

Représenter la dépossession des Cherokees Representing Cherokee Dispossession

Arnold Krupat

Volume 33, Number 3, 2003

Quand les autochtones expriment leur dépossession : arts, lettres, théâtre...

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082419ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082419ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Krupat, A. (2003). Représenter la dépossession des Cherokees. *Recherches amérindiennes au Québec*, 33(3), 11–21. <https://doi.org/10.7202/1082419ar>

Article abstract

In his magisterial *Democracy in America (1838-1839)*, Alexis de Tocqueville, foreseeing the effects of the Indian Removal Act of 1830, giving President Andrew Jackson the authority to “remove” eastern Indians to lands west of the Mississippi, wrote that “It is impossible to destroy men with more respect to the laws of humanity”. It was in the same year that De Tocqueville’s book appeared that the eastern Cherokee were forcibly removed from their North Carolina and Georgia homes to Indian Territory, present day Oklahoma. Travelling first in the hottest days of the summer, then, in the coldest days of the winter, the Cherokee lost some four thousand of the roughly thirteen thousand people who set out on what came to be known as “The Trail Where We Cried”, or “The Trail of Tears”. This paper looks at attempts on the part of some contemporary Cherokee writers, Robert J. Conley, Glenn Twist, Wilma Mankiller, and, in particular, Diane Glancy, to represent the dispossession of their people.



Représenter la dépossession des Cherokees¹

Arnold Krupat

Sarah Lawrence
College,
Bronxville,
New York

Traduit de l'anglais
par Jocelyne Doray

LE 21 FÉVRIER 1828, les Cherokees publièrent en Amérique le premier numéro du premier journal qui comportait des articles écrits dans une langue autochtone. Le journal avait pour titre Cherokee Phoenix – Tsalagi Tsu-le-hi-sanu-hi, que l'on pourrait traduire par 'Je me lèverai', en cherokee. (Wilkins 1988 : 196)

Grand'man et Grand'pa voulaient que je sache de quoi le passé était fait parce que, disaient-ils, « si tu ne sais pas d'où vient ton peuple, tu ne peux pas savoir où il s'en va ». Alors ils m'ont presque tout raconté. (Carter 1986 [1976] : 40)

« Grand-papa, dit-il, soudainement excité, grand-papa, je peux les entendre chanter. » (Conley 1992 : 218)

Comment rendre compte, par l'écriture, de la dépossession des Cherokees et en particulier de leur expérience vécue sur le Sentier des larmes « *Nunna daul Tsunyi*... 'le sentier sur lequel nous avons pleuré' » (Mankiller et Wallis 2000 : 46), où devaient périr, entre l'été 1838 et le mois de mars 1839, plus du tiers des treize mille personnes touchées; on parlera même de quatre mille personnes, dont des Blancs liés aux Cherokees par mariage et des esclaves noirs?

Bien qu'il soit difficile de raconter cet événement majeur de l'expropriation des Cherokees, nous savons très bien, en revanche, comment il a pu se produire. Même si, à notre époque, les « faits » mentent bien souvent, dans le cas présent ils sont pratiquement incontestables. Cette « chronologie de l'exil du peuple cherokee » peut être établie, comme l'ont fait Theda Purdue et Michael Green (1995), sur une liste de faits couvrant à

peine deux pages. Les voici tels qu'ils ont été consignés par Purdue et Green (à moins d'indication contraire) :

Vers 1700, les Cherokees rencontrent les premiers Européens, des commerçants britanniques.

1776. Les colons américains envahissent les villes cherokees.

Après la révolution américaine, le traité de Hopewell (1785) promet des relations pacifiques entre les nouveaux États-Unis et la nation cherokee.

1800. Venus d'Allemagne, les frères de l'Église morave établissent une mission chez les Cherokees dans le but de les évangéliser.

1802. En échange d'une portion du territoire de l'État de Géorgie, le gouvernement américain promet d'abolir le droit à la propriété des terres des Creeks et des Cherokees dans l'État de Géorgie.

Entre 1808 et 1810 survient la première grande migration du peuple cherokee à l'ouest du Mississippi.

Dans la guerre contre les Creeks, 1813-1814, les Cherokees combattent aux côtés d'Andrew Jackson et des Américains.

1821. Sequoyah [See-Quayah] met au point un syllabaire permettant ainsi d'écrire en cherokee, et en 1828, le *Cherokee Phoenix* est lancé, en anglais et en cherokee.

En 1828 également, Andrew Jackson est élu président; en 1828 et 1829, l'État de Géorgie refuse de reconnaître la souveraineté des Cherokees et, dès 1830, il les soumet aux lois de l'État.

1830. L'*Indian Removal Act* (Loi sur le transfert des Indiens) est votée par le Congrès et entérinée par Jackson. Cette loi accorde au président le pouvoir de signer avec les Indiens de l'est du pays des traités qui prévoient le « transfert » à l'ouest du Mississippi.

1832. La Cour suprême maintient la souveraineté des Cherokees dans l'État par son jugement dans la cause *Worcester v. Georgia*. Mais Jackson ne fait rien pour protéger les Cherokees contre les citoyens et la police de l'État.

1832. La Géorgie organise une loterie dont les « heureux gagnants » se partageront les terres appartenant aux Cherokees (Wilkins 1988 : 225).

1835. Un petit nombre de Cherokees dirigés par la famille Ridge, convaincus que toute résistance à Jackson et à la Géorgie est vouée à l'échec, signent le traité de New Echota par lequel les Cherokees doivent s'exiler à l'ouest du Mississippi avant le mois de mai 1838.

1836. Le Sénat ratifie le traité de New Echota.

1837. Quatre cent soixante-six Cherokees, riches propriétaires de terres et d'esclaves africains, émigrent à l'ouest du Mississippi, en territoire indien (Foreman 1976 : 273). D'autres Indiens, qui ne constituent toutefois pas la majorité de la nation, les suivraient.

Le 23 mai 1838, les troupes fédérales, sous le commandement du général Winfield Scott, rassemblent les Cherokees par la force et les conduisent vers ce que Grant Foreman appellera, en 1932 (c'est-à-dire avant l'adoption par Hitler de la « solution finale » à la « question juive »), des « camps de concentration » (Foreman 1976 : 290 et 300).

En juin 1938, le général Scott envoie vers l'ouest le premier convoi de Cherokees résistants, mais à mesure que l'été progresse, la chaleur et la sécheresse sont à ce point meurtrières que le chef John Ross réussit à persuader Scott de permettre aux Cherokees de prendre eux-mêmes en charge leur transfert quand le pire de l'été serait passé. Le premier convoi dirigé par des Cherokees s'ébranle le 1^{er} octobre 1838; huit groupes suivent en octobre et quatre autres en novembre.

En mars 1839, tous ceux qui avaient réussi à survivre étaient parvenus en territoire indien, aujourd'hui l'Oklahoma. Pendant plus d'un siècle, le chiffre de plus ou moins quatre mille morts sur une population d'environ treize mille personnes est généralement accepté quant au nombre de décès survenus durant le transfert. Selon Russell Thornton (1984), entre 1835 et 1839, le compte des pertes humaines a sans doute atteint huit à dix mille personnes.

Wahnehuhi, M^{me} Lucy L. Keys, petite-fille du major George Lowrey, éminent leader et homme d'État, a écrit, en 1889, *Historical Sketches of the Cherokees, Together with Some of their Customs, Traditions, and Superstitions*. Selon son éditeur, Jack Kilpatrick, le spécialiste contemporain de l'histoire cherokee, Wahnehuhi faisait partie de cette « classe de planteurs métis, de religion chrétienne évangélique, dont la langue première était l'anglais, et aux prises avec un problème d'acculturation » (1966 : 181). Mais comme le précise Kilpatrick dans l'introduction, cette « classe de planteurs métis » entretenait des « liens indissolubles » avec un peuple plus conservateur, plus traditionnel et de sang pur, car « les seuls liens que comprennent les Cherokees, aujourd'hui comme hier, sont tissés à même leur loyauté inébranlable envers une origine ancestrale commune » (1966 : 182). Néanmoins, après avoir jeté un regard sur le passé, Wahnehuhi semble avoir considéré « inutile » de tenter

de rendre compte de la douleur, des souffrances, du *traumatisme* causés par l'expropriation violente des Cherokees. Peut-être a-t-il également semblé inutile ou plutôt « impossible » aux Cherokees ayant survécu au drame de traduire, du moins par l'écriture, l'expérience du Sentier au quotidien. Nombreux étaient ceux qui pouvaient écrire l'anglais ou qui connaissaient le syllabaire cherokee, et pourtant pas un seul d'entre eux ne semble avoir laissé de témoignage détaillé sur cette terrible épreuve. Il subsiste bien quelques lettres et de brefs comptes rendus de ce qui a précédé ou suivi l'exil mais à ce jour, on n'a découvert qu'un seul journal quotidien du Sentier des larmes, tenu par le révérend Daniel Butrick, ministre du culte et blanc, qui accompagnait le groupe de Cherokees que conduisait Richard Taylor (Hoig 1998 : 171).

