La littérature contemporaine des indiens d'Amérique du Nord en quête d'une nouvelle identité

Pierre-Yves Lamour

▶ **To cite this version:**

Pierre-Yves Lamour. La littérature contemporaine des indiens d'Amérique du Nord en quête d'une nouvelle identité. Littératures. Université Paris-Sorbonne, 1985. Français. NNT : 1985PA040099 . tel-01098460

HAL Id: tel-01098460

https://theses.hal.science/tel-01098460

Submitted on 7 Jan 2015

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.

THESE DE DOCTORAT DE TROISIEME CYCLE

LA LITTERATURE CONTEMPORAINE DES INDIENS D'AMERIQUE DU NORD EN QUÊTE D'UNE NOUVELLE IDENTITE

PIERRE-YVES LAMOUR

DIRECTEUR DE THÈSE : MONSIEUR PEROTIN

SORBONNE - PARIS IV

NOVEMBRE 1984

LA TRIBU DE L'OMBRE

A tous ceux qui marchent sur la piste du coeur,

dans la tribu de l'ombre...

INTRODUCTION

Après un hiver de silence

"Comme je descendais des Fleuves impassibles,
Je ne me sentis plus guidé par les haleurs :
Des Peaux-Rouges criards les avaient pris pour cibles,
Les ayant cloués nus aux poteaux de couleurs."

Le "bateau ivre" de Rimbaud a quitté le sage chemin des voies fluviales. Les haleurs d'un morne destin ne suivent plus le chemin de halage. Rimbaud s'évade sur le bateau de ses rêves d'enfance. Sans les "Peaux-Rouges criards" qui libèrent le bateau et la folie du poète, point d'aventure. Trop d'hommes portent en eux un Indien mort, étouffé avec leur enfance, ou noyé dans le canal de leur vie d'adulte, sans jamais avoir vu la mer. Nombreux pourtant sont les poètes qui n'ont pas oublié l'homme rouge et ont toujours en eux l'Indien de leur enfance. L'image qu'ils en ont gardée est souvent liée à la violence et aux cris. Par-dessus tout, elle ouvre une porte sur un autre monde : la folie de la liberté.

Le bateau ivre de Rimbaud s'en est allé à la dérive. A t-il disparu sur les flots ou entre les pages d'un livre ? Le destin du Peau-Rouge n'était-il pas voué à l'échec ? Qu'aime le poète sinon la disparition de cet idéal et la souffrance qu'il en a ? L'appel de l'absolu est aussi l'appel de la mort. Et Rimbaud de continuer :

"Mais, vrai, j'ai trop pleuré. Les aubes sont navrantes,
Toute lune est atroce et tout soleil amer.
L'âcre amour m'a gonflé de torpeurs enivrantes.
Oh, que ma quille éclate ! oh ! que j'aille à la mer !"

L'Indien déraciné de Longfellow s'en allait également vers le pays de l'Au-Delà. Les Indiens ont-ils disparu dans un océan de silence ? Ne sont-ils donc qu'un souvenir perdu dans les flots de l'enfance ? Le soleil a t-il disparu ? Les aubes sont-elles toutes navrantes ?

A la fin du XVème siècle, l'Amérique "découvrait" Christophe Colomb. Celui-ci croyait être parvenu aux Indes et baptisa aussitôt les indigènes du nom de "Los Indios". De ce baptême allaient naître tous les ennuis de ceux que nous appelons aujourd'hui "les Indiens d'Amérique". Il y a quelques années, le dessin animé favori des Indiens montrait une soucoupe volante atterrissant sous les yeux d'un Indien. Celui-ci s'exclamait alors : "Encore ! Ce n'est pas vrai !"

Les Indiens furent rapidement considérés comme des sauvages que l'on pouvait aisément amadouer avec des verroteries et de l'alcool frelaté. Curieusement, ces sauvages avaient créé et développé une littérature riche et variée, dans de nombreuses langues. Pourtant, la littérature américaine post-colombienne nia purement et simplement l'existence d'une littérature indienne.

En Amérique centrale, il y avait une importante littérature écrite. Les autorités de l'église et les missionnaires franciscains s'y sont plongés avec l'intérêt brûlant que l'on sait, et ces ouvrages, dits païens, ont flambé jusqu'au dernier ou presque. Dans son livre The American Heritage Book of Indians, William Brandon cite l'évêque Landa, du Yucatan :

"Comme ils ne contenaient rien d'autre que superstition et mensonges diaboliques, nous les brûlâmes tous, ce que les Indiens regrettèrent avec force et ce qui les plongea dans une angoisse démesurée" (1).

Le poète inconnu du livre de Chilam Balam, de Tizimin, écrivit ceci :

"Nous pleurâmes nos écritures sacrées dans des flots de larmes" (2).

Les colons anglais de l'Amérique du Nord ont continué ce génocide culturel. Les Blancs, à de rares exceptions près, ont jugé la littérature des Indiens avec leurs yeux d'Européens. Ils n'y ont vu aucune beauté mais une absence de culture. D'ailleurs, très souvent, lorsqu'on parlait de "littérature indigène", on voulait dire la littérature produite par les Européens chrétiens.

L'anthropologue iroquoise Shirley Hill Witt nous dit :

"Aucun système d'écriture comparable à ceux de l'Ancien Monde n'avait été développé dans le Nouveau Monde. Aucune évi-

---

(1) Brandon, The American Heritage Book of Indians, p. 105. Trad. pers.

(2) Idem, p. 105.

dence formelle de littérature traditionnelle ne vint rencontrer l'oeil de l'envahisseur. (...) Pas de livres, pas de bibliothèques" (1).

Les Indiens étaient donc un peuple muet.

L'hostilité envers les Indiens donna même le jour à un nouveau type de héros dans la littérature populaire américaine : le tueur d'Indiens. Dans son livre Virgin Land : The American West as Symbol and Myth, Henry Nash Smith écrivit :

"Le développement littéraire du héros de l'Ouest sauvage, dans la seconde moitié du XIXème siècle, accrût le fossé entre la réalité et la fiction. Alors que Kit Carson avait été décrit comme un héros qui supprimait quelques centaines d'Indiens, le héros de romans à quatre sous, lui, en liquidait quelques milliers, avec une main libre et l'autre prisonnière" (2).

La violence a dominé la "conquête de l'Ouest". Octavio Paz, poète et critique mexicain contemporain, nous dit :

"Les Etats-Unis sont bâtis sur le vide laissé par la destruction des cultures indiennes. L'attitude des Américains du Nord à l'égard du monde indien est à l'image de leur attitude à l'égard de la nature : ils ne la voient pas comme une réalité à laquelle se fondre, mais comme quelque chose qu'il faut dominer" (3).

C'est bien ce qu'ils firent en parquant les Indiens sur des

---

(1) Witt, The Way ; introduction, p. 22. Trad. pers.
(2) P. 103. Trad. pers.
(3) Cité dans Chapman, Literature of the American Indians, p. 9. Trad. pers.

réserves. A la fin du XIXème siècle, Herbert Welsh, secrétaire exécutif de l'Indian Rights Association, décrivait la réserve comme "un jardin d'enfants, l'abri temporaire et nécessaire à l'Indien encore dans l'enfance morale et mentale avant qu'il ne soit prêt à un contact direct avec le monde" (1).

Il ajoutait même :

"L'Indien n'est plus à craindre. Il compte à peu près 250.000 âmes ; nous, nous en comptons 60.000.000. On peut le comparer, lui et ses réserves, à des îles contre lesquelles viennent battre les eaux d'une mer infatigable de la vie civilisée" (2).

En 1889, T.J. Morgan, Commissaire aux Affaires Indiennes, proclamait :

"Les Indiens doivent se conformer au mode de vie des Blancs, avec calme, s'ils le veulent bien, ou par force, s'il le faut" (3).

Il y avait bien plus d'un million d'Indiens lorsque Christophe Colomb "découvrit" l'Amérique, et environ 500.000 bisons. En 1890, il reste 300.000 Indiens et seulement 400 bisons, grâce à un excité de la gâchette : Buffalo Bill. Morgan le disait bien : "l'Indien américain" devait devenir "l'Américain indien".

Les nations et les tribus indiennes d'Amérique du Nord ont cependant survécu et leur nombre s'est accru pendant ce XXème

---

(1) et (2) Washburn, The Indian in America, p. 233. Trad. pers.
(3) Idem, p. 242. Trad. pers.

siècle. Au fil de leur long passé, les Indiens d'Amérique ont créé une littérature traditionnelle volumineuse. Mais ils ont aussi produit des poètes et des écrivains du XXème siècle. Comme le montre Leslie Fiedler, le dernier des Mohicans n'a jamais réellement disparu. Il est resté vivant à travers les mythes fondamentaux de l'Amérique. Aujourd'hui, c'est le mythe de l'Indien au silence impénétrable qui est en train de disparaître. L'Indien raconte, l'Indien écrit. Bien des Blancs en restent muets... de stupéfaction. Nous assistons aujourd'hui à ce que Leslie Fielder appelle "Le Retour du Peau-Rouge" (1). Alvin M. Josephy Jr. a écrit un ouvrage intitulé The Indian Heritage of America. Josephy nous dit :

"La mythologie et le folklore indiens - la littérature orale et non-écrite des diverses tribus - fournissent un héritage riche et varié encore ignoré de la plupart des non-indiens" (2).

Les Indiens d'aujourd'hui transcrivent cette littérature par écrit. Mais leur route ne s'arrête pas là. Les Indiens contemporains ont pris le chemin qui mène de leur vie tribale à la vie universitaire dans les villes. Les anciens leur ont dit de revenir lorsqu'ils auraient reçu l'éducation des Blancs. Ces Indiens d'aujourd'hui n'oublient pas leurs racines mais sont éduqués dans le monde de l'Américain blanc. Les Indiens contemporains sont, de ce fait, partagés entre deux mondes. D'une part, ils ont connaissance du fonctionnement du monde extérieur ; d'au-

---

(1) Titre de la traduction française.
Titre original : The Return of the Vanishing America.

(2) Josephy, op. cit., p. 11. Trad. pers.

tre part, ils rêvent d'un tribalisme moderne. Leur identité est en jeu.

Comment être indien aujourd'hui et quels hommes seront les Indiens de demain ? Quel est l'avenir de la culture indienne ? La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique est le reflet des craintes et des espoirs des Indiens d'aujourd'hui. Il est donc intéressant d'étudier cette littérature sous l'aspect de la quête d'une nouvelle identité. Quels sont les mobiles de cette quête ? Comment cette quête s'effectue-t-elle ? Comment cette nouvelle identité se définit-elle ? Quelle est la nature de la littérature ainsi produite ?

Dans son anthologie de littérature indienne, The Way, l'iroquoise Shirley Hill Witt nous demande d'écouter les voix nombreuses de l'Indien d'Amérique. Elle annonce la renaissance d'une littérature indienne et nous précise ceci :

"Les Indiens vont vous parler directement : leurs idées ne seront plus voilées par des interprétations extérieures. Peut-être n'aimerez vous pas les pensées que vous percevrez, mais ce ne sont que les premiers rouges-gorges d'un printemps littéraire indien, enfin délivrés d'un hiver de silence" (1).

Engageons-nous sur la piste de la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord, en quête d'une nouvelle identité. Les Indiens reviennent parmi nous, après un hiver de silence.

---

(1) Witt, The Way ; introduction, p. 29. Trad. pers.

PREMIÈRE PARTIE

LES CAVALIERS DE L'ORAGE

I. LES NOCES ROUGES

A. Un coeur longtemps renié

A l'aube du XXème siècle, la littérature de l'Indien d'Amérique était encore peu connue, si ce n'est à travers quelques ouvrages produits par des chercheurs blancs. George Copway (1818-1863), chef Ojibway, écrivit une histoire de sa nation. Il se convertit au méthodisme et devint missionnaire chez ses frères Indiens. Son livre, The Traditional History and Characteristics Sketches of the Ojibway Nation (1850) (1) est considéré comme l'une des premières histoires de nation indienne écrite en anglais par un Indien. Il reste que Copway, qui acceptait la domination blanche comme un phénomène inévitable et culturel, traitait des problèmes indiens d'un point de vue assimilationniste.

Les mémoires que Black Hawk (à ne pas confondre avec Black Elk) dicta à Antoine Leclair (2) étaient certainement plus intéressantes mais, à l'époque, la renommée d'un tel livre ne franchissait pas le périmètre des chercheurs blancs. On parlait d'ailleurs de l'Indien d'Amérique comme d'un "Américain-en-voie-de-disparition". Il est vrai que cette disparition était fortement encouragée par des évènements tels que le massacre de Wounded Knee en 1890. La culture indienne semblait touchée en plein coeur. Heureu-

---

(1) Cité dans Literature of the American Indians, Chapman, p. 30.

(2) Black Hawk : Autobiography of Black Hawk, dictée par lui à Antoine Leclair, 1833. Réimpression en 1932.

sement, des chercheurs blancs sont venus au chevet de ce corps qu'on croyait agonisant et ont commencé à mettre par écrit cette littérature indienne transmise de génération en génération par voie orale. Les ouvrages qui en ont résulté ne sont pas toujours des relations fidèles du passé, mais ils ont ouvert les yeux de l'opinion à l'existence d'une culture indienne, d'un mode de vie indien.

Quelques Indiens se sont mis à écrire. D'autres se sont "confessés" aux Blancs qui les sollicitaient. Ces confessions ont donné naissance à une production en série de biographies et d'auto-biographies. Pour le profane, la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique s'arrête là. Ces livres, qui sont des ouvrages de base à lire d'un oeil critique, ne sont pourtant que le point de départ de la littérature indienne contemporaine. Leur principal intérêt réside dans le fait qu'on y assiste à la naissance de l'Indien en tant que co-auteur ou auteur peu connu. L'Amérique blanche semblait enfin prête à faire connaissance avec une culture jusqu'alors ignorée. On commençait enfin à écouter battre le coeur des Indiens. Un coeur longtemps renié...

B. A l'écoute du coeur indien

Ohiyesa (1858-1939), de la tribu des Sioux Santee, fut certainement l'auteur indien le plus réputé du début du XXème siècle. Il est connu sous le nom de Charles Alexander Eastman. Il publia des livres et des articles sur sa vie ainsi que sur la vie et les contes des Sioux et des autres Indiens d'Amérique. Trois des sept livres qu'il écrivit sont très connus. Indian Boyhood (1904) regroupe tout ce qu'Eastman aimait à qualifier comme suit : "Souvenirs de ma vie sauvage". Le livre traite donc de la première partie de la vie de l'auteur, à l'époque où il menait la vie libre et nomade d'un Sioux. Plus tard, il adopta le mode de vie blanc et fit des études.

Dans The Indian Today, The Past and Future of the First American (1915), Eastman évoque le passé, le développe jusqu'à ces années du début du XXème siècle et termine par des prédictions pour le futur.

Ohiyesa, alias Eastman, a surtout écrit The Soul of the Indian : An Interpretation (1911), livre dans lequel il évoque pour nous l'aspect le plus important de la vie et de la littérature des Indiens d'Amérique : la religion. Eastman présente la religion, ou plutôt la vie religieuse, telle qu'elle existait avant la venue de l'homme blanc.

Eastman a consacré le cinquième chapitre de son livre à ses souvenirs de la littérature orale de son peuple. La littérature

orale des Indiens était enfin écrite sur papier, par un Indien. Ce fut une révélation. En toute logique, ce chapitre a pour titre : "The Unwritten Scriptures".

L'extrême importance de la religion nous est révélée dès l'abord. Elle consiste à elle seule la plus grande part du mode de vie et de la littérature des Indiens. Il nous faut donc considérer la religion, la vie et la littérature comme un tout. Eastman a d'ailleurs écrit :

"Chaque religion a son Livre Saint et la nôtre était un mélange d'histoire, de poésie, de prophéties, de préceptes et de patrimoine populaire, de la même veine que ce que le lecteur contemporain trouve en ouvrant sa Bible. Cette Bible indienne était toute notre littérature, un Livre vivant et vécu, semé comme une graine précieuse par nos sages les plus éminents et renaissant d'un sang neuf dans les yeux émerveillés et sur les lèvres innocentes des petits enfants. Nos coutumes et notre philosophie sont largement fondées sur la sagesse de ces proverbes et de ces fables, sur ce patrimoine mystique et légendaire ainsi sauvegardé et transmis avec un respect sacré de père à fils" (1).

Ainsi les autobiographies, les biographies et les récits religieux nous donnent la clé de l'esprit indien. Seules quelques-unes de ces oeuvres ont des auteurs véritablement indiens. Francis Laflesche, de la tribu Omaha, a écrit The Omaha Tribe (1911).

---

(1) Traduction personnelle.
Eastman : The Soul of the Indian. Cité dans Literature of the American Indians, Chapman, p. 55.

Laflesche décrit les coutumes, les cérémonies et les croyances des Omahas du XIXème siècle, avant et après la venue des Blancs. Par la suite, le chef Longlance Buffalo Child écrivit son autobiographie, intitulée Chief Longlance Buffalo Child (1928). Standing Bear, de la tribu des Sioux Oglalas, a écrit The Land of the Spotted Eagle (1933). Ce ne fut pas ce que l'on peut appeler un succès de librairie. Eastman, Laflesche, le chef Longlance Buffalo Child, Standing Bear et quelques autres, sont les premiers auteurs indiens contemporains. Eastman jouit d'une renommée appréciable en tant qu'auteur indien. Laflesche et Standing Bear sont bien moins connus. Quant au chef Longlance Buffalo Child, qui le connaît ? Les premiers auteurs indiens contemporains étaient en fait peu connus.

Le livre de Laflesche, The Omaha Tribe, a pour co-auteur Alice Cunningham Fletcher. Parmi la plupart des autobiographies d'Indiens d'Amérique du Nord, le lecteur trouve la mention "dictée à..." ou "racontée à...". Ces autobiographies sont aujourd'hui célèbres. Ces classiques de la vie indienne sont notre premier contact avec la littérature des Indiens d'Amérique. Cependant, pouvons nous parler d'auteur indien, alors que le nom qui apparaît aussitôt après le titre de ces livres est celui de l'auteur blanc ?

L'Indien fournit au livre sa substance ; le Blanc donne forme à cette substance. Le problème est alors le suivant : lorsque l'on donne une belle volaille à un cuisinier anglais, il peut très bien en tirer un plat méconnaissable. Le conteur indien apparaît plutôt

comme le co-auteur de l'auteur blanc. Néanmoins, les efforts conjugués des Indiens et de quelques écrivains blancs au coeur généreux ont donné le jour à une série de livres dont certains sont fort beaux.

Crashing Thunder et Paul Radin ont publié Crashing Thunder, The Autobiography of an American Indian (1926). Ruth Underhill et une Indienne Papago ont produit The Autobiography of a Papago Woman (1936) (1). La voix indienne a commencé à émerger lentement de ces ouvrages. Left Handed, Indien Navajo, a dicté son autobiographie à Walter Dyk. Dans Son of Old Man Hat (1938), Left Handed raconte ses vingt premières années. Nous faisons ainsi connaissance avec les coutumes des Navajos, leurs relations familiales, leurs moeurs sexuelles et leur philosophie de la vie. Dans le livre Sun Chief, Autobiography of a Hopi (1942), publié par Léo W. Simmons, Don C. Talayesva décrit ses dix premières années dans le village hopi d'Oraibi, en Arizona, puis la période qu'il passa dans les écoles américaines. En apparence, Talayesva avait rejoint le monde moderne. Cependant, à l'âge de vingt ans, il tomba gravement malade. Pendant sa convalescence, il décida de retourner au mode de vie de ses ancêtres. Ce livre jouit d'un succès appréciable. Il a été traduit en français et publié dans la collection "Terre humaine" sous le titre Soleil Hopi.

Parmi tous ces livres, citons surtout la vie de Black Elk :

---

(1) Dans "The American Anthropological Association", Vol. 46.

Black Elk Speaks, "Histoire d'un Holy Man des Sioux Oglalas" (1932). Black Elk, guerrier et medecine man des Sioux Oglalas, a raconté l'histoire de sa vie à John G. Neihardt (gratifié du nom "Flaming Rainbow"), homme blanc en qui il avait confiance car il sentait en lui "le désir profond de connaître les choses de l'Autre Monde" (1). Black Elk Speaks est la transcription exacte des paroles de Black Elk. Dans une réédition du livre, en 1972, John G. Neihardt écrivit :

"Mon travail, c'était de traduire l'histoire du vieil homme, pas seulement au sens factuel - car ce n'étaient pas les faits qui importaient le plus- mais plutôt pour recréer en anglais le caractère et la personnalité du récit du vieil homme" (2).

Neihardt, plus qu'aucun autre "confesseur" blanc, a écouté attentivement la parole indienne. Le livre qu'il a écrit avec Black Elk est l'un des premiers à nous avoir permis une approche de l'identité profonde d'un Indien d'Amérique du Nord. Il nous reste ensuite à avoir le désir et la volonté de nous mettre à l'écoute du coeur de l'Indien d'Amérique.

---

(1) Black Elk Speaks ; préface, p. XI. Trad. pers.
(2) Idem, p. XII. Trad. pers.

C. Comprendre avec le coeur

Dans ces premiers livres d'Indiens, on s'aperçoit qu'il n'y avait pas de contact entre les deux cultures. Au contraire : la culture blanche a refusé de reconnaître l'altérité de la culture rouge. Il faut donc que la culture "dominée" intègre la culture "dominante", sous peine de rester niée. Le sens de cette intégration est alors clair. Dans son livre La Paix blanche, Robert Jaulin nous dit :

"L'intégration est un droit de vivre, donné à d'autres gens à condition qu'ils deviennent ce que nous sommes. Cependant, la contradiction ou l'aspect frauduleux de ce système réside précisément dans le fait que ces gens, privés d'eux-mêmes, meurent rapidement" (1).

Le choix entre l'intégration ou la mort n'en est donc pas un. L'intégration, c'est la mort, la mort spirituelle. Le Sioux Eastman a écrit la biographie de Rain-in-the-Face, illustre guerrier de sa tribu. A la fin de ce récit, parlant de lui-même, Rain-in-the-Face nous dit :

"Rain-in-the-Face est mort lorsqu'il a déposé les armes aux pieds du Grand-Père (Great Father). Son esprit était déjà parti ; seul son pauvre corps vivait encore" (2).

Petit à petit, les Indiens ont été privés de leur terre, leur terre sacrée, leur Mère la Terre, le coeur de leur religion. Le

---

(1) Robert Jaulin, La Paix blanche.

(2) Sanders et Peek, Literature of the American Indian, p. 420. Trad. pers.

Grand Esprit, sans foyer, semblait devoir déserter le coeur indien.

Dans un récit autobiographique intitulé "The Beaver and that Long Wailing Cry", l'Indien Ojibwa Grey Owl nous raconte l'histoire de deux castors que lui et sa femme Anaharee ont élevés. Un jour, les castors quittèrent leurs parents adoptifs. Comme le Grand Esprit, ils laissèrent derrière eux une étendue sauvage sur le déclin et des coeurs brisés. Grew Owl écrivit :

"Une fois, en réponse à un appel, une note longue et claire nous arriva (...) et ce long cri de désespoir sorti de l'obscurité fut le dernier son qu'ils nous laissèrent" (1).

L'ultime chance de survie de l'esprit indien était alors de continuer à vivre dans l'esprit des Indiens. "Le campement entre les hêtres est bien loin. Pourtant le souvenir reste et ce long cri de désespoir résonne souvent dans notre oreille" (2) nous confie Grew Owl. Le Grand Esprit n'est pas vraiment mort, quoi qu'en pensent la plupart des Blancs (The Death of the Great Spirit) (3). On le voit et on l'entend partout, comme le cri que Grey Owl entend. De tout son coeur, comme tout vrai auteur indien, Grey Owl a écrit :

"Ce chant de désespoir adopte la cadence mineure d'un chant indien, et enfle jusqu'à atteindre la profondeur des notes d'un orgue sous les doigts d'un maître ; il se joint au murmure des cours d'eau endormis et chuchote au milieu des bruits de la

---

(1) Op. cit., p. 441. Trad. pers.
(2) Idem, p. 443. Trad. pers.
(3) Earl Shorris : The Death of the Great Spirit.

rivière, dans l'éternel clapotis des vagues sur le rivage des lacs (...). Symphonie de l'infini qui se répercute à jamais et résonne dans les Couloirs du Temps" (1).

Si vous voulez entendre le cri de désespoir du castor, si vous désirez sincèrement sentir et comprendre la grandeur du monde, ouvrez votre coeur. A l'âge de quatre-vingt-dix ans, Black Elk raconta le monde sacré des Sioux à Joseph Epes Brown. Publié en 1953, The Sacred Pipe, calumet sacré, nous est offert de la même façon qu'il fut offert aux Indiens. Black Elk nous dit :

"Il nous faut bien comprendre que toutes choses sont l'oeuvre du Grand Esprit. Il faut savoir qu'il est dans toutes choses : les arbres, l'herbe, les rivières, les montagnes, les animaux à quatre pattes et les animaux ailés ; et par-dessus tout, il faut comprendre qu'il domine toutes choses et toutes créatures. Lorsque nous comprendrons tout ceci de tout notre coeur, alors nous serons, nous agirons et nous vivrons comme il le souhaite" (2).

Lorsque l'on écoute Black Elk, on a l'impression d'entendre l'un des rares chrétiens authentiques. Mais, une fois de plus, ce n'est que lorsque l'esprit est crucifié que nous tendons l'oreille. Le calumet sacré ne vous rendra pas malade. Il s'apprécie avec le coeur.

Dans la préface de son livre, Black Elk nous dit :

"Peut-être - et c'est là ma prière -, peut-être que grâce à notre calumet sacré et grâce à ce livre, dans lequel j'explique

---

(1) Literature of the American Indian, p. 443. Trad. pers.
(2) Black Elk : The Sacred Pipe, préface, p. XX. Trad. pers.

tout sur notre calumet, peut-être que tous ceux qui peuvent comprendre trouveront la paix ; cette compréhension doit venir du coeur, pas seulement de la tête" (1).

La paix soit avec ceux qui peuvent comprendre : comprendre, avec le coeur.

D. Le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine

Les récits historiques des Indiens sont empreints d'une certaine mélancolie. D'une part, ils relatent un passé qui semble révolu. D'autre part, ils font état du mal qui a sonné le glas de l'Amérique rouge et qui ronge, aujourd'hui encore, l'Amérique blanche : le génocide.

Ceci apparaît clairement dans les récits historiques tels que les Mémoires de Géronimo (2), Ishi (3), et Les Cent premières années de Niño Cochise (4). Ce sont des récits émouvants et qui mettent en lumière ce que fut le génocide. Ces ouvrages ont néanmoins tendance à enterrer vivants les Indiens d'aujourd'hui. On peut verser des larmes sur le passé, encore faut-il ne pas s'y noyer.

---

(1) Black Elk : The Sacred Pipe, préface, p. XX. Trad. pers.
(2) Chez Maspero. Titre original : Geronimo, His Own Story.
(3) Collection "Terre humaine". Titre original : Ishi in two worlds.
(4) Avec A. Kinney Griffith, The First Hundred Years of Niño Cochise. 1971.

On trouve deux parties assez distinctes dans les récits historiques tels que les Mémoires de Géronimo, Ishi et Les Cent premières années de Niño Cochise. La première partie montre comment les Indiens essayèrent de préserver leur liberté et tentèrent de vivre, ou survivre, loin du monde des Blancs. La deuxième partie est consacrée aux difficultés d'assimilation de ces Indiens dans le monde des Blancs. Ces ouvrages sont, à ce titre, des témoignages aussi précieux qu'accablants de la répression des Indiens par les Blancs. On comprend mieux l'origine de la tristesse qui en émane.

Géronimo a raconté son histoire à S. M. Barrett pendant son emprisonnement à Fort Sill, réserve militaire en territoire d'Oklahoma. Dans la première partie, Géronimo nous raconte son long combat contre les Blancs. Bien souvent il critique leur traîtrise.

Ishi est une histoire très triste. Le vingt-neuf août 1911, le shérif d'Oroville fit prisonnier un Indien à bout de forces, qui vivait nu sous une petite tente. Ishi fut mis en prison. Deux anthropologues, Theodora Kroeber et son mari, commencèrent à le "confesser". Ishi passait pour le dernier Indien sauvage d'Amérique du Nord. Le dernier des Mohicans, la saloon de la dernière chance, la dernière station avant l'autoroute... Les "derniers" font recette. Le livre fut et reste un succés. En 1870, Ishi, qui avait environ dix ans, prit le maquis avec onze membres de sa tribu, après l'extermination du reste de la tribu

par les Blancs. Ishi se cacha pendant quarante et un ans. Durant cette période, la tribu ne se montra pas, chassa avec des armes silencieuses et couvrit ses empreintes sur le sol avec des feuilles mortes. Un jour, en 1908, ils furent découverts et s'enfuirent. Ishi, seul survivant, ne sera pris que trois ans plus tard, en août 1911. La première partie du livre relate donc l'histoire du génocide des Indiens de Californie.

Les Cent premières années de Niño Cochise, publié en 1971, est le livre le plus récent dans cette même veine. Niño Cochise est un Apache Chiricahua, tout comme son oncle Géronimo. Aujourd'hui, âgé d'un siècle, il raconte l'histoire de sa vie à A. Kinney Griffith, l'un de ses rares amis blancs. La première partie du livre ressemble à celles de Géronimo et de Ishi. En 1876, trente-huit Apaches Chiricahuas s'enfuirent de leur réserve. Parmi eux, Niño Cochise, âgé de deux ans. Ils se réfugièrent dans la Sierra Madre, sur une corniche inaccessible, à flanc de montagne : "Pa-Gotzin Kay". L'endroit devint le refuge des survivants de toutes les tribus traquées et abrita rapidement cinq cents réfugiés. "Pa-Gotzin Kay" devait être déserté en 1911, à la mort du shaman de la tribu.

La deuxième partie de ces livres traite d'un problème toujours actuel : l'intégration. Pour Géronimo, Ishi et Niño Cochise, une vie nouvelle commençait. En captivité, Géronimo paraissait accepter toutes les apparences extérieures de la civilisation blanche. Il cultivait beaucoup son mythe personnel, vendant des

photos de lui, des arcs et des flèches, des souvenirs indiens. Il mourut en 1909, prisonnier de guerre.

Ishi vécut dans un musée californien de San Francisco, comme protégé de Mr. et Mrs Kroeber. Ishi découvrit l'existence des allumettes, de la colle, des stores à enroulement automatique, de la mer, de l'argent. Un jour, les deux anthropologues le ramenèrent à son lieu de naissance. Ishi, maintenant civilisé, redécouvrit sa jeunesse et sa vie d'Indien. Ishi mourut de tuberculose, en mars 1916, après avoir passé cinq années chez les Blancs.

Après 1911, Niño Cochise essaya d'intégrer la société blanche. Il joua un rôle dans le premier film hollywoodien de John Wayne, participa à des rodéos, des expositions et essaya de monnayer ses souvenirs.

Géronimo mourut dignement. Ishi ne renia jamais sa race : fierté, politesse, le respect d'autrui, le sens de la grandeur, beaucoup d'intelligence et d'esprit. Aujourd'hui, la destinée du peuple de Niño Cochise semble révolue. Il a su néanmoins rester serein et fier. L'espoir demeure. Un jour, peut-être, il montera de nouveau son cheval blanc au pays des sables d'or.

Géronimo, Ishi, Crashing Thunder, Chief Longlance Buffalo Child, Black Elk, Standing Bear, Sun Chief et quelques autres, semblent s'être évanouis tout doucement dans le passé. Néanmoins, chaque fois que l'on parle des Indiens d'aujourd'hui, on se réfugie aussitôt dans les livres de ces Indiens d'hier, réédités et

ré-actualisés. Il a fallu attendre longtemps avant que le coeur indien n'émerge d'une longue piste de larmes. Très souvent, au lieu d'essayer de comprendre la signification de ces larmes morales, les lecteurs ne faisaient qu'en verser d'autres.

En fait, lorsque le succès arriva, les gens s'intéressèrent plus aux auteurs eux-mêmes qu'à leurs écrits. Charles Alexander Eastman était regardé comme une bête curieuse. Comment pouvait-on être indien et écrire ? Qui connaît l'existence du livre La Terre de l'aigle tacheté ? Pourtant le nom de son auteur nous est familier : Standing Bear.

Quand le doigt montre l'aigle tacheté, l'imbécile regarde le doigt...

