Wenle, nous ne pouvions obéir aux paroles du chef de Wenle, il n'était pas notre chef, notre chef était à Wangjia. Et c'est ainsi que dans les trois tiers de Wangjia, le tiers de Wenle et le tiers de Nanhe ne pouvaient eux non plus obéir au chef de Wangjia. Tous devaient de même retourner à Wenle ou Nanhe. Ainsi, une fois que tu as été dispersé et divisé, alors tu n'as plus aucun mythe.

**Fanny** : Les *milimilingan* d'ogawa et d'Asai sont donc très important aujourd'hui, puisqu'on ne les trouve nulle part ailleurs.

**Awu** : Je connais certainement « perle de verre », qui est une sorte de *milimilingan*. Il y en a neuf sortes, et de ces neufs, eux seuls [les nobles] peuvent les utiliser. Aussi, seuls les nobles peuvent utiliser le nom Mulidan. Et pourquoi ma mère peut-elle l'utiliser ? Car ce nom lui a été octroyé par un noble. Aucun d'entre nous ne peut l'utiliser, ce n'est pas le nom d'un roturier, c'est celui d'un noble. C'est quelque chose que l'on te donne à toi spécialement. Si ma mère venait à décéder, aucun d'entre nous ne pourrait l'utiliser. C'est donc une récompense. Puis il y a encore quelques [récits] comme « Le lac du grand fantôme » et « Le lac du petit fantôme » mais ils sont moins nombreux. Ce sont des noms de lacs qui ont une connexion avec le peuple paiwan, c'est notre territoire traditionnel.

**Fanny** : C'est donc un lieu spécial.

**Awu** : En effet c'est un lieu avec la vipère des cent pas. C'est là que s'est déroulé récit de l'homme serpent qui est tombé amoureux [d'une femme paiwan] et qui s'est marié.

**Fanny** : J'ai lu un récit dans lequel la vipère des cent pas se marie avec une héroïne paiwan...

**Awu** : La princesse Baleng 巴冷公主, le récit de la princesse Baleng n'est pas paiwan mais rukai], oui, c'est justement ici. Puis le « festival des cinq ans ».

**Fanny** : Oui, je connais, *Maleveq*.

**Awu** : Oui, puis le « Festival du millet », *masalu*, le « Festival de la récolte ». Puis « le tonnerre », « la pluie » et « l'arc-en-ciel ». De plus, ceux que l'on entend le plus souvent doivent être [les récits] sur les organes génitaux, les organes génitaux masculins. Ce sont tous les récits fondamentaux que l'on entend très souvent quand on est encore enfant.

**Fanny** : Donc on peut raconter tous ceux-là.

**Awu** : Oui, on peut raconter tous ceux-là, les roturiers peuvent tous les raconter, ces [récits] fondamentaux, aussi c'est le récit familial. Comme celui de notre famille. Les familles homosexuelles, lesbiennes, tous les gays, il y a ces sortes de familles, parmi le peuple paiwan il y en a.

**Fanny** : Cela ne cause pas de problème ?

**Awu** : Cela ne pose pas de problème, c'est normal. Donc si cette famille, si elle a toujours été composée uniquement de lesbiennes, si les chefs homme ou femme de cette famille sont tous des lesbiennes [gays], alors comment ont-ils fait pour avoir des enfants ? Nous pouvons adopter et « emprunter un ventre » pour donner naissance à des enfants.

**Fanny** : Ce sont les hommes qui aident ?

**Awu** : Oui, des intermédiaires, des mères porteuses. Il y a des familles qui ont une telle histoire familiale, et comme ça elles peuvent rester dans leur famille.

**Fanny** : Mais c'est le genre de chose qui arrive aujourd'hui, c'est inhabituel, ou... ?

**Awu** : Autrefois ça existait déjà. Ma *vuvu* [ici sa grand-mère maternelle] m'a dit que lorsqu'elle était petite elle en avait entendu parler par sa *vuvu* [sa grand-mère], donc cela fait au moins plus de deux cents ans. Donc ça ressemble à l'histoire de ce genre de famille, qui se passe à l'intérieur d'une famille. Ma famille doit avoir mon histoire familiale, ta famille doit avoir ton histoire familiale, à l'intérieur de la famille. C'est ainsi dans la tribu, dans toute la tribu, la famille de cette famille. Comme pour les chasseurs, Sakinu a son histoire familiale de chasseurs, les nobles ont leurs histoires familiales de nobles, et ainsi en s'additionnant cela en fait vraiment beaucoup [d'histoires familiales].

**Fanny** : Ces ainsi que vous, les écrivains, vous pouvez écrire vos histoires familiales. Alors pourquoi ne l'avez-vous pas encore fait ? Parce qu'il y avait des choses plus importantes à dire... (partie confuse)

**Awu** : Oui [...] Et c'était à écrire immédiatement.

**Fanny** : Et ces sujets ont tous été plus ou moins écrits par des Japonais, mais parmi ce qu'ils ont écrit il n'y avait pas de secrets, ce qui est secret, ils ne l'ont pas trouvé. C'est ce que j'ai vu, mais nous ne pouvons pas le savoir, mais il doit y avoir beaucoup de choses secrètes, beaucoup de sujets secrets. C'est pareil chez les Dakota.

**Awu** : Mais ces récits, ceux qui pouvaient les raconter, ceux qui pouvaient en parler, c'était encore eux [les nobles]. Les choses publiées par les Japonais sont aussi ce qu'eux [les nobles] leur ont raconté. Parce que si les Japonais étaient venus me voir, je n'aurais pas osé leur raconter.

**Fanny** : Au sein de votre famille, vous pouvez les raconter à vos enfants ; vous pouvez, mais ça n'est pas permis avec les Japonais...

**Awu** : Oui, je n'ai pas le droit d'en parler avec les Japonais, supposons que je les connaisse, je ne peux même pas en parler avec les Japonais. Je dois dire aux Japonais : « va le chercher lui ».

**Awu** : Le peuple paiwan est assez dynamique, alors Sakinu, Sakuliu, Yibau écrivent eux-aussi beaucoup. Autrefois il y avait probablement aussi Chen Yingxiong 陳英雄.

**Fanny** : Mais il n'est pas paiwan.

**Awu** : Si, il y a un Chen Yingxiong qui est paiwan.

**Fanny** : Il est aussi écrivain ?

**Awu** : Oui, il a écrit deux livres, il en a aussi écrit quelques-uns [des récits], car il fait aussi partie de la classe des nobles.

**Fanny** : Attendez, son nom anglais n'est-il pas Michela ? Il a écrit... euh...

**Awu** : Son anglais est très fort. Il n'écrit pas en anglais, mais il parle très bien anglais, oui, car autrefois il était policier.

**Fanny** : Tous ses livres sont culturels, ou... ?

**Awu** : Il y a de tout.

**Fanny** : [La fille d'Awu m'écrit le nom paiwan de l'auteur] Kowan Talall

**Awu** : Il est très vieux, la soixantaine, il est né en 1941.



**Fanny** : Donc il a plus de 70 ans...

**Awu** : Il doit être le premier auteur publié paiwan à avoir écrit en chinois. Ce qu'il a écrit, ce sont des histoires sur la discrimination subie par les autochtones. Et comme il était lui-même policier, alors il était souvent témoin de ces histoires. Il a donc écrit sur ses propres expériences. Le nom du livre ? Le premier ??? Plus tard, il a à nouveau publié un livre, deux ans après. *Traces de rêve en terre étrangère* [「域外夢痕」 publié en 1971] est le premier. Il a donc écrit très tôt, deux livres.