Nous devons toutefois contrebalancer cette observation par le témoignage de James Mooney affirmant que, même vers la fin du dix-neuvième siècle, certains Cherokees pouvaient encore non seulement évoquer les pires moments de l'hiver 1839, mais en livrer les détails. Mooney écrit :

En parlant avec des hommes et des femmes âgés de Tahle-quah [un territoire indien qui ne s'appelait pas encore Oklahoma], l'auteur [Mooney] s'est rendu compte que le demi-siècle et plus qui les séparait de l'exil n'était en rien parvenu à effacer le souvenir de ces moments pénibles vécus dans cette station aux abords de la rivière gelée [Mississippi], au milieu des centaines de personnes malades et mourantes, parquées dans des wagons ou allongées sur le sol, la tête couverte d'une simple couverture pour se préserver du froid mordant de janvier. (1970 : 132-133)

Et l'auteur cherokee contemporain, Marilou Awiakta, parle de sa rencontre, en 1984, à Red Clay, au Tennessee, avec « Maggie Wachacha, quatre-vingt-huit ans, membre de la bande cherokee de l'Est », lors de la première réunion depuis la déportation entre la nation cherokee de l'Oklahoma et les Cherokees de la bande de l'Est vivant en Caroline du Nord. Le petit-fils de Maggie Wachacha dit à Awiakta que sa grand-mère se souvient d'avoir entendu « les aînés raconter leur exode sur le Sentier des larmes » (Awiakta 1995 : 33). Mais très peu de ces personnes ont relaté leur histoire par écrit, et la distinction entre l'histoire orale et l'histoire écrite continue d'être importante pour les intellectuels cherokees comme d'ailleurs pour bon nombre d'autochtones américains.

Nous examinerons dans la suite de cet article l'œuvre de quatre auteurs cherokees (Robert J. Conley, Glenn J. Twist, Wilma Mankiller et Diane Glancy) qui, au cours du dernier quart du vingtième siècle, ont emprunté le genre de la fiction (à l'exception de Mankiller) pour raconter la dépossession de leurs ancêtres. Nous étudierons aussi deux auteurs non cherokees : le premier, William Jay Smith, poète, qui a des origines choctaw, et le deuxième, Forrest Carter, un soi-disant Cherokee, qui n'est même pas, à proprement parler, l'homme blanc qu'il prétend être (voir ci-dessous) – deux auteurs d'ouvrages qui évoquent la déportation des Cherokees. Les écrivains cherokees Conley, Twist et Glancy (à l'exception de Mankiller) considèrent la dépossession de leurs ancêtres comme un prélude à une renaissance, à un retour ou à un renouveau. Autrement dit, d'une façon ou d'une autre, ils s'accordent sur le sens de la « promesse » que le chef John Ross adressait à la nation : le 1^{er} août 1838, le chef John Ross « rassemblait ceux de son peuple qui allaient le suivre en exil et leur fit la promesse que malgré la perte de leur terre, la nation cherokee ne mourrait jamais » (Hoig 1998 : 171).

Consciemment ou non, ils invoquent le phénix mythologique, l'oiseau dont le nom a été choisi en 1821 par les Cherokees pour en faire le titre de leur journal, le *Cherokee Phoenix*, en plus d'avoir recours au lien avec le christianisme sous-tendu par l'idée « d'ascension ». Précisons dès maintenant que ces auteurs proposent une interprétation de l'exil de leurs ancêtres qui fait aussi appel à des thèmes qui ne sont puisés ni dans la tradition classique ni dans la tradition chrétienne, mais bien à même les traditions cherokees, n'ayant pas besoin de « ressusciter » puisqu'elles sont toujours vivantes.

À la fin du XIX^e siècle, James Mooney affirmait que « contrairement à la plupart des Indiens, les Cherokees ne sont pas traditionalistes [...] l'esprit cherokee [...] se tourne volontiers vers l'avenir et la nouveauté plutôt que de revenir sans cesse sur le passé » (1970 : 229 et 232). Jack et Anna Kilpatrick proposaient une généralisation plus subtile quand, au tout début de la deuxième moitié du XX^e siècle, ils évoquaient « l'étonnante capacité des Cherokees de maintenir l'équilibre entre deux modes de pensée contradictoires » (1964 : v). Les Kilpatrick illustrent bien « l'homme d'affaires cherokee en route vers son club sportif, plongé dans d'intenses spéculations sur la taille exacte du géant aux yeux bridés, Tshuhl'gul' » (*ibid.*) ou sur « le poste de télévision dans la tente d'un membre de sa tribu, derrière lequel se profilent de petits lutins ». Pour les Kilpatrick, les Cherokees révèrent à la fois *et* la bible *et* le tonnerre (1964, c'est nous qui soulignons). Il convient peut-être de nuancer ce qui précède en précisant que cette « étonnante capacité des Cherokees » dont parlent les Kilpatrick correspondrait davantage à la faculté d'entretenir deux modes de pensée *différents* plutôt que *contradictaires* (c'est nous qui soulignons). Cette constatation semble s'appliquer à Conley, à Twist et à Glancy, trois des quatre écrivains cherokees dont il est ici question. Leur représentation du traumatisme de la dépossession renvoie aux images et aux concepts de renaissance, de retour et de renouveau présents dans le christianisme et le classicisme, mais elle établit également un lien entre des éléments étrangers aux Cherokees et des images et des concepts traditionnels cherokees très *différents*.

Robert Conley a écrit près de trente romans dont une dizaine au moins constituent la série *The Real People*, qui décrit pratiquement chaque aspect de la vie et de l'histoire des Cherokees. Dans *Mountain Windsong: A Novel of the Trail of Tears* (1992), Conley tâche d'évoquer ces Indiens chassés de la Géorgie et de la Caroline du Nord vers le territoire indien (Wahnenauhi 1966 : 207), en racontant l'histoire d'un Cherokee traditionaliste, appelé Waguli ou Whippoorwill, et de sa bien-aimée, Oconeechee. Résistant dès le début à la déportation, Waguli est battu et menotté, mais il cherche sans cesse à s'échapper tandis que son groupe traverse le pays à pied; il descend les rivières Tennessee et Ohio sur un vapeur à aubes avant de se frayer un chemin jusqu'en territoire indien. Brisé, Waguli succombe à l'alcoolisme et au désespoir avant d'être secouru par un vieil homme blanc, Titus Hooker ou Gun Rod, qui avait combattu aux côtés des Cherokees à Horseshoe Bend, derrière Andrew Jackson dans la guerre contre les Creeks. Au terme d'une longue série d'aventures qui parvient presque à supplanter la trame principale, Hooker réussit à ramener Waguli, débarrassé de son vice, vers sa bien-aimée Oconeechee, qui lui est restée fidèle. Le récit de Conley, d'une intarissable sentimentalité, s'étaye de citations tirées du 5^e Rapport annuel du Bureau of American Ethnology (C. C. Royce, *The Cherokee Nation of Indians*, 1887) et du premier chapitre d'un article de James Mooney (*Myths of*

the Cherokee : « Historical sketch of the Cherokee People »), également publié dans un rapport du Bureau of American Ethnology, en 1900. De plus, Conley intègre au récit des éléments tirés d'autres sources, par exemple, près d'une vingtaine de pages du traité de New Echota (1835) ou la lettre de Ralph Waldo Emerson (1838) au président Van Buren protestant contre la déportation des Cherokees, qui rendent compte des faits et traduisent bien l'atmosphère de l'époque, bien que l'esthétique de l'œuvre en souffre. (Mais il va de soi qu'il est très difficile d'écrire pour un public dont on présume qu'il ignore à peu près tout du sujet. Ce problème a surgi pendant la rédaction du présent article auquel nous avons dû adjoindre une liste de « faits »).

Le roman de Conley est écrit au présent. Son narrateur est un jeune homme du nom de LeRoy ou Sonny, que son grand-père, un montagnard imprégné de la tradition, appelle *chooj* ou « mon garçon ». Au début, chooj et son grand-père se promènent dans les collines. Le garçon entend la « chanson du vent » et son grand-père lui explique qu'il s'agit d'une « chanson d'amour » (1992 : 6). C'est ainsi que le grand-père entreprend de raconter l'histoire d'amour entre Waguli et Oconeechee, avec comme toile de fond la déportation des Cherokees. L'histoire, nous le savons, a une fin heureuse pour les deux amants du dix-neuvième siècle. Dans l'épilogue, le narrateur de Conley, chooj, demande au grand-père : « Et ensuite, qu'est-il arrivé ? » L'aïeul répond que le couple a eu des enfants et qu'« à la fin, ils sont morts. Il y a de cela bien longtemps » (*ibid.* : 218). C'est ce dernier commentaire qui fait prendre conscience à chooj, par une métaphore assez commune au roman « d'initiation à l'âge adulte », que son grand-père et sa grand-mère vont mourir un jour. Mais la tristesse qu'engendre cette prise de conscience s'atténue quand le garçon pose son regard sur un arbre et qu'il entend la chanson du vent. « Le vent souffla et sa chanson retentit de nouveau aux oreilles de chooj [...] "grand-papa, dit-il, soudainement excité, grand-papa, je peux les entendre chanter" » (*ibid.* : 218).

C'est ainsi que Whippoorwill (l'engoulement) et sa bien-aimée sont immortalisés, par un son, celui de la chanson du vent dans les arbres. Et, sans aucun doute, l'existence du grand-père et de la grand-mère se perpétuera elle aussi au-delà de la mort. La vie renaît, s'affirme, reprend ses droits, non pas sous la forme d'un oiseau ou d'un dieu mais comme le son d'une « chanson du vent » dans les arbres. Conley prend ici le risque de réitérer le stéréotype, dominant dans notre société, du lien particulier entre les Indiens et la nature; et pourtant, la présence continue de Waguli et de Oconeechee s'inscrit tout à fait dans l'histoire et la culture cherokees. Cette « chanson du vent » particulière est une chanson cherokee destinée aux oreilles cherokees.