Les mémoires de Géronimo, d'Ishi, de Niño Cochise, sont des récits émouvants, mais le peu d'espoir qui en émane tend à enterrer vivants les Indiens d'aujourd'hui. Il reste vrai qu'une certaine forme de culture traditionnelle a disparu, ou plutôt : elle s'est transformée. Néanmoins, les récits de Géronimo, d'Ishi et de Niño Cochise ne sont pas tant le dernier chapitre de l'histoire passée des Indiens que le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine. Ce premier chapitre s'est terminé dans un bain de sang. Chez les Blancs, cela s'appelle : "La Conquête de l'Ouest". Dans son livre Virgin Land : The American West as Symbol and Myth (1950), Henry Nash Smith nous fait partager l'émoi - et la cupidité - des pionniers découvrant la terre promise, la Terre Vierge :

l'Amérique. Le pionnier solitaire et toujours loin de son foyer allait s'empresser de s'emparer de cette fiancée si pure, si belle et si riche, sans même lui demander son avis. La fiancée indienne, prise de force, s'est débattue et a fini de la façon que l'on sait. L'Amérique blanche s'est étalée sur l'Amérique rouge, telle un suaire. Aujourd'hui, des taches que l'on croyait avoir essuyées, remontent et viennent rappeler à l'Amérique blanche un chapitre de son histoire qu'elle pensait pouvoir oublier. C'est le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine :

Les noces rouges...

II. LE RETOUR DES CAVALIERS ROUGES

A. Les cavaliers-fantômes et les fossoyeurs blancs

Nippawanock, Indien Cherokee connu sous le nom de Sanders, et Metacomet, Indien Narragansett-Wampanoag connu sous le nom de Peek, ont publié en 1973 une anthologie dont le titre n'est autre que Literature of the American Indian. Dans la partie intitulée "Survol historique en guise d'introduction", Sanders et Peek posent des questions essentielles :

"Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Qu'est-ce qui nous fait survivre ?" (1).

Et ils répondent comme suit :

"Nous savons qui nous sommes et ce que nous sommes. Et le savoir ne vient pas du sang ou de la législation, ni de la considération d'une école ou d'une communauté. Comme le dit la Donna Harris, cela vient du "coeur" et "le coeur sait"." (2).

Il était temps de le dire et de l'écrire. Trop de livres ont déjà été écrits par des non-indiens, pour expliquer qui sont les Indiens - passe encore - mais surtout pour définir ce qu'ils veulent. Ces livres présentent la plupart du temps les Indiens d'Amérique comme des curiosités du passé, des pièces de musée. L'Indien

---

(1 et 2) Sanders : Literature of the American Indian, p. 12. Trad. pers.

a le droit d'enterrer son coeur là où il appartient, pour trouver et sentir sa culture, son appartenance, ses racines, au plus profond de la terre indienne. Quant aux Blancs, rien ne les autorise à enterrer les Indiens vivants. Dans la préface de son livre The Soul of the Indian, Eastman écrivait :

"Je n'ai pas voulu ajouter des ossements à la pile déjà existante ; au contraire, j'ai voulu habiller ceux-ci de chair et de sang" (1).

Eastman nous explique ensuite ce qui l'a décidé à écrire The Soul of the Indian :

"J'ai essayé de dépeindre la vie religieuse de l'Indien d'Amérique typique, telle qu'elle était avant qu'il ne connaisse l'homme blanc. Il y a longtemps que je veux le faire car je ne trouve pas que cela ait été fait de façon sérieuse, adéquate et sincère" (2).

Eastman nous donne même le détail des raisons en vertu desquelles tout écrit non-indien ne peut aboutir :

"La religion de l'Indien est bien la dernière chose que l'homme d'une autre race puisse comprendre.

Premièrement, l'Indien ne parle pas de sujets aussi importants tant qu'il y croit ; et, lorsqu'il a cessé d'y croire, il en parle de façon inexacte et avec légèreté.

Deuxièmement, si l'on arrive à le faire parler, les préjugés raciaux et religieux de l'interlocuteur barrent la route à toute

---

(1 et 2) Eastman : The Soul of the Indian, cité dans Chapman : Literature of the American Indians, p. 54. Trad. pers.

compréhension objective.

Troisièmement, pratiquement toutes les études effectuées sur le sujet l'ont été pendant la période de transition, quand les croyances et la philosophie des Indiens d'Amérique subissaient déjà une désintégration rapide" (1).

Eastman va jusqu'à dire :

"Certains des propos ainsi recueillis ont même été inventés dans un but intéressé. Faites un cadeau à un Indien des réserves, et il vous fournira probablement des chants sacrés, une mythologie et un folklore sur commande !" (2).

Dans ces conditions, il semble qu'il vaille mieux que les Indiens se chargent eux-mêmes d'écrire ce que sont leur culture et leur littérature. Les anthologies de littérature indienne devraient peut-être, elles aussi, être éditées et publiées par des Indiens. C'est le cas de The Way, "Anthologie de littérature indienne", éditée en 1972 par l'anthropologue iroquoise Shirley Hill Witt et Stan Steiner. C'est également le cas de Literature of the American Indian, publié en 1973 par Sanders et Peek. Rarihokwats, éditeur de "Akwesasne Notes", revue publiée par la nation Mohawk, a écrit la préface du livre de Sanders et Peek. On peut y lire ce qui suit :

"Le peu de respect qui était montré envers la littérature des Indiens d'Amérique venait de ces chercheurs bizarres et pos-

---

(1 et 2) Op. cit., p. 54. Trad. pers.

sessifs appelés "anthropologues" (...). La poésie s'y trouve disséquée pour en extraire "l'aspect culturel" et les chants et légendes sont alourdis de notes qui se veulent explicatives. Nippawanock et Metacomet nous rendent un service considérable et changent cette façon de faire aussi malheureuse que désagréable, en publiant cet ouvrage de compilation et en insistant pour qu'il soit accepté tel quel comme de la littérature" (1).

Nous avons vu que les biographies et les autobiographies publiées depuis la déclaration faite par Eastman sont l'oeuvre de rares auteurs indiens et principalement de co-auteurs indiens dictant leurs souvenirs du passé à un Blanc. Aujourd'hui, la plupart de ces livres sont réédités, mais le public les prend pour des livres tout nouveaux. En fait, très peu sont réellement récents, comme Lame Deer, Seeker of Visions (2). Est-ce bien le vrai coeur indien que l'on entend battre dans ces autobiographies "dictées à" des auteurs blancs ? On se rappelle Géronimo et Niño Cochise, essayant de monnayer leurs souvenirs. Il ne faut pas non plus oublier que Géronimo était toujours prisonnier de guerre à l'époque. Peut-être a-t-il choisi, pour des raisons personnelles, de ne pas tout dire à Barrett. Sanders et Peek ont écrit qu'une biographie "objective" relatant la vie de l'Indien et écrite par un biographe blanc, "prenait inévitablement les proportions de l'étude clinique d'un être culturellement inférieur, quelles que soient "l'application" et la "sensibilité" du biographe" (3).

---

(1) Sanders : Literature of the American Indian, Introduction, p. XV. Trad. pers.

(2) John Fire Lame Deer et Richard Erdoes, 1972.

(3) Sanders, op. cit., p. 411. Trad. pers.

Quant aux autobiographies "dictées à" des auteurs blancs, Sanders et Peek en pensent très peu de bien :

"Dans ces autobiographies, la part de l'apport dû au Blanc est bien plus évidente pour le lecteur indien que pour le lecteur blanc. Une ombre jetée par la pensée culturelle, une phraséologie programmée, une incapacité d'écoute due à une oreille formée à un arrière-plan religieux, peu importe sa maîtrise d'une culture différente, tout ceci apparaît nettement dans les meilleurs des ouvrages "dictés à" des Blancs" (1).

L'auteur indien, au contraire, sait faire le lien avec la réalité, avec aujourd'hui. Sanders et Peek rendent ainsi hommage à l'auteur indien le premier à être devenu célèbre :

"Des auteurs d'autobiographies tels que Ohiyesa (Charles A. Eastman) (...) révèlent le passé, l'histoire d'un peuple, et la tissent avec les réalités de leur vie contemporaine" (2).

Le quatorze décembre 1978, l'écrivain Kiowa Scott Momaday tint une conférence au Centre culturel américain de Paris. Il cita un ami, lequel disait :

"Ce qu'il y a de bien dans une autobiographie, c'est que l'on peut écrire autant de mensonges que l'on veut".

Momaday cita ensuite quelque auteur, qui disait :

"Une biographie est faite à cinquante pour cent de mensonges ; une autobiographie n'est que mensonges".

---

(1) Sanders, op. cit., p. 412. Trad. pers.
(2) Idem., p. 413.

Bien sûr, dans le groupe des ouvrages ainsi incriminés, certains sont considérés comme des témoignages véridiques de la culture indienne. Ils réaffirment cette culture. Cependant, il est bon de garder un oeil critique en les lisant. En Bretagne, l'écrivain et conteur breton Pierre Jakez Hélias a écrit un livre magnifique sur son ethnie : Le Cheval d'orgueil. Xavier Graal, écrivain breton de la génération d'après Hélias, écrivit, en guise de réplique, Le Cheval couché. Hélias et Graal furent invités à l'émission télévisée "Apostrophes". Il est vrai que l'attitude de Xavier Graal -aujourd'hui disparu - à l'égard d'Hélias fut loin d'être correcte. Cependant on peut comprendre que quelqu'un puisse trouver désagréable la façon dont la culture bretonne a été systématiquement analysée par Hélias. Le livre a étrangement le parfum de souvenirs du bon vieux temps et a aussitôt galvanisé les consommateurs de littérature, avec un succès égal à celui remporté chez les enfants par n'importe quel pot de confiture "Grand-mère". Le Cheval d'orgueil est certes un beau livre. Il fait cependant partie d'une catégorie d'ouvrages qui enterrent une culture dans le passé. Lorsque l'on creuse pour trouver les racines d'une culture, il est toujours bien difficile de ne pas se retrouver enseveli sous la terre que l'on vient de déblayer.

La critique la plus dure vient souvent du même camp. L'Indien chéyenne Hyemeyohsts Storm a publié en 1972 un livre qui allait vite remporter un franc succès : Seven Arrows. Un autre Indien lui a aussitôt répondu. Rupert Costo est président de l'American Indian Historical Society, organisation entièrement indienne, regroupant des chercheurs indiens, des professionnels, des artistes et des historiens traditionnels. Dans "The Indian Historian"(1), journal officiel de l'organisation, Rupert Costo fit paraître un article sous le titre suivant : "Seven Arrows déshonore les Cheyennes". Costo écrivait :

"Son contenu falsifie et déshonore les traditions et la religion des Cheyennes du Nord qu'il essaie de décrire" (2).

"Un lecteur qui cherche une explication à la grande beauté et à la profondeur attirante de la religion du peuple chéyenne ne la trouvera pas dans ce livre" (3).

Ceci ne semble pas être l'opinion de l'écrivain sioux Vine Deloria Jr. Dans son livre God is Red, Deloria en effet écrit ceci :

"Dans une large mesure, Storm a réussi à sortir d'une interprétation temporelle de la religion tribale indienne et a créé une série d'enseignements paraboliques concernant la nature de la religion. Peu de gens l'ont compris ; peu lui ont pardonné" (4).

Mais laissons là ces conflits internes. La plupart des cri-

---

(1) "The Indian Historian", Vol. 5, N° 2, été 1972.
(2) Costo : "Seven Arrows Desecrates Cheyenne", dans Chapman, Literature of the American Indians, p. 149. Trad. pers.
(3) Ibid., p. 151.
(4) Deloria : God is Red, p. 52. Trad. pers.

tiques s'adressent aux ouvrages publiés par les Blancs et s'attaquent essentiellement à l'attitude des Blancs envers les Indiens. Quelle que soit la vérité, nous en sommes certainement plus proches quand l'auteur du livre est indien. Black Elk Speaks est l'un des meilleurs ouvrages "dictés à" un Blanc. Cependant, Black Elk raconte tandis que Neihardt écrit. Aujourd'hui, les Indiens d'Amérique parlent et écrivent en leur nom, au lieu de laisser les anthropologues les enterrer vivants. L'Amérique aime les Indiens fantômes, les Indiens d'hier, ceux qui satisfont sa fibre romantique hollywoodienne. Mais ces mêmes fantômes ont maintenant abandonné la piste du silence. L'orage gronde. Les cavaliers fantômes "marquent des coups" contre les fossoyeurs blancs.

B. La charge des cavaliers rouges

Dans l'ouvrage de Sanders et Peek - Literature of the American Indian - on trouve une biographie du hors-la-loi mexicain Murieta, écrite par le Cherokee Yellow Bird. Elle a pour titre : Concerning the life and character of Joaquim Murieta. Il faut écrire ou réécrire l'histoire de l'Indien d'Amérique. C'est la raison pour laquelle Yellow Bird a écrit cette biographie d'un

représentant d'une autre minorité. Yellow Bird s'en explique comme suit :

"Je ne fais pas cela pour satisfaire à un quelconque goût dépravé pour le côté sombre et horrible des actions des hommes, mais plutôt pour apporter ma pierre à la somme des matériaux qui, un jour, composeront le premier chapitre de l'histoire de la Californie" (1).

Il est vrai qu'une Blanche, Helen Hunt Jackson, femme du général Jackson qui "s'occupa" des Indiens, avait montré le chemin d'une histoire "remaniée" dans son livre Un siècle de déshonneur, en 1880 (2). C'est en effet un déshonneur d'avoir trahi la promesse américaine, l'idéologie démocratique de la Déclaration d'Indépendance. En 1949, L'Indien Flathead D'Arcy Mc Nickle publia l'une des premières histoires indiennes : They Came Here First. D'autres Indiens - nous l'avons vu - ont écrit l'histoire de leur propre tribu. Cette tendance continue. En 1961, l'Indien Osage John Joseph Mathews publia l'ouvrage suivant : The Osages : Children of the Middle Waters. Cette histoire de la tribu Osage s'articule une fois de plus sur l'arrivée des Européens et couvre donc deux périodes fort contrastées : "avant" et "après"...

La même année, l'écrivain blanc Alvin M. Josephy écrivit The Patriot Chiefs, qu'il définissait comme étant "une chronique de la résistance indienne d'Amérique". Josephy nous raconte le combat des grands héros indiens, tels que Hiawatha, Pontiac,

---

(1) Dans Sanders : Literature of the American Indian, p. 421. Trad. pers.

(2) Traduit et publié dans la Collection 10/18. Titre original : A Century of Dishonor.

Tecumseh, Osceola, Black Hawk, Chief Joseph. Dans la préface de son livre, Alvin M. Josephy nous dit :

"C'étaient là de grands hommes, qui font autant partie de notre héritage que n'importe quel autre de nos héros, et qui appartiennent aujourd'hui à tous les Américains, pas seulement aux Indiens" (1).

Il est vrai que ce livre est une contribution à l'histoire américaine en général, même s'il tend à enterrer vivante la résistance indienne contemporaine. Cependant, dans son épilogue, Josephy précise tout de même :

"L'histoire des Indiens ne s'arrête pas en 1890 et aujourd'hui elle n'est pas terminée" (2).

Et il ajoute :

"Dans l'ensemble, les Indiens sont toujours un peuple fier et digne. Mais ils sont toujours un peuple conquis, qui continue à vivre dans la confusion et le désarroi, entre deux mondes" (3).

En 1970, l'écrivain blanc Dee Brown écrivit une histoire indienne ayant pour titre : Bury My Heart at Wounded Knee. C'est un livre mélodramatique qui révèle ce que fut le génocide des Indiens et, comme de bien entendu, l'ouvrage se clôt sur la chute, l'échec, la mort. Ce livre éclipsa presque le meilleur de tous les ouvrages parus jusque là, publié en 1969, l'an I de la littérature indienne contemporaine : Custer Died For Your Sins,

---

(1) Josephy : The Patriot Chiefs, p. XIII. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 343. Trad. pers.
(3) Josephy : The Patriot Chiefs, p. 344. Trad. pers.

écrit par Vine Deloria Jr., un Sioux de Standing Rock, considéré comme le porte-parole principal des Indiens contemporains.

Custer Died For Your Sins, qui se veut être un "manifeste indien", est la voix incisive et pleine d'esprit de l'Indien d'Amérique contemporain. Ce livre ouvrit toute grande la porte de la littérature contemporaine à la voix indienne. Il est maintenant difficile pour les Blancs de rester sourds aux livres indiens antérieurs, qui n'étaient pas si véhéments. Par-dessus tout, il sera encore plus difficile d'ignorer l'existence des livres indiens à venir.

Avant d'écrire ou de réécrire l'histoire indienne, la tâche première des écrivains indiens est de détruire les stéréotypes et les mythes que la société blanche a construits autour des Indiens. De ce point de vue, les livres de Deloria, tels Custer Died For Your Sins et We Talk, You Listen (1970) sont totalement efficaces. Dans les diverses convocations de chercheurs indiens et dans les nombreuses assemblées indiennes tenues ici et là aujourd'hui, la voix de l'Indien d'Amérique s'est élevée pour détruire les stéréotypes qui lui nuisaient. On peut l'entendre, la lire, dans les publications, les journaux et les brochures de toutes sortes publiées par diverses organisations indiennes. Cette manne est regroupée en partie dans des ouvrages tels que l'anthologie The Way (1), publiée par l'Iroquoise Shirley Hill Witt et le Blanc Stan Steiner, qui a vécu dans les tribus indiennes

---

(1) Witt : The Way.

et les a écoutées. Ce sont leurs voix que nous pouvons entendre dans son livre The New Indians. Dans la préface de son livre, Steiner a écrit :

"Dans ces pages, la survivance de l'Indien d'hier et l'émergence de l'Indien d'aujourd'hui sont racontées avec leurs propres mots. Cette histoire est la leur, et ce livre aussi" (1).

Toutes ces voix nous renseignent clairement sur ce que les Indiens pensent des stéréotypes qui ont réussi à brosser un portrait erroné de l'Indien d'Amérique. Le point de vue indien se dégage de ce message (2) de la Ligue des Six Nations Iroquoises :

"Nous tenons à la main quatorze cordelettes de wampum pourpre. Nous vous les tendons une à une, à vous, auteurs de nombreux livres d'histoire américaine, écrivains de romans à quatre sous, inexacts, inauthentiques, et autres livres à sensation ; nous les tendons aussi aux autres auteurs de fiction, qui ont empoisonné l'esprit des jeunes Américains en leur donnant une fausse image de notre peuple, la Race Rouge d'Amérique ; nous les tendons également aux producteurs de nombreux programmes télévisés et aux producteurs de cinéma, spécialistes des films de cow-boys et d'Indiens : "les westerns" ; nous les tendons aussi à ces briseurs de traités qui prennent plaisir à déposséder les Indiens en construisant des barrages sur les terres indiennes, violant ainsi les traités sacrés ; nous les tendons aussi à ceux qui, ici, dans

---

(1) Steiner : The New Indians, préface, p. XII. Trad. pers.

(2) "Six Nations Pamphlets", Akwesasne Counselor Organization : The People. Trad. pers.

notre pays, ont le front de bâtir la gloire de leurs ancêtres sur les liens de sang de notre Vieux Peuple.

- Avec cette première cordelette de wampum, nous faisons disparaître le brouillard qui entoure vos yeux et vous gêne la vue, afin que vous puissiez voir ce qu'est la vérité de notre peuple !

(...)

- Avec cette huitième cordelette de wampum, nous détordons vos langues fourchues afin que, à l'avenir, vous puissiez dire la vérité sur le Peuple Indien !

(...)

- Avec cette quatorzième cordelette de wampum, nous ôtons de votre blason l'aigle que vous avez emprisonné, afin que ce noble oiseau puisse de nouveau voler dans le ciel de l'Amérique"(1).

Les livres contemporains écrits par des Blancs et donnant une fausse image des Indiens sont durement critiqués par Deloria. Peter Farb a écrit un livre (2) considéré comme un ouvrage de haut niveau. Deloria en dit peu de bien :

"Nombreux sont les points inapprofondis dans ce livre qui servira tout au plus à renforcer les stéréotypes qui ont déjà tellement nui aux Indiens depuis de nombreuses années" (3).

Deloria, avec son humour mordant et amer, ajouta même cette dernière pique :

---

(1) The Way, pp. 122-123-124. Trad. pers.

(2) Peter Farb : Man's Rise to Civilization as Shown by the Indians of North America from Primeval Times to the Coming of the Industrial State.

(3) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 100. Trad. pers.

"L'idée de base de Farb c'est que, d'une certaine façon, les Indiens ont accédé à un certain degré de civilisation en étant les victimes de quatre siècles de génocide. Avec ce type d'assertions, les juifs d'Europe devraient être le peuple le plus civilisé de la terre, après le séminaire qu'ils ont suivi dans les chambres à gaz sous la direction d'Eichmann" (1).

Les "nouveaux Indiens" du livre de Steiner laissent éclater leur colère. Ils s'en prennent aux stéréotypes qui les ont maintenus dans l'ombre, cavaliers fantômes d'une Amérique blanche. L'orage gronde depuis trop longtemps. Deloria et ses congénères sonnent la charge : la charge des cavaliers rouges.

C. Un dur combat contre l'exotisme

L'action des romans qui mettent en scène des Indiens se situe toujours au siècle dernier. Ces romans constituent la littérature à quatre sous que tout un chacun a connu dans sa jeunesse. Deloria nous en dit ceci :

"La plupart des romans, en essayant de présenter sous forme de fiction la vie indienne telle qu'elle était vécue au siècle

---

(1) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 101. Trad. pers.

dernier, sont tombés dans le style "Va en paix, mon fils" "(1).

La plupart des ouvrages académiques sont à peine fiables. Deloria règle leur compte à ces ouvrages :

"Pendant des générations, la tradition a voulu que toute littérature historique concernant les Indiens soit un récital d'histoires tribales, allant de la culture d'avant la "découverte" jusqu'à l'année 1890 environ, en passant par la rencontre avec l'homme blanc. Après 1890, la tribu semble s'évanouir tout doucement dans le passé. (...) Un Hiawatha mythique, un Chef Joseph attristé, un Sitting Bull farouche, un Géronimo bien grave : tous symbolisent non pas un peuple vivant mais le destin historique d'une nation vaincue par le cours irréversible de l'histoire" (2).

Le public américain contemporain aime lire Sun Chief (3), Son of Old Man Hat (4) (1938) ou l'autobiographie de Black Hawk (5) (1833). Quel est le rapport entre ces livres et l'histoire indienne d'aujourd'hui ? Deloria pose la question suivante :

"Ces livres peuvent-ils informer correctement le lecteur de la lutte des Navajos et des Hopis contre la Peabody Coal Company à Black Mesa ?" (6).

Ishi (7) est lu par les Américains non-indiens qui s'inté-

---

(1) Deloria : God is Red, p. 40. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 41. Trad. pers.
(3) Talayesva et Richard Erdoes : Sun Chief (1942) ; Soleil Hopi, Collection "Terre humaine".
(4) Left Handed : Son of Old Man Hat.
(5) Black Hawk : Autobiography of Black Hawk.
(6) Deloria : God is Red, p. 42. Trad. pers.
(7) Collection "Terre humaine". Titre original : Ishi in Two Worlds.

ressent à l'histoire des Indiens. Selon Deloria, Ishi est "l'histoire du dernier des membres d'une tribu indienne de Californie, qui finit ses jours comme mascotte d'un musée californien, au début de ce siècle" (1). En fait, le public veut lire des livres qui parlent des Indiens que l'Amérique aime : les Indiens du siècle dernier. Le public s'est tourné vers Bury My Heart at Wounded Knee (2) et Touch the Earth (3) pour ne pas écouter les accusations portées contre les Blancs par les Indiens contemporains dans des livres tels que Custer Died For Your Sins. L'autre raison, comme le dit Deloria, est la suivante :

"Il existe dans l'esprit des Américains non-indiens une image idéale des Indiens" (4).

Ceci explique le tragique de la situation des Indiens d'Amérique contemporains. Deloria écrit :

"Tandis que le Bury My Heart at Wounded Knee de Dee Brown était vendu à environ vingt mille exemplaires par semaine, les trois cents gardes-chasse et policiers de Tacoma vandalisaient un camp de pêcheurs indiens et menaçaient la vie de femmes et d'enfants indiens à Frank's Landing sur la rivière Nisqually (...). Alors que Raymond Yellow Thunder était battu à mort, les Américains étaient fort occupés à commander Touch the Earth à leurs clubs de lecture, essayant par là de montrer leur sympathie pour les Indiens d'Amérique" (5).

---

(1) Deloria : God is Red, p. 42.
(2) Brown : Bury My Heart at Wounded Knee.
(3) Mc Luhan. Traduit et publié dans la collection "Terre humaine": "Pieds nus sur la terre sacrée".
(4) Deloria : God is Red, p. 50. Trad. pers.
(5) Ibid., p. 49.

Pourtant, comme l'écrit Deloria :

"Pratiquement tous ces livres adoptaient une approche traditionnelle de développement historique, comme si leurs auteurs traitaient un sujet exotique" (1).

L'exotisme est l'ennemi véritable des Indiens contemporains. De ce fait, les pires ennemis des Indiens sont ceux qui propagent cet exotisme et présentent tous les Indiens comme des Américains en voie de disparition. La plupart des auteurs blancs qui écrivent sur les Indiens sont impliqués dans cette sale affaire. Steiner les accuse en les termes suivants :

"Ces pleureurs ont enteriné la défaite inévitable de l'Indien et le triomphe de l'homme blanc" (2).

Ces stéréotypes sont communément utilisés par les livres et par le cinéma. Deloria nous dit d'ailleurs ceci :

"L'une des raisons qui ont fait que les Indiens n'ont pas été entendus, jusqu'à une période récente, c'est que nous avons été complètement étouffés par les Indiens de cinéma. Les films western ont eu un tel succès qu'ils ont dominé la conception que le public a des Indiens" (3).

Les plus puissants et les plus dangereux de tous ces ennemis - du fait du large public qu'ils touchent - sont bien sûr ceux qui se donnent eux-mêmes le titre de "spécialistes des Indiens".

"Les experts nous dépeignent tels qu'ils nous aimeraient" (4), écrit Deloria. C'est pourquoi il leur a réservé le chapitre le

---

(1) Op. cit., p. 51.
(2) Steiner : The New Indians ; préface, p. XI. Trad. pers.
(3) Deloria : We Talk, You Listen, p. 32. Trad. pers.
(4) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 9. Trad. pers.

plus brillant et le plus humoristique de Custer Died For Your Sins. Il porte le titre suivant : "Anthropologues et autres amis". Deloria y triomphe :

"L'origine de l'anthropologue est un mystère qui se perd dans les brumes de l'histoire. Les Indiens sont certains que toutes les sociétés du Proche-Orient ont eu des anthropologues à une certaine époque car toutes ces sociétés sont aujourd'hui défuntes" (1).

Deloria accorde peu de crédit aux "guerres anthropologiques" et dit :

"Le volume considérable de savoir inutile produit par les anthropologues essayant de saisir les vrais Indiens dans un réseau de théories, a contribué en substance à l'invisibilité des Indiens d'aujourd'hui" (2).

Deloria a fait une description des anthropologues au travail. Il écrit :

"Vous vous demandez peut-être pourquoi l'anthropologue n'a jamais sur lui de quoi écrire. Il ne prend jamais de notes parce qu'il SAIT DEJA ce qu'il va trouver (...). Non, l'anthropologue ne visite la réserve que pour VERIFIER ce qu'il a supposé jusque là : les Indiens sont un peuple très affable et supportent qu'on les regarde" (3).

Voici l'une des remarques les plus piquantes de Deloria :

"Une étude avançait la proposition tout à fait étonnante

---

(1) Op. cit., p. 83. Trad. pers.
(2) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 86. Trad. pers.
(3) Idem, p. 85.

que les Indiens avec beaucoup de bétail étaient, en moyenne, mieux nantis que les Indiens sans bétail. Les Indiens possédant du bétail avaient apparemment plus de capitaux et de revenus que les Indiens n'en possédant pas. L'étude comprenait d'innombrables tableaux et graphiques qui démontraient cette grande vérité, ne faisant aucun doute pour l'homme le plus méfiant" (1).

Cependant, la critique la plus sévère est peut-être la suivante :

"Si les tribus avaient eu le choix entre combattre la cavalerie ou les anthropologues, il y a peu de doute sur l'issue de ce choix. En période de crise, les hommes s'attaquent toujours à ce qui menace le plus leur existence. Un guerrier mort au combat pouvait toujours rejoindre le Joyeux Terrain de Chasse de ses ancêtres. Mais où donc peut aller un Indien liquidé par un anthropologue ? A la bibliothèque ?" (2).

"La tragédie des Indiens d'Amérique - c'est-à-dire les Indiens que l'Amérique aime et adore retrouver dans les livres - c'est qu'ils n'existent plus, sauf dans les pages des livres" (3), écrit Deloria.

Au pays du dialogue, voilà une fois de plus un dialogue de sourds. Les lecteurs non-indiens s'intéressent aux Indiens d'hier. Les écrivains indiens contemporains essaient d'illustrer la diffé-

---

(1) Op. cit., p. 94. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 86.
(3) Deloria : God is Red, p. 49. Trad. pers.

rence entre les Indiens d'Amérique et le reste de la société américaine. Il semble pourtant qu'ils soient pris au piège.

"Plus nous essayons de nous défendre et plus nous sommes contraints de défendre ce que nous n'avons jamais été" (1), ajoute Deloria.

Il résume la situation de la façon suivante :

"L'impasse semble constante. Les Indiens sont incapables de se faire accepter par les non-indiens comme des êtres contemporains. Les non-indiens ne peuvent pas ou ne veulent pas répondre aux problèmes des Indiens contemporains. Ils tiennent à rester au siècle dernier avec le vieux chef Red Fox, peu importe qui il est vraiment, du moment qu'il leur récite un passé principalement mythologique, exaltant et réconfortant" (2).

Les écrivains indiens contemporains mènent un dur combat contre l'exotisme.

D. Hors des labyrinthes de la nostalgie

L'histoire, chez les Indiens, c'était tout d'abord l'histoire tribale, transmise aux plus jeunes par les aînés de la tribu.

---

(1) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 10. Trad. pers.
(2) Deloria : God is Red, p. 56. Trad. pers.

L'histoire des ancêtres était racontée de mémoire, de mémoire tribale. Deloria nous montre ce en quoi cette histoire diffère de la nôtre :

"Aucune tribu n'avait de forme complexe d'écriture comme l'on en trouve dans la société blanche. Les contes d'hiver et les histoires, mémorisés par les conteurs les plus appréciés, servaient à perpétuer les éléments importants de l'histoire tribale. En dehors de cela, il n'y avait pas lieu d'enregistrer les évènements. La vie avait ainsi un aspect contemporain qui privilégiait les expériences immédiates de la vie, au lieu d'une analyse et d'une dissection continuelles (...). Pourquoi, pensait le peuple indien, pourquoi devrions-nous expliquer quoi que ce soit à quelqu'un d'autre, c'est bien suffisant que nous comprenions ces choses" (1).

Pourtant, cela était loin d'être suffisant. Dans une société américaine blanche dont les universitaires, les écrivains et même les particuliers croient fermement aux vertus de la publication à tout prix, garder le silence était probablement une erreur. "Publish or perish", disent les Américains. Il faut croire que les Indiens, par leur silence, ont quelque peu contribué à leur invisibilité. Publier ou périr...Les Indiens ont bien failli périr.

Le silence était un ennemi, la nostalgie en est un autre.

---

(1) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 219. Trad. pers.

Steiner a d'ailleurs écrit ceci :

"Les adeptes du retour au tribalisme à l'ancienne s'étaient perdus dans les labyrinthes de la nostalgie" (1).

Et le jeune leader indien Clyde Warrior ajoutait :

"La nostalgie du passé tribal n'est pas suffisante. (...) Le monde tribal a cédé la place à la complexité et à la névrose du monde urbain contemporain" (2).

Une nouvelle génération est arrivée, prête à utiliser les idées et les techniques de la politique contemporaine.

Steiner nous éclaire sur ces nouveaux Indiens :

"Les jeunes Indiens éduqués ne cherchent pas à s'en tenir au passé tribal. Les jeunes n'ont guère envie de vivre dans une nostalgie pâlissante comme des pièces de musée ambulantes. Ils souhaitent au contraire vivre en tant qu'Indiens contemporains, dans le monde moderne, et veulent moderniser les vieilles coutumes et façons de faire tribales, de façon à ce qu'elles survivent, mais survivent revivifiées" (3).

L'histoire était une "histoire racontée". Aucun livre d'histoire n'existait qui eût permis une vérification d'un évènement figé. "Vous ne trouverez pas cela à la bibliothèque" (4), précise un Indien. L'une des histoires ainsi mémorisées par les conteurs avait pour titre : "Le Serpent à la jolie couleur" (5).

---

(1) Steiner : The New Indians, p. 44. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 70. Trad. pers.
(3) " p. 155. " "
(4) " p. 117. " "
(5) Witt : The Way, p. 3 : "The Pretty Coloured Snake".