**Fanny** : Lorsqu'il a écrit, ça devait être très difficile. C'était très dur pour un autochtone d'être publié.

**Awu** : En fait il a écrit, mais il est maintenant très vieux. Sinon il est comme Sakinu, Monaneng. Ah il y a si peu d'écrivains paiwan. Ils sont peu nombreux.

**Fanny** : Je trouve que c'est quand même pas mal. Parce qu'ils ne peuvent publier que depuis 1987, alors c'est déjà bien.

**Awu** : Yibau a publié un livre : *Laoyin zaijian* [Au revoir l'Aigle 「老鷹再見」].

**Fanny** : Il a un lien avec les *milimilingan* ?

**Awu** : Il y a un lien, c'est mentionné. Mais ce dont on parle le plus dedans c'est du concept de la mort. La mort, et puis les *milimilingan*. Elle écrit principalement sur ces deux choses, c'est donc lié.

## 9. Entretien avec Djanav Zengror (丹耐夫·正若, ou Tung Chunqing 童春慶), Taipei, 30 juin 2016 (transcription en chinois)

Fanny : 誰將排灣傳說書寫成文字？

Zengror: 這是日本時代才有，是因為我們接觸文字，日本才開始，之前沒有，我們都用說的，所以我知道的是日本有去採集，然後寫成羅馬拼音，那拼音的方式有些問題，但是至少有把它文字化，這是有關於排灣族的傳說。我蒐集的沒有很多，可是我看過，我有看過用書寫的，家裡應該有，所以第一個問題就是這樣。

F : 日治時代有排灣族人將口述傳說以日文書寫成文字嗎？

Z : 這也是一樣。

F : 有的人覺得沒有。

Z : 有，有，有，我有看過。家裡不知道有沒有，家裡應該是有的。

F : 這些傳說如何相傳至今？是用口述的嗎？

Z : 是用唱的。譬如：[Zengror 開始唱歌]，那個說法就是這樣，有個叫法妮的，跑到Djanav的家裡，她要去問有關神話的事，我剛剛是那樣講的。

它講故事也是這樣，說故事的方式也是這樣，像我們一般是老人家，祖父祖母，要讓小孩子快點睡覺的時候，然後就會一直講，講完故事用唱的，所以像我的話，我聽的比較少，是為什麼呢？我的父親跟我的母親，他們是沒有跟他們的父母在一起的，所以我們小時候睡覺的時候，沒有聽到祖母在講故事，但我知道除了在講故事的大部分是祖父祖母在對孫子孫女睡覺的時候在唱，我有聽過我媽媽是唱給我大哥的小孩子，就是要讓他睡覺，(T又開始唱歌)所以我知道有這樣的事情，我們也有想辦法說要去採集，可是我一直沒有時間，那為什麼我想要去蒐集呢？因為我後來喜歡唱歌，那這種唱歌的方式，現在沒有人會，所以現在那個會講神話故事的都是很老很老的人，已經沒有人傳了，所以那個故事的內容如果把它弄起來，所有的故事，譬如妳今天要來，要

來做什麼做什麼，實際上我傳給別人的時候，我告訴妳朋友妳有來過這裡，我可以用那種方式去講，從我個人來講，講音樂還是，是種不同的表現方式，所以我想要去蒐集，但因為我工作的關係，我一直沒有足夠的時間去弄，因為妳做這個要很專心，要去找對的人，他可以講那個故事，然後妳還要去整理，所以要有一定的時間，然後我一直沒有，不過我覺得這個是很有必要的，因為這個有關於我們的神，人怎麼被創造的，然後有很多儀式，譬如說我們怎麼跟百步蛇有關係，我們為什麼有那個琉璃珠，這個都有那個神話故事，為什麼會有大頭目，為什麼會有平民，我這個部落的人跟妳那個部落的人以前有戰爭，互相取人頭，我去打獵的時候侵犯到妳的領域，所以就會戰爭，這個都會有故事，有很多是那種講很貧窮的小孩子，然後又一種力量來自祖靈，來自上帝，去幫助他，我知道那個故事的意涵是說不可以看不起貧窮的人，就是沒有人照顧的，我們不可以對他們不好，因為他們實際上有力量的幫助，上帝的幫助，所以對待小孩子不好的人，後來的發展都不是很好，所以有教育的意義在裡面，所以我們有像這種兄弟不太好，姊妹不大好，父母對待孩子不太好，都會有這樣的故事，我們為什麼會吹鼻笛，因為那個百步蛇會發出聲音，都會有這樣的故事在，這個都很有意思，我覺得應該要傳下，但都沒有人傳。我相信政府機構是有在做，還有學術單位，譬如研究的單位，中央研究院、台大、政大，應該有在蒐集這個，所以應該是有。

F: 這些口述傳說今日如何讓排灣族人聽見？

Z: 就是阿公阿嬤對待孫子時唱的，那現在的話譬如說我要去找他，我就會叫他去唱，去講，那要有那種蒐集的人，他就會去唱，但這樣有個很麻煩的地方就是，老人家不一定記得，譬如我跟妳講說可以講神話故事嗎？他不一定記得，他要跟那個感情再找回來，譬如說我們現在在講神話故事，妳記得一個，他記得一個，大家就會把它記起來，如果我拿一個錄音機來麻煩講一個傳說故事，他不一定記得起來，他會一直想，想不起來，所以那個環境會讓妳去記得，記得這種神話傳說，不然妳要很清楚有關老鷹的事，有關百步蛇的事，很清楚地跟他講，那條件是妳已經知道有這個故事，如果妳都不知道一下子叫他去講，他會想不起來，然後現在會講這個的人不多了。

F: 如何讓排灣族的教育界人士聽見？

Z: 我們現在因為有在發展鄉土教學、民族教育，所以我自己猜想我們山上的人、部落的人應該有在講，或請老人家去跟小朋友講，但是這種對小朋友講的，老人家會有選擇，譬如說我應該講什麼，他不會從頭到尾去講。譬如說這個老人家要去跟小朋友講的時候，我自己會去想什麼樣的會比較合適，而且他就不會去講很長，因為有時候故事一個小時唱不完。我自己猜想應該是有，因為現在要去發展語言，要去講我們的語言，要去講什麼，他們可能有請老人家，但是我不確定。

F: 你知道為什麼日本人的傳說非常短?

Z: 我不曉得為什麼會是這樣，而且中間去問的時候他不要講很長，他想說我就是講短短的給妳就好了，所以就沒有講很長。我所蒐集的都也是一樣，都不長，我所看過的都不長。

F: 如何讓排灣族作家聽見?

Z: 作家自己會去找老人家。Awu還沒有去對不對，因為她聽不懂族語，因為她不會講自己的語言，今天有很大的問題就是，有書寫能力的作家，不會講自己族群的語言，漢字很好的人不會講自己族群的語言，那種很會講自己語言的人，漢字不一定寫得很好，所以現在很多原住民作家、排灣族作家都是用中文寫的，現在有人在講用那個族語書寫，行政院原住民委員會每年都有在辦用族語書寫自己的故事、文學、傳說故事，所以現在會書寫的人有開始在注意這個東西，就是語言關係，語言的問題。

F: 是否有排灣族的文化復興及文化認同運動?