Étrangement, le personnage de chooj, et plus encore sa situation – il passe l'été avec son grand-père et sa grand-mère, perçus comme les gardiens de la tradition, dans les collines de la Caroline du Nord – rappellent le roman aujourd'hui célèbre, *The Education of Little Tree: a true story* (paru en français en 2002 sous le titre *Petit Arbre*), écrit par l'auteur sous le pseudonyme de Forrest Carter. Son nom véritable était Asa Earl Carter. Cet homme a été membre du Ku Klux Klan et il a rédigé les discours du gouverneur ségrégationniste de Géorgie, George Wallace. S'il faut en croire le sous-titre, *Petit Arbre* est une « histoire vécue », mais plusieurs critiques ont démontré par le menu qu'elle était inventée de toutes pièces. Le narrateur de ce qui n'est par conséquent qu'un roman est un orphelin de cinq ans. « Man est morte un an seulement après 'pa, dit-il dans l'incipit,

c'est pourquoi je suis venu vivre avec Grand-'pa et Grand-'man' » là-haut, dans les collines du Tennessee. Grand'man est une Indienne de sang pur tandis que Grand'pa est métis, et ce métissage revêt, sous la plume de Carter, les caractéristiques inhérentes au processus de « mythologisation » raciale complexe des États du Sud.

Nous savons qu'Asa Carter a grandi en Alabama, qu'il n'était pas Cherokee, qu'il n'était pas orphelin, et ainsi de suite. Sa reconstruction du passé, qui crée un parallèle fictif et une alliance imaginaire entre les Cherokees ayant pu échapper à la déportation et les hors-la-loi sudistes retranchés dans les montagnes, constitue le pilier de son idéologie raciste et n'a que peu de rapports avec la réalité historique. Le bref récit que fait Carter du Sentier, comme le roman dans son entier, sont non seulement empreints de sentimentalité (laquelle, contrairement à celle de Conley – n'est pas dépourvue de force) et condamnables idéologiquement, ils donnent de la réalité une image foncièrement fautive, en fabriquant une mythologie de la fierté raciale. En prime, Carter ne tente même pas de décrire l'expérience de la déportation du point de vue d'un membre de la communauté cherokee.

Glenn J. Twist, auteur cherokee (décédé en 1995) dont le nom ne dit sans doute rien aux lecteurs canadiens et aux lecteurs américains, a tâché de dépeindre, ne serait-ce qu'en partie, la douleur associée à cet épisode de la déportation dans deux textes intitulés : « The Dispossession (1837) » et « The Promised Land (1837) », la deuxième et la neuvième (et dernière) nouvelles d'une série ayant pour titre *Boston Mountain Tales: Stories from a Cherokee Family* (1997). Le patronyme, Twist, est dérivé du nom d'un de ses ancêtres du dix-neuvième siècle, Ganu'teyo'hi, qui pourrait se traduire par tortillon ou torsade (en anglais *twist*), et qui témoigne des compétences de l'homme à tresser des cordes fines, des poils d'animaux ou des fibres végétales. Ganu'teyo'hi, son épouse blanche, Rachel, et d'autres membres de sa famille « pourraient avoir fait route vers l'ouest dans le convoi dirigé par B. B. Cannon » (Twist 1997 : xiii). Le groupe atteignit « *Cherokee Nation*, à la base d'une montagne qui n'avait pas encore de nom, en territoire indien, le 27 décembre 1837 » (*ibid.* : xii).

Dans « The Dispossession (1837) », Twist propose le seul texte contemporain qui, à notre connaissance, représente et recrée en détail, par un effort d'imagination, l'humiliation de la « dépossession » des Cherokees à la suite d'une loterie qui décernait à des Blancs de Géorgie des lopins de terre appartenant aux Cherokees, avec l'ensemble des bâtiments, du bétail et des installations qui s'y trouvaient. (Les allusions à cet épisode sont bien sûr nombreuses dans le livre de Smith, *The Cherokee Lottery*.) Après avoir été évincés de leur terre, Ganu'teyo'hi et sa famille décident de se rendre en territoire indien. « The Promised Land (1837) » constitue la chronique de ce voyage long et pénible au cours duquel de nombreux membres du groupe mourront, voyage qui se termine quand « le train de Cannon arrive en territoire indien, une année environ avant l'épisode du Sentier des larmes. » (*ibid.* : xii)

Ce voyage est donc entrepris volontairement et se déroule un an avant que les premiers groupes soient envoyés de force sur le Sentier. Les ancêtres de Twist avaient la possibilité d'avancer à leur rythme, ils pouvaient s'arrêter où ils le voulaient, et ainsi de suite. Mais le récit rend bien compte des énormes difficultés engendrées par le déplacement vers le territoire indien, vers l'ouest. Twist choisit comme narratrice la seule femme blanche de la famille cherokee, Rachel, l'épouse de

Ganu'teyo'hi', et raconte comment elle en vient à accepter l'expropriation et la douleur du voyage, et cette attitude témoigne sans doute des sentiments de Glenn J. Twist lui-même puisqu'elle implique l'idée du renouveau.

Quand le convoi arrive enfin en territoire indien, qu'on appelle « la terre promise », un peu par dérision sans doute, mais également parce qu'elle représente une source d'espoir, Little Flower, épouse de « Smokehouse », cousin de Ganu'teyo'hi, meurt en même temps que les derniers enfants d'une malheureuse famille de Blancs, les Timberlake. « Mais, dit Rachel, nous sommes bénis. » Comme s'il fallait contrebalancer ou racheter les morts, l'épouse de Jess Half Breed, Sally, donne naissance à un « gros garçon en santé ». La narratrice, Rachel, conclut :

Si les autres me ressemblaient, ils verraient comme moi un bon présage dans la naissance du fils de Half Breed. J'y voyais non seulement la fin de nos souffrances mais également l'aube d'un jour nouveau – le premier jour de notre nouvelle vie dans la terre promise. (*ibid.* : 143)

Toute l'ironie associée à l'utilisation de l'expression « la terre promise » n'a plus cours ici ; les pertes sont lourdes, mais, littéralement ou presque, le jour nouveau pointe et amène une nouvelle naissance.

Poète prolifique, William Jay Smith, qui a des origines choctaw, avait plus de quatre-vingts ans quand il a publié *The Cherokee Lottery: a sequence of poems* (2000). Le livre s'articule autour de méditations sur la loterie de Géorgie qui, en 1832, déterminait quels Blancs obtiendraient le droit de s'approprier les terres des Cherokees. Dans le dernier poème de la série, Smith considère que l'histoire revient sans cesse à son point de départ, comme la roulette du casino des Pequots à Foxwood, Mashantuckett, dans le Connecticut. Le sens du mot « retour » chez Smith est sensiblement différent de chez Conley et Twist, et mérite notre attention. Smith écrit :

Là-haut, loin de la table où la bille s'immobilisera bientôt sur le chiffre rouge ou noir de la roulette
J'entends le crissement lointain d'une roue grossière qui pivote,
créée il y a plus d'un siècle
pour la loterie cherokee en Géorgie. (*ibid.* : 87)

Ce poème, le dix-huitième et dernier de la série, est sans doute la pièce maîtresse de ce petit livre qui relie le passé et le présent, les mythes et la réalité historique, les stéréotypes et leur affleurement à travers l'ironie.

À un moment donné dans le poème, le protagoniste croit apercevoir un troupeau de buffles pour se rendre compte aussitôt qu'il s'agit d'« autocars fumants qui se suivent à la queue leu leu et s'apprentent à déverser leur cargaison d'occupants aux tables de jeu du Foxwood Resort Casino » (*ibid.* : 85) Dans la dernière partie du poème, nous faisons la connaissance du Trickster, une jeune femme cette fois, une autochtone américaine décrite avec brio :

D'entre ses minces lèvres lascives, fardées de rouge et pincées
sous la truffe noire, élastique et arrondie de son nez
à travers le sourire faux de ses dents pointues
émerge une voix ni mâle ni femelle
mais pour ainsi dire agaçante, asexuée, intemporelle
comme une puce électronique avec sa clarté compacte et froide.
(*ibid.* : 89)

La voix annonce :

Tous ceux qui désirent ardemment renoncer aux terres
extorquées illégalement aux tribus indiennes

à tout moment dans le passé
 auront la gentillesse
 d'inscrire les numéros d'identification de leur propriété sur
 leurs tickets Wampum
 et de les laisser à la table de la roulette de la loterie cherokee.
 La personne dont le numéro a été tiré est priée de se présenter
 au service du paiement des gagnants à l'avant du casino.
 Un service de sécurité composé
 d'Indiens américains les escortera vers des autocars
 Buffalo tout équipés et facilitera leur départ
 en leur fournissant un passeport « Sentier des larmes » en
 langue cherokee
 qui leur permettra de voyager en toute sécurité à bord des
 grands navires
 prêts à les accueillir dans les principaux ports de la côte est.
 (*ibid.* : 90)

Le passé n'est jamais que le passé ; il se perpétue autrement
 dans le présent qu'il transforme, ne serait-ce que dans l'ima-
 gination du poète. Ici, l'ironie du trickster postmoderne réécrit
 le passé pour qu'à travers cette ironie, bien sûr, la justice
 triomphe : « Tout l'or volé aux Cherokees en Géorgie semble
 revenir aux Pequots du Connecticut. » (*ibid.* : 87)

L'or volé revient, en quelque sorte, à son point de départ.

Dans son autobiographie, *Mankiller: A Chief and Her People*
 (2000), Wilma Mankiller, chef des Cherokees entre 1985-1987
 et 1994, aborde la période de la déportation, qui ne s'inscrit
 pas, sous sa plume, dans l'optique de renouveau, de renaissance
 et de retour rencontrée jusqu'ici. La raison en est peut-être que
 Mankiller n'aborde pas l'écriture en tant qu'écrivain (bien qu'elle
 ne manque pas de saluer l'influence de Conley dans ses remer-
 ciements). Ainsi, l'autobiographie de Mankiller, cosignée par
 Michael Wallis, livre un portrait axé principalement sur l'évolu-
 tion de cette femme en tant que chef, et sur sa volonté et sa
 capacité de servir son peuple. Mankiller se présente avant tout
 comme une femme d'action, et malgré toute l'importance qu'elle
 accorde aux mots et à la langue, il ne semble pas faire de doute
 pour elle que « les actions parlent plus fort que les mots ». Par
 conséquent, son objectif n'est pas de faire œuvre littéraire mais
 de léguer un témoignage en tant que personnage public.