Steiner en écrit ceci :

"Dans cette histoire, le "mythe" du passé devenait une parabole du présent. Cette histoire, comme tant d'histoires indiennes, était de l'histoire vivante. Les Indiens ont une histoire racontée, une histoire vivante" (1).

Aujourd'hui, ils l'écrivent et la réécrivent. Cependant, elle reste une histoire vivante, plus parlée qu'écrite. Steiner nous précise que le lien avec le passé est maintenu :

"De discours en discours, le leader tribal d'aujourd'hui commence par un "hommage à nos pères" "(2).

Dans leur "Declaration of Purpose", faite en 1966, les Cherokees des cinq comtés d'Oklahoma disaient :

"Nous nous rencontrons en cette époque d'obscurité pour chercher un chemin vers la lumière. Nous nous rassemblons, exactement comme nos pères l'ont toujours fait, pour traiter d'affaires communes :

Nous demandons à ceux d'entre nous qui sont forts et éduqués de nous servir, sans salaire et avec humilité, en tant qu'officiers et hommes de comités" (3).

Paul Bernal, un Indien Taos qui parlait au nom de son peuple, nous dit :

"Maintenant je vais parler de façon très directe. Je ne parlerai pas en donnant de la voix. Je ne parlerai pas rapidement.

---

(1) Steiner : The New Indians, p. 119. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 120. Trad. pers.
(3) Witt : The Way, p. 214. Trad. pers.

Ce n'est pas la façon indienne" (1).

Et Steiner d'ajouter :

"Les hommes jeunes ont libéré les plus vieux de leur peur. Ensemble ils commencent à parler en toute sincérité de ce qui est caché dans leurs coeurs" (2).

Les Indiens d'aujourd'hui ont réussi, pour la plupart, à sortir des labyrinthes de la nostalgie. C'est leur seule chance de trouver un chemin vers la lumière.

L'histoire passée est loin d'être oubliée. L'histoire présente en découle et est à la fois vécue et vivante. L'histoire future se prépare. L'histoire indienne semblait s'être arrêtée. Aujourd'hui nous assistons au retour des cavaliers rouges.

---

(1) The New Indians, p. 89. Trad. pers.

(2) Steiner : The New Indians, p. 89. Trad. pers.

III. LES CAVALIERS DE L'ORAGE

SUR LA PISTE D'UNE NOUVELLE HISTOIRE

A. Sur la piste des nouveaux Indiens

A la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, être Indien était à la mode. Aujourd'hui, les Blancs qui s'étaient trouvé du sang indien se sont reconvertis dans les "wine and cheese parties" et le "body building". Vine Deloria Jr., avec son humour habituel, nous raconte cette époque où les Blancs se voulaient à tout prix descendants de tribus indiennes :

"Pendant les trois années que j'ai passées en tant que Directeur du N. C. A. I. - Congrès National des Indiens d'Amérique -, il ne se passait pratiquement pas un jour sans qu'un Blanc ne me rende visite à mon bureau et déclare fièrement qu'il - ou elle - était de descendance indienne.

La tribu Cherokee était le choix le plus courant et beaucoup de gens situaient les Cherokees n'importe où entre le Maine et l'Etat de Washington. Dans l'ordre de popularité, on trouvait ensuite les Mohawks, les Sioux et les Chippewas. A l'occasion, on me parlait même de certaine tribu mythique de basse Pennsylvanie ou Virginie, ou Massachusetts, qui avait engendré le Blanc qui se tenait devant moi.

Il m'arrivait même de me défendre avec force d'être Sioux,

lorsque ces Blancs avaient un pedigree tellement plus respectable que le mien" (1).

Ces mêmes Blancs apprécient beaucoup la littérature qui traite des Indiens du passé. Ils espèrent ainsi entendre la voix de leurs Indiens : les Indiens d'Hollywood.

Des chercheurs blancs éditent des anthologies de littérature indienne, cérémonielle et populaire. Il est vrai que la littérature ainsi amassée est fort belle et parle au coeur du lecteur. La meilleure anthologie blanche est probablement celle de Margot Astrov : The Winged Serpent (2). L'ouvrage se divise en neuf sections, suivant neuf groupes géographiques différents. Dans l'introduction, Margot Astrov explique son choix :

"L'un des buts de cette compilation est de faire comprendre au lecteur que l'idée de "l"'Indien est une abstraction, même si cela aide parfois beaucoup pour des raisons de méthode. Il y a des Indiens des pueblos et des Indiens du désert ; il y a des Indiens des plaines et des terres boisées ; il y a des tribus qui vivent sur les plateaux déserts ou dans les contrées montagneuses à l'ouest des prairies. Chacune de ces diverses tribus a acquis, pendant de longues années, sa propre façon de s'exprimer. Cette diversité est due principalement à l'influence formatrice de trois facteurs : les dispositions individuelles, la configuration du groupe et l'environnement naturel" (3).

---

(1) Deloria : Custer Died For Your Sins, pp. 10-11. Trad. pers.
(2) Astrov : The Winged Serpent, "Anthologie de prose et de poésie des Indiens d'Amérique".
(3) Ibid., p. 16. Trad. pers.

En 1971, John Bierhorst publia une anthologie au volume plutôt réduit : In the Trail of the Wind . Cette anthologie se divise en treize sections, suivant des thèmes tels que "le commencement", "les mots de guerre", "la mort", "les rêves"... Dans l'introduction de son livre, John Bierhorst a écrit :

"L'organisation thématique des sélections qui suivent vise à attirer l'attention du lecteur non seulement sur les différences, mais aussi sur les similitudes qui existent entre les cultures indiennes d'Amérique" (1).

Quand on lit ces anthologies, on éprouve un sentiment étrange, comme si l'on entendait des voix venues d'outre-tombe. Ce sentiment s'accentue à la lecture de Touch the Earth (2), anthologie sentimentale publiée en 1971 par T.C. Mc Luhan et agrémentée de photos en sépia afin de donner une note surannée à cette oraison funèbre quelque peu hypocrite. Nous y apprenons combien les Indiens aimaient leur terre, il y a bien longtemps. A propos, ils l'aiment toujours.

Par le biais des autobiographies, des biographies et des récits à caractère religieux, nous avons pu observer les premiers pas de la littérature indienne contemporaine, sous la tutelle blanche. Aujourd'hui, probablement grâce à l'impact des luttes indiennes contemporaines, on assiste à un renversement de l'opinion des Blancs quant à ces oeuvres. Ceci est particulièrement évident dans la bibliographie de l'anthologie d'Astrov : The

---

(1) Bierhorst : In the Trail of the Wind, p. 10. Trad. pers.
(2) Mc Luhan : Touch the Earth.

Winged Serpent. De la page 292 à la page 296, on trouve une liste des auteurs et de leurs oeuvres. Aucun nom d'auteur indien n'y figure, à deux exceptions près : Black Hawk et Eastman. Cependant, une nouvelle rubrique apparaît à la page 297 : "l'Indien en tant qu'auteur". On y trouve certains des ouvrages cités aux pages précédentes. Mais, cette fois-ci, les auteurs sont indiens. Les écrivains blancs passent à l'arrière-plan. Cela tient du tour de passe-passe. Ainsi, on peut lire, à la page 296 :

"Simmons, Leo W., Ed. Sun Chief, the Autobiography of a Hopi Indian".

A la page 298, cela devient :

"Don C. Talayesva : Sun Chief, Autobiography of a Hopi, ed. by Leo W. Simmons".

De la même façon, Charles A. Eastman se transforme tout à coup en Ohiyesa, à la page 297.

Cette volte-face des Blancs semble être due à l'apparition d'une nouvelle génération de chercheurs tribaux. Aujourd'hui, les minorités prennent la parole. Les Indiens contemporains ont décidé d'assumer leur culture aux yeux de tous, et d'écrire eux-mêmes les livres qui en parlent. Les Blancs, pour la plupart, continuent à nier l'existence de ces nouveaux auteurs indiens. Par contre, ils encensent les autobiographies et autres ouvrages d'hier. En reconnaissant Sun Chief, - publié en 1942 -, comme un livre contemporain écrit par un Indien, les Blancs se permet-

tent tout simplement d'oublier les tout récents auteurs indiens et leurs ouvrages.

Il n'est de pire sourd que celui qui ne veut entendre.

B. La responsabilité sacrée de l'histoire orale indienne

L'histoire orale indienne semblait devoir disparaître. Aujourd'hui, elle est assumée au grand jour et fait donc un retour en force. Chez les Indiens, l'histoire englobe tous les domaines de la vie. C'est par l'histoire orale que l'Indien se définit. Elle est donc l'élément-clé de son existence. Il importe de bien préciser ici que toute cette première grande partie, intitulée "Les Cavaliers de l'orage", n'est pas un historique des Indiens. Certes, cette première partie traite de l'histoire. Mais l'histoire y est envisagée non pas dans son déroulement, mais dans ce qu'elle représente pour les Indiens. Il ne s'agit donc pas ici de faire un historique détaillé. D'autres l'ont déjà fait. Le lecteur pourra se reporter à des ouvrages tels The Patriot Chiefs, d'Alvin M. Josephy, et à quelques autres, que nous citerons bientôt. Il importait plus de faire une présentation ethno-culturelle, pour mieux comprendre le sens de l'his-

toire orale indienne, la nature de la tradition orale, et donc la nature de la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord, ainsi que le sens de leur quête aujourd'hui. Encore une fois, l'historique n'est valable que s'il y a glissement de l'historique au psychologique. Les Indiens d'aujourd'hui essaient, non pas de changer d'identité, mais de revivifier l'ancienne en la remodelant. L'histoire orale indienne est à la base de la littérature orale indienne. Il est donc logique que la tâche première de ces nouveaux Indiens soit de réaffirmer leurs racines, et d'assumer la responsabilité sacrée de l'histoire orale indienne, trop longtemps niée par l'Amérique blanche. L'orage a grondé longtemps jusqu'au jour où, sans doute encouragés par les autres mouvements de minorités, les Indiens sont sortis de l'ombre. Les cavaliers de l'orage cherchent à assumer une destinée qui semblait ne plus être entre leurs mains.

Aujourd'hui, les jeunes Indiens veulent détruire les stéréotypes et les mythes dont la société blanche les a accablés. C'est pourquoi ils réécrivent l'histoire passée, auparavant écrite par des Blancs. Il y a continuité, et les Indiens écrivent donc aussi l'histoire d'aujourd'hui, tout en gardant un oeil sur celle de demain. Les Indiens écrivent leur histoire vivante et vécue. L'histoire parlée et écrite demeure un mode de pensée, un mode de vie. La question que se posent les nouveaux Indiens est la suivante : quelle est la vraie valeur de la vie d'un homme ?

L'histoire indienne contemporaine couvre toujours tous les évènements de la vie. Deloria a écrit :

"L'histoire n'est pas divisée en catégories d'explications. Elle est simultanément religieuse, politique, économique, sociale et intellectuelle" (1).

Son livre de choc, Custer Died For Your Sins, se veut un "manifeste indien" (2) et passe pour le "bestseller mordant, brutal, brillant et drôle qui massacre les criminelles idées fausses de l'Amérique blanche sur les Américains rouges" (3).

Dans le livre de Steiner, The New Indians, la survie du vieil Indien et l'émergence du nouvel Indien sont racontées avec leurs propres mots. The New Indians est qualifié de "premier rapport à grande échelle sur le mouvement grandissant du "Red Power"... Révolte contre la culture de l'homme blanc et l'atteinte mortelle qu'elle a porté au mode de vie tribal" (4).

Dans Custer Died For Your Sins, Deloria a tout d'abord jeté un regard en arrière sur les siècles de traités brisés et sur les lois qui ont privé les Indiens de leurs droits. Le "General Allotment Act" fut voté en 1887, "pour rendre l'Indien conforme à la structure économique et sociale de l'Amérique rurale, en lui faisant acquérir de la propriété privée" (5). L' "Indian Reorganization Act" fut voté en 1934 et devint très populaire car il "préconisait le gouvernement des réserves par leurs résí-

---

(1) Deloria : God is Red, p. 200. Trad. pers.
(2) Sous-titre de l'ouvrage.
(3) Ecrit sur la couverture du livre. Trad. pers.
(4) Idem. Trad. pers.
(5) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 52. Trad. pers.

dents indiens" (1). Puis vint le "termination program", un genre de "solution finale" visant à abroger les droits des Indiens. Deloria dit que les Etats-Unis "ont abaissé les tribus à l'état de mendiantes sur leurs terres ancestrales" (2).

Puis Deloria a analysé la situation actuelle, en essayant de trouver des solutions et a proposé une redéfinition des Affaires indiennes. L'histoire indienne est reprise en main par les Indiens, dans sa totalité. Deloria a publié en 1971 un ouvrage de choc qui a pour titre : Of Utmost Good Faith, et pour sous-titre : "Le cas de l'Indien d'Amérique contre le gouvernement fédéral des Etats-Unis - à travers des documents de traités, discours, jugements rendus, lois du Congrès et audiences, de 1830 à nos jours" (3). Dans l'introduction de son livre, Deloria écrit ceci :

"Il faut que les Indiens de cette génération mettent sur pied une philosophie des Affaires indiennes qui résiste aux ravages du temps" (4).

Deloria a également publié un ouvrage qui a pour titre : Behind the Trail of Broken Treaties (1974), "déclaration indienne d'indépendance". Le prologue du livre de Deloria commence comme suit :

"Dans la semaine du 3 au 9 novembre 1972, près d'un millier d'Indiens d'Amérique participant à la caravane connue sous le nom

---

(1) Op. cit., p. 54. Trad. pers.
(2) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 44. Trad. pers.
(3) Deloria : Of Utmost Good Faith ; couverture. " "
(4) Ibid., p. 4.

de "The Trail of Broken Treaties" - la piste des traités brisés -, se trouvaient dans la capitale de la nation pour présenter vingt points qu'ils avaient désignés comme solution partiale aux problèmes pressants de la communauté indienne d'Amérique" (1).

Deloria a demandé que l'on reconnaisse, aujourd'hui, les tribus indiennes :

"Ce livre n'a pas la prétention d'être une déclaration finale sur les composantes légales et morales de la situation actuelle. Il veut démontrer que la proposition de réouverture de la procédure suivie pour établir des traités est loin d'être une proposition idiote ou inconsidérée" (2).

Robert Burnette, "Good Leader" des Sioux de Rosebud, a écrit un livre au titre éloquent : The Tortured Americans (1971), "Les Américains torturés". Cet ouvrage se veut le "récit du long combat de l'Indien d'Amérique contre la corruption, l'exploitation et l'oppression". Dans l'introduction, Burnette écrit ceci :

"Ce livre est le témoin de deux décennies de la vie de dix mille Indiens Sioux de Rosebud, et est représentatif quant à l'expérience des réserves par tout le pays. Il fournit des documents sur le combat d'un petit nombre contre les forces d'un mauvais statu quo. Il vient en réponse à l'homme blanc ignorant qui me demande : "Quel est le montant du chèque que le gouvernement vous donne chaque mois ?" Il répond au politicard indien et au membre officiel du B. I. A. (Bureau des Affaires Indiennes) qui

---

(1) Deloria : In the Trail of Broken Treaties, p. XI. Trad. pers.
(2) Ibid., p. XIV. Trad. pers.

me demande de ne pas créer d'agitation tout en me rappelant que, moi aussi, je pourrais être un Indien intelligent, un Indien riche, un Indien corrompu. J'espère que ce récit apportera un changement, dans ma réserve et dans les autres" (1).

Burnette est l'auteur d'un autre livre : The Road to Wounded Knee (1974). Le titre de l'introduction donne un nom au combat contemporain de l'Indien : "The New Indian Wars", "Les Nouvelles guerres indiennes". La démarche suivie par Burnette ressemble de beaucoup à celle adoptée par Deloria. Dans le premier chapitre, Burnette s'est penché sur ce qu'il a appelé "trois siècles de génocide". Puis, toujours comme Deloria, il a analysé la situation actuelle.

Roxanne Dunbar Ortiz a publié un ouvrage qui réunit des témoignages indiens, recueillis à l'audience sur les traités, tenue par les Sioux en décembre 1974 à la Cour de district fédéral de Lincoln, dans le Nebraska. Cet ouvrage a pour titre : The Great Sioux Nation (1977), "La Grande et illustre nation sioux". Le sous-titre précise sans équivoque la teneur du livre : "L'Amérique en jugement ; histoire orale de la nation sioux et de sa lutte pour la souveraineté". On y trouve cette exhortation de Simon Ortiz, Indien d'Acoma au Nouveau-Mexique :

"Les Indiens doivent accorder du prix à leur histoire. La reconnaissance de cette histoire orale est l'affirmation la plus vraie des valeurs morales de notre vie. Cette histoire contient

---

(1) Burnette : The Tortured Americans, p. 25. Trad. pers.

tous les combats menés par notre peuple. C'est pourquoi sa continuation est aussi la continuation de nos luttes actuelles et de notre vie" (1).(...) " L'histoire orale indienne parle de la responsabilité qu'il faut assumer. Cette responsabilité doit être acceptée et, en fait, il faut lutter pour elle. Cette histoire insiste pour que les sociétés humaines soient responsables, les unes envers les autres, si leur existence doit garder un sens et une vitalité et si cette existence doit continuer. Survivre, c'est donc s'engager à continuer à respecter cette responsabilité sacrée" (2).

Le dernier chapitre de l'ouvrage édité par Roxanne Dunbar Ortiz commence par une "Déclaration d'indépendance continuelle par le Premier Conseil International de Traité Indien à Standing Rock, en pays indien, en juin 1974" (3). Le titre de ce dernier chapitre est assez éloquent quant à l'esprit qui anime les Indiens d'aujourd'hui :

"It Does Not End Here". De fait, "cela ne s'arrête pas là". Dans son livre We Talk, You Listen (1974), Vine Deloria déclarait :

"Les minorités doivent se propulser à travers le barrage de la rhétorique en créant en leur sein un "sentiment d'appartenance à un peuple .

Ceci impliquerait en fait la création d'une nouvelle histoire et pas seulement de vagues amendements aux interprétations histo-

---

(1) Roxanne Dunbar Ortiz : The Great Sioux Nation, p. 14. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 15. Trad. pers.
(3) " p. 200. Trad. pers.

riques de l'Amérique blanche" (1).

Dans son livre Custer Died For Your Sins, Deloria préconise ceci :

"Je crois qu'en tant qu'Indiens nous devrions laisser la gloire passée aux historiens et nous embarquer dans un programme acharné de reconstruction de nos tribus" (2).

Deloria devait également déclarer ce qui suit :

"J'avance que les tribus ne sont pas des vestiges du passé, mais des laboratoires du futur" (3).

Les orateurs et les écrivains indiens contemporains continuent à assumer la responsabilité sacrée de l'histoire orale indienne.

C. Sur la piste d'une nouvelle histoire

Les Indiens contemporains sont les survivants de ceux qui, dans un premier temps, n'ont pu être exterminés jusqu'au dernier. Dans un deuxième temps, on a essayé de les intégrer à la société américaine. Quelques Indiens se sont adaptés tant bien que mal,

---

(1) Deloria : We Talk, You Listen, p. 44. Trad. pers.
(2) Deloria : Custer Died For Your Sins, p. 271. Trad. pers.
(3) Cité dans The New Indians de Steiner, p. 155. " "

en se fondant à la société blanche et en perdant leur indianité. Ils ne sont donc plus indiens ou n'essaient plus de l'être. Parmi les autres, certains rejettent encore la société blanche, et d'autres, plus nombreux, essaient de trouver ce qu'il y a de bon à y prendre pour les Indiens d'aujourd'hui. Dans les deux cas, ces Indiens cherchent à préserver leur indianité et à la redéfinir. Leur nombre dépasserait aujourd'hui le million et se répartirait de façon égale entre les réserves et les communautés urbaines. Il ne suffit pas de survivre, il faut vivre aussi. Les questions que se posent les Indiens contemporains restent sans réponse immédiate. Comment être indien aujourd'hui et quels hommes seront les Indiens de demain ? Quel est l'avenir de la culture indienne ? Cette quête d'une nouvelle identité, d'une identité revivifiée, s'annonce difficile. Nous avons vu que la première tâche à accomplir est essentielle, vitale. Sans elle, il n'y aurait plus d'Indiens contemporains mais de vagues descendants d'une race rouge appelée à disparaître. Cette tâche consiste à continuer à assumer la responsabilité de l'histoire orale indienne.

Deloria propose aujourd'hui de créer un "sentiment d'appartenance à un peuple". Ceci, d'après lui, implique la "création d'une nouvelle histoire". Il s'agit à la fois de l'histoire passée, présente et future. De fait, il fallait que les Indiens assument leur conception - différente de la nôtre - de l'histoire. Avec Deloria, c'est chose faite. Dans son livre God is Red, il

consacre deux chapitres à expliquer cette différence. Le chapitre sept s'intitule "le Concept de l'histoire" et le chapitre huit "le Problème spatial de l'histoire".

Deloria rappelle, dès le départ, que les tribus indiennes n'ont jamais vu l'intérêt de tenir une chronologie minutieuse des évènements passés. Ce n'était pas le cas, bien sûr, des Indiens d'Amérique centrale. Le christianisme, au contraire des tribus indiennes d'Amérique du Nord, a toujours mis l'accent sur le rôle prépondérant de l'histoire, de l'idée d'histoire. Le christianisme a enregistré l'histoire de façon linéaire. Les Indiens, eux, retenaient bien quelque évènement marquant, d'une époque à l'autre, et en racontaient l'histoire. Ces évènements s'accumulaient et donnaient ainsi un héritage culturel vécu, moyen de se rappeler les expériences du passé immédiat de la tribu. Deloria nous précise bien ceci :

"L'histoire elle-même est importante et non pas sa situation chronologique précise" (1).

C'est le cas des contes d'hiver des Indiens des plaines. Ce qui compte, une fois encore, ce n'est pas l'aspect historique mais l'aspect psychique d'un évènement. Deloria nous le dit très précisément :

"On ne pouvait trouver de concept de l'histoire très au point dans les contes d'hiver. En général, ils montraient ce qu'était la vie psychique de la communauté - ce qui était impor-

---

(1) Deloria : God is Red, p. 112. Trad. pers.

tant pour ce groupe de personnes en tant que groupe" (1).

Le christianisme s'appuie sur un concept très précis de l'histoire et sur la croyance obligatoire en un évènement passé. Chez les Indiens, l'histoire n'influençait pas la vie religieuse de la tribu. Deloria nous dit :

"Les cérémonies, les croyances et les grands évènements religieux des tribus étaient distincts d'avec l'histoire ; ils ne dépendaient pas de l'histoire pour leur vérification. S'ils fonctionnaient pour la communauté, dans le présent, c'était une évidence suffisante de leur validité" (2).

Tout ceci est très important pour comprendre la position des Indiens d'aujourd'hui quant à l'histoire. On ne peut leur imposer une conception linéaire de l'histoire. L'histoire tribale est une histoire bien vivante, vécue affectivement et psychiquement par la tribu. De ce fait, par rapport à une histoire linéaire indienne apparemment délaissée, l'histoire tribale ne représente que ce qui est important affectivement et psychiquement pour la tribu, AUJOURD'HUI.

Il semble qu'il soit difficile de marier le concept de l'histoire des Blancs avec le vécu de l'histoire orale indienne. Les références chronologiques ne sont guère utilisées par les Indiens que lors des rappels, aux Blancs, de leurs promesses passées. Un deuxième point semble séparer l'histoire blanche de l'histoire

---

(1) Deloria : God is Red, p. 112. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 117. Trad. pers.

rouge : l'une a une dimension temporelle ; l'autre, spatiale. Deloria écrit :

"Le contraste entre le christianisme et son interprétation de l'histoire - la dimension temporelle - et les religions tribales des Indiens d'Amérique - en substance situées dans l'espace - est clairement illustré lorsque l'on comprend la nature des montagnes sacrées, des collines sacrées, des fleuves et rivières sacrés, et des autres composantes géographiques sacrées pour les tribus indiennes" (1).

Et Deloria donne pour exemple les montagnes sacrées des Navajos :

"Personne ne peut dire à quand remonte l'histoire de la création des Navajos, mais chacun est pratiquement certain de l'endroit où l'émergence s'est faite" (2).

On comprend mieux l'importance de la terre pour les Indiens quand on sait que leur religion y a ses racines. C'est pourquoi, aujourd'hui, ils tiennent à conserver leurs réserves, alors que certains des Blancs qui leur veulent du bien voudraient presque les en sortir et les décrivent comme des camps de concentration dont ils ne peuvent s'échapper. C'est une erreur de jugement. Les Indiens peuvent sortir de leurs réserves mais, souvent, ils ne le *veulent* pas.

Les Indiens d'aujourd'hui, nous l'avons vu, écrivent et réécrivent leur histoire. Ils réinterprètent une histoire tribale

---

(1) Deloria : God is Red, p. 138. Trad. pers.
(2) Ibid., p. 138. Trad. pers.

méconnue ou déformée par les Blancs. Mais aussi, ils définissent le sens, la valeur que l'histoire tribale a pour eux. De plus, ils préconisent une histoire qui garde sa vitalité, qui va de l'avant, mais pas dans un sens linéaire. Ainsi leur histoire peut même aller de l'avant dans le passé ou plutôt dans ce qui, dans le passé, pourrait être vécu au présent par la tribu.

Le passé, le présent et le futur forment un tout, un vécu affectif, psychique, géographique, qui alimente d'un sang ancestral mais toujours neuf les tribus indiennes contemporaines. Steiner a écrit ceci :

"En unifiant le passé, le présent et le futur, en lui-même, l'Indien a créé un sens hautement sophistiqué et intégré de l'histoire" (1).

On comprendra mieux maintenant le sens de la dédicace qui figure au début du livre de Roxanne Dunbar Ortiz : The Great Sioux Nation. Perdues sur une grande page blanche, on peut en effet lire ces trois petites lignes :

"Pour les guerriers morts
Pour tous les nôtres
et pour ceux à naître" (2).

C'est le même sens intégré de l'histoire qui est ici respecté. "Les guerriers morts" représentent le passé ; "les nôtres" : le présent ; "ceux à naître" : le futur.

---

(1) Steiner : The New Indians, p. 121. Trad. pers.
(2) Roxanne D. Ortiz : The Great Sioux Nation, p. 3. Trad. pers.

Les Indiens contemporains assument leurs racines et partent en quête d'une nouvelle identité, d'une identité revivifiée. Pour cela, ils assument la responsabilité de l'histoire orale indienne et cherchent à se définir de façon originale et durable. Le coeur indien a été longtemps renié. Aujourd'hui, les Indiens forcent nos coeurs à se mettre à l'écoute du leur. Il faut comprendre avec le coeur. Les Indiens revivent et réécrivent le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine. Ils revivent et réécrivent le deuxième chapitre de cette même histoire : la progression des Indiens "vaincus" jusqu'à l'époque actuelle. Ils vivent et écrivent le chapitre trois de leur histoire contemporaine, le chapitre de leurs luttes actuelles, et préparent ainsi le chapitre quatre, celui de ce qu'ils appellent "le quatrième monde", le monde de demain. Mais ces quatre chapitres se mélangent en une boucle, comme les quatre points cardinaux. La roue tourne, les Indiens sont toujours parmi nous : le cercle et le calumet.

Sakokwenonkwas, Indien Mohawk du Clan de l'Ours, disait il y a quelque temps :

"La route la plus importante que nous essayons de paver dans la direction du futur est la route qui reconduit à notre passé" (1).

Les cavaliers de l'orage sont aujourd'hui sur la piste d'une nouvelle histoire.

---

(1) Cité dans "Akwesasne Notes", Vol. 8, N° 2. Début d'été 1976.

DEUXIÈME PARTIE

LES GUERRIERS DE L'ARC-EN-CIEL

I. "UN VOYAGE DE L'IMAGINATION"

A. Les Indiens sont parmi nous

Les Indiens d'aujourd'hui sont des artisans du coeur. Ils se façonnent au fil des jours un monde où le vécu affectif est roi. De fait, il semble même que ce soit le monde de leur vécu qui "agisse" les Indiens. Peut-être ne font-ils alors que rendre compte de ce par quoi ils sont "visités". N'est-ce d'ailleurs pas là l'une des démarches les plus efficaces dans la quête d'une nouvelle identité ? Dis-moi ce qui t'habite et je te dirai qui tu es. L'Indien d'aujourd'hui est témoin d'un passé qu'il préconise pour le futur. Sanders et Peek nous disent que ces témoins indiens "révèlent le passé d'un peuple, un passé rappelé sous sa forme historique et le tissent avec les réalités de leur vie d'aujourd'hui" (1). Les ouvrages qui en résultent sont "l'expression d'attitudes caractéristiques à l'égard du passé, du présent, et de l'avenir" (2). L'Indien parle et écrit avec son coeur et s'exprime donc de façon poétique. Cette poésie n'est pas gratuite et purement intellectuelle. Elle n'est pas l'histoire ou le résultat d'une recherche, mais le constat de quelque chose de reçu ou retrouvé. La poésie indienne contemporaine est encore et toujours l'enfant de la tradition orale enfin consignée par écrit. Quelques recueils de poèmes contemporains en témoignent.

---

(1). Sanders et Peek, Literature of the American Indian, p. 412. Trad. pers.

(2). Ibid., p. 413.

L'écrivain Kiowa Momaday a écrit la préface de l'un d'eux. Momaday pose une condition de départ au lecteur :

"Pour comprendre le moteur réel de la poésie contemporaine des Indiens d'Amérique, il est nécessaire de comprendre la nature de la tradition orale" (1).

Parler c'est transmettre, faire sentir. Parler c'est vivre et se vivre. La tradition orale des Indiens définit ceux-ci en tant qu'hommes. L'Indien se raconte à lui-même, aux siens, aux autres hommes. L'Indien raconte sa propre histoire, celle de son peuple. L'histoire est reine. Précisons encore une fois qu'il ne s'agit pas de faire un historique des Indiens, mais de dire que les Indiens ne cessent de vivre, de parler, d'écrire, en témoins de leur histoire telle qu'ils la vivent aujourd'hui. La quête de l'Indien contemporain est donc la quête d'une histoire plus agréable à vivre, une histoire qui secouerait le carcan imposé par la société blanche contemporaine. La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord est donc le témoignage oral ou écrit de cette quête d'une nouvelle histoire. Le problème des Indiens d'aujourd'hui, selon Deloria, est politique. Deux concepts de l'histoire s'affrontent : le concept linéaire blanc et le concept spatial rouge. Il semble qu'il n'y ait pas de possibilité d'ouverture. Pour les Blancs, l'histoire des Indiens s'arrête à l'endroit précis du dernier grand massacre de Wounded Knee et des déportations vers les réserves. Le Blanc pense avoir "gagné", à cet endroit précis d'un axe historique

---

(1). Carriers of the Dream Wheel, Ed. Harper and Row, p. XIX. Trad. pers.

linéaire et estime même que l'Indien a bien de la chance d'avoir évité le programme que d'autres hommes allaient lancer plus tard et baptiser "solution finale". Or, l'Indien ne réclame pas les territoires perdus, mais ceux que lui laissaient les lois de la guerre, et stipulés dans les clauses des traités signés avec les Blancs. L'Indien d'aujourd'hui ne cherche donc pas à refaire l'histoire mais demande réparation de la grande offense qui lui a été faite : le non-respect des traités signés avec les Blancs.

L'Indien espère obtenir gain de cause. Nombreux sont les succès qu'il commence à remporter aujourd'hui. Le concept linéaire blanc de l'histoire tient bon, mais ses soubassements se trouvent largement ébranlés. L'Indien ne s'arrête pas à cette demande de réparation des torts qu'il a subis. Le vrai combat d'un homme n'est pas la requête, mais la quête. Le concept spatial rouge de l'histoire vise tout autre chose. Quelle histoire vivre aujourd'hui ? Comment se définir et se faire respecter en tant qu'hommes ? L'histoire est donc mère de tout.

Le problème des Indiens contemporains est donc essentiellement un problème de civilisations qui s'affrontent. Il n'y a pas de choc de l'histoire. Il y a choc entre deux concepts de l'histoire. Il faut chercher à comprendre et accepter le concept spatial que les Indiens en ont et tâcher de vivre en bonne entente. Il n'y a pas de "problème indien" - "Indian problem" - mais des Blancs qui ont un problème de compréhension. En profondeur, il y a bien souvent un coeur et un esprit qui leur font défaut. En surface, le problème

est politique. Les Indiens d'aujourd'hui, l'histoire vécue des Indiens contemporains, la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord, c'est l'histoire de l'homme et de sa quête éternelle. Comment vivre aujourd'hui ? Quels chemins pour demain ? Comment rester des hommes ? Comment se bâtir un passé riche et respectable pour un futur plus lumineux ?