Z: 這個是一直有，因為從文化復興這個角度，我自己本身從73年(1984年)就是我跟胡德夫一起，那個歌手胡德夫，最早就是我們兩個，然後我們去唱自己的歌，然後我們把所有人的名字改成原住民的名字，我當時有改的夏曼·藍波安，夷將·拔路兒先生，現在行政院主委，然後我叫丹耐夫正若，然後我把很多名字都翻成自己的語言、名字，然後我們要唱自己的歌，所以我那時候是唱比較古老的歌，從那

時候開始我們要把自己的文化，既然妳說妳是原住民，或是妳是排灣族，妳要告訴我哪一項妳像排灣族，我的皮膚妳可能會懷疑我是卑南族或是魯凱族，對不對？我的樣子，但是如果我告訴妳我的名字，名字很重要，那就是哪一族的，然後，我自己的穿著、說話方式、我唱歌唱什麼，我們只有從這個角度來思考，因為我們那時候幾乎沒有人承認自己是高山的人，那時候我們就一直希望有，所以後來才會出現原住民委員會，才會出現政府機關專門有人處理原住民事務，以前沒有這個，妳看我們的名字就被改成中國的名字漢字，所以那時候他們就有這樣的那些想法，包括歌，我們現在從歌裡面就開始去弄，還有我們的服裝，妳現在可以看到我們部落如果有慶典，什麼叫慶典，就是有人結婚，妳會看到非常華麗的服裝，這個是在排灣族，所以像我們的文化都有人在做了，已經都大家都在做了，所以現在也很喜歡把文化的東西放在自己家裏面去，以前都比較不容易，因為他很怕被人家知道他是原住民、排灣人，但是現在好很多，至少會很清楚告訴我就是原住民，這個就是我們的語言和儀式，妳看我們現在的祭典有在恢復，我們現在的結婚都還是要用傳統方式，雖然有的人用祭度的方式，可是有一些改變。

F: 傳統口述傳說是否屬於這種運動？對這樣的復興運動是否重要？

Z: 這個我當然是肯定的，我們要全面去復興我們的文化，我們的傳說故事要先知道，所以妳才會知道妳從哪裡來，因為我們的傳說故事，比如說太陽生蛋，百步蛇去守護蛋，然後長出了貴族，其他的蛇就是平民，這些傳說至少是我們知道，我們從哪裡來，我們的傳說告訴我們大武山，上帝造人在那裡，有的族群的傳說是從海外來的，但是我們排灣族沒有從海外來的傳說，我們就是這裡的原住民，我們只有這邊到海外的故事，我們沒有從海來這邊的故事，如果妳從傳說裡面去知道所有文化的象徵，圖案是什麼意思，其實都跟傳說有關係，像琉璃珠、我們衣服的圖案，都跟傳說有關，如果妳要去強調文化，妳必須要從傳說故事去講出來。

F: 傳統傳說是否對現代排灣文學產生影響？

Z: 是，因為我們現在在講文學的時候因為都是中文，但是我們現在發現到排灣族的傳說或用法，語言比中文還美，表達的方式是比中文還要美，只是因為妳翻成中文，譬

如說我們在講那個晚霞，妳知道晚霞是什麼嗎？

夕陽，就是夕陽很美很美，夕陽為什麼很美，因為有我的愛戀，美麗是因為有我的愛戀在裡面，妳知道愛戀嗎？

有我的愛情在裡面，所以它變得美麗。那在中文裡面我們看不到這種東西，但在排灣族裡面是用這種方式來表達，所以如果很懂我們排灣族的傳說故事、排灣族的語言，我覺得妳要去描寫中文的話，或是表達文學的話，我相信比較好、比較美。有一個作家叫Sakinu，他就是完全用祖父母的眼睛在看世界，譬如這個東西很多，妳會講多少？譬如我會講說五公斤，妳會講說五百噸，或兩千噸，排灣族這邊會說，我的眼睛裝不滿，或是我的眼睛滿滿的，就表示很多，我們表達的方式會比較不同。

F：影響的程度如何？

T：懂語言的人，懂排灣語言的人他寫的對他影響很大，Sakinu 就是一個，夏曼·藍波其實是一個，因為他完全用他父親對海洋的故事去講，莫那能因為他排灣語言不是很行，我跟莫那能是一起的，從1984年就開始和胡德夫，因為他眼睛看不到，有時候我會載他，他自己的經歷，像他家裡人如何去賣他妹妹，從這樣的故事去，他那樣的很深刻，所以他用中文表達得非常深刻，對文化的部分，傳統文化的部分他沒有很深刻，他不是很清楚，是生活的壓力對他的壓迫、國家對他的壓迫、對他妹妹的不公平、對他生活周圍的不公平，這個生活的壓力，他自己都有經歷，因為他原來是看的到的，然後漸漸看不到，所以他很能夠用心去描寫這裡面的東西，所以他不是從文化的洗禮裡面來的，而是從生活的壓力裡面來的。

F：哪些人是當代的排灣族作家？

Z：當代排灣族的作家其實有很多，像妳講的Awu，她是一半，另外有一個伊苞，然後Sakinu，然後是莫那能，還有一個叫做林德義，他以前是原住民的很多文學，詩、小說、散文都是他第一名，還有一個叫陳英雄，最早的作家叫做陳英雄，林德義他以前是民眾日報的記者，是總編輯。比較年輕的作家我就比較不知道。伍麗華是魯凱族，他的先生是排灣族，她不是在教排灣語，她是在排灣的小學。施秀菊文筆非常好，有沒有出版我就不曉得了，她很會寫小品。

F: 哪些傳說是特別重要的？

Z: 我想應該是指有關於我們的來源，有關於我們的圖騰，就是衣服的樣式，

有關於祭典，我為什麼要辦五年祭，我為什麼要豐年祭，我為什麼要有嬰兒祭，我覺得這些就非常重要，其實都很重要，但我覺得首先要先把那些東西整理起來，因為那些是跟群體一起，像那種譬如要對待孩子好一點，那是其次，就是先祭典，還有傳說來源，服裝的圖案，那個應該要優先。

F：是否有排灣族作家特別根據這些傳說進行書寫？

Z：Sakuliu 是，還有一個叫做 Lavuras Kadrangian，拉夫琅斯·卡拉雲漾，他寫了很多書，有關房子石板、植物這個樹可以吃什麼、名字怎麼來的，Sakuliu 和他是差不多的。他是屏東部落大學的校長。還有一個專門研究原住民文學的博士，那我哥哥的小孩，童信智，是我二哥的小孩。童春發現在在東華大學，他先去普林斯頓，再去日本。

F：排灣族的活躍人士？

Z：好像都是活躍人士阿！像 Sakinu、丹耐夫正若、Sakuliu、拉夫琅斯·卡拉雲漾都是活躍人士。



Extérieur de la maison familiale de Djanav Zengror, avec des piliers sur lesquels sont sculptés l'ancêtre totémique Vulung et d'autres personnages de l'orature paiwan.



Atelier de Djanav Zengror, facteur et joueur de flûte double de nez (Shuāngguǎn bídí 雙管鼻笛) paiwan.



10. Entretien avec Yibau 伊苞, Taipei, 1<sup>er</sup> juillet 2016 (transcription en chinois)



Fanny : 我一點點看過妳的書，可是慢慢念，因為中文，可是覺得很有意思

Yibau : 所以妳會看中文？

F : 慢慢，可以。

Y : 慢慢看。

F : 對。我覺得真的很有意思，所以我很高興認識妳。所以那這個問題妳一點點知道？還是？

Y：第一個嗎？誰將排灣傳說書寫成，是誰啊？妳說誰有寫，這個我就不曉得。

F：因為日本人有，就是排灣人有。

Y：排灣族的，可能有一些傳道人、牧師那種。他們會寫那個羅馬拼音。

F：喔對。

Y：會寫羅馬拼音，妳就會寫那個…

F：傳說？

Y：嗯，傳說。那以前我聽，我以前也是去山上、去部落，問老人家，我記錄的時候，因為他是講母語嘛，我們會講我們的母語，我用羅馬拼音記錄他們，所說的故事。

F：所以妳寫故事？

Y：對，我寫故事也是羅馬拼音。

F：那可是以後，妳中文翻譯還是？

Y：對，我先寫羅馬拼音，然後再用中文翻譯。

F：可是這個還沒有出版？

Y：這個部分，我現在在寫得這個還沒有。可是大概比較少的字有一些歌或是什麼我就用母語寫，或者是跟媽媽講話的阿，或是誰跟誰對話，如果用母語講，我就用羅馬拼音。對。不是全部都是排灣語。