C'est peut-être la raison pour laquelle Mankiller ne considère
 pas le Sentier autrement que sous l'angle de la perte tandis que
 les autres auteurs cherokees dont il est question ici l'abordent
 également, comme nous l'avons vu, sous l'angle d'une renaissance,
 d'un retour, d'un renouveau. Contrairement aux autres,
 Mankiller se borne à y voir une tragédie. Dans le chapitre
 intitulé « La genèse de la déportation », Mankiller parle du cent
 cinquantième anniversaire de l'exode vers l'ouest des Cherokees
 venus de l'est du pays :

Il n'y a pas eu de fête, personne ne souriait. Nous n'avions
 absolument aucune raison de nous réjouir. La cérémonie était
 solennelle et nous étions tous très émus. Pour nous, c'était
 comme si la déportation avait frappé notre famille, comme si
 quelque chose d'ignoble nous avait frappés. Ce fut une tragédie.
 À cause de cette tragédie, nous avons souffert et cette souf-
 france semble ne jamais nous avoir quittés. (2000 : 47)

Aujourd'hui, quand Mankiller pense à la déportation, ce
 n'est pas que cette expérience ait généré dans son sillage un
 quelconque bienfait (les amants continuent de chanter ; après
 tant de douleur, le territoire indien devint une sorte de terre
 promise, etc.), mais bien parce qu'elle constitue un repère à
 l'aune duquel mesurer les assauts ultérieurs du gouvernement

fédéral sur les Cherokees, et entre autres, selon sa propre
 expérience, les programmes de transfert des populations dans
 les années 1950, quand sa famille a dû quitter Mankiller Flats,
 dans l'Oklahoma, pour les quartiers défavorisés de San Francisco.

Mankiller commence le chapitre intitulé « Le Sentier sur
 lequel ils ont pleuré » par l'histoire mythique du Lapin trickster
 qui a plusieurs tours dans son sac et qui échappe aux loups ;
 elle précise qu'après le transfert de sa famille à San Francisco,
 elle se sentait comme ce lapin entouré de loups sans toutefois
 posséder son pouvoir de fuir. Voici comment elle aborde le récit
 du Sentier :

J'ai moi aussi connu un Sentier des larmes quand j'étais jeune...
 Le gouvernement des États-Unis et le Bureau of Indian Affairs
 essayaient une fois de plus de « régler la question indienne »
 par l'expropriation et le transfert. J'ai appris par cette épreuve
 ce qu'étaient la peur et l'angoisse d'avoir à renoncer à sa maison,
 à sa communauté et... d'avoir à déménager loin, dans un
 nouvel endroit. J'ai pleuré pendant des jours, un peu comme
 les enfants qui avançaient en trébuchant sur le Sentier des
 larmes des années plus tôt. (*ibid.* : 62)

Quand Mankiller entreprend l'examen de cette période et
 parle du *Cherokee Phoenix*, elle s'empresse de l'insérer dans la
 tradition cherokee. Elle donne le titre du journal, *Tsa la gi Tsu*
lehisnunhi, mais elle n'en donne pas la traduction : le *Cherokee*
Phoenix et, probablement parce qu'elle sait que ce titre ne fait
 pas référence à la tradition cherokee, elle affirme que « le
 nom choisi pour le journal était tout à fait approprié étant
 donné que le pouvoir de l'oiseau mythique nous rappelle la
 flamme éternelle des Cherokees » (*ibid.* : 83, c'est nous qui
 soulignons), le feu de Keetowah. Sans la possibilité d'évoquer
 une quelconque imagerie traditionnelle cherokee du phénix (et
 sans la tentation, semble-t-il, de recourir à une symbolique
 chrétienne), Mankiller insiste sur la « flamme éternelle » des
 Cherokees : « S'il faut en croire notre légende, dit-elle, notre
 peuple survivra tant qu'elle brûlera » (*ibid.* : 83, nous souli-
 gnons). Son récit du Sentier en relate les horreurs en détail et sans
 complaisance, et elle insiste sans détour sur ce que d'autres
 récits passent sous silence (Conley, Twist) ou effleurent briève-
 ment (Glancy, voir plus loin) :

Nous ne devons jamais oublier que des centaines de personnes
 d'origine africaine ont également été exilées sur le Sentier des
 larmes avec les Cherokees au moment du transfert forcé de
 1837-1839. Bien que nous soyons au fait des souffrances
 terribles endurées par notre peuple... au moment du transfert,
 nous n'entendons que rarement parler des Noirs qui ont eux
 aussi souffert. (Mankiller et Wallis 2000 : 95)

Pour les Africains et les Cherokees, le Sentier constitue un
 lieu et un temps de souffrances dont il faut absolument se
 rappeler et qui doit servir de point de repère pour mesurer les
 agressions ultérieures sur ces gens. Mais pour Wilma Mankiller,
 le Sentier n'a jamais tracé la voie vers la terre promise, vers la
 résurrection ou vers quelque forme de renouveau. Comme nous
 l'avons vu, la commémoration de l'événement, cent soixante ans
 plus tard, a constitué un moment douloureux où « personne ne
 souriait » (*ibid.* : 47). (Le récit que fait Mankiller, ci-dessus, de
 la réunion entre la nation cherokee de l'Oklahoma et les
 Cherokees de la bande de l'Est représente un événement beau-
 coup plus heureux.)

Venons-en maintenant au roman de Diane Glancy, *Pushing*
the Bear (1996). Pour rendre justice à Glancy et à son roman,
 nous devons reconnaître que le résumé qui suit se limite à la



Le premier journal bilingue cherokee, le *Cherokee Phoenix*, né en 1821, utilisait le syllabaire mis au point par Sequoyah. Les caractères GWI qui apparaissent à gauche se lisent TSA-LA-GI, qui est le nom indien de la nation cherokee.

représentation, dans le roman, de l'expérience d'un seul groupe sur le Sentier des larmes. L'accent est mis sur le tableau de la dépossession, aux dépens, bien sûr, de certains autres aspects significatifs du roman. Par exemple, tandis que, pour Robert Conley, la déportation constituait la toile de fond sur laquelle se déployait l'histoire d'amour entre Waguli et Oconeechee, Glancy nous propose une chronique de la détérioration et de la possible amélioration des rapports entre Maritole et son mari, Knowbowtee, jetés sur la route qui va vers l'ouest entre les terres nordiques de la Caroline du Nord et l'Oklahoma. On peut dire beaucoup de cette relation ; mais dans le cadre de cet essai, nous n'en retiendrons que la conclusion axée sur ce que Maritole pense de son époux, Knowbowtee, quand elle espère que « un jour peut-être, l'amour viendra » (*ibid.* : 233). L'espoir qui anime Maritole à l'égard de sa relation avec son mari peut aussi se rapporter à d'autres actes de renouveau et de renaissance accomplis dans les dernières pages du roman – et comme nous le verrons, dans les annexes du roman de Glancy.

Pushing the Bear comporte huit chapitres, chacun correspondant à une date et à un lieu assorti d'une carte où sont indiquées les différentes étapes du voyage vers l'ouest. Glancy entreprend l'énorme tâche de retracer le Sentier dans sa totalité. Le roman commence vers la fin de septembre 1838 en Caroline du Nord³, et se termine le « 27 février 1839 » en territoire indien. Chaque chapitre est composé de quelques sous-chapitres ayant chacun pour titre le nom d'un personnage (Maritole, Knowbowtee, Tanner, Quaty Lewis, et autres), un procédé qui rappelle William Faulkner dans *Tandis que j'agonise* (1930) et Virginia Woolf dans *Les Vagues* (1936). L'un de ces sous-chapitres est attribué à « James Mooney » (Glancy 1996 : 34) bien qu'il n'ait jamais suivi le Sentier puisqu'il n'était même pas né en 1838 (Glancy le sait, évidemment). Le sous-chapitre « James Mooney » constitue une version légèrement modifiée du récit de Mooney, décrivant dans « Historical Sketch of the Cherokee Nation » (Mooney 1970) le dépôt où les Cherokees devaient se rendre avant qu'on ne les envoie sur le Sentier (*ibid.* : 221). Un autre sous-chapitre a pour titre « Voix de ceux qui marchent » (Glancy 1996 : 69-70, 189, etc.) ou encore, « Les Soldats » (5, 6, 70, 180-181, 232-233, etc.). Aucun sous-chapitre ne donne la parole à un personnage d'origine africaine⁴.

D'autres chapitres du roman de Glancy ont pour titre « Le journal d'un conducteur d'attelage du gouvernement » (191-193), ou « Le baptiste » (110-111), ou encore « Un voyageur blanc du Maine » (122-123). L'un des sous-chapitres est un répertoire des dépenses imputées au chef John Ross (23-24) tandis qu'un autre établit la liste des biens dont Ross a été dépossédé (77-79) ; on y trouve aussi la liste des fournitures nécessaires au voyage que le révérend Jesse Bushyhead a présentée au gouvernement.

(196-201). Pour ces sous-chapitres, l'auteur a puisé dans divers documents plutôt que de proposer les réflexions et les paroles des personnages.

Le texte imprimé sous ces noms (ces titres) peut être, comme nous l'avons suggéré précédemment, des paroles, des pensées, un monologue intérieur. Étant donné que Maritole connaît très peu ou pas du tout l'anglais, les mots qu'elle utilise dans ses réflexions ou qu'elle prononce doivent être traduits du cherokee. (C'est également le cas de plusieurs autres personnages qui prêtent leur nom à un

sous-chapitre.) On trouve également certains mots ou même certaines locutions transcrites dans le syllabaire cherokee et que Glancy traduit à l'occasion. Même si elle annexe le syllabaire au roman, il n'a pas toujours été possible de reconnaître certains mots du texte qui y sont reproduits.