De l'aspect historique et politique, on passe donc à l'aspect psychologique, psychique et poétique. Sans civilisation indienne, il n'y aurait pas de littérature indienne. La littérature indienne est l'histoire vécue d'un peuple. Elle reste essentiellement orale, même lorsqu'elle est couchée sur papier. La plupart des textes pénètrent l'oreille du lecteur et en font un auditeur. Il en va de même de la littérature de tous les peuples de la planète. Peut-être un bon livre est-il celui qui restitue la voix de son auteur, lequel restitue lui-même la voix des hommes, laquelle est agie par l'amour. Un bon livre a le côté émouvant d'une voix qui regrette de n'être que sur papier et qui espère que votre coeur rectifiera de lui-même et laissera jaillir ce cri emprisonné dans la pâte volée aux arbres.

Ne l'oublions pas, le combat des Indiens est politique. Sa teneur profonde est affective. Cependant elle est niée, reniée, bafouée. Alors, elle devient politique. C'est sous cette lumière que nous pourrons maintenant apprécier la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord, hommes parmi les hommes. Certaines de ces voix indiennes donneront des auteurs à part

entière. Si ceux-ci oublient l'origine de la poésie qu'ils manient, ils ne témoigneront plus du devenir d'une civilisation mais feront de la littérature. Si cela n'est pas la voie indienne, peut-être garderont-ils malgré tout une voix indienne ?

La quête d'une identité nouvelle n'est pas la quête d'une identité différente de l'ancienne. Chez les Indiens, elle est bien plutôt quête d'une identité revivifiée. Passé, présent et futur font une danse dont les figures échappent souvent aux Blancs et parfois à certains Indiens. Qui peut dire aujourd'hui ce qui résultera du choc entre les deux concepts de l'histoire ? Soyons le témoin de la lutte, soyons l'auditeur de la voix ou soyons le lecteur de sa forme écrite. Ecoutons les propositions qui sont faites, mais ne théorisons pas sur l'avenir. On peut à la rigueur parler de ce qui devrait arriver, au sens d'un devoir moral. Pourquoi prédire ce qui va arriver, et comment le savoir, à moins d'être devin ? Trop de voix et d'ouvrages parlent de ce qui risque d'arriver. Cela tient du pronostic. Pourtant, il ne s'agit pas ici de chevaux ni des boules numérotées du loto. Les Indiens sont des hommes, nos frères, et non pas un bon sujet de reportage avec "le poids des mots, le choc des photos". Soyons donc les témoins d'une civilisation en devenir, et d'une littérature vécue qui reflète ce devenir. La fraternité du sang n'a pas de frontière. Tout homme digne de ce nom peut marcher sur la piste du coeur. Hier, aujourd'hui, demain...

Les Indiens sont parmi nous...

B. La voix de l'aube

Les Indiens contemporains possèdent et perpétuent une littérature transmise de génération en génération depuis l'aube de la civilisation. Diverses cultures indiennes la composent. La "littérature" indienne d'Amérique du Nord est probablement une abstraction. Il est cependant intéressant de considérer cette littérature comme un tout, lorsque l'on essaie d'en saisir les courants principaux. Il est vrai que ce sont les similitudes entre les diverses cultures indiennes que nous percevons le mieux. Cependant, certaines particularités d'une culture peuvent prendre une importance telle que nous soyons amenés à les considérer comme des généralités, qui modulent l'idée que nous nous faisons de "la" littérature indienne. Dans cette optique, nous allons maintenant nous intéresser à la littérature indienne qui semble être la plus prolifique : la littérature des Indiens des Plaines. Ecoutons leurs voix, au lieu de pratiquer une autopsie.

Nous connaissons déjà deux ouvrages d'un auteur Sioux Lakota du nom de Black Elk : Black Elk Speaks (1) et The Sacred Pipe. Hyemeyohsts Storm, Indien Cheyenne du nord, a publié en 1972 un livre d'une importance capitale : Seven Arrows. Cet ouvrage dépeint la religion des Cheyennes. Un livre d'une importance égale paraissait la même année et traitait également de religion indienne. Il s'agissait de Lame Deer, Seeker of Visions (2), de John (Fire)

---

(1) Traduit et publié dans la collection "Terre Humaine", chez Plon, sous le titre : Elan noir.

(2) Egalement en collection "Terre Humaine", sous le titre : De Mémoire indienne.

Lame Deer et de Richard Erdoes. Lame Deer est un shaman de la tribu des Sioux Lakotas. Son nom indien, qui figure uniquement sur la couverture de l'édition française, est Tahca Ushte. Nous ferons intervenir par endroits la voix de Paula Gunn Allen, Indienne poète et critique, telle que nous l'entendons - ou la lisons - dans son livre sur le Cercle Sacré : The Sacred Hoop : A Contemporary Indian Perspective on American Literature (1975). Une étude comparative de ces divers ouvrages nous aidera à comprendre ce que la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord essaie de préserver.

Les ouvrages que nous venons de citer sont loin d'être des oraisons funèbres du passé. Ils célèbrent au contraire la vie. Chaque page en a été vécue et est toujours vivante. Le souffle indien émerge de ces pages. Paula Gunn Allen écrit :

"Le souffle, c'est la vie, et bien vivre c'est savoir mélanger les souffles. C'est en essence le grand principe sur lequel toute vie productive doit reposer, car tous les êtres de l'univers doivent entretenir des relations pour que nous accomplissions notre chemin dans la vie de façon satisfaisante." (1).

On retrouve cette idée chez Black Elk, Hyemeyohsts Storm et Lame Deer. Black Elk parle d'un Cercle Sacré. Lame Deer, lui, nous dit ceci :

"Selon notre optique, le symbole indien est le cercle, la boucle" (2).

---

(1) Cité dans le livre d'Abraham Chapman : Literature of the American Indians, p. 113. Trad. pers.

(2) De mémoire indienne, p. 121.

Hyemeyohsts Storm parle de cercle, de roue de médecine. Il écrit ceci :

"De bien des façons, pour percevoir au mieux ce qu'est ce Cercle, cette Roue de Médecine, il faut se l'imaginer comme un miroir dans lequel tout se reflète. L'univers est le Miroir du Peuple et chacun sert de miroir aux autres" (1).

Il est clair que le souffle dont parle Paula Gunn Allen est un souffle de vie, où qu'il soit. Lame Deer dit ceci :

"Que voyez-vous ici, mon ami ? Tout juste une vieille marmite, ébréchée et noire de suie.

Cette marmite est posée sur le vieux poêle en bois qu'on a allumé et l'eau bout à gros bouillons. La buée de la vapeur monte au plafond et le couvercle de la marmite se soulève légèrement. A l'intérieur de la marmite, l'eau bouillante, des morceaux de viande avec les os et la graisse et beaucoup de pommes de terre.

Elle n'a pas l'air de porter un message cette vieille marmite et je parie que vous ne lui accordez pas le moindre intérêt" (2).

La perception de l'homme blanc semble s'arrêter là. Mais Lame Deer ajoute ceci :

"Mais je suis un Indien. Je pense à des choses tout à fait communes comme cette marmite. L'eau qui bouillonne provient d'un nuage de pluie. Le feu, du soleil qui nous réchauffe tous - les humains, les bêtes, les arbres. La viande est symbole des créatures

---

(1) Storm, Seven Arrows. Cité dans Literature of the American Indians de Chapman, p. 139. Trad. pers.

(2) De mémoire indienne, p. 117.

à quatre pattes, nos frères les animaux, qui se sacrifient pour que nous puissions vivre. La vapeur est l'haleine de la vie. Elle était eau, maintenant elle regagne le ciel, redevient nuage. Tout cela est sacré" (1).

Toutes les choses semblent donc sacrées. Paula Gunn Allen écrit ceci :

"Nous accordons à toutes les choses une valeur égale, dans la gamme des choses et nous leur nions les qualités d'opposition, de dualité et d'isolationnisme (séparatisme) que leur attribue la pensée non-indienne dans le monde" (2).

Ceci nous amène directement à l'idée d'un lien entre les personnes, à l'idée d'un tout. C'est là la véritable signification du Cercle. Lame Deer nous dit :

"En ce qui nous concerne, le cercle est le symbole des hommes et femmes rassemblés autour du feu de camp, parents et amis réunis en paix pendant que le calumet passe de main en main. Le camp dans lequel chaque tipi avait sa place forme aussi un cercle. Le tipi est un cercle où l'on s'assoit en cercle ; toutes les familles du village sont également des cercles dans ce cercle, lui-même partie de la plus grande boucle que forment les sept feux de camp des Sioux, représentant la nation sioux. La nation est seulement une partie de l'univers, en lui-même circulaire et fait de la terre, qui est ronde, du soleil, qui est rond, des étoiles, qui sont rondes ; et la lune, l'horizon, l'arc-en-ciel, sont aussi

---

(1) De mémoire indienne, pp. 117-118.

(2) Allen, The Sacred Hoop. Cité dans Literature of the American Indians, par Chapman, p. 114. Trad. pers.

des cercles insérés dans des cercles, sans commencement ni fin" (1).

La vie est comprise comme un tout, et le tout est la vie.

Nous pouvons maintenant commencer à comprendre la signification et la valeur de la littérature indienne d'Amérique du Nord. Elle célèbre le tout et nous montre comment nous y fondre, ou plutôt : comment nous coïncidons avec lui. La littérature des Indiens est donc la littérature du tout. Paula Gunn Allen écrit ceci :

"A la base, chaque histoire, chaque chant, chaque cérémonie, indique à l'Indien qu'il fait partie d'un tout vivant et que toutes les parties de ce tout sont liées les unes avec les autres du fait de leur participation à tout ce qui existe" (2) (...) et "l'unité du tout est préservée et réfléchie par le langage, la littérature et la pensée" (3).

L'Indien d'Amérique recherche la Grande Harmonie de l'univers. Hyemeyohsts Storm écrit ceci :

"Toutes les choses de la Roue de l'Univers possèdent un esprit et une vie, y compris les rivières, les rochers, la terre, le ciel, les plantes et les animaux. Mais seul l'homme, de tous les êtres sur la Roue, est déterminant. Notre esprit déterminant peut devenir un tout, mais seulement par l'apprentissage de l'har-

---

(1) De mémoire indienne, pp. 121-122.

(2) Allen, citée dans Literature of the American Indians, p. 117. Trad. pers.

(3) Idem, p. 118. Trad. pers.

monie qui règne entre nous et tous nos frères et soeurs, et avec tous les autres esprits de l'univers. Pour y parvenir nous devons apprendre à chercher et à percevoir" (1).

A l'exemple de Lame Deer, alias Tahca Ushte, il nous faut devenir des "chercheurs de visions" si nous voulons réaliser cette harmonie. Lame Deer nous dit :

"Nous sommes désormais en harmonie avec l'univers, fondus en lui, un point sur le cercle qui n'a pas de fin. Cela veut dire que nous étions ici bien avant que ne vienne le premier homme blanc ; nous y sommes en ce moment, nous y serons à la fin du temps - du temps indien. Nous vivrons. Maintenant fumons. He-Hetchetu" (2).

Ainsi la littérature indienne, littérature vivante et vécue, est l'image de cette harmonie. Dans le livre Black Elk Speaks, l'histoire personnelle de Black Elk n'est pas l'aspect essentiel de l'ouvrage. Plus importante est l'histoire - passée, présente et future - de la nation de Black Elk : ses combats contre les Blancs, la signature de traités (aussitôt brisés), l'assassinat de Crazy Horse, les victoires sur Custer. Mais surtout, les évènements s'inscrivent dans le cycle des saisons, dans la Grande Harmonie. Paula Gunn Allen écrit ceci :

"Les tribus cherchent, par les chants, les cérémonies, les légendes, les histoires sacrées (mythes) et les contes, à incarner,

---

(1) Storm, Seven Arrows. Cité dans Literature of the American Indians, par Chapman, p. 139. Trad. pers.

(2) Tahca Ushte, De mémoire indienne, p. 129.

à développer et à partager la réalité, pour faire accéder leur être intérieur isolé à une harmonie et un équilibre avec cette réalité" (1).

Chaque composante de la littérature indienne d'Amérique du Nord participe d'un tout. La vie est harmonie. La littérature indienne est donc harmonie. Paula Gunn Allen écrit ceci :

"Malgré sa complexité, la littérature des Indiens d'Amérique possède une unité dans l'harmonie des symboles, de la structure et de l'agencement des parties, qui lui est propre. Cette harmonie repose sur l'harmonie essentielle de l'univers et sur des milliers d'années de raffinement - le sens primordial de l'unité qui réside entre toutes choses et qui coule comme un courant clair à travers chants et histoires des peuples de l'hémisphère Ouest" (2).

Toute autre interprétation ne pourra être que fausse. Paula Gunn Allen nous conseille clairement dans le choix du chemin à suivre si nous voulons comprendre et apprécier la littérature des Indiens d'Amérique du Nord et marcher sur la piste du coeur :

"Il faut que les chercheurs qui s'intéressent à la littérature indienne considèrent celle-ci du point de vue de son peuple" (...) "c'est de cette façon seulement que nous pourrons tous tirer la leçon du passé de ce continent ; une leçon essentielle : celle du respect de tout ce qui est" (3).

---

(1) Allen, The Sacred Hoop. Cité par Chapman, dans Literature of the American Indians, p. 113. Trad. pers.
(2) Idem, p. 132. Trad. pers.
(3) Ibid., p. 133.

Les Indiens ont un coeur qui bat en harmonie avec la Grande Harmonie du monde, de la vie. La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord est le témoignage oral, et de plus en plus souvent écrit, de cette harmonie vécue, de ce coeur qui n'a cessé de battre depuis l'aube de la civilisation. C'est cette littérature de l'aube qui gicle du coeur des Indiens, comme un sang toujours neuf, et que leurs voix perpétuent dans un chant enfin jailli de l'ombre.

Grave, pure et souveraine, entendez-vous la voix de l'aube ?

C. Le chant des flûtes

Les écrivains indiens d'aujourd'hui puisent dans les racines profondes de leur passé tribal. Ils consignent enfin par écrit leur littérature restée essentiellement orale jusqu'à ces dernières années. Les légendes ont été transmises depuis des générations par voie orale. Les auteurs d'aujourd'hui se réfèrent toujours à leur jeunesse, époque à laquelle leurs parents et leurs grands-parents leur ont conté ces légendes. Dans une autobiographie intitulée Autobiography of a Papago Woman (1936), nous pouvions déjà lire ceci :

"Les soirs d'hiver, quand nous avions terminé notre gruau ou

notre civet de lapin et que nous étions allongés sur nos nattes, mes frères demandaient à mon père : "Père, raconte-nous quelque chose". (...) "Pour finir, il se mettait lentement à nous raconter comment le monde commença" (1).

Dans son livre, Seven Arrows, Hyemeyohsts Storm nous raconte des histoires que lui ont contées ses père et grands-pères. Dans The Way to Rainy Mountain, Momaday nous raconte, entre autres histoires, celle du tailleur de flèches, que son père lui avait maintes et maintes fois contées. John Stands In Timber, un Cheyenne du Nord, rassemble et préserve la littérature orale de sa tribu. Stands In Timber a raconté de nombreuses expériences de Cheyennes, allant des temps légendaires jusqu'à la vie dans la réserve des Cheyennes du Nord, dans l'état du Montana. Son livre, Cheyenne Memories, représente son effort personnel pour préserver l'histoire de son peuple. Dans ses souvenirs les plus lointains, Stands In Timber nous dit ceci :

"Quand j'étais petit garçon, j'ai commencé à écouter les anciens, hommes et femmes, de la tribu des Cheyennes, conter des légendes qui provenaient des générations antérieures. (...) C'est ainsi que j'ai retenu certaines de ces légendes. Et quand je suis revenu de l'école en 1905, je me suis dit que j'allais mettre par écrit certaines d'entre elles, alors je suis retourné voir ces vieilles personnes, pour obtenir directement des détails"(2).

---

(1) Ruth Underhill et une femme Papago, Autobiography of a Papago Woman, p. 10. Trad. pers.

(2) Stands In Timber, Cheyenne Memories, cité par Chapman dans Literature of the American Indians, p. 62. Trad. pers.

Les Indiens continuent à raconter leurs contes et légendes. Nous connaissons déjà Richard Erdoes, un Blanc auquel Lame Deer a fait confiance en lui faisant le récit de sa vie, publié en 1972 sous le titre Lame Deer, Seeker of Visions. En 1976, Richard Erdoes transcrivait et éditait des légendes publiées sous le titre The Sound of Flutes, "et autres légendes indiennes, racontées par Lame Deer, Jenny Leading Cloud, Leonard Crow Dog, et d'autres". Ce livre a été traduit et publié en France sous le titre Le Chant des flûtes "et autres légendes indiennes" (1). Dans l'introduction de l'ouvrage, Richard Erdoes écrit ceci :

"Ce livre est né d'une vie passée à écouter des amis Indiens dire les contes et légendes des leurs - des histoires autour d'un feu, en buvant un café noir bien épais, ou bien en mangeant une soupe de baies au pain grillé, ou bien encore dans une voiture à une centaine de milles d'un pow-wow. La première de ces légendes fut transcrite en 1952, la dernière il y a à peine un an de cela. Bon nombre d'entre elles m'ont été rapportées dans mon appartement de New-York lorsque des amis du Dakota ou du Montana venaient me rendre visite. (...) Ces légendes sont toutes des récits des Indiens des plaines, des Sioux pour la plupart, deux ou trois aussi d'origine Crow ou Gros-Ventre" (2).

La première de ces légendes donne son titre au recueil : "Le Chant des flûtes". Henry Crow Dog nous raconte ceci :

"Eh bien, vous connaissez nos flûtes, vous avez entendu

---

(1) Le Chant des flûtes, Ed. Fédérop, 1978.
(2) Idem, p. 9.

leur chant, vous avez vu comment elles sont faites, elles sont si belles. Notre flûte à nous, la Siyotanka, est un instrument bien particulier. Elle n'est faite que pour une seule sorte de musique, les chants d'amour. Dans l'ancien temps, les jeunes hommes allaient s'asseoir seuls, peut-être s'appuyaient-ils à un arbre au coeur de la nuit ; cachés là, personne ne les voyait. Ils y composaient leurs chants à eux, leurs airs à faire la cour"(1).

La légende nous dit que c'est un jeune homme qui tailla la première flûte, la toute première "Siyotanka". Puis tous les autres jeunes hommes commencèrent à l'imiter et, comme le dit Henry Crow Dog :

"...le beau chant obsédant des flûtes alla de tribu en tribu pour finalement couvrir toute la prairie" (2).

En fait, si l'on prête une oreille attentive, on peut entendre ce chant d'un bout à l'autre du recueil. C'est un chant d'amour, l'amour de la terre, de la terre sacrée, et de la vie. La Siyotanka chante dans nos coeurs. Le coeur chante.

Dans ces légendes, la réalité et la fiction s'entremêlent pour créer un tout qui donne la légende. Dans celle qui a pour titre "Le Chant des flûtes", Henry Crow Dog nous dit :

"Oui, il me semble que je dois raconter maintenant une légende et au lieu de cela je suis en train de vous dire une histoire d'amour" (3).

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 13.
(2) Idem, p. 18.
(3) Ibid., p. 14.

Cette histoire se tient dans le domaine de la réalité. Mais aussitôt, lors de l'explication du fonctionnement de la Siyotanka, nous retombons dans la légende lorsque Crow Dog nous dit :

"Le son sort du bec. Il y a une raison à cela et c'est ici que la légende commence" (1).

Le conteur nous offre d'abord la réalité historique. Dans la légende qui a pour titre "La Femme qui sauva son frère", Strange Owl raconte :

"Il y a de cela presque cent ans, pendant l'été 1875 (2), furent livrées les deux plus grandes batailles entre les soldats et les Indiens, dans les plaines du Montana. La première fut appelée la bataille du Bouton de rose (Rosebud). La seconde, qui eut lieu une semaine plus tard, reçut le nom de Little Big Horn, le général Custer y fut défait et tué. Les Cheyennes appellent la bataille de Rosebud le combat où la fille sauva son frère. Laissez-moi vous dire pourquoi" (3).

Strange Owl nous fait le récit de la bataille où nous voyons Buffalo Calf Road Woman lancer son poney en plein dans la mêlée pour sauver son frère bientôt encerclé. C'est là que la légende devient belle. Strange Owl raconte :

"Les Sioux et les Cheyennes virent ce qui se passait. Et alors les soldats blancs le virent aussi. Ils cessèrent tous le combat et restèrent à regarder cette courageuse jeune femme qui

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 14.
(2) 1876, dans l'édition originale.
(3) Idem, p. 19.

sauvait la vie de son frère. Tous les guerriers levèrent les bras et poussèrent en choeur un épouvantable cri de guerre qui faisait dresser les cheveux sur la tête. Il y eut même des soldats qui lancèrent leur casquette en l'air et crièrent "Hourrah !" en l'honneur de la Femme-du-Sentier-des-Veaux" (1).

Comme toutes les autres légendes, celle-ci contient des éléments de la réalité et d'aujourd'hui, de sorte que la légende, la vérité historique et le présent immédiat puissent créer un tout qui reste vivant et contemporain. En effet, Stange Owl nous dit :

"L'endroit où la Femme-du-Sentier-des-Veaux marqua son coup a depuis longtemps été retourné en tous sens. Un ranch le recouvre aujourd'hui" (2).

Cette survivance du passé en ouverture sur le présent se retrouve dans la légende qui a pour titre "Les Frères serpents". Lame Deer achève son récit sur la remarque suivante :

"De ce jour-là, le peuple réussit tout ce qu'il entreprit. Si les grands serpents à sonnettes, les serpents humains ne sont pas morts aujourd'hui, ils protègent toujours la tribu de leur puissante médecine" (3).

L'histoire s'achève sur le mot "aujourd'hui".

Dans la légende qui a pour titre "Un bon tour avec les yeux", Rachel Strange Owl critique l'homme blanc d'aujourd'hui. Elle commence ainsi son récit :

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 23.
(2) Idem, p. 23.
(3) Ibidem, p. 50.

"Veeho, le vilain farceur, est comme ces touristes qui arrivent dans un village indien sans savoir comment se comporter ni que faire, et ils essayent d'impressionner tout le monde. Veeho est ainsi" (1).

Dans la légende qui a pour titre "L'Amoureux fantôme", Lame Deer termine sur ces mots :

"Oui, cela se passa voici bien longtemps, mais aujourd'hui encore les vieux chantent toujours ce chant, à Rosebud, Pine Ridge et Cheyenne River" (2).

Dans "La Femme Bison Blanche", Lame Deer nous dit :

"Et ainsi les hommes reçurent le calumet sacré. Les Lakota croient que ce calumet existe toujours, quelque part dans la réserve de la rivière cheyenne, au Dakota du Sud, jalousement gardé par les descendants du chef Itazipcho de l'époque, celui à qui la Femme Bison Blanche l'avait laissé il y a si longtemps" (3).

Dans "La Fin du monde", nous trouvons encore un lien avec la réalité d'aujourd'hui. Jenny Leading Cloud dit en effet ceci :

"Quelque part, là où la prairie et les Mako Sica, les "badlands", se rejoignent, il y a une grotte bien cachée. Depuis de nombreuses générations, personne n'a été capable de la trouver. Et aujourd'hui encore, avec toutes ces voitures, toutes ces grandes routes, tous ces touristes, personne ne l'a trouvée" (4).

La légende raconte qu'une vieille femme vit là et y entretient

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 90.
(2) Idem, p. 101.
(3) Ibidem, p. 124.
(4) " p. 125.

un grand feu.

Dans "Les Oiseaux Tonnerre", nous pouvons voir de façon très précise comment passé, présent et avenir s'entremêlent. Eagle Elk nous dit :

"Certains racontent que les plus jeunes des Oiseaux Tonnerre vivent dans le "Paha Sapa", les Collines Noires Sacrées que les Indiens avaient reçues pour les garder "aussi longtemps que le soleil brillera, aussi longtemps que l'herbe poussera" - Eagle Elk fait donc ici allusion à un passé lointain - "qu'on leur a volées dès qu'on y a trouvé de l'or" - Il s'agit donc ici d'un passé récent -. "Mais nous ne désespérons pas de les récupérer maintenant qu'elles ont perdu leur caractère sacré par toutes ces attractions bon marché pour touristes" - Voilà la part du présent -. "Et une fois que les Paha Sapa seront redevenues terres indiennes, peut-être que les Oiseaux Tonnerre reviendront aussi ?" (1) - Voilà pour le futur.

Le pouvoir et la force de ces histoires résident dans le fait qu'elles sont vécues, parlées et lues, dans le présent. Chaque conteur prête sa voix à la littérature indienne et met à son service sa façon à lui de raconter une histoire. Il en a toujours été ainsi. Dans l'introduction du recueil "Le Chant des flûtes", Richard Erdoes précisait en effet ceci :

"Les histoires se sont transmises d'une génération à l'autre, des vieux aux jeunes. Tout s'est fait par la parole - l'art est

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 42.

dans la façon de dire, le plaisir d'entendre. Chaque conteur est un individu qui raconte à sa façon à lui son histoire" (1).

Et Erdoes d'ajouter :

"Très souvent, j'ai plusieurs versions de la même histoire, rapportée par différentes personnes. Si je dis que tel ou tel conte m'a été transmis par le Chien Crow plutôt que par Elan Aigle ou Cerf Boiteux, ce n'est peut-être qu'à cause d'une petite touche personnelle ou d'une variante, parce que je peux voir dans mon esprit le Chien Crow qui me raconte cette histoire, sa longue silhouette maigre qui se découpe dans la lumière d'un coucher de soleil exceptionnellement beau, ses bras et ses mains qui dessinent des figures dans l'air" (2).

Dans la légende qui a pour titre "Les Frères serpents", Lame Deer commence par parler de serpents en général. Il précise ensuite :

"De toute façon, toutes ces histoires sur les serpents ne sont que ma façon à moi de vous amener à une autre légende, le conte des Frères serpents" (3).

Toutes ces histoires font partie de l'héritage indien. La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord est enracinée dans le passé, vécue au présent, et ouverte sur le futur. Elle ne vit que parce que quelques Indiens en parlent, la parlent, l'écrivent et assument leur identité indienne. Dans "La Femme qui sauva son frère", Strange Owl nous dit :

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 10.
(2) Idem, pp. 9-10.
(3) Ibidem, p. 46.

"Mais le souvenir de son exploit dure toujours et il vivra tant qu'il y aura des Indiens. Ce n'est pas un conte de fées, c'est une légende" (1).

Les légendes indiennes vivront tant qu'il y aura des conteurs pour les faire vivre. A la fin de celle qui a pour titre "Iktome, Iktome, Iktome", He Dog, le conteur, se retire et demande à quelqu'un d'autre de prendre le relais. Voici comment le conteur s'efface :

"Oui, Iktome a eu bien d'autres aventures et il a fait une centaine d'autres folies. Mais c'est celle que j'ai retrouvée. Que quelqu'un d'autre raconte ce qui est arrivé à Iktome par la suite. Tout ce qui arrive encore à l'homme-araignée" (2).

Il y aura même de nouvelles histoires, demain. Dans l'introduction du recueil Le Chant des flûtes, Richard Erdoes nous dit :

"Une nouvelle histoire naît parfois et elle se répand comme un feu de forêt, surtout si elle est drôle, comme cette histoire de l'Indien invité à manger par un ami blanc. L'Indien est pauvre, il meurt de faim : "Est-ce que je peux demander un steak ?". "Tout ce que tu veux" lui répond son ami blanc. L'Indien vient à bout de son steak bien garni en un temps record. Mais il a encore faim : "Est-ce que tu m'offrirais un deuxième steak ?" dit-il. "Bien sûr, vas-y" lui répond son ami. Le second steak arrive et il disparaît encore plus vite que le premier. Devant une telle performance, l'hôte généreux s'extasie : "Si seulement j'avais ton

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 23.
(2) Idem, p. 30.

appétit !". "Alors ça, s'exclame l'Indien, vous m'avez déjà pris mon pays, mes bisons, mon héritage, ma culture, et en plus voilà que vous voulez mon appétit !" (1).

Dans l'histoire qui a pour titre "La Fin du monde", Jenny Leading Cloud nous parle de la vieille femme qui vit dans une grotte et entretient un grand feu. Jenny raconte :

"Elle l'a allumé voici mille ans de cela ou plus et elle l'entretient toujours" (2).

Ce feu, c'est peut-être bien la littérature indienne, les histoires indiennes que l'on continue à raconter en les ré-actualisant. Le coeur indien bat toujours, à un rythme séculaire, mais avec un sang toujours neuf. Le conteur prête sa voix puis s'efface, laissant la place à d'autres. Le temps n'est pas venu où meurent les légendes. Passé, présent, futur vivent et revivent grâce à toutes ces voix indiennes qui entretiennent la magie du verbe.

Il est un chant de vie que l'on entend encore, le chant de voix nouvelles et pourtant si anciennes. Et même si l'espoir parfois pleure ses ailes, les voix ne meurent pas, qui chantent pour s'unir.

Il est un chant d'amour que l'on entend toujours. On le croyait perdu, il a retrouvé voix. C'est le chant obsédant de la Siyotanka. Ecoutez donc le chant des flûtes.

---

(1) Le Chant des flûtes, p. 10.
(2) Idem, pp. 125-126.

D. L'éternel retour

Les Indiens d'aujourd'hui marchent la tête haute, moins d'un siècle après le massacre de Wounded Knee. Depuis une vingtaine d'années, la parole est aux minorités. Les Indiens ont mis du temps à rompre un long silence. Il est vrai qu'ils se sentaient différents des autres minorités et ne voulaient pas adopter la voix légale et canalisée de la contestation. Leurs coeurs étaient à vif et continuaient à recevoir tellement de coups qu'ils se sont tenus à l'écart pendant un certain temps pour laisser leurs blessures cicatriser, pour reprendre le dessus, pour acquérir et assumer une force nouvelle dans leurs voix.

Nous savons maintenant qu'ils ont une littérature vécue et vivante. Ceci permet de mieux comprendre la raison pour laquelle ils ne ressentaient même pas le besoin de mettre cette littérature par écrit. Pendant des siècles, la plupart des Blancs ont écrit des ouvrages sur la vie. Pendant des siècles, la plupart des Indiens d'Amérique ont gardé en vie leur littérature jamais écrite. Lame Deer nous dit :

"Nous autres Sioux passons beaucoup de temps à penser aux choses de chaque jour, qui à nos yeux sont mêlées au spirituel" (1).

La plupart des Blancs écrivent les symboles. L'Indien les vit. Lame Deer dit en effet :

"Nous autres Indiens vivons dans un monde de symboles et

---

(1) De Mémoire indienne, p. 118.

d'images où le spirituel et l'ordinaire des jours ne font qu'un. Pour vous, les symboles ne sont que des mots qu'on dit ou bien qu'on écrit dans les livres. Pour nous, ils sont une partie de la nature, une partie de nous-mêmes - la terre, le soleil, le vent et la pluie, les pierres, les arbres, les animaux, même les petits insectes comme les fourmis ou les sauterelles. Nous essayons de les comprendre, pas avec la tête mais avec le coeur, et une simple indication suffit à nous en révéler le sens" (1).

La tête écrit, le coeur ressent. Lame Deer ajoute :

"Le symbolisme nous a aidés à écrire sans alphabet. Par le moyen des symboles, nous pouvons décrire même les pensées les plus abstraites avec assez de précision pour que chacun comprenne" (2).

A la fin des années soixante, les Indiens comprirent que les Blancs étaient prêts à mener à terme le génocide de la race rouge. Ce génocide continue aujourd'hui, sous des formes plus sournoises et en apparence moins directes que la fusillade de Wounded Knee. L'intégration forcée, l'acculturation, une diminution constante des droits des Indiens : voilà les nouvelles armes des Blancs. Il était grand temps que les Indiens fassent entendre leur voix. Dans un monde blanc où la littérature tient une place privilégiée, il est grand temps également que les Indiens mettent sur papier leur littérature du passé, du présent et de l'avenir. Il y a bien des années, Black Elk disait que le cercle de la nation était

---

(1) De Mémoire indienne, p. 118.

(2) Idem, p. 120.

brisé et éparpillé, qu'il n'y avait plus de centre et que l'arbre sacré était mort (1). Les auteurs indiens d'aujourd'hui nous montrent que cette vision du cercle a en fait survécu. C'est un premier pas. Plus tard ils essaieront de raviver cette image. Le livre de Storm, Seven Arrows, marque la survivance d'une culture : la culture indienne d'Amérique du Nord. Les racines n'ont pas été arrachées. Elles plongent toujours au plus profond de la terre indienne. Dans son autobiographie (2), Talayesva nous disait que cela lui avait bien sûr servi d'apprendre à vivre en bonne entente avec les Blancs et de gagner de l'argent en les aidant, mais il se sentait avant tout régi par un guide spirituel Hopi, qu'il se devait de suivre pour continuer à vivre, vivre et non pas survivre. Talayesva décida de redevenir un vrai Hopi.