F：妳小的時候，也會說排灣語嗎？

Y：小的時候都講排灣話。只是上學以後，上了小學以後，我們就不能講母語了。因為政府要推行國語政策。

F：OK。所以妳知道日本人在台灣的時候，是否有排灣。。。。

Y：排灣人喔？將口述傳說以日文書寫。。。。

F：妳看過嗎？

Y：好像沒有，這是日文。懂得日文的人才會知道。

F：應該問他們。

Y：嗯。好像沒有用排灣族語。好像沒有，至少我沒有看到。

F：沒有看到？

Y：對阿，以日文書寫。

F：因為有的排灣人他們也學習日文。所以，我不知道。。。。

Y：對，所以他們就用講的嘛。就寫成日文。我的爸爸媽媽他們就會講日文，他們跟日本人講話沒有問題。

F：那…就是傳說。。。？

Y：傳說都是用口述的。大部分就是，像我小時候，我們都在外面，房子的外面，會有一個搭的台子，用竹子做的。然後我們就會在那邊看戲、躺著啊、看星星看月亮。那我們媽媽就會講故事。

F：妳的媽媽嗎？

Y：對。

F：頭目也說傳說還是？

Y：我們那邊的頭目比較少聽到他講故事。大部分這種會講故事啊什麼的，比較是家庭、家裡的，屬於一般的故事。那麼如果要講一個人類的起源，比較大的，比如說頭目怎麼來的，就是頭目會講。因為那個是他的家族，家族的故事。

F：別的故事就是妳媽媽說？

Y：對，媽媽或是祖母。

F：目前排灣族作家是否有計畫將其口述傳說清查並書寫？

Y：現在很多人都在書寫，對阿，還有阿烏嘛。

F：可是他沒有寫故事、沒有寫傳說。只有寫媽媽的Vuvu的。撒可努有寫一個傳說，巴里的紅眼睛。可是我很難找到排灣族自己寫的傳說。

Y：嗯，對。其實我有很多以前在做田野調查的時候，老人家跟我講的傳說，可是我都還沒有寫。因為那個要寫齣，要翻譯，有很多比如說像老人家以前的想像術語，什麼大巨人啊，後來有的時候，妳翻譯不好就是很殘暴。像我們都是殺人啊或是什麼，那種的。我也有寫一些，然後我也有寫過幾篇，然後給出版社，後來出版社就覺得這個比較不知道要給什麼樣的對象。我有寫，我就是照神話傳說這樣寫，沒有加我的一些其他的故事。如果加了一些別的故事，那可能又會是另外一個故事。可是因為他們都是傳說，所以那個我就沒有寫了，因為他們沒有要用，那種東西沒有市場。

F：明白。(這些口述傳說今日如何讓排灣族人聽見?)

Y：現在比較難，因為現在很多人，就是說我們生活沒有以前那樣子。像我那個時候還有媽媽會講故事。現在大家都是看電視啊、電腦啊，現在小孩子，可能這個…也有人在努力啦，在教會裡面，現在都用那個排灣族自己寫的母語，所以在教會裡面的人，都會看聖經，聖經翻譯成排灣話，羅馬拼音的。可是那個是聖經。

F：對。

Y：可是這個人說這些口述怎麼讓排灣族人聽見？

看怎麼寫啦，之後看要怎麼寫。如果單單只是一個神話傳說，市場比較沒有。

F：如何讓排灣族的教育界人士聽見？

Y：所謂排灣族的教育界，是指學校裡面的嗎？

F：都有。

Y：學校、小學裡面都有老師教民謠。妳有沒有聽過泰武國小，他們唱民謠，排灣族的民謠？

F：沒有。

Y：他有這個、阿妙也出CD，都是排灣族的，都蠻好聽的。

F：是小學生？

Y：是小學生，等下問他有沒有這個CD？

F：好。

Y：學校現在蠻注重的。這些書都是國語的，對現在的人來說，用國語很方便。

F：對，可是越來越忘記排灣語。

Y：可是這個應該也是從排灣語聽來，然後直接寫成國語的。

F：國語的還有。。。

Y：這種東西比較給小孩子看的

F：所以他們不會忘記他們的傳說?用國語?有一點麻煩，可是這樣它們不會忘記排灣傳說？

Y：不一樣的地方是說，那些會唱民謠的小朋友，有跟老人家學，那老人家一定會講這個歌怎麼來的。那一定會用母語，用排灣話。那排灣話的話，他跟中文完全不一樣。他會講很遠很~~~~遠，他用那個距離來表達那個很遠。

F：所以有特別的說法？

Y：對。

F：但翻譯就沒有了。

Y：中文妳只能用很遠來表達。

F：這樣真奇怪怎麼辦。

Y：對啊，所以說，哎呀~ma sun，哎呀~ma sun，se sinumna re dan。是說，哎呀!就是很憐惜妳這樣子，很憐惜妳。妳看我的聲音喔，哎呀 - ma sun ab sun ne nidan…。就是那種啊!哎呀 - ，我這個寶貝也，或是尊貴的也好，我是多麼的想念妳。但是如果用中文講，啊!我想念妳。就是很多東西就沒辦法表達。像老人家如果這樣跟我講，我馬上明白，我馬上我的排灣族的樣子就會出現。

F：這就是一個很重要的問題，因為，用排灣語，這樣是比較對的。可是沒有那麼多人會看、或是聽得懂。所以作家用中文，比較多人可以認識排灣的歷史、排灣族的傳說，可是特別的排灣語沒有了，這個是一個問題，因為我在學習排灣傳說跟美國原住民的傳說，所以那邊也是一樣的問題。那邊有一個作家，他有寫dakota跟英文的，所以現在有很多法國人，他們認識dakota的傳說。

Y：他用dakota的文字嗎？

F：因為dakota他也有寫一個1920年的書，所以比較舊的。所以我才想因為這個是比較舊的歷史，那現在在台灣，越來越有比較多排灣族的作家，所以應該有作家他們想寫中文字的排灣傳說，讓大家可以唸。我希望可以，這樣我們也可以，傳說裡面有排灣族的文化、排灣族的歷史、排灣族的*Tabu*，這個東西我們可不可以去做，為什麼百步蛇是非常重要的蛇呢，裡面都有，所以對我們很有意思。

Y：對。就是每一個部落，對百步蛇是很尊重的，可是都是不一樣的故事。

F：對。妳知道日本的Ogawa跟Asai，他們是日本人，他們有去很多很多的部落，排灣的部落，他們有問老人，所以他們有寫很多。因為Ogawa會寫排灣語，他聽得懂排灣語，所以他有寫排灣的故事，還有他們有翻譯成日文。

Y：就是排灣族的文化，再用日文來寫？

F：對。

Y：那不錯啊。

F：對。就是現在也有一個人，他們也用英文翻譯。

Y：喔，用英文翻。

F：對。所以我也可以。

Y：就是神話故事嗎？

F：他寫傳說，就是很久的，也是1920年的。

Y：那我沒有看過。

F：我找給妳看。啊！Ogawa，Ogawa也有！我們現在用排灣的寫法，這是Ogawa。

啊這個是英文用的，所以他專門為外國人用英文翻譯。可是應該問阿妙，他應該知道，我這邊看不到。我比較想用排灣族自己寫的傳說，可是我知道Ogawa寫的也不錯。

Y：對!因為他懂，他會講排灣話。

F：所以這樣沒有那麼有問題。可是有一點點的問題，他有寫比較短的傳說，可是聽過排灣的傳說可以說一小時，所以他的傳說都是很短的。所以他應該問老人，可以告訴我比較短的傳說。