Utilisation du syllabaire semble représenter pour Glancy une façon d'intégrer dans son roman un caractère essentiellement cherokee, une différence, une sorte de résistance à toute transparence de la pensée et de l'expérience. Mais le syllabaire a été conçu à des fins de transcription de la langue cherokee et chaque fois que Glancy l'utilise, il semble que ce soit pour traduire des paroles ou des pensées, une histoire ou une chanson. Ce problème de la différence (en termes de fonction, de valeurs) entre la parole et l'écrit se manifeste fréquemment dans de nombreuses œuvres de fiction d'auteurs autochtones, comme nous l'avons constaté précédemment. C'est également le cas du roman *Pushing the Bear*, mais cet aspect de la question dépasse le cadre de notre étude.

Parallèlement aux réflexions sur la parole et l'écrit, nous pouvons nous interroger sur l'utilisation et le pouvoir du récit traditionnel – tel que composé par Glancy au moins à une occasion dans le syllabaire cherokee (1996 : 194-195 ; nous y reviendrons plus loin) – et du récit comme témoignage d'une expérience personnelle plus ou moins reconnue, intuitivement, comme historique. Considérons cette réflexion de Maritole : « J'aurais la langue d'une feuille. Je dirais l'histoire telle qu'elle me vient à l'esprit » (*ibid.* : 172-173). Un personnage appelé « le faiseur de panier » dit : « Les paniers contiennent des poissons, du maïs, des haricots, comme nos récits contiennent un sens ». Les paniers « imitent nos récits » (*ibid.* : 153)⁵. La mère de Maritole prononce cette phrase ou a cette pensée : « Raconte des histoires... Tant que tu es portée par tes histoires, tu peux marcher. » (*ibid.* : 72) Knowbowtee, l'époux dont Maritole est séparée, va dans le même sens : « Les histoires stimulent mes pas. » (*ibid.* : 144) Peut-être même se fait-il l'écho des réflexions de Maritole quand, vers la fin du roman, il pose cette question : « Les arbres parlent-ils aussi des mots ? » (*ibid.* : 227-228) Mais son monologue se prolonge dans un questionnement sur l'hiatus entre les mots qu'on dit et ceux qu'on écrit, en relation avec les documents en vertu desquels les Cherokees ont été trahis (voir p. 224, il existe aussi une série de réflexions sur le syllabaire cherokee qui rend possible la transcription de la langue cherokee ; les mots peuvent être utilisés de bien des façons et à des fins différentes).

Abordons maintenant la métaphore qui donne son titre au roman et qui le traverse de la page 15 jusqu'à la toute fin : « pousser l'ours ». Cette image de l'ours est celle que Maritole utilise pour désigner l'incarnation de l'oppression sur le Sentier.

L'ours représente le poids qui écrase, la douleur qui griffe, la violence qui broie tout au long du voyage; l'ours peut nous détruire en nous dévorant. C'est avant tout Maritole qui ressent la présence de l'ours et qui le pousse, qui souffre de sa présence et qui est pratiquement dévorée par lui, mais qui, peut-être, en vient finalement à bout. Précisons que les autres personnages sont eux aussi conscients de la présence de l'ours, au moins à un moment dans le roman : « Lorsque nous avons interrompu notre marche au milieu du jour, dit Maritole, j'ai entendu quelqu'un raconter l'histoire de l'ours. » (*ibid.* : 102)

Le roman offre tardivement un chapitre, écrit en italique, intitulé « L'histoire de l'ours » (1996 : 176). La personne qui raconte l'histoire appartient, semble-t-il, à l'Ani' Tsa' guhi, un ancien clan cherokee dont les membres ont choisi, à une époque reculée, de se fondre dans les bois et de se transformer en ours afin qu'en temps de famine, les gens puissent les chasser pour avoir à manger. La version de Glancy trouve peut-être sa source dans : « Origin of the Bear: The Bear Songs » (Mooney, 1970 : 325-327) et « The Bear Man » (*ibid.* : 327-329) – même si, répétons-le, Glancy ne donne aucune précision sur ses sources. Si sa version se base sur celle qu'a publiée Mooney, elle a été grandement écourtée et modifiée de façon subjective. Voici la version de Glancy dans sa totalité :

L'HISTOIRE DE L'OURS

Il y a de cela bien longtemps, nous les Cherokees avions oublié que nous formions une tribu. Nous ne pensions qu'à nous, loin des autres. Sans liens avec eux. Les poils avaient poussé sur nos corps.

Nous nous traînions à quatre pattes.

Nous avions oublié notre langue.

Nous avions perdu l'usage de la parole.

C'est comme ça que l'ours est né, d'une partie de nous quand nous étions dans la misère.

Nous n'avions rien à donner, que de la fourrure et de la viande.

(Glancy 1996 : 176)

Cette version s'éloigne sensiblement de l'interprétation de Mooney de la tradition orale cherokee sur l'ours. Chez Mooney (1970 : 325), l'histoire commence par un jeune garçon qui décide qu'il est plus facile de vivre en forêt qu'à la maison. (Il n'existe pas d'histoires de ce type sur l'ours dans le recueil des récits cherokees de l'Oklahoma, colligé par les Kilpatrick au début des années 1960.) Il persuade ses parents et tous les membres de la bande de se joindre à lui, et, bien que les villageois des alentours essaient de les en dissuader, ils partent vivre en forêt. Leurs corps se couvrent de poils; ils deviennent des *yanu*, des ours, et on les reconnaît ainsi. Ils apprennent des chansons aux Cherokees pour qu'ils puissent les appeler à l'aide, leur permettant ainsi de venir se sacrifier pour ceux qui ont faim.

Dans « Na'Ci'e and the Ani'-tsa'ghui (1814) », la huitième nouvelle de son recueil *Boston Mountain Tales*, Glenn Twist propose une version similaire. Na'Ci'e (qui est la mère de Ganu'teyo'hi) introduit le récit comme ceci :

Il y a de cela trop longtemps pour que la mémoire des vivants en ait gardé la trace, le peuple de Ki-to'hwa connut une grande famine. Il n'avait rien à manger. L'esprit de Selu [le donneur de maïs]... demanda aux membres de l'un des clans de Kitu'hwa d'entrer dans la forêt et de se transformer en ours. Ces ours devaient se sacrifier en devenant une source de nourriture pour les autres clans. (1997 : 113)

Contrairement au récit de Glancy, ni la version de Mooney ni celle de Twist ne comportent d'éléments suggérant une

rupture avec la communauté (les Cherokees ayant oublié qu'ils formaient une tribu) ou ce qui semble correspondre au *châtiment* d'en être réduit à se traîner à quatre pattes, à une sorte de régression plutôt qu'une *transformation* essentiellement constructive. Les ours du récit traditionnel ne *perdent* pas leur faculté de communiquer; s'ils ne peuvent plus s'exprimer par des mots, leurs frères et sœurs cherokees peuvent toujours les appeler en chantant. Cette idée que le *yanu* est né « d'une *partie de nous* quand nous étions dans la misère » n'est pas non plus présente – à moins que cette partie de nous signifie une partie *d'entre nous* ayant choisi de se sacrifier. (Dans certaines versions du récit, les ours savent comment renverser la transformation et se régénérer après avoir été tués). Quant au don de fourrure et de viande, les ours ne servent, dans les versions traditionnelles, qu'à des fins de nourriture – « nous n'avions rien d'autre » – donc, peut-être moins que ce que nous aurions pu ou dû avoir? Cet ajout a de quoi surprendre sur le plan poétique car, répétons-le, rien de tel n'existe dans les récits traditionnels. Quoi qu'il en soit, « L'histoire de l'ours » n'apparaît que tardivement dans le roman de Glancy, et n'est pas plus développée. Glancy utilise l'imagerie de l'ours uniquement comme métaphore de l'oppression et des difficultés qui accablent les Cherokees.

Vers le milieu du roman (qui ne correspond pas à la moitié du voyage; l'épisode se situe dans le Tennessee et dans la première tranche du voyage), Maritole a l'impression que l'ours est en train de la dévorer : ses orteils, ses jambes, son estomac, sa poitrine, jusqu'à ce qu'elle « soit à l'intérieur de lui » (Glancy 1996 : 114). Puis elle sent la présence du « chamane » penché sur elle, et qui « l'aspire hors de l'ours. » (*ibid.*) Malgré la résistance qu'elle lui oppose, le chamane semble parvenir à la guérir. Maritole reprend conscience et elle se sent mieux. Hormis cette « succion » pour l'extraire de l'ours, Maritole ne mentionne rien d'autre sur la pratique du chamane. Ailleurs dans le roman, cependant, Glancy reproduit les « formules de guérison » tirées du *Swimmer's Manuscript* de James Mooney, publié en 1932⁶. Les formules du recueil sont présentées de la façon suivante : sous chaque portion de texte cherokee apparaît une traduction littérale puis une traduction « libre », suivie d'une explication. Bien que Glancy n'identifie pas sa source comme étant le livre de Mooney, dans *Pushing the Bear*, un passage comme celui qui a pour titre « le saint homme », reproduit avec de légères modifications la formule n° 21 qui apparaît dans le *Swimmer's Manuscript* : « This (is) to cure (them) with whenever they have lost their voice », 'Comment guérir ceux qui ont perdu l'usage de la parole' (Swimmer/Mooney/Olbrecht 1932 : 198) devient dans le roman de Glancy « This (Is) to Cure (Them) with Whenever They Have *Forgotten* Their Voice », 'Comment guérir ceux qui ont oublié l'usage de la parole' (Glancy 1996 : 128, c'est nous qui soulignons), et elle donne une version légèrement modifiée de la « traduction libre » en y intégrant une portion de « l'explication » qui suit cette traduction dans le livre de Mooney. En fait, Glancy reproduit la formule elle-même ainsi que l'explication de Swimmer/Mooney/Olbrecht. Pour des raisons qui nous échappent – Glancy aurait-elle voulu suggérer au lecteur que la langue parlée ici n'est pas l'anglais mais le cherokee? – elle retranscrit la formule en pidgin, dans un mélange composite d'anglais et de cherokee. Elle écrit « Frotter cou avec liquide » (1996 : 128), alors que dans son commentaire explicatif, Mooney exprime la même chose, en ces termes : « Il faut aussi frotter la gorge et le cou avec une partie du liquide » (Mooney 1932 : 199). Ou ceci : « Écorce prise sur côté est d'arbre » (Glancy 1996 : 128), alors que chez Mooney on peut lire : « L'écorce, comme toujours, est prélevée

sur l'arbre du côté est. » (Mooney 1932 : 199) Glancy utilise à nouveau le pidgin quelques pages plus loin quand elle rapporte les paroles ou les réflexions d'un des personnages, Kakowih, portant sur Maritole et sur l'ours : « Ours manger Maritole. Elle donner lui force. » Ce qui était précédé par « Les femmes, elles, pleurer et beaucoup gémir. » (Glancy 1996 : 131) Le procédé est surprenant, car la langue de Maritole, qui ne parle pas anglais, subit une *mutation* grammaticale. Ces fragments « d'indien » hétéroclites ont-ils pour fonction d'établir une distinction nette entre les traditionalistes de l'époque et les chrétiens ?