"Enterre mon coeur à Wounded Knee", vous dirait un Indien. Mais il ne s'agit pas là de funérailles. Le coeur doit creuser pour trouver ses racines, pour découvrir et sentir son identité. Cela n'a rien à voir avec une prière de lamentation. Peut-être vaudrait-il mieux exprimer le souhait indien de la façon suivante :

Enterre mon coeur là où il appartient.

L'écrivain indien contemporain réaffirme ses liens avec le passé. Dans son anthologie de la littérature des Indiens d'Amérique du Nord, l'Indienne Shirley Hill Witt nous annonce :

---

(1) Dans Black Elk Speaks, p. 230.

(2) Sun Chief, traduit et publié en France dans la collection "Terre humaine" sous le titre : Soleil Hopi.

"Une génération nouvelle de chercheurs est née dans les tribus ; ces chercheurs retraduisent et réinterprètent la littérature de leur peuple" (1).

Dans son livre The Sacred Hoop - "Le Cercle sacré", perspective indienne contemporaine de la littérature indienne, Paula Gunn Allen a établi avec précision ce que sont les diverses composantes de la littérature indienne. Les voici donc :

"Les deux formes de base de la littérature des Indiens d'Amérique du Nord sont la cérémonie et le mythe. La cérémonie est l'accomplissement rituel d'une perception particulière des relations cosmiques, tandis que le mythe est le compte-rendu, en prose, de cette relation" (2).

Paula Gunn Allen ajoute :

"La cérémonie comporte d'autres formes telles que l'incantation, le chant (et la danse), la prière, et elle est en elle-même le mode principal de l'expression littéraire, dont les autres chants et histoires découlent" (3).

Ceci est parfois mal compris par les chercheurs. A leur intention, Paula Gunn Allen ajoute :

"On doit respecter une différence de base entre la littérature cérémonielle et la littérature populaire, au lieu de faire comme les Blancs qui distinguent entre prose et poésie" (4).

---

(1) The Way, p. 33. Trad. pers.
(2) Allen, op. cit., p. 118. Trad. pers.
(3) Idem, p. 119.
(4) Ibidem, p. 129.

Nous trouvons donc, dans la littérature indienne, une littérature cérémonielle, et des contes et chants populaires. Mais il existe des formes intermédiaires. Paula Gunn Allen l'explique plus loin :

"Entre la forme triviale et populaire et la forme cérémonielle, on trouve des chants et des histoires, ainsi que divers "jeux", des incantations et autres formes de magie, des cycles en prose tels que les contes du "trickster" recueillis par Paul Radin, et divers types de chants de voyage ou liés à la nourriture, ainsi que des légendes de même inspiration" (1).

Le tout possède une unité d'harmonie, l'harmonie essentielle de l'univers.

Il semble alors difficile de classer les genres avec précision, puisqu'ils se fondent en un tout qui constitue précisément le genre indien. Paula Gunn Allen nous dit :

"Par exemple, dire qu'une cérémonie comporte des chants et des prières vous plonge dans l'erreur, car les prières sont une forme d'adresse et les chants en sont une autre. Il est plus approprié de dire que les chants, les prières, les danses, les tambours, le mouvement rituel et l'adresse dramatique sont les composantes d'une cérémonie" (2).

Les lecteurs qui s'intéressent à la littérature indienne auront donc de grandes difficultés à comprendre et sentir la

---

(1) Allen, op. cit., p. 132.
(2) Idem, p. 119.

littérature indienne dans sa totalité. Les lecteurs ne peuvent entendre les voix qui chantent, ne peuvent voir les danses, ne peuvent entendre les tambours. Paula Gunn Allen nous dit :

"Il est important, lorsque l'on s'intéresse à l'aspect rythmique des diverses formes poétiques indiennes, de se rappeler que toute cérémonie est chantée, accompagnée du tambour, et dansée" (1).

Elle est vécue comme un tout. Dans l'ouvrage de Ruth Underhill, Autobiography of a Papago Woman, la femme Papago nous dit bien :

"Quand je chante ce chant, cela me fait danser" (2).

Dans leur recueil de littérature indienne, Sanders et Peek écrivent :

"La musique et la danse sont deux composantes inséparables de la poésie indienne, à tel point qu'un Indien peut très bien vous faire la remarque suivante : "Je ne sais pas chanter cette danse", ou encore : "Je ne sais pas danser ce chant"."(3)

On peut très bien parler de littérature cérémonielle, ou de contes et chants populaires, ou d'histoires, mais retenons les mots de Paula Gunn Allen :

"Il est raisonnable, d'un point de vue indien, de lier entre elles toutes formes littéraires, compte tenu de l'idée essentielle d'unité et de liens étroits entre tous les phénomènes de la vie" (4).

Gerald Vizenor, Indien Anishinabe (Chippewa), écrivain, poète, journaliste et mystique de la nouvelle génération, essaie

---

(1) Allen, op. cit., p. 121.
(2) Underhill, Autobiography of a Papago Woman, p. 23. Trad. pers.
(3) Sanders, Literature of the American Indian, p. 109. Trad. pers.
(4) Allen, op. cit., p. 119. Trad. pers.

de nous faire sentir les chants de sa tribu dans un ouvrage qui a pour titre Anishinabe Nagamon. Une voix indienne nouvelle sort des ténèbres pour dire que l'ancienne voix a survécu. Vizenor écrit :

"Les poèmes-chants de la tribu Anishinabe sont des chants de liberté individuelle. Les rêves ne sont pas oubliés. La voix du peuple des forêts se fait toujours entendre, plus forte que la cloche qui sonne le glas des promesses de paix oubliées" (1).

Aujourd'hui, les écrivains indiens d'Amérique du Nord redécouvrent leurs racines. L'Indien d'Amérique enterre son coeur là où il appartient. L'Indien sent et touche les racines du coeur indien.

L'Indien contemporain part en quête de son passé, de ses racines. Ils se sert pour cela de son coeur, mais aussi de son imagination. Cette quête est fort bien illustrée par un Indien Kiowa, écrivain connu et professeur de littérature comparée à l'Université de Stanford, en Californie. Scott Momaday a en effet publié un livre, loué sans conteste, dans lequel il retrace la migration de ses ancêtres depuis la source du Yellowstone jusqu'aux montagnes de Wichita. Momaday nous explique dans le prologue de son livre que cette migration forcée permit aux siens de se remettre en question et de sentir, avec une force accrue, leur appartenance à un peuple : le peuple des Kiowas. Momaday a effectué

---

(1) Vizenor, Anishinabe Nagamon, cité par S.H. Witt dans The Way, p. 38. Trad. pers.

lui-même le voyage pour mieux se pénétrer du paysage géographique et affectif dans lequel évoluèrent ses ancêtres.

The Way to Rainy Mountain montre la voie aux Indiens d'aujourd'hui. On se rappelle ce que disait l'un d'entre eux, Sakokwenonkwas, Indien Mohawk du clan de l'Ours :

"La route la plus importante que nous essayons de paver dans la direction du futur est la route qui reconduit à notre passé" (1).

The Way to Rainy Mountain est le récit de l'odyssée personnelle de N. Scott Momaday, qui accomplit un pélerinage sur la tombe de sa grand-mère Kiowa, en suivant le même itinéraire que celui qu'avaient emprunté ses ancêtres trois siècles auparavant.

Le professeur Barre Toelken, de l'Université de Eugene, en Oregon, m'a invité en octobre 1980 à visionner la bande-vidéo d'une interview de Leslie Silko et Scott Momaday, dont il se servait pour son cours sur la littérature indienne. Je le remercie de sa gentillesse, des renseignements précieux qu'il m'a fournis et du temps qu'il m'a accordé. J'essaierai de traduire au mieux les précieuses réflexions de Silko et Momaday telles que je les ai enregistrées sur cassette. Interrogé sur les motivations profondes de son voyage, Scott Momaday devait déclarer :

"J'ai effectué ce voyage. Je l'ai fait pour bien voir le paysage et en prendre possession dans mon esprit. Et je me suis projeté dans cette migration, pour ainsi dire, et j'ai essayé de faire moi-même ce voyage de la même façon que les Kiowas il y a

---

(1) Cité dans "Akwesasne Notes", Vol. 8, N° 2 (début d'été 1976).

trois cents ans. Ce fut pour moi une grande expérience. Le livre adopte la forme du voyage (...) un voyage de l'imagination".

La route indienne dans la direction du futur tente donc de reconduire au passé. Les racines sont vécues, revécues. Ce "voyage de l'imagination" n'est pas un voyage "aller", même si l'Indien le préconise pour le futur. C'est un voyage "retour". On ne retourne pas dans le futur. Mais l'Indien d'aujourd'hui veut poursuivre, dans le futur, son voyage "retour". C'est là l'essentiel du message qu'essaient de transmettre les voix indiennes contemporaines. Ces voix nous font part de leurs craintes et des difficultés que rencontrent les Indiens d'aujourd'hui lorsqu'ils veulent se faire respecter dans la société blanche tout en profitant du progrès, sans pour autant perdre leur indianité. Comment vivre indien dans l'Amérique d'aujourd'hui, désespérément tournée vers le futur pour oublier un présent qu'elle ne sait pas vivre et un passé qui lui fait encore défaut ? Comment vivre indien dans l'Amérique blanche quand on a au coeur un seul voyage :

l'éternel retour ?

II. UNE NOUVELLE DIRECTION

A. Quand règnent les légendes

Les Indiens d'aujourd'hui ne se contentent pas de rester fidèles à la tradition orale de leur littérature. Ils essaient aussi de l'analyser en profondeur. Momaday disait récemment :

"Nous essayons de déterminer la nature de notre tradition".

Et il ajoutait :

"Très peu d'entre nous connaissent réellement notre littérature".

Scott Momaday nous explique que la chose la plus importante est "la compréhension du paysage et du monde physique dans lequel l'homme vit". Cette compréhension est à la base de la littérature contemporaine des Indiens. A terme, un auteur indien qui passerait à côté de cette compréhension cesserait d'être Indien et ses écrits ne pourraient donc plus être considérés comme partie intégrante de la littérature indienne d'aujourd'hui. Momaday estime que cette compréhension est "une sorte de relation morale". Il le précise comme suit :

"L'homme comprend qu'il a une obligation, d'une certaine manière, envers le paysage, et qu'il en est responsable. Il partage l'esprit du paysage et y joue un rôle." Momaday semble indiquer que son inspiration littéraire provient essentiellement de

cette prise de conscience. Il nous dit :

"J'ai écrit à partir de cette compréhension".

La quête d'une identité nouvelle, revivifiée, ré-actualisée, mieux comprise et mieux vécue, semble trouver là son point de départ. Momaday insiste et dit :

"Je pense qu'il devient nécessaire pour nous tous, de façon générale, de comprendre cette dimension, cette relation qui existe entre l'homme et le paysage".

Chacun doit essayer d'y parvenir, car cette compréhension n'est pas vécue de la même façon par chaque individu. Momaday précise d'ailleurs :

"Chacun d'entre nous, chaque individu, possède une tradition orale qui lui est propre et qu'il vit au quotidien". Le passage de la tradition orale à la tradition écrite concrétise une donnée supplémentaire. L'écrit permet de mieux déterminer quelle est la part d'inspiration qui provient du groupe et celle qui est propre à l'auteur. Le langage est alors perçu, vécu, senti, dans sa complexité. Momaday donne d'ailleurs un cours qui développe cette compréhension. Interrogé sur la nature des études qu'il dispensait à ses étudiants, Momaday devait préciser :

"Le cours est centré sur la nature de la tradition orale, sur l'homme et ce qu'il pense de lui-même dans la dimension du langage, et sur la relation qui existe entre la tradition orale et la tradition écrite."

Ainsi on comprend mieux l'importance des légendes et la

nécessité qu'il y a de les transmettre et, si possible, de les transcrire sur papier. Le recueil "Le Chant des flûtes" montre le chemin à d'autres conteurs. Il reste à souhaiter que cette expérience soit bientôt renouvelée et que recueils et anthologies indiennes nous fassent mieux connaître les voix indiennes d'aujourd'hui. Mrs Momaday, mère de Scott Momaday, a publié en 1972 une anthologie de littérature indienne sous le titre : American Indian Authors. Nous connaissions déjà celle publiée par Shirley Hill Witt : The Way, et celle de Sanders et Peek : Literature of the American Indian. Mrs Momaday nous explique l'importance des légendes :

"C'est une vieille tradition indienne que d'enseigner par le moyen d'histoires, et de nombreuses légendes sont utilisées dans le but d'instruire et de réaffirmer la culture du groupe" (1).

Une fois cette culture réaffirmée, l'Indien pourra alors s'engager dans une voie plus personnelle, en écrivant des poèmes et même en utilisant des genres nouveaux tels que les nouvelles ou le roman. A la question : "La tradition orale est-elle mourante ?", Momaday répondait :

"Il y a une grande persistance de la tradition orale. Je n'arrive pas à la comprendre. (...) J'ai même entendu parler de choses incroyables. Certaines histoires illustres et compliquées semblent s'arrêter, mourir, pour n'en émerger que mieux après le passage d'une ou de plusieurs générations. Et je ne sais pas

---

(1) Natachee Scott Momaday (même nom que son fils), American Indian Authors, p. 7. Trad. pers.

comment vous pouvez expliquer cela lorsque vous parlez d'une tradition orale. Pourtant cela arrive. C'est comme si les traditions d'un peuple étaient enregistrées d'une certaine façon dans le sang et comme si elles sautaient une génération."

On peut ne pas adhérer à cette explication quasi-mystique et dangereuse. Car si l'on peut parler de la voix du coeur, universelle, peut-on parler de la voix du sang ? Une chose est sûre : les voix indiennes contemporaines respectent la tradition orale. La quête continue. Momaday nous dit :

"D'une certaine façon, la migration des Kiowas se termine au cimetière de Rainy Mountain, mais d'une autre façon elle continue. Cela n'a pas de fin."

La quête indienne contemporaine n'a pu commencer réellement que lorsque les racines culturelles et affectives ont été redécouvertes et assumées. La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord est née d'une prise de conscience récente. La source peut jaillir quand règnent les légendes.

B. "Honneur des hommes, saint langage"

Les mots occupent une place privilégiée dans le monde des symboles au sein duquel évolue l'Indien d'Amérique du Nord.

Lame Deer nous dit :

"Les mots sont aussi des symboles d'un grand pouvoir, surtout les noms de personnes. Pas Charles, Dick et George. Il ne s'attache pas grand pouvoir à ces noms. Mais Nuage Rouge, Elan Noir, Tourbillon, Deux Lunes, Cerf Boiteux - ces noms-là sont en relation avec le Grand Esprit. Chaque nom indien repose sur une histoire, une vision, une quête de rêves. Un nom doit être à la source de grands bienfaits ; mettre l'homme au contact de la nature et de la vie animale. On doit exister sous l'empire de son nom. S'en remettre à lui, y puiser sa force" (1).

Un mot est sacré. On l'utilise donc avec économie. Les Indiens ont une compréhension profonde des symboles, car ils essaient de les comprendre "pas avec la tête, mais avec le coeur"(2). Et Lame Deer ajoute :

"...une simple indication suffit à nous en révéler le sens" (3). Dans l'autobiographie d'une femme Papago, nous pouvions déjà lire la remarque suivante :

"Le chant est très court car nous comprenons beaucoup de choses" (4).

Au cours d'une conférence donnée à l'occasion de la première Convocation des Chercheurs indiens d'Amérique et organisée par l'American Indian Historical Society à l'Université de Princeton en mars 1970, Scott Momaday parla de l'Indien comme d'un homme

---

(1) De mémoire indienne, p. 127.
(2) Idem, p. 118.
(3) Ibidem, p. 118.
(4) Ruth Underhill, Autobiography of a Papago Woman, p. 11.

"fait de mots". Momaday s'en expliqua ainsi :

"Il me semble que d'une certaine façon nous sommes tous faits de mots ; que notre être essentiel est constitué de langage" (1).

Momaday dut ensuite répondre à l'éternelle question :

"Qu'est-ce qu'un Indien américain ?".

Il répondit comme suit :

"La réponse est bien sûr qu'un Indien est une idée qu'un homme donné se fait de lui-même. Et c'est une idée morale, car elle définit la façon dont cet homme réagit aux autres hommes et dans le monde en général. Et cette idée, pour être entièrement réalisée, doit être exprimée" (2).

Un homme se définit au moyen du langage. Momaday déclara :

"Nous sommes ce que nous imaginons. Notre existence même consiste en la façon dont nous nous imaginons. Notre destin le meilleur est d'imaginer, au moins complètement, qui nous sommes, ce que nous sommes et de nous dire que nous existons. La plus grande tragédie qui puisse s'abattre sur nous est de ne pas nous imaginer" (3).

L'homme peut assumer son existence par le langage. Momaday nous dit :

"C'est seulement quand il fait corps avec une idée et que cette idée est réalisée par le langage que l'homme peut prendre

---

(1) Momaday, cité par Chapman dans Literature of the American Indians, p. 96.
(2) Idem, p. 97.
(3) Ibidem, p. 103.

possession de lui-même. Dans notre système particulier de référence, ceci signifie que l'homme parvient à la réalisation la plus complète de son humanité, dans un art et un produit de l'imagination tel que la littérature" (1).

Toutes ces idées sont mises en lumière par le magnifique livre de Momaday : The Way to Rainy Mountain. Momaday y a retracé l'itinéraire suivi par les Kiowas, lors de leur migration depuis la source du Yellowstone jusqu'aux Black Hills à l'est, et au sud des montagnes de Wichita.

Le corps de l'ouvrage comporte trois parties principales : "The Setting Out", "The Going On", "The Closing In" - le départ, la route, la fin du voyage. La première partie, "The Setting Out", est sacrée et mythique. La deuxième partie, "The Going On", s'intéresse à l'Age d'Or des Kiowas. Dans la dernière partie, "The Closing In", nous constatons que les grands-parents de Momaday sont aujourd'hui entrés dans la légende.

Ce qui importe le plus, c'est que les Kiowas se soient réalisés eux-mêmes en tant que peuple. Momaday écrit :

"Au cours de cette longue migration, ils étaient arrivés à maturité en tant que peuple. Ils étaient parvenus à une idée d'eux-mêmes satisfaisante ; ils avaient osé imaginer et déterminer qui ils étaient. D'une certaine façon, The Way to Rainy Mountain est avant tout l'histoire d'une idée. C'est l'idée que l'homme se fait de lui-même. Son être essentiel le plus ancien est dans

---

(1) Momaday, cité par Chapman dans Literature of the American Indians, p. 104. Trad. pers.

le langage. La tradition verbale qui a permis de préserver cette idée s'est quelque peu détériorée avec le temps. Il n'en reste que des fragments - mythologie, légende, coutumes, et le ouï-dire - et bien sûr l'idée elle-même, toute aussi cruciale et profonde qu'autrefois. C'est là qu'est le Miracle.

Le périple qui y est rappelé se renouvelle chaque fois que le miracle nous revient à l'esprit, car c'est précisément là le droit et la responsabilité de l'imagination. C'est un voyage complet, riche de données et de sens, effectué avec la mémoire toute entière ; la mémoire, cette expérience de l'esprit qui est aussi bien légendaire qu'historique et aussi personnelle que culturelle"(1).

Chacune des trois grandes parties de l'ouvrage comporte un certain nombre d'unités elles-mêmes en trois parties qui correspondent à troix voix narratives bien distinctes : la voix mythique, la voix historique et la voix immédiate. Chaque unité traite donc d'un thème particulier qu'elle envisage sous trois aspects différents : l'aspect mythique, l'aspect historique et l'aspect immédiat. Ceci illustre parfaitement le processus de développement de la légende. L'aspect immédiat deviendra rapidement historique, puis glissera dans la légende.

Au cours de la conférence qu'il donna aux chercheurs indiens, Momaday s'interrogea alors sur la nature de l'acte qui consiste à raconter des histoires. Momaday demanda donc :

"Quelle est la nature du conte ? Quels sont les possibilités

---

(1) Momaday, The Way to Rainy Mountain, p. 2. Trad. pers.

et le propos de cet acte ?

La nature de cet acte est imaginative et créative. C'est un acte par lequel l'homme s'efforce de réaliser son aptitude à l'émerveillement, au sens et au ravissement. C'est également un procédé dans lequel l'homme investit et se préserve lui-même dans le contexte des idées. L'homme raconte des histoires pour comprendre sa propre expérience, quelle qu'elle soit. Conter, c'est précisément se donner la possibilité de comprendre l'expérience humaine" (1).

Momaday nous dit alors que les contes Kiowas que l'on trouve dans The Way to Rainy Mountain "ont enregistré une transformation de l'esprit tribal lors de sa première découverte du paysage des Grandes Plaines ; ces contes évoquent un sens de la quête et de la découverte" (2).

Parmi ces contes, Momaday a choisi celui qui l'avait le plus marqué et qui pouvait le mieux illustrer son propos. Voici donc l'histoire de l'Indien qui fabriquait des flèches. Momaday nous la raconte telle qu'il l'a apprise de son père. Cette histoire constitue la partie légendaire de la treizième unité de The Way to Rainy Mountain. Ecoutons Momaday :

"Lorsqu'une flèche est bien faite, elle porte des marques de dents. C'est à cela qu'on le voit. Les Kiowas faisaient des flèches de qualité et les raidissaient entre leurs dents. Ensuite

---

(1) Momaday, cité par Chapman dans Literature of the American Indians, p. 104. Trad. pers.

(2) Idem, p. 107.

ils les pointaient à l'arc pour voir si elles étaient droites.

Il était une fois un homme et une femme. Ils étaient seuls, le soir, dans leur tipi. L'homme fabriquait des flèches à la lueur du feu. Au bout d'un moment, il aperçut quelque chose. Il y avait une petite ouverture, dans le tipi, à l'endroit où deux peaux étaient cousues ensemble. Il y avait quelqu'un, dehors, qui regardait à l'intérieur. L'homme poursuivit sa tâche mais dit à sa femme : "Il y a quelqu'un dehors. N'aie pas peur. Parlons tranquillement, comme si nous nous entretenions de choses ordinaires". Il prit une flèche et la raidit entre ses dents ; puis, ainsi qu'il le devait, il la pointa à l'arc et visa tout d'abord dans une direction, puis dans une autre. Pendant tout ce temps il parla, comme s'il s'adressait à sa femme. Mais voici ce qu'il dit : "Je sais que tu es là dehors, car je sens tes yeux fixés sur moi. Si tu es un Kiowa, tu peux donc comprendre ce que je dis et je te demande de dire ton nom". Mais il n'y eut pas de réponse et l'homme continua donc de la même façon tout en pointant sa flèche tout autour de lui. Pour finir, sa visée tomba sur l'endroit où se tenait son ennemi et il lâcha la corde de l'arc. La flèche alla droit au coeur de l'ennemi" (1).

Dans son discours, Momaday expliqua ce qu'il fallait conclure de cette histoire :

"L'intérêt de l'histoire ne réside pas tant dans ce que fait celui qui confectionne les flèches que dans ce qu'il dit - et, en

---

(1) Momaday, The Way to Rainy Mountain, p. 62. Trad. pers.

réalité, dans le fait qu'il le dise. Le fait principal est qu'il parle et, ce faisant, c'est sa vie même qu'il joue" (1).

Selon Momaday, le confectionneur de flèches "s'aventure à parler parce qu'il le doit ; le langage est ce sur quoi reposent toute sa connaissance et son expérience, et il représente son unique chance de survie" (2).

Ceci semble pouvoir s'appliquer aux Indiens d'aujourd'hui. Tant que les racines seront vécues, parlées, écrites, les Indiens survivront. Le problème s'étend à tous les hommes. Momaday nous dit :

"De plus, l'histoire du confectionneur de flèches, par rapport aux autres histoires en général, est centrée sur le processus qui nous mène des mots au sens. Tout semble en fait tourner autour de l'idée même que le langage comporte des éléments de risque et de responsabilité ; et il cherche à se confirmer en cela. En un mot, cette histoire semble vouloir dire que toute chose comporte un risque. Cela est probablement vrai et il se peut également que toute la littérature repose sur cette vérité. Le confectionneur de flèches est avant tout l'homme fait de mots. Il consomme et vit son être dans le langage ; c'est le monde de son origine et de sa postérité, et il n'y en a pas d'autre" (3).

Momaday se définit lui-même en racontant cette histoire et en la reprenant à son compte. Barbara Strelke a écrit un essai

---

(1) Momaday, cité par Chapman, op. cit., p. 108. Trad. pers.
(2) Idem, p. 109.
(3) Ibidem, p. 109.

sur Momaday où elle met en parallèle la mémoire raciale et l'imagination individuelle. Voici ce qu'elle écrit :

"Momaday est parvenu au terme de son pélerinage et a recréé, en mélangeant temps et espace, le grand voyage des Kiowas. Grâce à ce pélerinage, Momaday a ajouté une autre dimension à son existence" (1).

Les racines sont bien vivantes. Cette littérature du passé survit aujourd'hui grâce à la tradition orale. Momaday nous dit :

"Le conteur n'a pas de nom et n'est pas lettré. D'un certain côté, nous savons peu de lui, si ce n'est qu'il est d'une certaine façon traduit pour nous en la personne d'un confectionneur de flèches. Mais, d'un autre côté, c'est tout ce qu'il nous faut savoir. Il nous parle de son langage et du terrible risque qu'il implique. Nous devons comprendre qu'il ne fait qu'un avec le confectionneur de flèches et qu'il a survécu, par voie orale, au-delà des autres hommes. Nous avons dit il y a un moment que pour le confectionneur de flèches le langage représentait la seule chance de survie. Il est intéressant de constater qu'il a survécu pendant un nombre incalculable de générations" (2).

Aujourd'hui le confectionneur de flèches vit dans le coeur des lecteurs du livre de Momaday. The Way to Rainy Mountain est unique car il se veut l'odyssée personnelle d'un Indien contemporain sur le chemin de ses ancêtres. The Way to Rainy Mountain nous

---

(1) Strelke, N. Scott Momaday : Racial Memory and Individual Imagination, cité par Chapman, op. cit., p. 356. Trad. pers.

(2) Momaday, cité par Chapman, op. cit., p. 110. Trad. pers.

montre comment et pourquoi l'homme est homme, comment il vit et se fait respecter. Une dignité profonde et poignante émane de la littérature contemporaine des Indiens. L'ouvrage de Momaday en est l'illustre exemple. The Way to Rainy Mountain est un pont jeté entre le passé, le présent et l'avenir ; entre le langage, la littérature et le coeur des hommes.

On se souvient des mots de Paul Valéry :

"Honneur des hommes, saint langage."

C. Le pouvoir du mot

Scott Momaday n'est pas le seul Indien à emprunter le chemin de l'honneur. The Way to Rainy Mountain n'est pas le seul ouvrage qui permette de marcher la tête haute sur la voie sacrée. On peut citer aussi l'ouvrage d'un Cheyenne du Nord, Hyemeyohsts Storm. Seven Arrows a cependant défrayé la chronique et reçu bien des critiques. Tenons-nous en plutôt au point de vue de l'écrivain Sioux Vine Deloria Jr. Dans son livre God is Red, Deloria en dit ceci :

"Seven Arrows est unique ; c'est un essai de témoignage contemporain, en utilisant des histoires traditionnelles, des

mythologies et des symboles du peuple Cheyenne" (1).

Hyemeyohsts Storm nous dit :

"Mes Frères et mes Soeurs, je veux que vous sachiez que moi aussi je continue à apprendre quel est le Chemin du Peuple. La compréhension de cette voie ne s'obtient pas simplement en mémorisant des histoires et des symboles. C'est une chose vivante, qui se développe et que l'on acquière en touchant et en faisant des expériences dans chacune des Quatre Grandes Directions. (...) Seven Arrows comporte de nombreuses histoires anciennes que m'ont enseignées mes père et grands-pères. Mais on y trouve également de nouvelles histoires que j'ai écrites à partir de mon entendement et de mon expérience propres" (2).

L'homme qui veut se réaliser lui-même doit trouver sa propre vérité, son appartenance. Le chanteur anglais John Lennon a écrit une chanson qui porte pour titre "I found out" - "J'ai trouvé". Il y chantait ceci :

"Il n'y a pas de gourou qui puisse voir par vos yeux et comme eux" (3).

Chaque Indien, chaque homme, doit se définir lui-même au moyen de son propre langage. Tout homme doit chercher son propre chemin vers Rainy Mountain. Pour chacun c'est la seule chance de salut. Des sept flèches de Storm, pas une n'a manqué sa cible. Les sept flèches ont pénétré profond dans nos coeurs, des coeurs

---

(1) Deloria, God is Red, p. 52. Trad. pers.

(2) Storm, Seven Arrows, cité par Chapman, op. cit., p. 148. Trad. pers.

(3) John Lennon, Plastic Ono Band ; Apple Records, 1970. Trad. pers.

faits de mots.

L'Indien d'aujourd'hui respecte toujours le pouvoir du mot. Dans la huitième unité de The Way to Rainy Mountain, Momaday réaffirme le pouvoir du mot. Dans la partie légendaire de cette unité, nous voyons des jumeaux sauvés de deux géants en prononçant un mot spécial que leur grand-mère araignée leur avait appris (1). Dans la partie historique, Momaday nous dévoile la signification philosophique du mot :

"Un mot possède un pouvoir en lui-même et par lui-même. Il arrive de rien et se matérialise en son et en sens ; il donne une origine à toute chose. Au moyen des mots, un homme parvient à vivre en termes égaux avec le monde. Et le mot est sacré" (2).

Dans la partie "immédiate" de cette huitième unité, Momaday parle du mot dont se servait sa grand-mère lorsqu'elle voyait, ou entendait, ou avait en pensée quelque chose de mal. Avec sa profonde compréhension des choses, Momaday déclare :

"Je pense que ce n'était pas tant une exclamation qu'une mise en garde, une utilisation du langage, pour vaincre l'ignorance et le désordre" (3).

Les mots ont un pouvoir. Ils sont donc sacrés. Ceci explique l'attitude des Indiens à leur égard. Mrs Momaday nous dit :

"L'Indien a toujours utilisé les mots avec respect et crainte, tout en les tissant sous forme de chants, pour créer la beauté et

---

(1) The Way to Rainy Mountain, p. 41.
(2) Idem, p. 42. Trad. pers.
(3) Ibidem, p. 43. Trad. pers.

exprimer ses aspirations et ses besoins quotidiens" (1).

Dans House Made of Dawn, Scott Momaday nous parle d'une vieille femme dont les mots ont un grand pouvoir. Ils sont "une médecine". La vieille femme les utilise avec respect. Ils n'ont pas de prix et sont magiques, invisibles. Mrs Momaday précise :

"L'attitude des Indiens à l'égard du mot est, d'une certaine manière, une extension de leur philosophie du monde qui les entoure - chacun devrait révérer la beauté naturelle de l'univers au lieu de la gaspiller ou de la détruire" (2).

Si l'homme ne respecte pas les mots, comment peut-il se définir ? Quelle idée peut-il avoir de lui-même ? Momaday, tout comme Lame Deer, attache une importance plus particulière aux noms propres. Il a d'ailleurs publié en 1976 un ouvrage qui a pour titre The Names, dans lequel il nous révèle les noms de personnes ou de lieux qui ont une importance pour lui depuis son enfance. Momaday avoue qu'il croit en la magie du mot. Il en arrive même à avoir des hallucinations et à imaginer, devant lui, une vieille femme du nom de Ko-Sahn, tellement celle-ci l'avait impressionné par la magie du mot.

Le conteur indien, qui manie le langage, devient donc une sorte de magicien. Si l'on respecte le pouvoir du mot, on acquière soi-même du pouvoir. Lors de son entrevue filmée, Momaday s'en est expliqué comme suit :

---

(1) Mrs Momaday, American Indian Authors, p. 1. Trad. pers.
(2) Idem, p. 1. Trad. pers.

"Je pense que le conteur crée une situation et, d'une certaine façon, il crée son audience. (...) Si je vous raconte une histoire, d'une certaine manière je détermine certaines réactions en vous. Quant à vous, si vous êtes intéressé ou même passionné par l'histoire et par la façon dont elle est racontée, vous êtes entré de votre plein gré dans cette relation conteur/audience et vous vous êtes accordé la permission d'être créé. C'est là la fonction essentielle du conteur."

La relation est différente lorsqu'il s'agit de littérature écrite. Momaday et les autres auteurs indiens contemporains vont alors faire des efforts supplémentaires pour recréer l'univers magique dans lequel s'exerce le pouvoir du mot. Cela n'empêche pas certains d'entre eux de regretter qu'aujourd'hui le mot soit écrit. Que se passe-t-il donc lorsque l'Indien écrit des poèmes, alors qu'il avait l'habitude de les chanter et de les danser ? Il existe encore très peu de recueils de poèmes indiens contemporains. Les quelques ouvrages déjà parus nous renseignent tout de même avec précision et nous montrent que l'Indien contemporain essaie de donner à ses poèmes les qualités d'un chant. Duane Niatum, un Indien qui lui-même écrit, a publié un de ces rares recueils, sous le titre suivant : Carriers of the Dream Wheel (1976). Un chercheur blanc du nom de Terry Allen a publié The Whispering Wind (1972), recueil de "poèmes de jeunes Indiens américains". On trouve également des poèmes contemporains dans l'anthologie publiée par l'Iroquoise Shirley Hill Witt : The Way (1972).