Y：以前跟老人在一起，他們很喜歡講。那我也有這樣，他們的話我也有寫，可是我還沒整理。然後又覺得，比如說他們會講那個，有一個男的，他的生殖器很大，然後都會跑，會跑到他喜歡的女生那個地方。然後突然有一個女生她就懷孕了，然後大家都在想說，這個怎麼懷孕了，誰讓她懷孕的。可是老人家在講的時候，我們也不會有特別的那種，對性有什麼不乾淨啊，沒有。他們在講一個我們傳統的食物，不曉得妳有沒有看過那個阿麥？

F：阿麥？

Y：是排灣族的一個傳統食物，就包起來，就是用很多葉子，把小米弄起來，然後放肉，然後再把用那個包起來，拿植物包起來，這樣綁起來，以前都弄很長，有的用的就很長，然後我的想法是說，他們是在講食物，不是那個，因為那食物就很像拿那個在走。可是像這樣的話妳怎麼翻，要翻成中文。

F：對，沒辦法。

Y：對。可是他用排灣話在跟我們講的時候，我知道那個意境。他不是講那個，性關係。

F：可是作家他們寫中文的話，可是他們也用一點點vuvu的、還是排灣的，一點點的排灣話？vuvu還是millimilligan？他裡面有嗎？

Y：有一些millimilligan。



F：這裡沒有。可是我看過，阿烏有。這是阿烏的，阿烏有比較多vuvu。因為我看過 Maleveq，galagin。

Y：Maleveq，gala vuvu。

F：可是我知道阿烏不會說排灣語。

Y：對。因為我忘記我那個老鷹再見，有沒有用母語耶。我忘記了。有嗎？我忘記了。我那本書我忘記有沒有寫母語了。

F：好，還有…這個…作家的，對。

Y：就像我們有很多就是，小時候沒有在部落，就比較不會講，會聽，可是比較不會講。那我是小時候就講了嘛，後來因為念書沒有講，然後後來有個工作去跟老人家在一起，才開始講，那時候全部都是我跟他們的話、他們寫的全部都是用羅馬拼音，所以我的排灣話就這樣進步。對，我會問嘛。這個部份妳是說用母語嗎？

F：不是，這是中文，用中文。

Y：用中文寫？我不太了解妳的意思。

F：喔，對不起。怎麼說…這是今天的作家，他們對傳說有什麼看法，還是今天排灣的作家，他們覺得傳說，有很重要嗎？

Y：比較沒有人講這個。都是講國語。

F：我知道，可是用國語，Monaneng他的詩作-百步蛇死了，所以跟傳說有關係，可是比較少。

Y：像我這次寫的這個是，我有描寫山上的老人家的生活，村裡面一個少年要結婚的時候。

那個都是我聽老人家是用母語寫的，可是我轉換成中文。我寫成中文，可是就不是寫

排灣族的文字，不是羅馬拼音。比如說已經轉換成中文來寫的話，我們都會這樣寫，不可能再用排灣族的文字。用中文寫，把以前的故事寫出來。就像以前，比如說妳是一個排灣族，我是一個男生喜歡妳，我會去妳家工作，去妳們家山上一起工作，然後下山以後要幫妳背木柴，放到妳家，是愛情的木柴，之後回去洗完澡，到妳家唱歌彈吉他，用歌把我心裡對妳的喜歡，講給妳聽、唱給妳聽。到要結婚的時候，結婚那一天，女孩子的第一個晚上要睡在一起，女生那個裙子，因為要穿傳統服，要把裙子用麻繩綁起來，然後坐著，那個男的要來把繩子拆下來，有的女生真的不喜歡的話，他們就會馬上不要了，有的就只是意思意思一下而已，像這個都是老人家講給我聽的，就是排灣話把他轉換成中文再寫。

F：這是排灣的文化。

Y：對，以前的。現在沒有了，現在都是自由戀愛了。

F：是否有排灣族的文化復興及文化認同運動？

Y：這個以前就有了，真的好久好久以前，多年以前。從Monaneng那時候就有了，我們那時候都比他們還小，還是學生的時候。

F：從1987年？

Y：民國70幾年，我們那時候還在念書，那時候就已經聽到這些聲音。

F：傳統口述傳說是否屬於這種運動？對這樣的復興運動是否重要？

Y：這個還是要回到我講的我們的生活一直在改變，從以前到現在，比如說有受教育的跟沒有受教育的，比較沒有我們所謂的社會地位的，就會留在山上，他就比較會講母語，可是他沒有那個意識到說，為什麼要復興文化認同運動，比較沒有。可是像我們在外面的，知道被壓迫了，知道這個很重要，我們會有意識，因為我們就是被壓迫、被欺負。因為像漢人看到我們，就有歧視，我們以前在學校的時候就是這樣，就被同學歧視，妳們是山地人、很髒之類的，或是很笨之類的，類似這樣。所以我們從小就

會開始覺得，人應該要被尊重，我們的文化應該要被尊重，所以我們才会有這個認同運動。可是相對的，我們在平地，我們要去學平地的東西、漢人的東西。因為我們都在平地這裡，相對的，我們對故鄉的連結比較少，慢慢的，就像我現在一直會講國語，跟我們同族的，也會講國語，比較少母語，可是我們還是有很認同自己文化的意識在。

F：妳小的時候，妳去學校，老師是台灣人嗎？還是？

Y：記得外省人有3個還是4個，也有本省人，講閩南話的。我們校長是閩南人，校長跟校董是閩南人，還有2個或3個是我們部落的人。

F：這樣比較好。

Y：不是。他們反而對我們很不好。

F：真的？！不是排灣人的老師，他們對排灣學生很壞，因為他們不會用排灣語。可是排灣老師也是這樣嗎？

Y：對，就要叫我們講國語。小學的時候，反而比較害怕我們自己排灣的老師。差不多是1970年代初期的事，因為那時候政府在推行國語，而且要反攻大陸。

F：可是妳覺得，為什麼排灣老師也是這樣？

Y：因為他們是國民黨，是國家的。

F：他們是排灣人，可是他們說我們是中國人？

Y：沒錯。後來我們這些人就長大了，知道了，所以我們才会有這個文化的認同。

F：現在真的不一樣。

Y：對，因為大家有反省，有反省說以前都很好，包括我們吃的阿，以前那些老人家吃的比較好，以前老人家不習慣吃平地的東西，他們自己喜歡種自己喜歡吃的，芋頭、地瓜那些。

F：妳知道台灣政府現在要對排灣族，還有對台灣的原住民說對不起，一定還沒有。

Y：還沒有。可是最近就在講一個新聞，說台東的有一個山林要開發，成為觀光區，那個地剛好有很多原住民的傳統領域，本來就是原住民的地，現在很多人集合起來抗爭，反抗那個政府欺騙我們原住民，就是蔡英文，這次的台灣政府。

F：因為我來台灣，到處看富有台灣原住民文化的東西。我看這個名片也有台灣原住民的東西，他們用台灣原住民的文化、照片，可是他們還沒有說對不起。

Y：對阿，所以我們的東西他們都用，有的人會跑到山上去拍老人家。

F：我看過台灣原住民的 aboriginal village 文化村，可是是政府做的，是給遊客的地方。所以我覺得對台灣原住民也沒有那麼禮貌。

Y：觀光客他們有時候也會跑到山上去，跑到原住民的地方，去亂拿之類的。不是那麼尊重。

F：哪些人是當代的排灣族作家？

Y：阿烏、撒可努、Monaneng、以前還有一位老一輩的作家，陳千武。

F：還有妳。那妳想寫新的書嗎？就是傳說的。

Y：因為我在打鼓，然後我有在教原住民的小孩，然後我還有去監獄。我在寫這些，還有以前部落，就是剛剛我跟妳講的，女孩子要結婚要這樣綁，以前的那些生活還有故事。

F：那妳一定很忙。

Y：對，沒事就坐下來寫，然後我剛好在寫，小時候我們部落，70、80年那個時候，很多人到平地工作，然後受到歧視，回來常常就每天喝酒，感覺也是跟印地安人一樣，就酗酒還有吸毒。