Une autre fois dans « La chanson qui guérit » [« Healing Song »], Glancy recompose et réécrit la formule n° 79, p. 283-285 du *Swimmer's Manuscript* : « Cette formule guérit les enfants qui pleurent continuellement », (Glancy 1996 : 138; Mooney 1932 : 284). Précisons que Swimmer propose aussi deux formules (n°s 59 et 60) « pour combattre les engelures aux pieds » (*ibid.* : 257-258), lesquelles auraient certainement été utiles au groupe de Cherokees mené par Bushyhead sur le Sentier au plus fort de l'hiver. L'imagerie de l'ours se prolonge dans les réflexions de Maritole qui affirme : « À certains moments, tout mon corps était l'ours que je poussais sur le sentier. » (Glancy 1996 : 191) Cette métaphore a des ramifications que nous examinerons plus loin quand Lacey Woodard dit de Jésus qu'il est « l'homme [...] qui a poussé l'ours » (*ibid.* : 220), « l'homme qu'on a cloué à la croix avec "des griffes" » (*ibid.*). À peu près dans la même veine, Tanner (il est le frère aîné de Maritole) réfléchit à « l'histoire de Jésus, qu'on peut difficilement comprendre » (*ibid.* : 182), bien que l'histoire de Jésus, comme nous le verrons dans la suite, ne soit pas si différente de l'histoire de Selu, le donneur de maïs des Cherokees.

C'est peut-être le révérend Jesse Bushyhead, responsable du groupe dont font partie Maritole et sa famille sur le sentier, qui articule la foi de Glancy en la coexistence nécessaire des modes de pensée et des croyances traditionnelles et chrétiennes. Il dit : « Je ne suis pas de ces prêtres qui cherchent à débarrasser l'âme cherokee de ses histoires. Nous aurons besoin de tout ce qu'il nous reste pour repartir en neuf » (*ibid.* : 186). » Bushyhead se fait ici l'écho des conclusions de Maritole selon lesquelles « ce pasteur qui parle du Christ comme s'il était le dieu du maïs, comme celui qui donne la vie, avec Selu », avait raison parce que « si un seul d'entre nous réussit à atteindre la nouvelle terre, ce doit être vrai. Tout autant le Christ que le mythe (« ... Both Christ and myth » [*sic*]). Les deux sont nécessaires » (*ibid.* : 112). Plus loin, Maritole affirmait : « J'ai écouté ce que les sorciers avaient à dire. J'ai écouté ce que les chrétiens avaient à dire. J'ai foi en les uns et en les autres⁷. » (*ibid.* : 215) Au risque de nous répéter, nous croyons que cette position résume celle vers laquelle tend Glancy. Nous y reviendrons.

Tandis que le groupe que dirige Bushyhead arrive en territoire indien et que le dénouement approche, Glancy introduit bon nombre d'éléments liés à la renaissance et au renouveau. Faute d'espace, nous n'en citerons que quelques-uns. Au chapitre six, intitulé « Missouri », la sœur du révérend Bushyhead, Nancy, meurt, et Bushyhead constate : « Ma sœur Nancy est morte mais ma deuxième fille, Elizah Missouri Bushyhead, est née le 3 janvier 1839 au milieu des arbres. » (*ibid.* : 166) Au chapitre sept, « Arkansas », Knowbowtee dit à O-ga-na-ya : « Tout est fini... même ma femme est tombée amoureuse d'un soldat et c'est bien fini entre nous. » Ce à quoi O-ga-na-ya répond : « Nous avons tous souffert mais nous approchons d'un lieu où nous pourrions tout recommencer. Qui sait ? Ce que Maritole a fait n'a peut-être aucune importance. »

(*ibid.* : 217) Au dernier chapitre, « Le territoire indien », dans un passage consacré à Maritole, nous apprenons que « le bébé qui est né a pleuré », ce à quoi Luthy rétorque : « C'est une nouvelle voix qui ne pleurera pas les terres que nous avons dû abandonner en Caroline du Nord. » (*ibid.* : 228) Dans le même passage, Maritole perçoit les signes du renouveau : « Je sens que quelque chose se produit en moi pendant que je marche. Une nouvelle force m'habite et grandit. » (*ibid.* : 228) Tout en promettant de « perpétuer le souvenir du Sentier », elle se tourne vers l'avenir : « Nous aurons le nouveau feu de Keetoowah pour éclairer notre cœur. Nous pourrions à nouveau jouer à nos jeux de balles... je porte au fond de moi un petit morceau de bonheur qui ressemble à une balle. » (*ibid.* : 229) Dans *Pushing the Bear*, Quaty Lewis affirme que les chênes qu'elle voit grandir en territoire indien « pourraient sonder l'ancienne vérité des pins » de la Caroline du Sud; l'absence des nouveaux pins ne signifie pas l'absence de vérités. Luthy ajoute que « pour ce qui est du Sentier – c'est terminé – Tanner et mes garçons ont survécu » (*ibid.* : 229). Le roman se termine comme il a commencé, sur une réflexion de Maritole : « La nuit venue, les enfants ont dormi tout contre nous... serrés entre Knowbowtee et moi. Peut-être qu'un jour, il me touchera. Un jour peut-être, l'amour viendra. » (*ibid.* : 233) Peut-être qu'en dépit de la douleur et de la perte, cette souffrance vécue sur le Sentier finira par engendrer quelque chose de bon.

Le potentiel de renouveau, de retour et de renaissance, répétons-le, qui sous-tend le livre de Robert Conley, *Mountain Windsong*, et deux des nouvelles de Glenn J. Twist, dans le recueil *Boston Mountain Tales*, constitue une tentative de trouver un sens à la déportation des Cherokees. La volonté de Glancy d'envisager le Sentier sous cet angle représente un engagement clair de sa foi envers « et les sorciers et les chrétiens » (1996 : 215, c'est nous qui soulignons). (Glancy présume – avec raison sans doute – que la plupart des lecteurs qui ignorent l'observation de Fogelson, citée précédemment, considèrent que les sorciers et les chrétiens représentent deux modes *différents*, voire *contradictoire*s, d'appréhender le monde et d'y vivre.) Cela se déploie au-delà du dénouement, dans les addendas. Glancy propose d'abord un « avis au lecteur » et des « remarques sur l'écriture de la langue cherokee », agrémentés des quatre-vingt-cinq symboles du syllabaire cherokee auquel le lecteur peut se référer pour déchiffrer certains mots qui n'ont pas été traduits dans le roman. (Nous devons reconnaître que nos efforts de décodage n'ont connu qu'un succès mitigé.) On y reproduit aussi « le récit des tortues-boîtes et du cerf que Quaty [Lewis] fait aux pages 194 et 195 » avec la simple addition d'une version phonétique anglaise (*ibid.* : 240).

Ce récit est une adaptation de la fable bien connue du lièvre et de la tortue. Il apparaît en 1900 dans l'ouvrage de Mooney sur les mythes cherokees, sous le titre « How the Terrapin beat the Rabbit » (1970 : 270-271), et plus récemment, dans le livre de Jack et Anna Kilpatrick, *Friends of Thunder : Folktales of the Oklahoma Cherokees* (1964), où la tortue fait la course au lapin, au cerf ou au renard. Nous n'avons pas réussi à mettre la main sur une version de cette histoire transcrite en langue cherokee avec le syllabaire cherokee. Glancy qui, répétons-le, ne fournit aucune référence de ce type, semble avoir choisi de réitérer le récit qu'elle a intégré dans son roman, afin de rappeler au lecteur que Maritole réfléchissait à cette problématique dans son monologue final :

Il m'est arrivé de penser à l'histoire de Quaty, celle de la tortue rusée. Plus tard, j'ai entendu Luthy la raconter à ses fils.