Momaday a publié ses propres poèmes dans un petit recueil qui a pour titre The Gourd Dancer (1976). James Welch, autre écrivain indien connu, a lui aussi publié ses poèmes sous le titre suivant : Riding the Earthboy 40 (1971). Les Indiens d'aujourd'hui n'hésitent donc plus à écrire, tout en continuant à respecter le pouvoir du mot.

La grande question que se posent les Indiens contemporains est précisément de savoir quel pouvoir peuvent avoir leurs mots aujourd'hui. Comment conserver les qualités de l'oral lors du passage à l'écrit ? On pourrait même se permettre de formuler cette question primordiale comme suit : comment se faire entendre par l'écrit ? Comment trouver aujourd'hui une nouvelle direction, tant pour la littérature que pour le vécu quotidien dans la société blanche contemporaine ?

III. SUR LA HIGHWAY PAVEE DE L'ARC-EN-CIEL

A. Le chant imprimé

Les Indiens contemporains ont rompu le silence quasi total qui semblait les avoir engloutis au début du siècle. Les voix indiennes se font entendre. Les Indiens sont restés essentiellement des orateurs. Certains d'entre eux impriment sur papier des voix qui ne s'étaient jamais laissées prendre entre deux couvertures de livre. Ces voix imprimées gardent le plus souvent les qualités d'un chant. On peut cependant constater que l'Indien n'est plus seulement un orateur qui prête sa voix afin de faire connaître la culture et les aspirations de son peuple. L'écrivain indien d'aujourd'hui semble devenir un auteur à part entière. Ceci est peut-être plus frappant encore en ce qui concerne la poésie. L'auteur indien contemporain se méfie malgré tout de l'aspect figé des mots imprimés. Il essaie d'éviter le caractère froid et impersonnel de la littérature écrite. La plupart des poèmes indiens contemporains évoquent les difficultés que les Indiens rencontrent dans le monde blanc d'aujourd'hui.

La littérature indienne affronte la littérature blanche, l'arme qui l'a si souvent enterrée sur papier. Le mot a aussi un pouvoir chez les Blancs. Ce pouvoir a malheureusement été un pou-

voir destructeur souvent exercé sur les Indiens. Les traités sitôt signés sitôt oubliés, ainsi que les stéréotypes encore en vigueur aujourd'hui, ont presque réussi à enterrer vivants les Indiens contemporains. On comprendra mieux la méfiance des fils rouges de l'Amérique blanche à l'égard de cet alignement de caractères typographiques qui les a défaits en combat sournois sur papier.

On peut d'ailleurs remarquer que le deuxième poème du recueil Carriers of the Dream Wheel - recueil dédié "à notre peuple" - a pour titre "Printed Words", les mots imprimés. Liz Sohappy Bahe, jeune Indienne Yakima, s'y exprime à la première personne et nous dit :

"J'ai regardé fixement les mots imprimés
dans une sorte de brume, embrouillés, ils sont devenus gris.
.....
J'ai pensé à mon peuple
Là-haut dans le nord
Loin d'ici.
Ma terre, le bassin brûlant et aride,
le pin sur la crête des montagnes
et les sommets encapuchonnés de neige.
J'ai pensé au mot qui tue :
Civilisation.
Les immeubles d'acier qui poignardent la terre
et pourfendent les religions anciennes

enterrés aujourd'hui au sommet de la colline,
versant des larmes noires
des nuages de suie industrielle.
.....
J'ai jeté un regard aux mots imprimés qui se mélangeaient
et j'ai senti une vieille colère monter en moi
et bouillonner comme un volcan qui naît,
une colère qui noircissait les mots imprimés,
ces mots qui disaient que notre terre n'était qu'un marécage
inutile à la civilisation.
J'ai vu dans un éclair
les yeux innocents des Everglades
ceux des alligators, des aigrettes, des dindons d'eau, des ibis.
Des animaux que je n'ai jamais vus ou connus
excepté par tristesse, la tristesse de voir leur sort réglé
par des mots imprimés.
.....
Des mots qui oublient le peuple des animaux,
les Indiens Séminoles, les Indiens Miccosukies,
qui gênent le passage de cette chose qu'on appelle la civilisation"(1)

Le mot blanc peut donc tuer. On retrouve d'ailleurs cette haine du mot qui tue dans une chanson d'une Indienne Cree du nom de Buffy Sainte-Marie. Cette chanson a pour titre "Civilization", la civilisation. Sur un rythme très américain, avec guitares et

---

(1) Liz Sohappy, dans Carriers of the Dream Wheel, pp. 4-5. Trad. pers.

cuivres, Buffy Sainte-Marie pourfend le mot qui tue : la civilisation. La chanteuse nous dit :

"Je me sens étrangère, dans mon propre pays.
Voilà ce qu'est la civilisation" (1).

Le mot blanc peut tuer. La littérature blanche peut détruire. La civilisation blanche semble faire fi du respect essentiel dont font preuve les Indiens d'aujourd'hui : le respect de la nature, le contrat moral entre l'homme et le paysage, le respect de tout ce qui est, le respect de la vie. Le pouvoir destructeur du mot blanc n'est-il pas plus grand que le pouvoir esthétique et magique du mot indien ?

Comment l'Indien contemporain peut-il se faire respecter et être reconnu ? Que faire pour que sa parole soit entendue ?

Autant de questions que se posent les Indiens d'aujourd'hui, dans un cri d'appel, de colère et de désespoir ; un cri qui reste sans réponse. N. Scott Momaday le dit avec un pessimisme dû à beaucoup de sensibilité et une grande lucidité. Son poème "Angle of Geese" - le vol des oies - commence en effet comme suit :

"Comment nous faire
Reconnaître par notre parole ?
Aujourd'hui le nouveau-né déjà mort
Dérivera dans le sillage des mots" (2).

---

(1) Buffy Sainte-Marie, "Civilization", dans l'album Quiet Places. Trad. pers.

(2) Momaday, dans The Gourd Dancer, p. 31. Trad. pers.

Le chant imprimé des Indiens d'Amérique du Nord part aujourd'hui à la dérive, comme un bateau ivre, avec le faible espoir de toucher un jour la rive :

le coeur des hommes.

B. La highway et la route poussiéreuse

Quel est le chemin qui mène à la lumière ? Les Indiens ne sont pas les seuls hommes à se le demander. Ceci explique la fréquence de l'utilisation du thème de "la route", du "chemin", de "la nouvelle direction", dans les écrits des Indiens contemporains. Diane Niatum, Indien de la tribu Klallam, n'envisage pas cette "nouvelle direction" d'un oeil optimiste. Elle risque de marquer la fin du respect de la tradition indienne. Il ne restera plus à Diane Niatum qu'à se retirer en terminant le chant traditionnel du chasseur de baleines et en laissant ses anciens frères se plier aux exigences d'une civilisation qui leur demande le plus souvent de renier leur propre culture. Dans le poème qui a pour titre "Indian Rock, Bainbridge Island, Washington", Niatum dit :

"Quand les nombreuses pluies auront transi
Vos os dans la bise du matin,

Quand elles auront changé votre direction vers le cottage
Et votre route vers la ville,
Je terminerai le chant du chasseur de baleines
Et vous laisserai plier comme un roseau, seul" (1).

L'Indien contemporain est torturé par un choix symbolique entre la tradition indienne et l'intégration à la société blanche avec le risque de perdre son indianité. Les deux symboles qui s'affrontent sont la route poussiéreuse - the dirtroad - et la grand-route des Blancs - la "highway". La route poussiéreuse, souvent plus proche d'un chemin caillouteux, symbolise la tradition, la vie sauvage, la liberté. La highway représente la percée américaine blanche à travers le continent ; une percée droite et impersonnelle, précise mais aveugle, victorieuse mais peut-être dépourvue de poésie. Néanmoins le progrès a du bon. Il faudrait donc parvenir à emprunter la highway tout en conservant des liens avec la route poussiéreuse. Cette voie intermédiaire est-elle possible ? La route poussiéreuse de la tradition est bien souvent une position de repli, un refus de l'inévitable. Les jeunes Indiens contemporains rejettent d'ailleurs bien des aspects du mode de vie et du rituel indiens qu'ils trouvent vieillots et rébarbatifs. Le progrès les attire. Cela ne les empêche pas de vouloir rester indiens à leur façon. Il est bien difficile de définir cette voie nouvelle. Calvin O'John, jeune Indien Ute-Navajo

---

(1) Niatum, dans Carriers of the Dream Wheel, p. 120. Trad. pers.

de trente-huit ans, le dit dans un très court poème de deux vers qui a pour titre "That Lonesome Place" - cet endroit solitaire. Calvin O'John nous fait part de l'ennui et du flou qui vont de pair avec sa quête :

"Ce chemin solitaire qui mène à Nulle Part
M'emmène loin de cet endroit solitaire" (1).

Comme bien souvent, "Nulle Part" finit par être le but concret de la quête. Les Indiens d'aujourd'hui hésitent donc entre la highway et la route poussiéreuse.

C. Les guerriers de l'arc-en-ciel

Les poèmes indiens contemporains illustrent avec précision les difficultés rencontrées par leurs auteurs dans leur quête d'une nouvelle identité. Ces poèmes ont tous été écrits pendant les vingt dernières années. La plupart sont tout récents. Rappelons que leur diffusion n'excède guère le cadre des publications indiennes tribales. Quelques anthologies éditées par des Indiens et quelques recueils personnels écrits par des auteurs indiens nous permettent cependant d'apprécier ces voix indiennes contem-

(1) Calvin O'John, dans The Whispering Wind, p. 68. Trad. pers.

poraines qui semblent aujourd'hui trouver leur voie dans la littérature écrite. Ces poèmes récents couvrent tous les évènements de la vie quotidienne des Indiens. On y entend leurs points de vue sur divers sujets, tels que la vie dans les réserves, la suppression des réserves, le relogement, le Bureau des Affaires Indiennes, le chômage, la vie urbaine, l'éducation et la culture. Mais surtout les nouveaux Indiens expriment leurs espoirs et leurs craintes, car ils ont l'impression de marcher sur la corde raide dans leur effort pour trouver une nouvelle philosophie de vie tribale qui puisse combiner l'ancien et le moderne. Ceci est exprimé à travers des poèmes qui ont la résonance de chants et devraient être lus - ou même chantés - à voix haute. Ces poèmes-chants sont typiquement indiens dans leur façon de traiter du passé, du présent et du futur.

La peur de perdre son identité est constante chez l'auteur indien et se mêle à la tristesse due à la disparition quasi inévitable de la tradition. Dans son poème intitulé "Grand-père et moi" (1969), Joseph Concha dit :

"Grand-père enseigne
J'apprends
Grand-père meurt
Je pleure" (1).

Concha trouvera-t-il un autre professeur ? Courtney Moyah

---

(1) The Way, p. 136. Trad. pers. ainsi que pour les poèmes qui suivront.

regrette les voix bientôt disparues, du passé, de la tradition, dans son poème "En un jour ma mère a vieilli" (1969). Il dit :

"Je regardais la rivière à perte de vue.
Les vagues voulaient dire quelque chose
Mais s'éloignèrent. En un jour
Ma mère a vieilli" (1).

Dans "New Way, Old Way" (1964), Dave Martin Nez dit :

"Ayez envie d'apprendre, de la bouche de votre mère,
Vous devez écouter les hommes âgés pas entièrement
capables de devenir des hommes blancs.
L'homme blanc n'est pas notre PERE" (2).

Le jeune auteur indien se sent perdu entre deux cultures : celle du Blanc, qu'il n'accepte pas totalement, et celle des vieux Indiens, qui ne l'attire que par nostalgie et dont il a peur qu'elle ne lui convienne plus. Dans "Perdu", Bruce Ignacio exprime le sentiment des nouveaux Indiens de n'appartenir ni à la tradition indienne, ni au monde blanc. Cette inadéquation au monde pèse sur le coeur d'Ignacio. Son poème est très représentatif des sentiments indiens actuels. Ignacio dit :

"Je ne connais pas mes ancêtres
ni leurs croyances
Car j'ai été élevé à la ville.

---

(1) The Way, p. 138.
(2) Idem, p. 143.

.....

J'aimerais que tout

s'arrête

laissant place seulement à la paix et au silence

Et pourtant, aimerais-je ce genre de vie ?...

La vie de mes ancêtres

qui vagabondaient, sans savoir où ils allaient

mais qui se déplaçaient, plus loin, toujours plus loin

de là où ils étaient partis" (1).

L'Indien en arrive souvent au refus total du monde blanc. Dans "Trois poèmes" (1964), Calvin O'John dit :

"Une route poussiéreuse part de la highway

Et aboutit dans notre cour de devant.

Je marche sur des routes poussiéreuses

Mais jamais je ne marcherai sur les highways" (2).

Le choix semble être le suivant : ou bien l'Indien décide de ne jamais marcher sur les highways et il reste inconnu sur sa route poussiéreuse ou bien l'Indien marche sur les highways et risque d'y perdre son identité. Peut-être existe-t-il une solution intermédiaire : poétiser sur la highway, s'y faire respecter avec le coeur, dans la dignité humaine. Dans "La Nouvelle direction",

---

(1) Cf. Sanders, Literature of the American Indian, p. 457.

(2) The Way, p. 140.

Emerson Blackhorse Mitchell pense à la vieille route pratiquement disparue de ses ancêtres. Il dit :

"Alors je me suis souvenu de cette piste
Balayée par le vent du nord
Mais moi je ne pouvais pas la suivre
La Piste de la Longue Marche.

Je devais me décider entre deux cultures,
J'y ai bien pensé,
Avec réticence j'ai choisi la nouvelle
La highway pavée de l'arc-en-ciel
J'ai trouvé une nouvelle direction" (1).

Cela ne signifie pas forcément que Mitchell a perdu ses racines. Cette nouvelle direction est peut-être la route à suivre, pour les Indiens d'aujourd'hui. Dans "New Way, Old Way" (1964), Dave Martin Nez développait cette vision de la nouvelle génération. Il disait en effet :

"Nous apprendrons toutes les techniques de l'homme blanc
Nous nous servirons de ses outils pour notre usage.
Nous maîtriserons ses machines, ses inventions,
ses aptitudes, sa médecine, ses plans ;
Mais nous garderons notre beauté
Et nous resterons indiens !" (2).

---

(1) Cf. Sanders, Literature of the American Indian, p. 461.
(2) The Way, p. 144.

Les Indiens contemporains écrivent des poèmes, des articles et font des discours dans lesquels ils expriment leur vision du monde moderne et définissent la place qu'ils espèrent y occuper. La tradition orale a survécu d'une façon nouvelle. Le pouvoir du mot est toujours respecté. Les Indiens d'aujourd'hui créent toujours des poèmes-chants, pas pour le plaisir de faire de la littérature, mais pour dire ce que leur coeur ressent. Un étudiant du Nouveau Mexique, félicité pour ses poèmes, répondit :

"Dans ma tribu, nous n'avons pas de poètes.
Tout le monde parle le langage de la poésie" (1).

Les auteurs indiens contemporains semblent avoir trouvé "une nouvelle direction". Ils ont décidé, pour bon nombre d'entre eux, de ne pas rester sur la route poussiéreuse et de s'engager sur la highway pavée de l'arc-en-ciel. Grâce à "un voyage de l'imagination" qui leur permet de mieux sentir leurs racines, ils s'engagent avec moins d'appréhension sur cette voie nouvelle. Après l'orage, l'arc-en-ciel. Voici venir parmi nous les guerriers de l'arc-en-ciel.

---

(1) The Way, p. 132.

TROISIEME PARTIE

LES DANSEURS DE LA TROISIEME DANSE

I. LES FLUTES DU PAN-INDIANISME

A. Sur la piste du Pouvoir Rouge

Les guerriers de l'arc-en-ciel s'engagent sur une piste dont le tracé reste flou. Nombreux sont les inquiets qui continuent à se tenir à l'écart de la highway pavée de l'arc-en-ciel. La quête d'une nouvelle direction est génératrice de malaise. Les Indiens contemporains ont écrit le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine. Les voix indiennes aimeraient cependant être entendues et respectées par un auditoire plus important. Les nations indiennes poursuivent leur quête d'une identité nouvelle. Le deuxième chapitre de l'histoire indienne contemporaine s'ouvre dans un climat de tension et d'incertitude. Les voix indiennes se groupent pour nous dire que les luttes indiennes continuent et que la colère monte au sein de la Nation Rouge. Nous retrouvons ces voix dans l'ouvrage de Stan Steiner : The New Indians (1968). Ces nouveaux Indiens nous expliquent pourquoi ils ont pris la route sur la highway pavée de l'arc-en-ciel. Ces voix, réunies par Stan Steiner, nous disent qu'il fallait bien que l'Indien devienne "visible" sur la route du Blanc. Peu après la dernière guerre, un jeune Navaho nommé Herbert Blatchford a ainsi quitté sa réserve pour se rendre à l'université du Nouveau-

Mexique. Il devait rapidement devenir l'une des figures importantes de ces premiers Indiens éduqués à l'université. Il fonda le National Indian Youth Council et en dirigea ensuite le journal : "The Aborigine". D'autres jeunes Indiens ont pris le même chemin pour s'apercevoir très vite que le changement de vie était très difficile à supporter. Stan Steiner nous dit :

"En prenant la route poussiéreuse et cahoteuse qui mène de la vie tribale et tranquille des réserves rurales à la vie universitaire au sein de la classe moyenne dans les villes, ces jeunes Indiens étaient comme des réfugiés dans un pays étranger. L'université était plus qu'étrange. Elle était totalement étrangère" (1).

Herbert Blatchford nous explique que les difficultés d'adaptation des Indiens au monde universitaire ont donné naissance à un nouveau groupe d'individus. Blatchford nous dit :

"Ceux qui trouvaient difficile de se faire à cette culture nouvelle formèrent un groupe hybride qui n'appartenait pleinement à aucune des deux cultures" (2).

Nombreux sont les Indiens qui quittent l'université pour des raisons émotionnelles. Blatchford pense que cela n'est dû ni à leur passé tribal, ni à leur vie universitaire, mais à "leur crainte du "no man's land" éducatif entre les deux cultures" (3).

---

(1) The New Indians, p. 30. Trad. pers., ainsi que pour les suivantes.
(2) Idem, p. 30.
(3) Ibidem, p. 32.

Il semble très difficile qu'une culture intermédiaire se fasse jour. Blatchford nous dit :

"Notre problème est le suivant : comment pouvons-nous, en tant que jeunes gens, aider à résoudre les conflits qui existent entre les cultures ? Que se passe-t-il lorsqu'une personne obtient son diplôme universitaire ? Où peut-elle aller pour parfaire son éducation avant d'essayer d'assumer des responsabilités dans le gouvernement tribal ?" (1) Cette culture intermédiaire est pourtant la seule solution apparente. Mari Natani, Indienne Winnebago, nous dit que les Indiens "doivent s'identifier en tant qu'Indiens et doivent pourtant s'adapter à une autre culture, sans laisser de côté ce qui est réellement indien" (2).

Blatchford pense que les nouveaux Indiens ne peuvent qu'être des hybrides et "créer une synthèse des deux cultures au sein de leur indianité" (3).

L'idée d'un tribalisme nouveau commençait à prendre forme dans les jeunes esprits. Le nationalisme rouge était né. Le mouvement du "National Indian Youth Council" fut créé dans le respect de la voie indienne. L'Indien Mel Thom nous dit :

"Le mouvement se développa à la manière indienne. Nous avions décidé que nous avions besoin d'un mouvement. Pas une organisation mais un mouvement. Les organisations réarrangent l'histoire. Les mouvements la font" (4).

---

(1) The New Indians, p. 33.
(2,3,4) Idem, p. 40.

La communauté indienne semble s'élargir. Mel Thom nous dit :

"Notre communauté indienne existe à tous les niveaux de la société, dans les universités, dans les villes, dans les réserves, au gouvernement. Peu importe, aujourd'hui, où les Indiens se trouvent. Ils restent indiens. Ils deviennent en fait bien plus indiens. Ils font même partie d'une communauté indienne encore plus importante. Nous voici donc en présence d'un type nouveau de jeune Indien. Il a sa place dans cette communauté globale"(1).

Mais la communauté indienne contemporaine n'est pas respectée par la société blanche. Les Indiens luttent pour obtenir ce respect. Les batailles d'autrefois ont pris une allure nouvelle. Mel Thom parle de "Guerres Indiennes" modernes et précise que les batailles d'aujourd'hui n'ont rien à voir avec celles dont nous abreuvent la télévision et le cinéma. C'est une guerre différente, "une guerre froide" dit-il. Mel Thom ajoute que la faiblesse des Indiens est de ne pas avoir bien compris ce qu'était cette guerre moderne et précise que "les Indiens n'ont pas été capables d'utiliser l'action, la propagande et le pouvoir politiques aussi bien que leurs adversaires" (2).

Depuis une quinzaine d'années, les nations indiennes ont appris à se faire entendre, comme le souhaitait Mel Thom. Or la Nation Rouge reste bafouée. Les Indiens d'aujourd'hui cherchent une adaptation au monde moderne qui soit satisfaisante. Mais Mel Thom précise ce qu'ils entendent par là :

---

(1) Idem, op. cit., p. 41.
(2) Ibidem, p. 43.

"... pour eux cela signifie une adaptation de la société non-indienne à leur indianité moderne. Cela signifie un rejet du "melting pot", un rejet d'assimilation à la masse de la société urbaine" (1).

Mel Thom pense qu'il faut créer "the Greater Indian America", une Amérique indienne plus vaste. Un autre Indien, du nom de Wallace "Mad Bear Anderson" devait préciser :

"Nous ne voulons pas être absorbés par une société malade" (2).

Clyde Warrior allait très vite devenir le représentant le plus en vue de la jeune voix intellectuelle des nouveaux Indiens. Il publia son cri de guerre dans le journal universitaire des Indiens du National Indian Youth Council. Ce texte a pour titre "the Angry Nationalists". Clyde Warrior y préconisait "une grande bouffée d'air frais d'indianité nouvelle". Pour cela, Warrior souhaitait un regain de fierté nationaliste. On le considéra comme le prophète de ce que l'on a depuis appelé le "Red Power", le "Pouvoir Rouge". La voix des Indiens contemporains s'élève contre une société qui la rejette et qu'elle considère comme malade. L'Indien Sioux Vine Deloria Jr. est probablement la voix indienne la plus percutante aujourd'hui. Deloria nous dit :

"C'est une chose étrange. Lorsque vous vous éloignez des réserves, vous pouvez constater que c'est l'homme des villes

---

(1) Idem, op. cit., p. 44.
(2) Ibidem, p. 45.

qui n'a pas d'identité. Alors il gagne de l'argent. Ou du pouvoir. Pour se sentir en sécurité, pour se protéger. Mais il n'a pas de racines, pas de terre et pas d'âme" (1).

Alyce Williams, jeune leader de la tribu Yurok, alla jusqu'à dire ceci :

"Nous avons des bras, des jambes et des yeux, comme les Blancs. Mais nous possédons un coeur. Je me demande encore si les Blancs en ont un" (2).

Mel Thom va plus loin et dit que l'ennemi n'est pas l'homme blanc mais les "poisons de la société dominante" (3) tels que la course à l'argent et l'abus de pouvoir. Mel Thom incrimine directement le "Système Américain" et dit plus loin que l'ennemi actuel des Indiens est le mode de vie de l'homme blanc, "the American way of life".

Le Navaho Herbert Blatchford nous dit de façon précise que les Indiens ne font pas confiance à l'Amérique blanche. Sa voix est celle de ses frères indiens à travers le continent américain :

"Il est temps de réaliser que les Indiens considèrent la culture anglo-américaine d'un oeil sceptique" (4).

Les Indiens contemporains ont alors ressenti le besoin de se grouper, d'une façon ou d'une autre, pour acquérir une force nouvelle et se définir une route nouvelle. Il y a quelques années, les Indiens contemporains ont donc commencé à se regrouper, sur la piste du Pouvoir Rouge.

---

(1) Deloria, cité dans The New Indians, p. 86.
(2) The New Indians, p. 92.
(3) Idem, p. 93.
(4) Ibidem, p. 95.

B. Le rouge et le noir

Le mouvement pour la reconnaissance des droits civiques a très certainement été l'évènement le plus marquant des années cinquante et soixante. Les minorités ont en effet pris la parole. Les Indiens se sont pourtant tenus à l'écart du mouvement. Peut-être l'idée d'un "pouvoir rouge" n'était-elle pas encore viable. Il est plus probable que les Indiens se soient sentis étrangers à toute cette agitation et au déroulement prévisible et canalisé de ce mouvement de revendications. Il fallait cependant la voix d'un Indien pour nous expliquer comment situer les Indiens dans le mouvement des minorités. Vine Deloria Jr. le fait avec une rare précision dans deux ouvrages qui sont aujourd'hui des classiques : Custer Died For Your Sins et We Talk, You Listen. Ecoutons donc ce que nous explique Deloria dans un premier chapitre intitulé "The Red and the Black", dans Custer Died For Your Sins. Puis nous aurons des données supplémentaires dans le chapitre intitulé "Another Look at Black Power" dans We Talk, You Listen.

Nous apprenons tout d'abord que les Indiens ne se sont pas réellement tenus à l'écart. Ce sont plutôt les Blancs qui les y tenaient. Deloria nous dit :

"Les Indiens ont toujours trouvé injuste le fait que les églises et les agences gouvernementales concentrent leurs efforts sur les Noirs uniquement. En définissant le problème comme un

problème de race et en appliquant ce terme aux Noirs seulement, on a systématiquement exclu les Indiens de toute considération" (1).

Les Indiens étaient simplement un groupe à part et étaient classés comme non-Blancs. De plus, comme l'explique Deloria :

"Le Bureau des Affaires Indiennes définissait les Indiens comme étant de braves types qui ont trop de dignité pour manifester, espérant ainsi maintenir les Indiens en dehors du mouvement des Civil Rights" (2).

Il est vrai que la mauvaise réputation faite aux activistes ne plaisait pas aux Indiens d'un certain âge. Les Indiens ne voulaient pas rester dans l'ombre mais ils souhaitaient également éviter les heurts. C'est ce qui explique qu'on ait mal interprété leur attitude. Deloria dit :

"Les Indiens ont le plus souvent évité toute confrontation entre les diverses minorités et avec le public américain en général" (3).

Il ne faut pas oublier que les Indiens sont un groupe minoritaire qui dépasse à peine le million d'individus. Deloria explique :

"Le groupe le plus important étant celui des Noirs, on a pensé que les programmes mis en oeuvre pour eux étaient adéquats pour les besoins de tous les autres groupes." (4)

---

(1) Deloria, Custer Died For Your Sins, p. 169.
(2 et 3) Idem, p. 170.
(4) Ibidem, p. 171.

Et Deloria d'ajouter que l'Indien était donc défini comme "une sous-catégorie du Noir" (1). Les Noirs, coupés de leur milieu d'origine, étaient bien obligés d'essayer de se créer leur propre culture. L'Amérique blanche refuse de reconnaître la culture noire et refuse aux Noirs une place dans la société blanche. Ce qu'elle refuse à l'Indien n'est pas tant sa culture que ses prétentions à des droits territoriaux. L'Indien, lui, aurait le droit de se joindre à la société blanche, à condition d'abandonner ses droits ancestraux. Deloria dit :

"Jamais l'homme blanc n'a prétendu essayer d'aider l'Indien à se fondre à la société américaine sans exiger de lui qu'il abandonne terre, eau, minéraux, bois, et autres ressources qui pourraient enrichir les Blancs" (2).

Le Blanc ne veut pas réellement détruire la culture indienne. Il désire avoir la pleine jouissance des territoires que les Indiens ne veulent pas lui céder. Le Blanc sait que la culture indienne repose sur la terre, la terre sacrée. De ce fait, il s'attaque tout de même à la culture indienne, pour que les Indiens tiennent moins à leurs terres. C'est une logique qui semble avoir échappé à beaucoup d'observateurs ainsi qu'aux Indiens et aux Noirs eux-mêmes.

Il faut donc que ces derniers comprennent la façon d'agir des Blancs, nous dit Deloria. D'une part :

---

(1) Op. cit., p. 171.
(2) Idem, p. 174.

"Le Noir doit comprendre que les Blancs sont déterminés à le maintenir en-dehors de leur société" (1).

D'autre part, pour ce qui est des Indiens :

"Le problème est - et a toujours été - l'ajustement de la relation légale entre les tribus indiennes et le gouvernement fédéral, entre les vrais propriétaires de la terre et les usurpateurs" (2).

Ce problème n'est pas nouveau puisqu'il date de l'arrivée des pélerins sur le sol indien. Et comme le dit Deloria, avec son humour habituel :

"De nombreux Indiens, bien sûr, pensent qu'il eût été préférable que Plymouth Rock atterrisse sur les pélerins au lieu de voir les pélerins "atterrir" à Plymouth Rock" (3).

Deloria estime qu'il ne s'agit plus de parler des "Civil Rights". Il précise ceci :

"Nous devrions plutôt parler maintenant des problèmes économiques actuels ; en termes réalistes, il nous faut donc parler de la terre" (4).

Deloria pense qu'aucun mouvement ne peut survivre s'il ne dispose d'une terre. Il nous explique la valeur réelle des "power movements" :

---

(1) et (2), op. cit., p. 174.
(3) Idem, p. 177.
(4) Ibidem, p. 179.

"Les "power movements" reflètent essentiellement le besoin impératif qu'ont les peuples de trouver leur terre et d'y canaliser leur énergie psychique afin de parvenir à une réalité sociale et économique" (1).

Le vrai combat des Indiens contemporains est donc un combat pour leur terre. Deloria nous dit :

"Etre un peuple n'est possible qu'avec une indépendance culturelle, laquelle à son tour n'est possible que si elle dispose d'une terre où s'ancrer" (2).

Le mouvement du Red Power est donc une nécessité. Le mouvement du Black Power semble être plutôt une réaction. Les Indiens ne tiennent d'ailleurs pas beaucoup à cette appellation de "Power", dans laquelle perce plus d'agressivité que de pouvoir réel. Les Indiens ont un pouvoir : celui de se faire entendre et respecter, petit à petit. Ils ne veulent pas disserter sur l'idée de pouvoir mais l'utiliser. Deloria explique :

"De nombreux Indiens commencèrent à comprendre que le "Black Power" n'était pas tant l'affirmation du peuple noir qu'une réaction contre les Blancs. Beaucoup d'Indiens pensaient que les Noirs étaient tombés dans le piège légal et culturel" (3).

Les mouvements de minorités n'ont pas su trouver une voix nouvelle, à l'aube des années soixante-dix. De plus, il eût fallu qu'ils vivent en bonne entente et qu'ils obtiennent ce qui nous

---

(1) Op. cit., p. 179.
(2) Idem, p. 180.
(3) Ibidem, p. 182.

paraît impossible : une indépendance économique et politique. Tout reste possible pour les Indiens. Mais le combat qu'ils mènent aujourd'hui est le dernier. L'enjeu en est simple : la terre ou la mort. Les Indiens luttent pied à pied. Ils demandent qu'on les respecte et que l'on n'essaie pas de les léser plus avant. Ils ont trop eu l'habitude de belles paroles abondant dans le sens du mythe américain de la liberté. Cette même liberté est en effet refusée aux Indiens. Deloria fait d'ailleurs remarquer que des figures de proue du mythe américain telles que les Kennedy n'ont pas beaucoup oeuvré en faveur des Indiens. Curieusement, le seul qui ait aidé les Indiens de façon concrète est le plus décrié des présidents américains. Si Deloria n'en parle pas, c'est simplement parce que son livre est antérieur à l'action de ce président qui, le huit juillet 1970, fit un discours condamnant la politique de suppression des terres indiennes. Il s'agissait de Richard Nixon. Aujourd'hui, Ronald Reagan essaie de mener à son terme cette politique que Nixon condamnait. Il est grand temps de reconsidérer les mythes qui nous empêchent tous de comprendre comment parvenir à une situation d'entente. Deloria dit :

"Les mythes doivent être réexaminés et clarifiés. Quand ils sont nocifs, il faut faire des distinctions précises. La peur de l'inconnu doit être éliminée. Le Blanc mythifie les minorités raciales parce qu'il les connaît mal. Ces mythes créent alors des barrières à la communication entre les divers compartiments de la société" (1).

---

(1) Op. cit., p. 194.