F：那妳為什麼想當作家或是妳為什麼想寫書，為什麼覺得寫書很重要？

Y：其實我小的時候就喜歡寫、喜歡看，我會覺得我應該要去紀錄那些不同的人生的故事，每一個人都不一樣。像我就在寫一個，他以前算是歌星，因為在平地受到歧視回來，喝酒喝到肝硬化，肝癌，他喝了酒喜歡唱歌。以前那些原住民的歌，流行到現在。我有時候寫寫寫，會回想他唱的，“既然妳把我拋棄~”，這個也有排灣歌，

“nu gaga nu wayaya”，這個我就用排灣族的羅馬拼音寫，類似就是部落的一些故事。雖然後來他已經快要死了，喝酒喝太多。很多山上的人都這樣，年紀很輕，就喝酒死掉了。雖然有時候我在台北，我想到他們每一人，小時候看到的那一些，喝酒死掉的，我還是會特別難過。

F：那妳的書提到，妳有去西藏，之後，妳在排灣族跟巫婆學習排灣族特別的東西，有嗎？

Y：她本來要教我，她問我妳要不要學，我自己覺得我沒有那個資格。然後她本來有一些東西要給我，可是好像是有一個漢人，有邀請她來台北，可是她找不到我，她本來要把東西拿給我，好像就被那個漢人拿走了，所以我不知道是什麼東西。我從巫師身上，我得到很多，她的智慧。

F：排灣族的巫婆也有特別的傳說？可是不會跟別人說？

Y：嗯，會秘密的透漏。因為她比如說是老師，她只教她們幾個人，有一些東西是不會讓別人知道。講到那個巫婆，我就想到，她每天都會坐在家裡的外面走廊吃檳榔、刺繡，她看到我就很高興，她就一面刺繡一面聊天，我們兩個都吃檳榔，然後有人會請她來，買車子要拜一下，或是有的人要解夢，就會找她。問為什麼他會夢到這個東西，或是夢到他以前的親人，回來告訴他什麼，之類的。她就會幫他解夢，解開他的夢，跟他講。我也是都在旁邊聽。

F：哪些傳說是特別重要的？

Y：有阿，我。那有很多，比如說像巫婆，跟我講很多，我寫的都還沒有整理。只是一部分，在「老鷹，再見」這本書，我只是講了一點點而已。巫婆講的那些傳說、故事，我還沒有好好地做整理。

F：妳覺得傳說還是很重要的？

Y：很重要。因為傳說他表達了這個族群的想法，還有人跟人之間，比如說小孩跟vuvu，老一輩的叫小孩也叫vuvu。排灣族不打小孩的，父母不打小孩，祖父母也不打小孩。

F：美國的dakota也一樣，用講的。

Y：排灣族是用講的，尤其是vuvu，我們指的是老人，就用講的。像我們講老大，就是兄弟姊妹最大的那個，我們稱種子，Vusam，就是像小米種子，不管是男生或女生，他就是繼承人，繼承父母，所以他很重要，如果他犯了錯，爸爸媽媽會在別人比較聽不到的地方跟他講，好好地跟他講，妳剛剛做的，對弟弟妹妹會不好，妳是種子，妳應該要怎麼樣才是對的。

F：現在還是這樣嗎？

Y：現在，有一些吧。以前是普遍都是這樣，可是現在的人就會用打的。因為要去外面工作，事情又忙，生活不一樣，觀念就不一樣。

F：是否有排灣族作家特別根據這些傳說進行書寫？

Y：現在很多人都會寫自己家族的歷史，我知道有一些像是學校，松年大學。在部落大家都很看重自己的家族歷史。

F：就是特別的傳說，因為是家的歷史。

Y：可能會寫的大概就是頭目，像來義那邊，他們的頭目姓高，以前大頭目還在的話，叫高武安，他們有寫他們整個家族的歷史，非常厚，他們就自己寫。

F：謝謝妳。

11. Entretien avec Lin Yimiao 林阿妙, rédactrice en chef de la revue autochtone [Culture des Montagnes et de la Mer] 「山海文化」

(transcription en chinois)



**Yimiao**：所以妳沒有空再去找一些作家?沒有時間再去問一些人?

**Fanny**：喔~一點點

**Y**：我先跟妳討論一下，好像妳比較重視教育跟怎樣去推行，它會是怎樣的傳承，我覺得排灣族的教育界可以去找伍麗華老師，伍麗華校長，她之前一直在泰武國小，現在在地磨兒國小，都在屏東。她在屏東三地門那邊，她很重視小朋友族語的教學，用圖騰、文化的元素在教育小朋友，很有特色的一個校長，她的教育理念很不錯，她就是排灣族的。

F：所以她教排灣語？

Y：因為在三地門那邊的小朋友大部分都是排灣族的，所以她有辦法用排灣語的教學方式，她也很重視說故事，就是 talking 這件事，用族語講話。

F：她也是排灣族？

Y：對。排灣族的校長。

F：應該沒辦法去找她，寫 email 也可以？

Y：可以。可以寫 email，或是妳習慣用 Facebook 嗎？

F：我不用，可是如果需要用可以用。

Y：因為有些他們訊息會在 Facebook 上面。我可以先讓妳看看她。我也不是她的 friend，就有時候有朋友會…因為我覺得她目前做得蠻有特色的，就是國小教育這塊。她就是從小孩子的教育開始，她也編教材，她也編原住民小學生上課用的教材，她可能請我們的作家去寫，翻成排灣語。她就是很認真。

F：可是她不想寫排灣的傳說嗎？

Y：其實都有。一定有。

F：妳知道哪裡可以找到？

Y：排灣族傳說故事的書嗎？除了妳說的八里這個，我可以再幫妳買買看。我直接再幫妳訂看看有沒有。

F：妳知道我有的排灣族自己寫的沒有這麼多。

Y：喔~原來妳要的是這種，比較直接的神話故事，那伍校長這邊應該會有。很重要，妳看她的資歷是這個，妳看得懂中文嗎？她就是一個教育背景很完整，回鄉貢獻的，他



們之前有辦小孩子的畢業典禮，好像也是用全族語致詞，他們甚至穿著打扮都很有特色。然後她也常參與原住民的教育，常成為示範的學校，就是很多人會去她那邊觀摩。他們的教學方式。她現在是校長，她一直在當校長。我覺得妳可以透過她，不然我覺得還可以找一個教授，王雅萍老師，她在政大，妳認識她嗎？

F：不認識，妳認識童春發嗎？我已經寫三個 email，可是他沒回，應該是有很多人寫 email，因為他是老師，所以應該沒有空。因為我有他的博士論文，很有意思，我看過他的博士論文真的很有意思，他的論文就是排灣 culture renewal，所以跟我的論文一樣，他也是排灣人，我有排灣人的看法。