Aujourd'hui, je la raconte aux orphelins. Il y avait une tortue à la ligne de départ de l'ancien territoire. Il y avait une tortue à la ligne d'arrivée du nouveau territoire. Notre nation cherokee s'est dédoublée pour survivre. (*ibid.* : 233)

Il s'agit une fois de plus de la réécriture d'un conte traditionnel où la tortue l'emporte sur un animal plus rapide, non pas en se dédoublant, mais en comptant sur d'autres tortues qui prennent la relève à différentes étapes du sentier, si bien que chaque fois que le lapin ou le cerf porte son regard sur l'étape suivante, il voit qu'une tortue s'y trouve déjà – et bien entendu, c'est encore une tortue différente qui se pointe à la ligne d'arrivée pour gagner la course. La version que propose Glancy, tout comme sa version de l'histoire de l'ours, récupère des éléments traditionnels que transforme une vision particulière, dans le cas présent celle d'une artiste profondément chrétienne. Autrement dit, en conjuguant le traditionalisme et le christianisme, Glancy (à l'instar, peut-être, des sorciers cherokees contemporains) manifeste « l'étonnante capacité... de maintenir l'équilibre entre deux modes de pensée contradictoires » [différents]. » (Kilpatrick et Kilpatrick 1964 : v)

Si l'insistance de Glancy sur le récit de Quaty paraît indiquer une préférence de sa part pour les sorciers et leur vision du monde, son « avis au lecteur » semble pencher davantage en faveur des chrétiens. (Mais comme nous l'avons vu précédemment, ces *perspectives*, bien que disparates, ne sont pas incompatibles chez les Cherokees, pas plus maintenant qu'il y a cent ans). Glancy nous parle d'abord d'un voyage en compagnie de sa fille « en 1977 ou 1978 » [?], entrepris pour assister à une dramatisation du Sentier des larmes. Immédiatement avant la représentation, Glancy aurait aperçu deux arcs-en-ciel au-dessus de l'amphithéâtre (1996 : 235). Au cours de l'été de 1995, elle aurait revu « ces deux arcs-en-ciel », cette fois dans la réserve de Rosebud dans le Dakota du Sud. Cette étape marque pour elle « la fin du travail sur 'pousser l'ours', quelque dix-sept ou dix-huit années après l'avoir entrepris » (*ibid.* : 236). Suivent les remerciements, après quoi Glancy affirme qu'elle savait « que cette histoire ne serait pas une histoire de bons Indiens contre des méchants Blancs. Vous savez bien qu'il y a du pour et du contre des deux côtés » (*ibid.* : 237). Puis elle informe le lecteur qu'on a fini par découvrir du pétrole sous la terre aride que les Cherokees avaient vendue à quelques Osages. « La boucle est bouclée », affirme Glancy. Ainsi, les fermes que le général Sherman a incendiées en Géorgie au cours de la guerre civile avaient été volées aux Cherokees. La boucle est bouclée. Glancy termine son « avis au lecteur » par ceci : « Peut-être bien qu'en fin de compte, nos actions engendrent une force qui agit comme un aimant sur des actions du même type. » (*ibid.* : 237) À notre avis, Glancy réaffirme ici le précepte de la charité chrétienne : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'autrui te fasse ». Quoi qu'il en soit, nous avons abordé les remarques sur l'écriture de la langue cherokee avant d'aborder l'avis au lecteur, bien que cet avis les précède dans le livre ; c'est le récit de Quaty retranscrit grâce au syllabaire cherokee qui a le tout dernier mot.

Dans son approche du Sentier, Wilma Mankiller n'avait pas pour objectif de pointer du doigt les coupables mais il est clair qu'à son avis, le récit de la dépossession des Cherokees ne peut pas être « nuancé ». Robert Conley et Glenn J. Twist veulent croire qu'en deçà du désastre, les Cherokees ayant survécu au voyage pour atteindre le territoire indien retirent de cette

expérience quelque chose de bon (dans le cas de Conley, une sorte de continuité, un éternel retour) ; ni l'un ni l'autre ne semblent vouloir diaboliser les Blancs, mais ils ne sont pas pour autant très prompts à envisager un partage des responsabilités entre les Blancs et les Cherokees. *Pushing the Bear* ne se prête pas non plus à cet exercice – en revanche, quand Glancy réfléchit à son travail, dans son « avis au lecteur », quand elle souligne que le roman commence et se termine sous le signe d'un double arc-en-ciel (le double signe du pacte entre Dieu et Noé : le monde ne serait pas détruit par le déluge une seconde fois), elle veut certainement insister sur ce message : « un jour peut-être, l'amour viendra » (233) et pas seulement entre Maritole et son époux, Knowbowtee, mais entre les sorciers et les chrétiens, les Blancs et les Indiens, de part et d'autre. Si nos actions attirent comme un aimant des actions semblables, fais à autrui ce que tu voudrais qu'autrui te fasse. Il semble que Glancy ait eu besoin de croire à quelque chose en ce sens pour recréer en détail le long et pénible voyage du « Sentier où ils ont pleuré ». Mais il était aussi nécessaire de croire à l'existence d'une tortue plus perspicace, d'une survivante rusée, d'un temps qui précède de beaucoup la déportation des Cherokees.

Pour terminer, il est intéressant de signaler que les Cherokees ont été jusqu'à présent les seuls à produire des œuvres de fiction sur la dépossession de leur peuple. LeAnne Howe, une Choctaw, dans son roman *Shell Shaker* (2001), reconstruit certains aspects de l'histoire choctaw liés à des incursions de Britanniques et de Français, aussi loin dans le temps que le XVIII^e siècle, et elle aborde l'histoire choctaw contemporaine. Mais la déportation des Choctaws – précisons qu'un déplacement des populations choctaw, seminole, chickasaw et creek a eu lieu en même temps que la déportation des Cherokees – n'est mentionné que brièvement dans son œuvre.

Il existe des comptes rendus fictifs des « derniers jours » de liberté chez les Sioux (p. ex., dans le roman d'Ella Cara Deloria, *Water Lily* [1988], et chez les Pieds-Noirs (p. ex. le roman de James Welch, *Fools Crow*, 1986) avant d'être confinés dans les réserves, mais ces œuvres constituent davantage des essais de reconstruction de la vie traditionnelle que des récits de la dépossession. Les « derniers jours » de liberté de l'une ou l'autre des nations indiennes ont été décrits dans de nombreuses autobiographies de personnalités autochtones, p. ex. Geronimo (Barrett, dir., 1906) pour les Apaches ; Wooden Leg (1962) pour les Cheyennes ; Plenty Coups (1962) pour les Crows ; Yellow Wolf (1940) pour les Nez percés, et Sarah Winnemucca (1969) chez les Paiutes, entre autres. Le titre de l'ouvrage de Winnemucca, *Life Among the Putes: Their Wrongs and Claims*, et d'autres comptes rendus d'histoires vécues décrivent avec force les « injustices » perpétrées contre les tribus. Mais nous aurions tort de considérer ces œuvres comme des récits de la dépossession.

La raison en est peut-être que tous ces auteurs sont issus de nations amérindiennes ayant été défaites par la force des armes américaines, certes, mais qui ont pu demeurer sur les terres de leurs ancêtres ou, du moins, à proximité des terres traditionnellement occupées par leurs ancêtres ou qui, au moment d'être déplacées (p. ex. les Apaches en Floride puis en Oklahoma) entrevoyaient déjà (à raison, la plupart du temps) le jour de leur retour chez eux. Même les Navahos qui ont dû se soumettre après avoir été réduits par la faim, et qui ont entrepris de force, en 1864, la « longue marche » jusqu'à Fort Sumner où ils ont été emprisonnés, ont fini par rentrer d'exil en 1868, bien que la nation eût entre-temps été partiellement décimée, et malgré la réduction substantielle du territoire qui avait jadis été le leur.

Nous verrons un jour si le « transfert » actuel des Navahos constituera le terreau d'œuvres de fiction et d'autobiographies racontant cette expérience.

Mean Spirit (1990) de Linda Hogan, ou le roman récent de Charles Red Corn, *A Pipe for February* (2002), met en scène le sort tragique de la nation osage, au cours des années 1920, victime de Blancs avides d'obtenir des concessions pétrolières ; ou encore d'autres romans, par exemple *House Made of Dawn* (1968) de N. Scott Momaday, *The Death of Jim Loney* (1979) de James Welch, *Almanac of the Dead* (1991) de Leslie Marmon Silko, et *Skins* (1995) d'Adrian Louis, parmi beaucoup, beaucoup d'autres) relatent les effets continus des politiques coloniales des États-Unis à l'égard de la population autochtone. Mais, répétons-le, aucun de ces récits n'aborde la dépossession en tant que telle. Jusqu'à présent, la dépossession de la nation cherokee est la seule qui ait fait l'objet d'œuvres de fiction.

Notes

1. Au Canada français, il est juste et progressiste, m'a-t-on dit, d'utiliser le terme « autochtone » pour parler des Indiens, les membres des premières nations. Je ne doute pas que mes sources aient à cœur, tout comme moi, le respect des droits de ces personnes que pour ma part, je désigne en anglais par les syntagmes « Native people » ou « indigenous people », entre autres. J'ai donc accepté que le mot autochtone, remplace dans la traduction française de cet article les mots que j'emploie dans un contexte américain. Je dois en revanche souligner que le choix de ce terme est à mon avis extrêmement regrettable. En s'appuyant sur son étymologie grecque et sur le concept sous-jacent à sa formation, le mot peut se traduire par la locution « né de la terre ». Peu importe ce que recouvrait ce concept dans la Grèce classique, il est probable qu'aujourd'hui, aux États-Unis et, me semble-t-il, au Canada, l'usage du mot « autochtone » constitue un abus de langage et contribue à la mystification de tous les aspects de la pensée liée aux premiers habitants du continent nord-américain. Il suffit de songer, pour s'en convaincre, aux recherches qui ont démontré que les premiers habitants de ce continent sont arrivés par l'isthme de Bering. Naturellement, cela ne rend compte que partiellement de la réalité, mais il est certain que l'histoire reconstituée ne comporte aucun épisode de génération spontanée. Tous les peuples ont leur origine « ailleurs » dans le monde à l'exception peut-être des habitants de l'Afrique de l'Est d'où, paraît-il, nous sommes tous issus. Personne n'est engendré par la terre. Par conséquent, j'accepte donc, mais avec réticence, l'usage du terme autochtone dans le cadre de cet essai.
2. Les historiens et les écrivains utilisent différentes orthographes des mots cherokees. Certains lient les mots par des traits d'union et d'autres non ou encore certains amalgament des syllabes que d'autres distinguent. Je n'ai pas cherché à privilégier un système de transcription en particulier. Je me suis contenté de reproduire la forme que les auteurs emploient.
3. Dans le roman de Glancy, Maritole et sa famille sont forcées de quitter leur maison en octobre, immédiatement après le départ vers l'ouest des premiers groupes dirigés par des Cherokees. Dans les faits, les événements relatés dans le premier chapitre du roman ont vraisemblablement eu lieu vers la fin de mai ou au début de juin 1838, et non en octobre. Certains autres détails du roman ne correspondent pas tout à fait aux comptes rendus historiques.
4. Il n'est question d'esclaves qu'une seule fois dans le texte. Tandis qu'il songe aux « péchés » et aux « fautes » qu'ont pu commettre les gens de son peuple, Knowbowtee constate : « Les Cherokees possédaient des esclaves. » (p. 140) Mais la liste que dresse Glancy des possessions de John Ross comprend « quatre maisons de nègres » (p. 79). Il est curieux de constater que, jusqu'en 1860, John Ross, qui s'était battu avec force et courage (avec témérité, diront certains) contre la déportation