Les Noirs et les Indiens devront donc éviter cet écueil. Deloria dit :

"L'homme rouge et l'homme noir ne doivent pas se laisser tromper par eux-mêmes, ou l'un par l'autre, ou par l'homme blanc" (1).

Deloria demande à l'homme blanc et à l'homme noir de comprendre la teneur du nationalisme indien. Deloria reconnaît cependant que l'exemple du Black Power a permis aux autres minorités d'oser élever leurs voix pour demander ce à quoi elles aspiraient depuis si longtemps : dignité et souveraineté. Deloria nous dit :

"Le concept de "pouvoir" signifiait que le groupe pouvait parler et exiger en tant que groupe. Très vite, chaque communauté minoritaire de la nation allait former sa propre organisation" (2).

On commença donc à parler de "Red Power" pour les Indiens et de "Chicano Power" pour les Mexicains. Mais le concept de "pouvoir" des groupes n'était nouveau ni pour les Indiens, ni pour les Mexicains. Deloria nous dit que ce n'était qu'une "réplique de ce que les Indiens et les Mexicains avaient déjà dans "La Tribu" et "La Raza" "(3). Ces mouvements sombrèrent rapidement dans un discours résolument extrémiste et dans une démonstration permanente d'agressivité. Deloria en convient et nous dit :

"Beaucoup d'entre nous tombèrent dans le piège et pensèrent que les mouvements de "pouvoir" des communautés indienne et

---

(1) Op. cit., pp. 194-195.
(2) Deloria, We Talk, You Listen, p. 104.
(3) Idem, p. 109.

mexicaine constituaient de nouveaux essais de revitaliser les communautés. Nous nous aperçûmes très vite de notre erreur. "Power" devint synonyme de démagogie et il semblait plus important de faire peur aux gens que de communiquer avec eux" (1).

Deloria explique ensuite que "la nature spectaculaire des menaces et de la violence a frappé l'imagination et développé les craintes des divers éléments de la société et a transformé le mouvement en une compétition entre démagogues" (2). Les Indiens et les Noirs n'ont pas besoin de leaders qui cherchent à être en vue. Ceci est vrai pour tout pays et pour tout mouvement de minorités. La grande kermesse politique et culturelle des années soixante nous a prouvé qu'il était plus facile de faire du romantisme à la tribune que d'agir de façon efficace en évitant la haine. Deloria pense que chaque groupe devrait avoir son mode personnel d'expression politique et trouver ainsi sa place sur la scène politique nationale. Il ne suffit pas de se rendre "visible" et de se faire entendre. Il faut acquérir un statut politique à l'intérieur du système politique en vigueur. Ensuite il faut développer une économie compétitive. Le "capitalisme noir" a souvent été critiqué comme un système qui profiterait à des barons noirs tout en laissant le peuple dans la misère. Deloria pense qu'il faut pourtant trouver des "formes nouvelles de gestion et de développement du capital" (3). Pourquoi ne pas envisager aujourd'hui un "capitalisme rouge".

---

(1) Deloria, We Talk, You Listen, p. 109.
(2) Idem, pp. 109-110.
(3) Ibidem, p. 118.

L'idée du "Black Capitalism" aura peut-être permis celle d'un "Red Capitalism".

Les Indiens ont l'avantage de posséder des terres. Elles leur sont aujourd'hui contestées. Ils luttent pour les conserver. On a pu croire qu'ils se tenaient en marge des luttes politiques actuelles. Dans l'ombre, ils ont continué leur marche. Ils ont refusé d'être assimilés aux autres mouvements de minorités quand ceux-ci n'étaient qu'une voix agressive. Ils sont de toutes façons différents. Les Indiens ont une terre. Les Indiens ont une voix. Les Indiens tentent de développer des formes économiques nouvelles. Les Indiens sont un peuple souverain. Deux couleurs font aujourd'hui tache sur l'Amérique blanche. Ce sont deux couleurs bien distinctes :

le rouge et le noir.

C. La marche rouge

Les Indiens veulent se gouverner eux-mêmes. Il y a une quinzaine d'années, Deloria disait déjà :

"Je sais bien que les gens ont peur lorsque l'on parle de "Pouvoir Rouge", mais nous ne voulons pas leur faire peur. Nous

voulons les choquer, mais en leur faisant réaliser combien les Indiens ont manqué de pouvoir jusqu'à présent. Nous avons le sentiment que si nous n'obtenons pas aujourd'hui un "Pouvoir Rouge", nous allons probablement disparaître" (1).

Deloria est un Sioux de Standing Rock. Il parle cependant au nom de tous les Indiens. Peut-être devient-il possible de parler d'une "Nation Rouge". De toutes façons, il y a toujours eu des nations rouges. Deloria l'explique comme suit :

"Le nationalisme n'était pas nouveau pour les Indiens. Les tribus avaient commencé à s'appeler "nations" dès qu'elles surent la signification anglaise des mots. La Nation Iroquoise, la Nation Cherokee, la Nation Sioux, la Nation Hopi - ainsi écrivait-on dans les traités et les livres d'histoire, depuis le commencement. Lorsque le gouvernement des Etats-Unis signait les fameux traités avec les tribus, il le faisait avec des "nations souveraines" " (2).

Les Indiens n'avaient pas de mot qui exprime l'idée de nation. Les tribus se donnaient le plus souvent le nom suivant : "le Peuple". C'est le gouvernement des Etats-Unis qui a commencé à leur donner le nom de "nations". Deloria pense même que le nouveau tribalisme, le "Nationalisme Rouge", est né de la tentative américaine de destruction du tribalisme ancien. Deloria nous dit :

"En fait, les "jeunes Indiens éduqués" qui fondèrent le

---

(1) Dans The New Indians, p. 269.
(2) Idem, p. 272.

N. C. A. I. - Congrès National des Indiens d'Amérique - travaillaient pour la plupart au Bureau des Affaires Indiennes. Le gouvernement, comme le fait traditionnellement toute administration coloniale, les avait envoyés de poste en poste, de tribu en tribu. Il avait ainsi créé, par cette technique de "diviser pour mieux régner", les liens extra-tribaux qui allaient mener à une forme nouvelle d'indianité" (1).

Cette identité nouvelle est celle que les Indiens essaient de définir aujourd'hui pour survivre et vivre dans le monde des Blancs. Les Indiens cherchent à dialoguer avec l'Amérique blanche. Celle-ci confond leur demande de respect et de maintien sur leurs terres avec un danger rouge de reconquête. Cette attitude est malhonnête car ce danger n'existe pas. Quand bien même certains Indiens chercheraient à refaire l'histoire, les Etats-Unis d'Amérique pourraient-ils craindre réellement ce million d'individus ? Il ne s'agit pas d'une nouvelle guerre de conquête mais d'une demande de respect des traités signés. On voit mal le Liechtenstein avoir des vues impérialistes sur la Russie soviétique ou la principauté de Monaco déclarer la guerre à l'Europe des Dix.

Entre 1776 et 1871, les Etats-Unis ont signé 371 traités avec les nations indiennes, reconnues souveraines. Le 3 mars 1871, le gouvernement américain promulguait "l'Indian Appropriation Act", qui annulait ces 371 traités. En 1924, une loi déclare les Indiens

---

(1) Op. cit., p. 273.

citoyens américains, qu'ils le veuillent ou non. En 1934, "l'Indian Reorganization Act" établit la forme actuelle de gouvernement tribal dans les réserves indiennes, gouvernement supervisé par le gouvernement américain. Les Indiens ont alors éprouvé le besoin de s'unir et ont formé en 1944 le "National Congress of American Indians", dont Deloria a été quelque temps le président. La politique de suppression de l'aide fédérale aux réserves a commencé en 1953, suivie d'un programme de "relogement".

En 1961, le "National Indian Youth Council", premier groupe de protestation de la jeunesse indienne, est formé au Nouveau Mexique. Enfin, en juillet 1968, Dennis Bank et George Mitchell organisent "l'American Indian Movement" à Minneapolis. Ce sont là les grandes lignes de l'histoire indienne contemporaine. Le lecteur pourra en trouver le détail dans les ouvrages indiens récents tels que le fameux manifeste indien de Vine Deloria Jr. : Custer Died For Your Sins et The Tortured Americans, de Robert Burnette, président du gouvernement tribal des Sioux de Rosebud. L'ouvrage le plus détaillé et qui montre le mieux l'origine et le développement des luttes indiennes actuelles est également de Robert Burnette. Il nous y dévoile le chemin qui a mené les Indiens à la révolte d'aujourd'hui. Cet ouvrage essentiel, où l'on sent poindre et croître la colère rouge, s'intitule : The Road to Wounded Knee (1974).

L'action précède la littérature. A son tour, la littérature

indienne contemporaine rend compte de la quête des Indiens d'aujourd'hui.

Dans une Amérique qui a le sens du spectacle, les Indiens en sont arrivés à envisager des actions spectaculaires pour attirer l'attention et, avec un peu de chance, se faire entendre. C'est ainsi qu'en novembre 1969, un groupe d'Indiens de toutes les tribus s'emparait de l'îlot d'Alcatraz, dans la baie de San Francisco. C'était la première action spectaculaire de l'American Indian Movement. L'A. I. M. était dépourvu d'idéologie politique. Il voulait simplement contrer la discrimination raciale dont étaient victimes les Indiens dans les domaines du logement, de l'aide sociale, de l'emploi. L' A. I. M., en organisant l'occupation d'Alcatraz, voulait prouver à tous les Indiens que leur avenir était entre leurs mains. L'occupation de l'îlot dura deux ans. Le Pouvoir Rouge devenait une réalité pour une Amérique qui avait quelque peu oublié ses nations indiennes. Cette première action commune des Indiens contemporains semblait autoriser l'idée d'un pan-indianisme naissant. Toutes les nations indiennes étaient en effet représentées et publièrent une déclaration cinglante qui parodiait les traités signés avec les Blancs. C'était peut-être là le premier et le dernier texte pan-indien. Voici cette proclamation dite d'Alcatraz :

"Nous, Américains indigènes, réclamons la terre dite île d'Alcatraz, au nom de tous les Indiens américains, par droit de

découverte.

Nous souhaitons être loyaux et équitables envers les Blancs qui habitent cette terre, et c'est pourquoi nous proposons le traité suivant :

Nous achèterons l'île d'Alcatraz pour la somme de vingt-quatre dollars (24) payables en verroterie et cotonnade rouge, conformément aux termes du marché passé par les Hommes Blancs il y a environ 300 ans pour l'achat d'une île semblable. Nous savons que 24 dollars d'articles de traite pour ces 16 acres de terre représentent plus que ce qui fut payé lors de la cession de l'île de Manhattan, mais nous savons aussi que la valeur de la terre s'est accrue avec le temps. Notre offre d'un dollar vingt-quatre cents l'acre est supérieure aux quarante-sept cents l'acre que les Hommes Blancs payent actuellement aux Indiens de Californie pour leurs terres.

Nous réserverons aux habitants de cette île une portion de terre pour leur propre usage, sous la double responsabilité du service américain des Affaires Indiennes et de notre Bureau aux Affaires Blanches, afin qu'ils en jouissent à perpétuité, aussi longtemps que brillera le soleil et que les rivières iront à la mer. Ultérieurement, nous les guiderons vers des formes de vie convenables. Nous leur offrirons notre religion, notre éducation, nos usages, de façon à les aider à s'élever jusqu'à notre niveau de civilisation, afin qu'eux et tous leurs frères blancs puissent échapper à l'état de malheur et de sauvagerie qui est le leur.

Nous offrons ce traité en toute bonne foi et désirons être justes et loyaux dans toutes nos négociations avec les Hommes Blancs.

Nous pensons que cette île dite d'Alcatraz convient on ne peut mieux à l'établissement d'une réserve indienne, en fonction des propres critères de l'Homme Blanc. Nous voulons dire par là que cet endroit présente avec la plupart des réserves indiennes les ressemblances suivantes :

1. Il est écarté de toutes les facilités de la vie moderne et privé de moyens de transports adéquats.

2. Il ne possède aucun cours d'eau.

3. Ses installations sanitaires sont insuffisantes.

4. Il ne recèle ni minéraux, ni pétrole.

5. Aucune industrie n'y est implantée, ce qui fait que le chômage y est grand.

6. Il ne détient aucune installation ou service de santé.

7. Le sol est rocheux et impropre ; il n'y a aucun gibier.

8. Il ne possède aucune école ou service d'enseignement.

9. Sa population a toujours été excessive.

10. Ses habitants ont toujours été considérés comme des prisonniers et placés sous la dépendance d'autrui.

C'est pourquoi il serait donc juste et symbolique que des navires venus du monde entier, lorsqu'ils passent à la Porte d'Or, découvrent en premier lieu une terre indienne et puissent ainsi se rappeler la véritable histoire de cette nation. Ce

modeste îlot serait le symbole des vastes territoires gouvernés autrefois par de nobles et libres Indiens" (1).

La proclamation était suivie de l'explication détaillée de l'usage que les Indiens voulaient faire de l'îlot. Alcatraz devait devenir un centre culturel indo-américain, un centre d'écologie indienne, un centre spirituel indo-américain, une grande école indienne, un musée indo-américain. La proclamation dite d'Alcatraz marquait le départ symbolique de la longue marche des Indiens contemporains. Quinze ans plus tard, on peut constater que les Indiens luttent toujours pied à pied contre l'exploitation de leurs territoires par les Blancs.Ces luttes semblent cependant se faire à l'échelon local. Chacun a fort à faire pour défendre ses intérêts. Serait-ce la fin d'une unité possible ? Serait-ce la fin de la marche rouge ?

D. Les nouvelles guerres indiennes

Mel Thom, à l'époque où il dirigeait le "National Indian Youth Council", annonçait déjà l'existence d'une sorte de "guerre

---

(1) Cité dans le dossier "U.S.A. : les Indiens ont dit", pp. 25-26, de la revue "Ecologie", rue Etienne Dolet, 45220 Château-Renard.

froide" (1) entre les Indiens et le gouvernement américain. Il parlait même de "guerres indiennes modernes" (2). On retrouve cette appellation quelques années plus tard dans l'ouvrage de Robert Burnette : The Road to Wounded Knee, publié en 1972. En effet, Burnette intitule son introduction comme suit : "The New Indian Wars" - les nouvelles guerres indiennes. On peut lire en exergue une citation de Russel Means, l'un des leaders de l' A. I. M., qui ne laisse planer aucun doute sur la détermination de ces Indiens de 1972. Russel Means dit :

"Nous avons déclaré la guerre aux Etats-Unis d'Amérique" (3).

Voici le début de l'introduction rédigée par Burnette :

"Le 2 novembre 1972, l'Amérique et le monde s'éveillèrent en apprenant une nouvelle qui paraissait aussi incroyable qu'un atterrissage du plus loin de l'espace. Une bande d'Indiens américains s'était emparée du bâtiment du Bureau des Affaires Indiennes (B. I. A.) à Washington D.C. et le tenait en résistant aux forces groupées de la plus grande puissance sur terre. Pour la première fois depuis les guerres indiennes, les nouvelles de la minorité oubliée de l'Amérique prenaient une importance comparable à celle des reportages sur la guerre du Vietnam ou sur l'élection présidentielle imminente" (4).

Robert Burnette explique ensuite que la prise d'Alcatraz n'avait fait que quelques vagues dans les médias. Ce nouveau coup de force devait durer plus longtemps et aboutir, en 1973, à la prise symbolique de Wounded Knee, lieu du massacre de 1890.

---

(1) et (2) Cité dans The New Indians, p. 43.
(3) et (4) Burnette, The Road to Wounded Knee, p. IX.

Burnette explique que ce "nouveau Wounded Knee" était le résultat d'une longue période de non-reconnaissance d'une vie indienne qui n'est pas morte. Burnette dit également que le choc que reçut ainsi la nation, en 1973, fut d'autant plus grand que le public n'avait pas connaissance du mouvement du "Red Power" né dans les années soixante. Cette nouvelle action indienne suscita des sympathies dans le public américain. L'opération et ses participants furent baptisés "The Trail of Broken Treaties" - "la piste des traités rompus". Cette piste déboucha donc sur un nouveau Wounded Knee. Burnette estime que la situation indienne actuelle est l'affaire de tous. Il y va de l'honneur de la nation, un honneur qui n'est pas sans taches depuis le siècle précédent, dont Helen Hunt Jackson avait fait la chronique dans son livre intitulé Un Siècle de déshonneur. Burnette propose à tous les Américains de ne pas faire du vingtième siècle un second siècle de déshonneur. Burnette dit :

"Wounded Knee I, en 1890, a prouvé que l'armée des Etats-Unis voulait assassiner les Indiens, supprimer leurs croyances religieuses et s'emparer de leurs terres. Wounded Knee II, en 1973, est la preuve que le peuple indien garde son courage et sa foi et que certains Indiens au moins préfèreraient la mort à la soumission à un autre siècle de disgrâce et de pénurie. Si l'on veut que quelque vestige du respect de soi et de l'honneur national de l'Amérique survive à l'examen minutieux et sans pitié de l'histoire et de l'opinion mondiale, le citoyen moyen doit

devenir un étudiant des affaires indiennes, de sorte que le peuple américain, grâce aux exigences populaires et à la mise en oeuvre efficace de la loi, puisse sauver la vie du peuple indien et le respect de soi de tous les Américains" (1).

On ne peut que recommander la lecture du livre de Robert Burnette, The Road to Wounded Knee à tout citoyen américain désireux de suivre le conseil de Burnette et de devenir "étudiant en affaires indiennes". L'ouvrage traite en effet de tous les éléments nécessaires à une bonne compréhension des guerres indiennes actuelles. On y trouve entre autres un historique précis intitulé "Trois siècles de génocide", un chapitre consacré à l'éducation indienne, un autre qui examine la situation alarmante des Indiens dans les domaines de la santé et de l'aide sociale, un chapitre intitulé "la loi et le désordre", un chapitre sur le Bureau des Affaires Indiennes, un autre sur le gouvernement tribal et une étude sur "la piste des traités rompus" et l'opération "Wounded Knee II". Le lecteur devra également lire l'ouvrage de Vine Deloria Jr. : Custer Died For Your Sins et, s'il en a le courage, il pourra y ajouter la lecture de trois ouvrages du même Deloria : God is Red, We Talk, You Listen et peut-être Behind The Trail of Broken Treaties. On peut cependant conseiller au lecteur de commencer son étude par la lecture du livre dans lequel Stan Steiner a réuni les voix indiennes contemporaines de la fin des années soixante : The New Indians. Puis il pourra lire Custer Died For Your Sins avant de se plonger dans

---

(1) Op. cit., p. XV.

The Road to Wounded Knee. Ces trois ouvrages feront de lui le citoyen concerné auquel fait appel Robert Burnette. Si tous les Américains lisaient ces trois livres, les Indiens d'Amérique du Nord trouveraient enfin la compréhension et la chaleur qu'on leur a refusées jusqu'à aujourd'hui.

Ces ouvrages sont la preuve de l'existence des luttes indiennes actuelles. L'Indien agit, l'Indien parle. La nouvelle histoire, comme l'ancienne, est vécue. Elle reste vivante et soutenue par des voix. Les cavaliers de l'orage ont écrit le chapitre I de l'histoire indienne contemporaine et se sont engagés sur la piste d'une nouvelle histoire. Cette histoire reste orale, même lorsqu'elle est transcrite par écrit dans les ouvrages que nous venons de citer. Dans The New Indians, nous entendons des voix indiennes. Dans les ouvrages de Burnette et de Deloria, le lecteur n'a pas l'impression de lire mais d'entendre la voix de l'auteur. Le lecteur ne lit plus : il écoute. Les Indiens parlent, nous écoutons. C'est bien là le sens d'un des ouvrages de Vine Deloria, à lire en complément de Custer Died For Your Sins et qui a pour titre "We Talk, You Listen" - nous parlons, vous écoutez.

Deloria a peut-être inventé une nouvelle forme de littérature, proche du journalisme littéraire, soutenue par un humour décapant et qui n'est pas sans poésie. Deloria parle et argumente. Son but n'est pas de faire de la littérature, mais il se sert de la littérature pour nous exposer son but, le but des Indiens

d'aujourd'hui. Quelles solutions envisager pour vivre indien dans l'Amérique blanche contemporaine ?

Deloria est généralement considéré comme le principal porte-parole des Indiens d'aujourd'hui. Ses ouvrages nous indiquent quels sont les temps forts de l'histoire indienne contemporaine, au fur et à mesure de son déroulement. A peine plus d'un an après la caravane indienne de "la piste des traités rompus", Deloria publiait en août 1974 un ouvrage qui analyse avec précision la situation actuelle et le bien-fondé des revendications indiennes. Cet ouvrage s'appuie sur l'exemple de "la piste des traités rompus" - "The Trail of Broken Treaties" - et s'intitule donc : Behind the Trail of Broken Treaties. Deloria explique, dans l'introduction, qu'il a écrit cet ouvrage "pour démontrer que la proposition de réouverture de la procédure des traités est loin d'être une proposition idiote ou inconsidérée" (1). Il précise en effet, au chapitre huit :

"La proposition de rétablir les tribus indiennes à un statut d'indépendance quasi internationale, avec les Etats-Unis agissant comme leur protecteur, frappe la plupart des Américains comme étant extrémiste ou ridicule" (2). Deloria démontre par la suite que les Indiens veulent garder des liens avec le gouvernement américain et agir dans la légalité. Les Indiens aspirent à un nouveau statut, légal et clarifié. Deloria souhaite

---

(1) Deloria, Behind the Trail of Broken Treaties, p. XIV.
(2) Idem, p. 161.

la création d'un "Tribunal des Affaires Indiennes". Il ne s'agit pas seulement d'obtenir des compensations pour les terres perdues, mais de protéger ce qui reste d'un mode de vie qui a bien failli disparaître. Selon Deloria, ces exigences expliquent l'agitation et les manifestations indiennes d'aujourd'hui. Les Indiens contemporains ont encore du mal à unir leurs voix pour dénoncer une situation qu'ils n'ont pas choisie, mais certains porte-parole proposent, à la tribune ou dans leurs ouvrages, un chemin vers la lumière. En conclusion de son livre intitulé The Tortured Americans, Robert Burnette développait "un plan pour les années 70". Il y explique que les Indiens semblent pris entre deux feux : la solution "finale", encore appelée "terminale" et la domination exercée par le Bureau des Affaires Indiennes. Burnette nous dit :

"La solution terminale disperserait les Indiens dans les villes, pour qu'ils soient intégrés et perdent leur culture ; si l'Indien reste dans les réserves, il est la proie d'intérêts locaux qui le détruisent. Ces deux possibilités ont un parfum de Wounded Knee"(1).

Burnette suggère que l'on remplace le Bureau des Affaires Indiennes par une "Commission Indienne Fédérale". Deloria termine son manifeste indien, Custer Died For Your Sins, par une "redéfinition des Affaires Indiennes". Il suggère que le Bureau des Affaires Indiennes ne s'occupe pas seulement des Indiens des

---

(1) Burnette, The Tortured Americans, p. 153.

réserves mais aussi des Indiens des communautés urbaines. Deloria nous dit :

"On observe peu de progrès dans l'amélioration du niveau de vie de toute la communauté indienne, parce que le Bureau des Affaires Indiennes limite son action aux Indiens des réserves" (1).

Des "centres indiens" se sont développés dans les villes, regroupant les Indiens qui ont quitté la réserve. C'est de ce côté que devraient se tourner les efforts du gouvernement. Deloria le propose en ces termes :

"Les Indiens vivent en majorité hors de la réserve et ont des emplois dans le privé. L'approche la plus fructueuse du Ministère de l'Intérieur serait donc de chercher des projets qu'il puisse établir en coopération avec les tribus et les centres urbains" (2).

Les Indiens des villes devraient alors occuper très vite une position déterminante dans les Affaires Indiennes. Une indépendance économique deviendrait possible et entraînerait l'indépendance des Indiens dans bien d'autres domaines.

Les Indiens apprennent à se servir des armes du monde blanc et déclenchent des opérations spectaculaires pour se faire entendre sur la scène internationale. Du 20 au 24 septembre 1977, deux cent cinquante délégués indiens se sont rendus au Palais de l'O. N. U. pour faire valoir leurs droits et en appeler à la

---

(1) Deloria, Custer Died For Your Sins, p. 252.
(2) Idem, p. 253.

solidarité internationale. Les trois quarts d'entre eux venaient des Etats-Unis et du Canada. Les autres venaient d'Amérique du Sud et d'Amérique centrale. Ils ont chanté avant de dire leur crainte d'une société industrielle qui mène le monde à sa perte. Dans le Palais de l'O. N. U., graves, dignes, émouvants, ils étaient aussi anachroniques que le sauvage du Meilleur des Mondes d'Aldous Huxley.

Les Indiens ont poursuivi leur marche. Une dizaine de projets déposés au Congrès allaient bientôt sonner le glas des nations indiennes. Le projet HR 9054, présenté par le sénateur Cunningham, visait à abroger les traités signés entre les Nations Indiennes et le gouvernement des Etats-Unis. Ce projet allait donc à l'encontre des lois internationales sur les traités entre nations. Le sénateur Meeds déposa les projets HR 9950 et HR 9951, lesquels visaient à supprimer les droits de chasse, de pêche, d'usage de l'eau, et à faire disparaître toutes formes de gouvernement tribal. LE 11 février 1978, trois cents Indiens représentant toutes les nations rouges des Etats-Unis partaient d'Alcatraz, dans la baie de San Francisco, pour atteindre à pied Washington, cinq mois plus tard, le 11 juillet 1978, et empêcher le vote des projets de loi. Tout au long de cette longue marche de plus de cinq mille kilomètres, ils ont reçu les encouragements de milliers de personnes. Les Indiens ne purent rencontrer le président Carter. Celui-ci était en Allemagne pour parler des Droits de l'Homme. Les projets furent provisoirement abandonnés.

Aujourd'hui, le président Reagan réserve quelques surprises aux Indiens.

La longue marche des nations rouges aura cependant laissé sa trace sur l'Amérique blanche. Elle aura permis aux Indiens contemporains d'être enfin "visibles" par tous. Les jeunes Indiens ont réaffirmé les liens qui les unissent à leurs aînés et se sont engagés à poursuivre les voies traditionnelles. Le peuple de la plus longue marche a traversé les Etats-Unis d'ouest en est pour prouver à tous qu'il luttait toujours. Les écrivains indiens contemporains nous font part de ce combat dans leurs ouvrages et le désignent eux-mêmes de la façon suivante :

"les nouvelles guerres indiennes".

E. Pour un chant nouveau

Les voix indiennes contemporaines s'unissent pour dénoncer l'oppression américaine. Les Indiens sont cependant prêts à agir dans la légalité et avec ceux des Blancs qui veulent bien les aider. Deloria proposait, en 1969, "une redéfinition des Affaires Indiennes". Il disait ceci :

" Maintenant que les Indiens ont réalisé que leurs problèmes

sont d'ordre légal et non pas culturel, des solutions légales seront trouvées grâce à l'action politique et les Indiens ne seront pas seulement libres de revitaliser les coutumes anciennes, mais pourront également faire l'expérience de formes sociales nouvelles" (1).

Mais Deloria s'inquiétait aussi du peu de cohésion qui existait entre les Indiens pour ce qui est d'agir. Deloria disait :

"Je m'inquiète de plus en plus pour les Indiens. Nos dirigeants indiens semblent être sérieusement handicapés pour faire face au monde moderne." (2)

Deloria expliquait ensuite que les jeunes leaders indiens recherchaient bien souvent une publicité personnelle et refusaient la tâche difficile de s'organiser pour obtenir un pouvoir réel. Vine Deloria cite à l'honneur l'un des leaders indiens très connus : Clyde Warrior, mort en 1968. Warrior était un nationaliste indien. Ses frères l'ont peu compris. Deloria lui rend hommage et explique :

"Clyde a refusé de se joindre à la "Marche pour les Pauvres" parce qu'il connaissait la différence qui existe entre nationalisme et militantisme" (3).

Et Deloria d'ajouter :

"J'espère que d'autres Indiens saisiront cette différence à temps" (4).

---

(1) Deloria, Custer Died for Your Sins, p. 260.
(2), (3), (4) Idem, p. 270.

Ceci est donc une mise en garde de Deloria à l'égard des nations rouges en quête d'une nouvelle identité. Deloria expliquait sans complaisance :

"La tentation du militantisme est plus forte que la nécessité d'un nationalisme. N'importe qui peut faire les gros titres des journaux en proférant de terribles menaces et en faisant des déclarations militantes. Cela demande un travail considérable d'amener un groupe entier de personnes à une conception nouvelle d'elles-mêmes. C'est là que réside la différence entre les nationalistes et les militants" (1).

Deloria pensait à l'époque que les Indiens devaient trouver leurs propres solutions et désignait pour cela deux organisations : le N. C. A. I. - Congrès National des Indiens d'Amérique - et la Ligue des Nations Pan-indiennes. Malheureusement, les points de vue divergent. Deloria précisait :

"Le N. C. A. I. donne son appui à un conseil tribal moderne, organisé suivant diverses lois fédérales. La Ligue des Nations Pan-indiennes travaille pour un gouvernement tribal aux mains de chefs et de clans indiens traditionnels. Tant que nous n'avons pas résolu les deux points de vue opposés, nous ne pourrons aller de l'avant en tant que peuple uni" (2).

Deloria ajoutait :

"Il est urgent que nous parvenions finalement à une compréhension universelle de ce qu'est une tribu indienne ou de ce

---

(1) Op. cit., p. 270.

(2) Idem, p. 272.

qu'elle devrait être" (1).

Le militantisme indien a trouvé un écho favorable dans les milieux militants américains et internationaux. La grande période d'effervescence et de remise en question des valeurs des années soixante s'est effilochée au cours des années soixante-dix. Un certain militantisme pour rescapés de Woodstock a disparu. Les Indiens auraient suivi le même chemin si leurs rangs n'avaient comporté que des militants. Il restait heureusement les nationalistes, les voix nouvelles dans la tradition d'hier. Ce nationalisme persiste et anime la résistance indienne contemporaine. Les réserves s'avèrent souvent plus riches en pétrole et en minerais que ne l'avaient pensé les Blancs. Ils veulent aujourd'hui les récupérer. Les Indiens s'y opposent. Comme partout ailleurs, les nouvelles guerres indiennes sont des "guerres économiques".

Il reste que les Indiens n'ont pas encore réussi à opposer au gouvernement américain un front uni. La quête d'une nouvelle identité demeure un combat quotidien pour la survie, le respect des personnes humaines et celui des traités, et pour le maintien malgré tout d'une culture indienne traditionnelle mais modernisée. Les Indiens contemporains vivent et écrivent le chapitre II de l'histoire indienne contemporaine. S'ils n'y prennent garde, ils donneront des armes supplémentaires à leurs adversaires.

---

(1) Op. cit., p. 272.

Un chant indien s'élève au-dessus de l'Amérique blanche. Si la situation actuelle n'évolue pas de façon satisfaisante, ce chant sera le chant du cygne. Deloria terminait son manifeste - Custer Died For Your Sins - par la mise en garde suivante :

"C'est à nous d'écrire ou de ne pas écrire le dernier chapitre de l'Indien américain sur ce continent" (1).

Les voix indiennes se regroupent aujourd'hui avec peine, pour un chant nouveau, encore hésitant et vague. C'est le chant des flûtes :

les flûtes du pan-indianisme.

---

(1) Op. cit., p. 272.

II. L'HIVER DANS LE SANG

A. Les prairies de ciment

La population indienne actuelle est estimée à un million et demi de personnes. La politique de solution terminale a pour but de supprimer les réserves. En attendant, elle encourage fortement les Indiens à quitter ces dernières. Cette politique s'accompagne donc d'un programme pour "accueillir" les Indiens en zone urbaine. Avec le "relocation program", le gouvernement ne ménage pas la dépense pour former ces nouveaux Indiens urbains à un emploi et pour qu'ils s'adaptent à la vie urbaine. Chaque année, des milliers d'Indiens des réserves partent ainsi vers les villes. Actuellement, environ cinquante pour cent des Indiens vivent en zone urbaine. Mais quelques usines s'installent également sur les réserves. Les Indiens n'y occupent toujours pas des postes qui leur permettent d'accéder à l'autonomie qu'ils souhaitaient.