Y：那我可以推薦妳去找他的弟弟。童春慶，他也懂這些排灣族的文化、背景跟歷史，然後他是一個創作者，他是一個創作歌謠的人，他也是利用創作歌謠來傳承排灣族的文化，教育下一代，他自己是在原民台公視工作，因為他住在台北，所以妳可能找他，打個電話會比較快，他是童春發的弟弟，可能會比較快，如果妳寫信都沒回的話。我找一下他的歌，我待會給妳他的電話。妳可以找些比較近的，他就在台北，其實他的原住民名字叫做這個，我們現在都會證明了。他研究排灣族的歌謠，妳應該可以收穫不少，而且他也蠻能講的，他就是排灣族，妳可以直接請教他這些，他應該也知道，因為他也在媒體，他是媒體人，在公共電視，我們的台灣公共電視台，也是製作人，也是屬於媒體傳播界、新聞，去找題材給他，我覺得這個跟教育也是有一點關係，我給妳他的電話，我會先跟他打電話講一下，說妳可能會跟他通電話，這樣妳去跟他談就會比較…我幫妳先跟他說一聲。然後我覺得有一個是在當官的，原住民的副主委鍾興華，他也是排灣族的，我再想一下好了，不要讓妳太亂。妳是幾號回去？

F：3 號，七月 3 號。

Y：那很趕耶，有一點趕。妳先看一下這個妳有沒有興趣，這是排灣族的，這是很珍貴的資料，把整個歌謠，唱歌，這也是一個他們推廣的方式。

F：也有中文的？

Y：對，也有中文的。

F：這是他的名字嗎？ Sakuliu？

Y：不是 Sakuliu，不一樣的，Sakuliu 妳說的那個弟弟是 Yitan 吧？他的爸爸也是有在做雕刻刀子這些，不一樣的，他們比較屬於藝術家，這個整個是歌謠的，然後是用排灣族語唱的，屬於安平部落的古謠，古謠的傳唱，他們也會傳唱一些故事，因為以前有些老故事是透過歌謠的傳唱出來的，所以妳可以看看，蠻有意思的，而且他有把樂譜記錄下來，我覺得是教育這個有關係，他可以教唱，而且是語言的保存，還有音樂都有關係，還有文化，還有妳的傳說。

F：就是跟美國原住民一樣的？

Y：對，而且他是用他的族語去唱的，這個是可以對照的，所以妳也可以學著唱，他的電話是這個，這是他太太，他太太是布農族的，如果找不到他，妳也可以打電話問她，她也會講英文，妳可以先跟他們約時間，他們住在內湖，比較近，而且他們懂很多有關排灣族的文化知識，也可以提供妳一些資訊，他是童春發的弟弟，童院長的弟弟，所以應該會有一點幫助。排灣族的作家？

F：我知道有 Monaneng 還有 Awu 還有 Sakinu 還有誰？

Y：年輕一輩比較沒有出書的，就是有出版的，Sakinu 是還沒有新的，只有年輕一輩那種，爾偶參加文學獎，然後得獎的，還沒有真正成為作家的，目前還是這幾個為主，還有一個是陳英雄，他是最長的，算是最老的，最 old 的。Monaneng 有兩本書了，Awu 是女性，還有 Sakinu，他們都寫不一樣內容的東西，所以詮釋的東西都不一樣，那他比較是跟文化有關係。Awu 有出新書妳知道嗎？

F：新的？我不知道

Y：可能市面上還可以找得到，還有這個，伊苞很重要。

F：對，我有她的書，可是她是文化的題目，不過很有意思。

Y：不過她研究很多排灣，還有中研院有個老師，他就是研究排灣族的，蔣斌。那妳有想要找 Awu 嗎？

F：已經有寫 mail 可是她也沒有回。

Y：我可以給妳她的電話，其實妳可以去找她，如果是女生的部分，因為她也在台北，所以妳要跟她約時間也比較簡單，我會先跟她講，我本來要找她的《旋風酋長》還有《太陽的子民》，她寫的題材都是跟排灣有關的文化故事。Awu 是二分之一排灣，她爸爸是外省人。

F：這個很有意思，她長大的時候要回去尋根。

Y：Sakinu 妳有去找過他嗎？

F：還沒有。

Y：可是他在台東，他的那個妳有看過嗎？

F：《豬》。

Y：《豬》妳有看過。這是 Awu 的電話，我也會幫妳跟她說。其實他們都有臉書，用臉書 Facebook，可以在上面找到很多人。她也可以告訴妳一些她自己變成文學，她自己的看法，她也是排灣族，我想妳要的是比較是這種自己在創作，自己在做這件事的本身這種人，她是可以的，她是蠻能 talking 的。哪些傳說是特別重要的？其實他們就是陶壺、百步蛇、百合花，這些傳說都是重要的，我不是排灣族的，可是他們講最多的就是跟大自然，植物有關係的也有，陶壺是排灣族一個很大的象徵，陶壺和百步蛇、琉璃珠，有琉璃珠的故事，那我覺得琉璃珠講得最好的是施秀菊老師她們，不過是把它變商品之後講不同的故事，就琉璃珠的故事。我覺得妳這個去問童春慶跟 Awu 他們，尤其是童春慶，因為他是百分之百排灣，所以他就很懂這些，還有鼻笛，鼻笛也是他們一種傳達，他們都吹鼻笛，這個是女生在做鼻笛，有史以來第一個，以前都是男生才行。這個是 Sakuliu 的爸爸，他也很會吹和製作鼻笛，或許這個妳也可以拿去參考，

我送給妳好了，其實他也可以講一串關於鼻笛的故事，那鼻笛的故事童春慶這位大哥也可以講，因為他自己也會做鼻笛，因為他有在唱傳統歌謠，所以他也會製作鼻笛，還是我先幫妳打電話跟他們講一下，妳這幾天都有時間嗎？因為妳時間很趕，可以先幫妳跟他們約好這樣子，妳就可以問到這些真正可以回答妳問題的人。然後下個問題，我覺得這是一定會有的，一定會有受到影響，像 Awu 或伊苞裡面的象徵，其實都跟傳說有一點關係，當然 Sakinu 寫的神話傳說是更直接，伍麗華老師那個小學教育本身都是用神話傳說。Monaneng 的《百步蛇之死》，也是用自己族群的意象去創作的，他把百步蛇的吃掉形容族群被欺負、被壓榨。還有《老鷹》，為什麼伊苞的書叫《老鷹》，妳從他們的書名就可以發現一些端倪，它為什麼叫老鷹，老鷹在排灣族裡面就是個傳說，譬如說他們帽飾戴的，都是雄鷹的羽毛，還有山豬的牙齒，他們有分動物界、植物界跟物質界的，很多象徵都會用在他們的文學作品裡。所以她用《老鷹，再見》，就是很排灣的意象。他們所有的帽飾，只有真正的獵人或大頭目可以穿戴雄鷹的羽毛，還有百合花怎麼戴，他們都不一樣，還有傳說中的傳統琉璃珠，他們為什麼這麼重視琉璃珠，就是都跟神話傳說有關係，所以 Awu 寫過 mulimulidan，她說她是個 mulidan 的孩子，mulidan 這個名詞就是琉璃珠的名字，也有它的故事，所以從他們書名就可以看出很多不一樣的背景，譬如說《山豬、飛鼠、sakinu》，山豬就是他們對大自然的一種嚮往，他們就是獵人文化，所以會去捕山豬，會有山豬的故事。也有取火，那個就比較一般，取火的故事或是大洪水的故事，那個是一般性大家都會提到的故事，不過妳看雄鷹的羽毛，他們對鷹或是大冠鷲都是很尊崇的。這是頭目的帽飾，以前都是用雲豹的皮做的，只是現在雲豹沒有了，他們身上戴的就是琉璃珠，這就是他們傳統琉璃珠的樣子，還有佩刀，這都是有他們自己的神話故事。然後陶壺，就是他們的祖先，百步蛇是在陶壺裡面寓意而生的，這個故事都有很大的影響，因為它很特別，有在寫創作或比較有想像力都會把這些東西加入他們的元素裡面，不過我覺得妳還是可以從他們的作品裡面或是問一下 Awu 或童大哥他們，或是可行的話，伍校長也是很棒的，因為她是在做前線，她就是在做教育的，她就是在教這些小朋友，所以她要想故事，她要想出編教材的方式，就是要編教材，都是跟排灣有關的。