des Cherokees, était le plus important propriétaire d'esclaves de la nation cherokee. Il est tout aussi étrange que le révérend Evan Jones, fortement opposé à la possession d'esclaves par les Cherokees dans les années 1830, ait été l'un des plus ardents défenseurs de Ross en 1862, et qu'il ait fait de son mieux pour lui permettre de joindre les forces de l'Union au cours de la guerre civile (plusieurs Cherokees ont combattu aux côtés des confédérés). Jones a été responsable de la formation du révérend Jesse Bushyhead, qui semble avoir été un homme admirable sous bien des rapports. Glancy ne lui prête voix qu'une seule fois, dans un monologue (p. 35-36) qui, curieusement, offre du personnage une image plutôt rigide et pharisaique.

5. Le faiseur de panier est au premier plan du récit entre les pages 152 et 158, mais ne semble pas très important dans la suite. En 2002, Glancy a publié un roman intitulé *The Mask Maker* (le faiseur de masque). Edith, le personnage principal, est surtout préoccupée du fait que son masque n'est pas associé à des mots : il n'y a pas d'histoire pour le faiseur de masque ; il a sur la question un point de vue tout différent d'un personnage de Glancy qui lui est antérieur, le faiseur de panier.
6. Mais là encore, elle n'identifie pas la source. Au début de l'ouvrage, James Mooney précise : *A' yun' ini*, 'il est celui qui nag', 'il est un nageur' ou simplement, en anglais, « Swimmer » (Mooney 1970 [1900] : 236), celui qui guérit et qui fabrique des remèdes. Mooney aurait étayé, en 1888, un manuscrit acheté à Washington – où l'on a perdu sa trace. Frans Olbrechts l'a reconstruit à partir des notes et des publications antérieures de Mooney, et l'a publié sous le titre *The Swimmer Manuscript: Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions* (Mooney 1932).
7. Il est intéressant de noter qu'au début des années 1960, comme l'a écrit Raymond Fogelson à propos des Cherokees de l'Est, « pour autant que l'on sache, tous les sorciers d'aujourd'hui se disent bons chrétiens et considèrent que leur travail est parfaitement adapté à la doctrine chrétienne » (Fogelson 1961 : 219). Fogelson ajoute que « Les liens étroits entre le christianisme et le chamanisme ne semblent pas dater d'aujourd'hui étant donné que Mooney trouve ses meilleures sources chez des personnes ayant combiné la profession de médecin des autochtones et de prédicateur à l'école du dimanche... » (*ibid.* : 220) La détermination de Maritole de réconcilier sa foi chrétienne et sa foi dans le chamanisme ne semble pas du tout problématique puisque les sorciers se définissent eux-mêmes comme de bons chrétiens ! »

Ouvrages cités

- AWIAKTA, Marilou, 1995 : « Red Clay », in Joseph Bruchac (dir.), *Aniyunwiya/Real Human Beings: An Anthology of Contemporary Cherokee Prose* : 29-41. Greenfield Review Press, Greenfield Center.
- BARRETT, S.M., 1906 : *Geronimo's Story of His Life*. Duffield and Co., New York. [Trad. française : 1987 (1972) : *Mémoires de Geronimo*. Introduction de Frederick W. Turner.]
- CARTER, Forrest, 1986 [1976] : *The Education of Little Tree: a true story*. University of New Mexico Press, Albuquerque. [Trad. française : *Petit Arbre*. Hachette, Paris, 2002].
- CONLEY, Robert J., 1992 : *Mountain Windsong: A Novel of the Trail of Tears*. University of Oklahoma Press, Norman.
- DELORIA, Ella Cara, 1988 : *Water Lily*. University of Nebraska Press, Lincoln. [Trad. française : *Néuphar, femme sioux, fille du grand peuple dakota d'Amérique*. L'Étincelle, Montréal, 1989.]
- FOGELSON, Raymond, 1961 : « Change, Persistence, and Accomodation in Cherokee Medico-Magical Beliefs », in William M. Fenton et John Gulick (dir.), *Symposium on Cherokee and Iroquois Culture* : 205-212. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 180, U.S. Government Printing Office, Washington.
- FOREMAN, Grant, 1989 [1934] : *The Five Civilized Tribes: Cherokee, Chickasaw, Choctaw, Creek, Seminole*. University of Oklahoma Press, Norman.

- , 1976 [1932] : *Indian Removal*. University of Oklahoma Press, Norman.
- GLANCY, Diane, 2002 : *The Mask Maker*. University of Oklahoma Press, Norman.
- , 1996 : *Pushing the Bear: A Novel of the Trail of Tears*. Harcourt Brace, New York.
- HOGAN, Linda, 1990 : *Mean Spirit*. Atheneum, New York.
- HOIG, Stanley, 1998 : *The Cherokees and Their Chiefs: In the Wake of Empire*. University of Arkansas Press, Fayetteville.
- HOWE, LeAnne, 2001 : *Shell Shaker*. Aunt Lute Books, San Francisco.
- KILPATRICK, Jack F., et Anna G. KILPATRICK, 1964 : *Friends of Thunder: Folktales of the Oklahoma Cherokees*. Southern Methodist University Press, Dallas.
- LOUIS, Adrian, 1995 : *Skins: a novel*. Crown, New York.
- MANKILLER, Wilma, et Michael WALLIS, 2000 : *Mankiller: A Chief and Her People*. Saint Martin's/Griffin, New York.
- MOMADAY, N. Scott, 1968 : *House Made of Dawn*. Harper, New York. [Trad. française : *La Maison de l'aube*. Éditions du Rocher, Paris, 1993.]
- MOONEY, James, 1970 [1900] : *Myths of the Cherokee*. Johnson Reprint Corporation, New York.
- , 1932 : *The Swimmer Manuscript: Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions*, revu et dirigé par Frans Olbrechts. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 99, U.S. Government Printing Office, Washington.
- PERDUE, Theda, et Michael GREEN, dir., 1995 : *The Cherokee Removal: A Brief History with Documents*. Bedford/Saint Martin's, Boston.
- PLENTY COUPS, 1962 [1930] : *Plenty-Coups, Chief of the Crows*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- RED CORN, Charles, 2002 : *A Pipe For February*. University of Oklahoma Press, Norman.
- SILKO, Leslie Marmon, 1991 : *Almanac of the Dead*. Simon and Schuster, New York.
- SMITH, William Jay, 2000 : *The Cherokee Lottery: a sequence of poems*. Curbstone Press, Willimantic, CT.
- THORNTON, Russell, 1984 : « Cherokee Population Losses during the Trail of Tears: A New Perspective and a New Estimate ». *Ethnohistory* 31 : 289-300.
- TWIST, Glenn J., 1997 : *Boston Mountain Tales: Stories from a Cherokee Family*. Greenfield Review Press, Greenfield Center.
- WAHNENAUHI (Mrs. Lucy L. Keys), 1966 : « The Wahnenuhi Manuscript: Historical Sketches of the Cherokees, Together with Some of their Customs, Traditions, and Superstitions », in Jack F. Kilpatrick (dir.), *Anthropological Papers* 75-80 : 175-214. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 196, U.S. Government Printing Office, Washington.
- WELCH, James, 1986 : *Fools Crow*. Viking, New York. [Trad. française : *Comme des ombres sur la terre*. Coll. 10/18, Union générale d'édition, Paris, 1994.]
- , 1979 : *The Death of Jim Loney*. Viking, New York. [Trad. française : *La Mort de Jim Loney*. Coll. 10/18, Union générale d'édition, Paris, 2003.]
- WILKINS, Thurman, 1988 : *Cherokee Tragedy: The Ridge Family and the Decimation of a People*. University of Oklahoma Press, second edition, Norman.
- WINNEMUCCA, Sarah, 1969 [1883] : *Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims*. Mrs. Horace (dir.), Mann. Sierra Media, Inc, Bishop, CA.
- WOODEN LEG, 1962 [1931] : *Wooden Leg: A Warrior Who Fought Custer*. Thomas Marquis, dir., University of Nebraska Press, Lincoln.
- YELLOW WOLF, 1940 : *Yellow Wolf: His Own Story*. Lucullus Virgil McWhorter, dir., The Caxton Printers, Caldwell, ID.

**Où trouver les publications
de Recherches amérindiennes
au Québec ?**

À Montréal

Recherches
amérindiennes
au Québec
6742, rue Saint-Denis
Montréal H2S 2S2

À Québec

Librairie du
Nouveau-Monde
103, rue Saint-Pierre
Québec G1K 4A3

À Paris

Librairie du Québec
30, rue Gay Lussac
75005 Paris
France