F：那妳知道是誰教她排灣的傳說？是她的父母還是老人？

Y：她自己在部落，應該自己會找，她自己應該有做些採集。不過我記得她之前有找過我們去幫忙寫教材，然後去上課，但最後她那個東西是找誰，變成怎樣我就不是很清楚了，她有做這個事情，到時候妳可以打去地磨兒國小試試看，因為我覺得她是個真正的教育家。其實排灣族的藝術家最多，我們都說他們是最多藝術家的族群，因為他們每一個人，男生都會雕刻、畫畫，台灣最多藝術家的是排灣族。

F：聽說有個東西，我覺得有一點奇怪，有一個老師，因為我問他，日本人來的話，他們寫日文，所以我問老師有的排灣人也寫他們的傳說，可是他說應該不是，妳知道排灣人不喜歡寫東西，他們不喜歡看電影，因為他們不關注文字，他說他們沒有關注寫傳說，沒有關注看電影，我覺得有一點奇怪。

Y：妳說的是為什麼那時候都是日本人在寫那時間？因為台灣被日本統治過，然後原住民本來就沒有文字，他沒有自己的語言，所以才有我們說的傳說，對原住民而言，最早是口傳，不是用文字的，他們都是用語言，然後日本人來的時候，要原住民講日文，原住民也是有接受他們的教育，那時候開始上學學的是日文，然後台灣又被國民政府統治，日本人走了之後，中國人進來，要講的是中文，可是老一輩的原住民老人家是受日本教育的。

F：我的問題就是有些排灣人寫傳說，用日語寫的？

Y：用日語寫的沒有，真的很少，因為日本人那時候也不讓原住民舉行自己的祭典，完全是禁止，從國小去受教育的小孩子就是日本培養的，所以沒有回過頭去問他們的vuvu 們上一代的人這些故事，而且應該是他們也不懂要去做這些事情，不是不願意做，是不知道那時候要去做這個事情，再加上語言的隔閡，因為他們從小受教育，他們可能就以日文為主了，很少跟老人家講自己的語言，所以他怎麼會去聽到這些故事，我覺得是他們無形之中被淡忘掉了，應該是被淡忘，不是他們不願意做，他們那時候應該是要去做個很成功的人、日本人，去接受教育，然後可能去當老師或做什麼，他們的認同是日本這個國家，而不是自己的族群，自己的族群一直被壓抑，一直不能做自己，透過教育方式壓抑這群原住民，所以國民政府過來之後，又變成不同的語言，所以又有一個很大的斷層，別的族群有這樣的人，像阿美族就有 Lifok，有一個人從小在

寫故事，他就一直在寫他族群的故事，他用族語，又用日文，又用中文寫，他是阿美族的 Lifok，黃貴潮，我可以拿他的書給妳看一下。應該去找中研院的康賢慧。(回頭看那本書)他最早期是用族語寫下他們的傳說，給中研院的老師們去做研究，語言的研究，因為他也懂中文，他現在 83 歲，所以他整個時代都經歷過，他小時候也去過日本。這十多年來，二十年來原住民有自己的社會運動，開始要證明，所以才開始寫故事，採集自己的故事，就是自己當作者，鼓勵自己來說，而不是透過別人來說，所以陸續就有這樣培養年輕的一輩，有年輕的一輩回去部落做田野，他們會請他們的耆老說故事，才開始有一些紀錄，就像 Sakinu 他們，聽他爸爸的故事，他爸爸是獵人，以前他們不可能自己寫，他爸爸本身就是一部字典，就是故事的字典，問他就會告訴妳很多 story，包括神話故事，妳剛好挑了排灣族，剛好他們很豐富，只是說他們剛好每個人都很有藝術的天份，所以我覺得他們把很多東西表現在藝術作品上面，跟他們衣服和珠串上面，他們都已經在日常生活裡面做這些了，寫的人真的是比較少，他們藝術家是最多的，作家算是也還不錯，會越來越多，也有人開始在寫，不過就是還沒真正變成有出書的作者，還在努力，所以可能妳就沒辦法看到他們的新作品。不過我覺得妳找的那幾個應該就好了。

F：妳有伍老師的 email 嗎？

Y：我可以查給妳，我覺得她的教育那塊，是真的有做出成果，有成績的，有些答案她都有做。



## **Résumé (condensé)**

Cette thèse propose une étude trans-autochtones des oratures ancestrales et des littératures contemporaines des Dakotapi d'Amérique du Nord, peuple connu et popularisé par les sociétés dominantes, et des Paiwan de Taïwan, qui font partie des populations autochtones méconnues, et dont la littérature demeure en marge des études scientifiques actuelles. Cela permettra de construire des modes d'analyse et d'établir une forme de dialogue littéraire entre eux, afin de faire ressortir les similarités et les différences de ces productions orales et écrites considérées dans leur propre situation continentale. Les processus différenciés d'acculturation ciblant les Dakotapi et les Paiwan, avec la puissance coloniale américaine d'un côté, et celles japonaise et chinoise de l'autre, ont tous eu un impact violent sur la culture et sur l'identité de ces peuples autochtones. Toutefois, comme les héros et les héroïnes de leurs oratures respectives, les jeunes adultes autochtones ayant assimilé l'écriture, au sortir des écoles gouvernementales américaines et taïwanaises, ont détourné la technique graphique et le pouvoir symbolique du colonisateur pour écrire leur(s) propre(s) histoire(s). Cette recherche met également en avant la place cruciale que les littératures des peuples autochtones commencent à occuper sur la scène littéraire mondiale, au moyen de genres et de thèmes auto-centrés, et de critiques et de théories auto-référentielles. Ce sont des littératures de la résilience qui puisent leurs références, leurs thèmes, et leurs paradigmes dans leurs propres cultures autochtones, qu'elles se sont réappropriées en entreprenant une reconquête de leur identité et de leur souveraineté tribales.

**Mots clés :** Dakotapi (États-Unis) ; Paiwan (Taïwan) ; Orature ; Littérature autochtone ; Résilience ; Études Trans-autochtones

## **Abstract (condensed)**

This dissertation provides a trans-indigenous study of North America's Dakotapi and Taiwan's Paiwan's ancestral oratures and contemporary literatures. The Dakotapi are a well-known People popularized by dominant societies, whereas the Paiwan are amongst the most unknown indigenous populations, and their literature remains in the margins of current scholarly studies. It will allow the creation of methods of analysis and the establishment of some form of literary dialogue between them, in order to highlight the similarities and the differences of the oral and written productions considered within their own continental situation. The differentiated acculturation processes targeting the Dakotapi and the Paiwan, of the American colonial power on one hand, and on the other hand of the Japanese and Chinese colonial powers, all had a violent impact on the culture and identity of these Indigenous Peoples. However, just as the heroes and heroines from their respective oratures, the young literate indigenous adults, who graduated from American and Taiwanese governmental schools, diverted the graphic skills and the symbolic power of the colonizer to write down their own (hi)stories. This research also stresses the crucial place that Indigenous literatures occupy on the global literary scene, by means of Indigenous-centered genres and themes, and self-referential critique and theories. These are literatures of resilience that draw their references, themes, and paradigms in their own Indigenous cultures, that were reclaimed by engaging in a reconquest of their tribal identity and sovereignty.

**Key words:** Dakotapi (United States); Paiwan (Taiwan); Orature; Indigenous Literature; Resilience; Trans-indigenous Studies