Les Indiens contemporains essaient de développer leurs propres entreprises sur les réserves. Cela donne parfois lieu à la mise en application de solutions pour le moins originales. On en trouve un fameux exemple dans l'ouvrage de Steiner : The New Indians. Le dixième chapitre s'intitule en effet comme suit :

"L'usine sans horloge à pointer". Cette usine est située sur les rives du fleuve Missouri, dans la ville de Greenwood, sur la réserve des Sioux Yankton. Elle produit du matériel électronique et emploie des Indiens qui ne "pointent" pas mais viennent travailler librement. Steiner explique :

"Chaque Sioux de l'usine a son propre pupitre. Il vient travailler lorsqu'il le souhaite. Il rentre chez lui quand il en a envie. S'il le veut, il peut faire le tour du cadran et travailler vingt-quatre heures. Après quoi, il ne travaillera plus pendant une semaine. Il ira à la pêche ou bien il suivra un cours par correspondance sur la production des missiles, ou bien il fera l'amour, ou encore il dansera au soleil. Il est payé à la fin du mois pour le travail qu'il a effectué, s'il l'a effectivement effectué. Personne ne lui demande comment ou quand. Il ne doit pas passer à la pointeuse. Il n'y en a pas" (1).

Ceci a de quoi surprendre les occidentaux. Cette usine semble pourtant fonctionner de façon compétitive. Vine Deloria Jr. en dit d'ailleurs ceci :

"Cette petite usine est hautement respectée par les firmes électroniques du Midwest qui ont des contrats avec elle. Elle employait au départ entre vingt et vingt-cinq hommes. Aujourd'hui, elle en emploie le double" (2).

Deloria prévoit même que la petite communauté de Greenwood aura bientôt ses magasins, tenus par des Indiens.

---

(1) Steiner, The New Indians, p. 124.
(2) Deloria, dans The New Indians, p. 125.

Les Indiens et les Blancs n'ont pas la même façon de voir les choses. Ceci est à l'origine de bien des problèmes. Le Commissaire aux Affaires Indiennes envoya un expert de Chicago pour mieux comprendre ce phénomène. Celui-ci fut si enthousiaste qu'il proposa la construction d'une centrale électronique de 115.000 dollars. Les Sioux Yankton refusèrent de la façon suivante :

"Nous ne voulons pas urbaniser la campagne. Nous voulons simplement aider nos frères" (1).

Les Sioux Yankton voulaient en effet quelques crédits pour permettre aux Sioux Santee de venir travailler dans leur usine en hiver. Le Révérend Deloria, père de Vine Deloria, fut leur porte-parole pour demander huit mille dollars au commissaire. Il lui fut répondu ceci :

"D'accord, ces dingues d'Indiens veulent vivre à Greenwood dans les herbes, sur une route poussiéreuse à vingt-cinq kilomètres de toute civilisation. Nous leur construirons une grande route à deux voies pour que les camions puissent y accéder et en repartir. Nous leur construirons une immense centrale" (2).

Et Vine Deloria nous raconte la fin de cette histoire :

"Le gouvernement n'arrivait pas à comprendre. Dès qu'un Indien devenait compétent en électronique, le Bureau des Affaires Indiennes essayait de l'envoyer à Los Angeles en "relocation". Ils lui disaient : "Là-bas, vous pourrez gagner entre 3,75 et

---

(1) Op. cit., p. 126.

(2) Idem, p. 126.

4 dollars de l'heure". Mais les Indiens répondaient : "Nous sommes allés à Los Angeles. Cela nous a déplu. Nous préférons vivre au bord du Missouri et gagner 1,25 dollar de l'heure. Ici, il n'y a pas d'autoroute. Ici, personne ne nous oblige à nous conformer au mode de vie de l'homme blanc. Ici, nous sommes libres d'être nous-mêmes. Nous pouvons continuer nos danses, nos chants et nos services religieux et vivre plus simplement tout en allant de l'avant. Nous sommes plus heureux". La tribu devait aller de l'avant par elle-même. L'Eglise épiscopale de Boston lui donna les huit mille dollars. Et ces Indiens agissent à leur façon. Ils réussissent à remettre sur pied la vieille société indienne grâce à l'économie de l'homme blanc. Et cela fonctionne" (1).

Les Indiens et les Blancs ont des sociétés et des mentalités différentes. Le gouvernement a donc beaucoup de mal à comprendre comment agir envers les Indiens. Un vieux Sioux disait d'ailleurs ceci :

"L'homme blanc travaille comme un esclave toute sa vie pour pouvoir prendre sa retraite et paresser, chasser et pêcher. Nous avons déjà ce pour quoi l'homme blanc travaille. Alors, pourquoi adopterions-nous pendant notre vie entière son mode de vie et sa façon de travailler, tout cela pour obtenir quelque chose que nous possédons déjà ?" (2).

---

(1) et (2) Op. cit., p. 126.

Aujourd'hui, de nombreuses tribus créent des entreprises tribales tout à fait originales. Celles-ci continuent à fonctionner de façon communautaire, mais s'adaptent aux exigences du marché économique. Steiner nous expose le cas des Apaches de la Montagne Blanche. Il nous dit :

"Sur leur réserve, les Apaches de la Montagne Blanche ont en fait développé avec succès l'élevage du bétail en ranch, des exploitations agricoles modernes, des complexes de loisirs et touristiques, des stations-service et des motels. Et ces innovations, pour la plupart, sont la propriété de la tribu et sont dirigées d'une façon communale. Les troupeaux de bétail sont aux mains d'une coopérative de propriétaires de ranchs tribaux, élus de façon démocratique. La plupart des fermes sont administrées par des coopératives. Mais ce ne sont ni des collectifs, ni des kibboutzim. Chaque lot est tenu par une famille individuelle. Ils sont cependant irrigués, leurs produits sont vendus et les finances sont tenues par la direction communale du conseil tribal. C'est un mélange unique de tribalisme et de libre entreprise" (1).

Certains Indiens craignent toutefois que la libre entreprise ne prenne le pas sur le tribalisme. Ces innovations indiennes sont pourtant la seule façon d'aller de l'avant pour les Indiens contemporains. La nouvelle génération s'est engagée sur la highway pavée de l'arc-en-ciel, tout en restant vigilante,

---

(1) Op. cit., p. 129.

de façon à vivre mieux, dans le monde blanc, sans oublier les racines indiennes. On se souvient du poème de Dave Martin Nez, qui disait en effet ceci :

"Nous apprendrons toutes les techniques de l'homme blanc
Nous nous servirons de ses outils pour notre usage.
Nous maîtriserons ses machines, ses inventions,
ses aptitudes, sa médecine, ses plans ;
Mais nous garderons notre beauté
Et nous resterons indiens" (1).

Il est sans doute plus facile de rester indien quand on travaille ainsi dans une entreprise tribale. Mais nombreuses sont les tribus exploitées. Les problèmes sociaux sont très importants. De façon générale, la situation indienne n'est guère brillante. La revue "Ecologie" a d'ailleurs publié un "rapport rouge" dans lequel on peut lire ceci :

"Le B. I. A. gère les réserves, détient les pleins pouvoirs sur les indigènes et noyaute la plupart des gouvernements tribaux. Le taux de chômage qui frappe les Indiens est six fois supérieur à la moyenne américaine. Officiellement, le gouvernement de Washington a fixé un "seuil de pauvreté" de 4.540 dollars par an. Le revenu moyen d'une famille indienne descend, lui, à 1.500 dollars par an ! Près de vingt pour cent des Indiens sont salariés, une moitié exerçant pour une période de six à neuf

(1) Cité dans The Way, p. 144.

mois, dans les villes (ainsi les Iroquois, spécialisés dans la construction des buildings), l'autre moitié exerçant directement dans les réserves en tenant des postes coloniaux. (...) Quant aux quatre-vingt pour cent non salariés, ils devraient en principe recevoir une "aide fédérale", mais, mal informés, ne sachant ni lire ni écrire l'anglais, ils ne touchent pas cette allocation que le B. I. A., lui, encaisse volontiers et discrètement... L'espérance de vie moyenne pour un Indien est de quarante-six ans contre soixante-dix pour un Blanc. Terriblement élevée, la mortalité infantile fauche durement, environ cent décès pour mille naissances, contre quinze chez les Blancs et vingt-cinq chez les Noirs. Sur six bébés indiens, un au moins n'atteindra pas son adolescence. Particulièrement dans la jeunesse, élevé lui aussi est le taux de suicide, qui est double de celui des Blancs, presque vingt-deux personnes sur cent mille. L'alcoolisme touche un homme sur quatre et une femme sur huit ! La tuberculose est neuf fois plus répandue parmi les Indiens que dans le reste de la population américaine. Les principales causes de décès se découpent entre les maladies cardiaques, les cancers, les cirrhoses du foie et les accidents. Ces dernières sont en relation avec l'alcoolisme, les premières avec le régime alimentaire catastrophique en carences en protéines et en calories. Le Tiers-Monde sévit au coeur de ces Etats-Unis. (...) Il était logique qu'éclate l'insurrection indienne et que celle-ci se radicalise. De toutes façons, les Indiens n'ont plus rien à perdre". (1)

---

(1) Dans "Ecologie" (déjà citée), p. 24.

Ce bilan n'est guère optimiste. Retenons cependant que les entreprises tribales, lorsqu'elles fonctionnent bien, ouvrent la voie à une économie indienne nouvelle. Il faut que les Indiens apportent leurs propres solutions au développement d'industries nouvelles, quand on leur en laisse la possibilité. Or, bien souvent, c'est le gouvernement qui tient les rênes et agit avec maladresse. Deloria nous dit :

"Le gouvernement prend une idéologie urbaine et essaie de l'adapter en milieu tribal rural. En conséquence, il crée des problèmes sociaux désastreux" (1).

Et Deloria d'ajouter :

"Laissez-nous remodeler votre science et votre éducation dans le meilleur intérêt de nos peuples" (2).

Les Sioux Yankton et les Sioux Santee ne veulent pas d'un vaste complexe industriel. Ils veulent vivre en paix. Dans une société de profit, il est difficile de vraiment comprendre leur attitude. Pourtant, comme le dit Steiner :

"Quand l'hiver arrivera sur la prairie et que les glaces flottantes recouvriront les eaux du Missouri, les Sioux Santee qui vivent sur la rive côté Nebraska passeront la glace, pour venir travailler dans l'usine d'électronique tribale, sans pointeuse, dans le minuscule hall communautaire de l'église de leurs frères les Sioux Yankton.

En été, l'usine sera une fois de plus entourée de champs

---

(1) et (2) Cité dans The New Indians, p. 134.

de fleurs. Et dans les joncs, le long de la berge, les Sioux travailleront en paix" (1).

Les Indiens des zones urbaines aimeraient profiter de cette même paix. Bien souvent, ils continuent à être "invisibles", tels les Indiens de Chicago, parqués entre le ghetto porto-ricain et les appartements luxueux du bord du lac. Ils sont pourtant plus de dix mille et représentent à peu près soixante-dix tribus. L'un d'entre eux, Nathan Bird, explique ceci :

"Nous ne faisons aucune démonstration de violence, alors personne ne sait que nous sommes ici" (2).

Nombreuses sont les villes qui, sans trop le savoir, ont leur quartier indien : Brooklyn, New York, Cleveland, Detroit, St Louis, Minneapolis, Omaha, Denver, Phoenix, Los Angeles, San Francisco et Seattle. Nombreux également sont les "villages" à l'écart. Beaucoup offrent toutes les caractéristiques d'un bidonville. L'Indien qui quitte sa réserve, si pauvre soit-elle, perd un foyer pour trouver une habitation sans âme, loin de chez lui. Les Indiens des villes ont trouvé un surnom pour leurs nouveaux ghettos : "les Prairies de ciment".

L'Indien contemporain adopte très souvent une attitude de rejet à l'égard des villes. On se souvient du poème de Calvin O'John :

"Une route poussiéreuse part de la highway

---

(1) Cité dans The New Indians, p. 135.
(2) Idem, p. 177.

Et aboutit dans notre cour de devant.
Je marche sur des routes poussiéreuses,
Mais jamais je ne marcherai sur les highways" (1).

L'Indien des grandes villes, habitué à une vie rurale, s'adapte très mal au milieu urbain. Steiner nous explique ceci :

"Il a vécu près d'eaux calmes. Vivre dans une grande ville n'est donc pas quelque chose à quoi il puisse s'adapter avec un plan des rues, un cours d'orientation et un emploi. Cela dépasse son imagination, son émotion" (2).

La plupart de ces Indiens des villes descendent vite au plus bas niveau de la société. Les Indiens se sont malgré tout organisés pour survivre et vivre en tant qu'Indiens. Ils ont créé des "centres indiens" pour essayer de se protéger sur le plan politique, le plan économique et le plan culturel. Les Indiens se retrouvent dans ces centres et évoquent la vie "au pays" et les problèmes de leur vie urbaine. Ces centres sont dirigés et financés par des Indiens tribaux, pour des Indiens tribaux. Il y a toujours des powwows et des danses. Steiner nous dit :

"Les Indiens des grandes villes ont créé quelque chose de nouveau, d'indépendant et qui reste pourtant indien. (...) En faisant tout cela, ils ne construisent pas seulement une commu-

---

(1) Cité dans The Way, p. 140.

(2) Dans The New Indians, p. 178.

nauté urbaine indienne, mais donnent également le jour à une conscience indienne qui n'est plus tribale, mais extra-tribale. Cela aussi est un embryon de nationalisme indien" (1).

L'Indien des villes se sent tout d'abord perdu. Mais il en arrive vite à penser que c'est la ville qui est perdue, et non pas lui. Il s'accroche alors à un mode de vie indien qui devient extra-tribal. Il développe ainsi une identité nouvelle et trouve un peu de la chaleur dont il a besoin. Ces nouveaux Indiens sont cependant bien amers. Quelques poèmes et textes récents ont été regroupés dans l'anthologie The Way et, tout comme les voix réunies par Steiner dans The New Indians, ils expriment le désarroi des Indiens des villes. La highway y devient le symbole du no man's land dans lequel navigue l'Indien qui va vers les villes, angoissé, ou qui en revient, désabusé. Simon Ortiz, Indien du Nouveau-Mexique, nous parle ainsi, dans un poème, d'un Indien qu'il a pris en stop jusqu'à Gallup et qui lui raconta ceci :

"A l'Ouest, la Californie est trop loin,
je suis allé en Californie, une fois, je me suis perdu
à Los Angeles, me suis fait étendre à Fresno,
me suis fait emprisonner à Oakland, renvoyer à Barstow,
et suis revenu à la maison,
à Gallup, capitale indienne du monde, tu parles !

---

(1) Op. cit., p. 187.

La chaleur y est impossible, les "flics" y portent des casques de combat

.....

A l'Ouest, parfois, j'ai envie de continuer.

A l'Ouest, vers le soleil couchant" (1).

Dans un autre poème intitulé "Relocation", Simon Ortiz achève ce triste portrait de l'Indien des villes et nous dit :

"Ne me parlez pas
ne m'effrayez pas
car je suis dans la ville qui aveugle
les lumières
les voitures
les feux mourants
déchirent mon coeur
et ferment mon esprit.
.....
Je me vois marcher dans mon sommeil
et descendre des rues, des rues grises de ciment" (2).

C'est avec un grand froid dans le coeur que les Indiens d'aujourd'hui arpentent les prairies de ciment.

---

(1) The Way, p. 89.
(2) Idem, p. 85.

B. Le capitalisme rouge

Depuis les mesures prises par l'O. P. E. P., les pays capitalistes occidentaux essaient de mettre sur pied une politique énergétique indépendante. Les Etats-Unis se tournent aujourd'hui vers les réserves indiennes. En effet, comble de l'ironie, les réserves indiennes ont été choisies pour leur sol ingrat, mais possèdent un sous-sol fort riche en uranium, pétrole et charbon. Des sociétés privées louent les droits d'exploitation des ressources naturelles en territoire indien. Les Etats-Unis voudraient abolir les traités et les droits des Indiens, ceux-ci étant une entrave à la libre exploitation. Dans son livre intitulé "L'Entaille rouge", Nelcya Delanoë, enseignante à l'Université de Paris X, nous fournit le détail de cette lutte entre les Indiens et le gouvernement américain pour l'appropriation des ressources naturelles en terre indienne. Nelcya Delanoë nous montre la "complexité des questions qui se posent aux conseils indiens à propos de la gestion de ces ressources : emploi, développement, revenus, rentes, formation professionnelle, amélioration du niveau de vie" (1). Nelcya Delanoë pose même la question suivante :

"La réserve indienne, émirat du Nouveau-Mexique ?" (2).

Les Indiens d'aujourd'hui s'organisent pour ne plus être exploités par le gouvernement et les grandes compagnies. Nelcya

---

(1) et (2) L'Entaille rouge, Nelcya Delanoë, p. 323. Ed. François Maspéro.

Delanoë nous dit :

"Conscients de leur vulnérabilité et du pillage dont ils sont de nouveau l'objet, les Indiens qui détiennent des ressources dans leur sous-sol ont renoncé à se fier à leur organisme de tutelle et ont commencé à se donner des organismes-conseils : avocats, ingénieurs, économistes, juristes, agronomes, écologistes leur fournissent des rapports sur la base desquels les négociations avec Washington sont désormais menées" (1).

Nelcya Delanoë souligne, elle aussi, la résistance que les Indiens opposent à ce qu'ils appellent les "nouvelles guerres indiennes". Nelcya Delanoë nous dit en effet :

"Tous s'élèvent contre les moyens mis en oeuvre qui entraînent abus et destructions irréversibles et ne résolvent pas le problème de l'emploi ; et nombreux sont ceux qui s'élèvent contre les fins que ces moyens visent : mirage du développement économique et aggravation des inégalités entre les nations indiennes. Une partie de la presse indienne va jusqu'à dire que l'heure de nouvelles guerres contre les Indiens et d'une nouvelle tentative de génocide a sonné" (2).

Nelcya Delanoë cite même un cas particulier :

"Une offensive anti-indienne s'est constituée officiellement en août 1976 dans l'Utah, afin de "mettre un terme au mouvement d'ampleur nationale lancé par des Indiens de professions libé-

---

(1) L'Entaille rouge, pp. 326-327.
(2) Idem, p. 328.

rales, appuyés par des groupes d'avocats, qui veulent mettre la main sur de vastes ressources nationales". Cet organisme, the Interstate Congress for Equal Rights and Responsibilities (I. C. E. R. R.), affirme avoir des sièges dans vingt-cinq états, tandis que d'autres organisations du même type se sont fondées ailleurs, comme le groupe Civil Liberties for South Dakota Citizens, affilié à la National Rifle Association, ou encore la Civil Rights Organization, composée de non-Indiens vivant sur la réserve des Crow, la Citizens League for Civil Rights in Minnesota, les Wyoming Citizens for Equality in Government, ou le Mashpee Action Committee, dans l'Etat du Massachussetts, spécifiquement constitué pour s'opposer aux revendications des Mashpee. Toutes ces organisations, d'une façon ou d'une autre, en appellent à une solution terminale des droits des Indiens, droits qu'elles considèrent comme des privilèges qui appauvrissent le reste de la nation" (1).

Dans une partie intitulée "Réorganisation au sommet", Nelcya Delanoë met en lumière la création de nouveaux organismes et de nouvelles pratiques, tel le Socio-Economic Devolpment Strategies (S. E. D. S.). Nelcya Delanoë explique :

"Les tribus intéressées doivent élaborer un programme de développement quinquennal, spécifier leurs objectifs et prévoir la réorganisation des structures gouvernementales afin de centraliser et de rationaliser les décisions et leur application.

---

(1) Op. cit., pp. 328-329.

Le but semble être d'instaurer un certain équilibre et une certaine stabilité au sein des gouvernements tribaux ou des conseils d'administration des sociétés indiennes, rongés par les conflits et les divisions internes. Développement des ressources du sous-sol et développement général : au travers de pareils projets, ces organismes visent à rétablir des rapports de négociation efficaces avec le gouvernement fédéral. Faisant pression de l'intérieur, ils contrôlent l'exploitation des ressources indiennes tout en servant les intérêts indiens puisque, selon eux, le rapport de forces leur permet de négocier en position favorable. D'autres voient dans ces organismes la création d'une nouvelle élite indienne d'entrepreneurs bureaucratisés, qui défend son ascension sociale et politique, prêtant ainsi le flanc à la manipulation. Il est certain en tout cas que ces organismes permettent au gouvernement fédéral de négocier avec un ou deux interlocuteurs au maximum, laissant à ceux-ci le soin d'affronter les particularismes tribaux et les divisions locales ; tout comme la création du conseil tribal élu, fonctionnant sur le modèle démocratique, permet de négocier avec un seul corps institutionnel et non avec toutes les tendances qui s'expriment dans le conseil traditionnel. La structure pyramidale vise l'efficacité et l'élimination des minorités, facilite la prise de décision et la circulation des fonds, bref désindianise un peu plus la société politique des tribus" (1).

---

(1) Op. cit., p. 331.

C'est aux Indiens de s'élever contre cette nouvelle tactique qui les nie, les divise et leur fait perdre leur indianité. Les Indiens ont aujourd'hui besoin de prendre en main leur destin économique s'ils ne veulent pas périr. Il semblerait cependant que c'est cette même prise en main qui, sournoisement mais avec efficacité, entraîne bon nombre d'entre eux sur la piste du non-retour, la piste de l'intégration totale au prix d'un spiritualisme et d'une culture abandonnés. Jean Raspail a témoigné, dans un article du 6 novembre 1982, de la situation actuelle des Navajos et des Hopis. Les premiers sont au nombre de 140.000 et les seconds au nombre de 7.000. Les deux tribus ont toujours entretenu de fort mauvaises relations. Les Navajos ont toujours profité de leur force. Jean Raspail nous décrit le président des Navajos, Peter Mac Donald, surnommé Peter Mac Dollars par ses ennemis, comme un émir du pétrole navajo. Cette richesse a fait surgir de terre une capitale toute neuve, Window Rock, "avec un parlement en forme de hogan, des motels de luxe, des banques et des casernes pour la police tribale". Jean Raspail précise que le "nombre des fonctionnaires navajos se multiplie. L'argent coule à flots. Les pots-de-vin aussi". Lorsque de l'uranium fut découvert dans la montagne sacrée des Hopis, il était déjà trop tard pour s'assurer leurs faveurs. Les Mormons y avaient déjà pensé. Aujourd'hui les Navajos s'estiment lésés et contre-attaquent. Peut-être faudrait-il déjà qu'ils règlent les problèmes internes qui ont permis cette situation. Le journal "Le Monde"

publiait, le 26 décembre 1982, un article de Nicole Bernheim intitulé : "Les Navajos réclament leurs mines et leur pétrole". Nous y apprenons que les Navajos ont commencé par élire un nouveau chef de conseil tribal, Mr. Peterson Zah, fondateur du service d'aide juridique de la réserve, mettant ainsi fin au mandat de Peter Mac Donald. Nicole Bernheim nous dit :

"Le premier soin de M. Zah après son élection a été d'annoncer que les 37.000 kilomètres carrés de la réserve, qui occupe le nord de l'Arizona et du Nouveau-Mexique, ne seront plus exploités par les sociétés minières et pétrolières" (1).

Nicole Bernheim ajoute :

"M. Zah a aussi promis de régler le différend territorial qui oppose les Navajos à leurs voisins les Hopis. Il accuse les sociétés minières d'attiser la querelle" (2).

On peut se demander de quelle façon M. Zah va pouvoir tenir ses promesses. Nicole Bernheim devait publier un autre article à ce sujet, dans "Le Monde" du 8 mai 1983. Cet article, fort bien documenté, s'intitule : "Riches réserves pour pauvres Indiens...". Nicole Bernheim nous dit :

"Depuis que leur misérable "terre à moutons" s'est révélée receler de fabuleuses recherches minérales - 2,5 milliards de tonnes de charbon, 80 millions de tonnes d'uranium, 100 millions de barils de pétrole et plus de 20 milliards de mètres cubes de

---

(1) et (2) "Le Monde" du 26.12.82, Nicole Bernheim.

gaz naturel -, les Navajos sont passés de l'apathie à l'enthousiasme, puis à l'inquiétude. Après un début de prospérité, la récession et la chute des carburants ont freiné brutalement les promesses d'un décollage économique" (1).

Le problème est ailleurs. Nicole Bernheim ajoute :

"La "nation navajo" souffre, en fait, des handicaps de toutes les réserves indiennes, communautés rurales attachées à des valeurs de peu de poids dans un pays frénétiquement engagé dans l'expansion économique et technologique, et qui les apparentent de très près au tiers-monde : prééminence de la famille et de la tribu, méfiance à l'égard du changement, manque de main-d'oeuvre qualifiée, insuffisance des moyens de communication, auxquels il faut ajouter un déplorable manque de sens des affaires, sauf pour quelques dirigeants pas très scrupuleux. Les réserves indiennes tirent la majeure partie de leurs ressources de fonds fédéraux alloués par l'entremise du bureau des affaires indiennes. Parmi ces ressources figurent un nombre important d'emplois administratifs qui ont eu particulièrement à souffrir de la réduction des budgets sociaux imposée par l'administration Reagan" (2).

M. Zah a cependant des projets et veut multiplier les royalties que reçoit annuellement la tribu. Il reste conscient du fait que ces ressources minérales puissent être épuisées dans vingt ans. L'un de ses conseillers, M. Trapella, avocat de formation, semble confiant. Nicole Bernheim nous dit qu'il "parle de projets

---

(1) et (2) "Le Monde", Nicole Bernheim, p.4. (08.05.83)

avec des firmes japonaises, une banque de Chicago, d'une ligne de chemin de fer entre Shiprock et Gallup pour acheminer le charbon, d'un grand plan d'irrigation destiné à la création d'un vaste domaine agricole expérimental" (1). Nicole Bernheim cite ensuite quelques cas de tribus prospères, toujours dans le sud-ouest, tels les Apaches Mescaleros. Mais elle termine son article de façon alarmiste :

"Voilà donc la relève apparemment assurée. Mais il reste encore aux réserves à gagner leur vie. Il leur faudrait non seulement des avocats, mais des médecins, des ingénieurs, des géologues, qui pourraient leur permettre, un jour, d'exploiter elles-mêmes leurs richesses. Il leur faudrait - maintenant que leurs droits sur leurs terres sont, semble-t-il, acquis - apprendre à investir et pas seulement distribuer chaque mois un chèque de "royalties", comme le font certaines tribus. Hélas ! Les rivalités tribales continuent : c'est ainsi que les merveilleux tapis des Navajos, les superbes bijoux des Hopis et des Zunis, les élégantes poteries des Jemez, qui sont vendus à prix d'or dans les magasins, ne rapportent presque rien aux tribus, qui n'ont jamais réussi à mettre une coopérative artisanale sur pied.

Il faudrait, enfin, qu'un véritable "lobby" indien se constitue au Congrès de Washington. Mais plusieurs organisations se disputent les rares oreilles qui veulent bien écouter une

---

(1) Op. cit., p. 4.

circonscription "ethnique" réduite à un million trois cent mille citoyens.

Les réserves sont-elles donc condamnées à la condition de perpétuelles assistées, à un chômage endémique qui affecte près des trois quarts d'une population active rongée par l'alcoolisme, à une survie à coup de maigres allocations de chômage et d'aide sociale anémique ? C'est là bien dangereux dans le monde de M. Reagan. D'autant que les ressources naturelles indiennes n'ont pas fini d'attiser les convoitises" (1).

Il semblerait que l'on ne puisse toujours pas parler d'une économie indienne. Celle-ci, d'après Deloria et ses congénères, serait pourtant le flambeau d'une autonomie indienne grandissante. Les Indiens deviendraient une entité d'un poids non négligeable dans la balance politique et sociale des Etats-Unis d'Amérique du Nord et, par là même, la culture indienne aurait la force tranquille d'une civilisation en devenir, au lieu de battre de l'aile, en silence, tel un aigle blessé à mort, ou de chanter son chant de mort, tel un cygne à sa dernière heure. Les Indiens manquent d'expérience dans le monde des Blancs. Ils ont encore beaucoup à apprendre. Pourtant, quinze années se sont déjà écoulées depuis qu'ils marchent au grand jour et que Deloria a publié son manifeste indien : Custer Died For Your Sins. Custer est peut-être mort pour les péchés des Blancs, mais c'est de l'histoire ancienne. Aujourd'hui, ce n'est pas Monsieur Reagan ni son

---

(1) Op. cit., p. 4.

successeur, ni tout autre représentant élu de la société américaine, qui vont périr pour les péchés d'un capitalisme aveugle. Se lamenter à cause du triomphe grandissant de la société capitaliste, c'est danser sur place et chanter un chant de mort qui ne sera pas plus entendu que ne l'est le bébé phoque qui voit arriver les chasseurs sur la banquise. La réussite économique indienne reste du domaine de l'utopie. Elle existe, toutefois, mais de façon si hésitante, si ponctuelle et si égoïste, qu'elle ne peut être prise en compte sérieusement. Les Indiens d'aujourd'hui ne sont pas plus unis que les Indiens d'hier qui n'offrirent que fort rarement un front uni de résistance à leurs ennemis. Les marches et autres manifestations de refus, le plus souvent soutenues - voire orchestrées - par les courants gauchistes friands de mélodrame de bon ton, restent du domaine symbolique et verbal. Ces Indiens du refus touchent les coeurs, certes, mais pas celui de la société à laquelle ils s'opposent, "en un combat douteux". Ils nous font part de ce combat en détail, par des nouvelles brèves publiées par exemple dans "Akwesasne Notes", la revue de la Nation Mohawk. Le lecteur français pourra obtenir une idée de cette revue et de la contestation indienne actuelle dans un "livre de textes et d'images, établi par Jean-François Graugnard, Edith Patrouilleau et Sébastien Eimeo a Raa", et publié chez François Maspéro à Paris, en 1977, dans la collection "Voix". Cet ouvrage a pour titre : Nations indiennes nations souveraines. Le même J.F. Graugnard

a également publié un ouvrage qui s'intitule Voix indiennes, "le message des Indiens d'Amérique au monde occidental" (1).

Le message immédiat que l'on peut saisir aujourd'hui reste un message d'impuissance et d'angoisse. Les nations indiennes ne sont souveraines que par la qualité de leur pensée et de leur dignité humaine. Elles ne seront pleinement souveraines que lorsque l'on pourra parler, sinon d'un front économique et politique uni, tout du moins de réussite économique indienne encourageante. La highway pavée de l'arc-en-ciel reste une voie bien difficile à suivre pour les Indiens qui veulent bien l'emprunter. Les racines indiennes restent vivaces mais se développent de façon nouvelle, dans un contexte extra-tribal. Les Indiens d'aujourd'hui ne sont pas encore parvenus à une maîtrise satisfaisante des techniques de l'homme blanc. Ils ne maîtrisent pas plus une indianité qui reste originale mais qui est en pleine mutation. On peut alors relire le poème de Dave Martin Nez, publié voici vingt ans, en 1964. Vingt ans plus tard, il n'y a guère de quoi être optimiste, à moins qu'il ne faille être encore patient.

"Nous apprendrons toutes les techniques de l'homme blanc
Nous nous servirons de ses outils pour notre usage.
Nous maîtriserons ses machines, ses inventions,
ses aptitudes, sa médecine, ses plans.
Mais nous garderons notre beauté
Et nous resterons indiens" (2).

---

(1) Ed. "Les Formes du secret", Paris, 1979.
(2) Cité dans The Way, p. 144.

Les Indiens contemporains semblent égarés sur la highway pavée de l'arc-en-ciel. Ils y progressent cependant pas à pas, mais avec au coeur l'incompréhension d'un monde dans lequel il leur faut bien s'intégrer, et l'angoisse de perdre leur identité. S'organiseront-ils mieux demain, pour assurer leur avenir et développer l'instrument de leurs forces nouvelles :

le capitalisme rouge ?

C. Les enfants rouges de l'Amérique blanche

Les Indiens d'Amérique du Nord n'ont guère le sens du profit. Il leur est bien difficile de créer et développer ce que les Blancs appelleraient "une économie de progrès". Quelques rares cas de succès économique n'apportent rien à la physionomie globale de ce que l'on pourrait qualifier d'économie indienne ou de capitalisme rouge. Bien sûr, pour les Blancs, le capitalisme est bien plus souvent une fin qu'un moyen. Les Indiens refusent d'en faire une fin. C'est sans doute à leur honneur. Trop nombreux, cependant, sont ceux qui vont jusqu'à refuser d'en faire un moyen. Dans la société américaine contemporaine, une telle attitude les maintient à l'écart de la masse des Américains moyens, lesquels digèrent - péniblement, certes - leur part de

gâteau du rêve américain sans toutefois connaître les mêmes problèmes de survie que les Indiens. Les nations indiennes se disent souveraines mais cette souveraineté semble régner sur le malheur et l'échec. Les Indiens, nous l'avons vu, manquent encore de chercheurs et d'hommes compétents. Un courant d'intellectuels et de techniciens semble cependant se faire jour. Ce courant a bien des difficultés à changer les mentalités et les habitudes, aussi bien chez les Blancs que chez les Indiens. Ce courant rouge essaie malgré tout de créer une cohésion entre Indiens et de donner corps à ce qui semble n'être qu'une abstraction : la nation rouge. Les Indiens veulent sauvegarder leur culture dans le monde contemporain. Ils avancent pas à pas sur une piste qui les mène en douceur vers une identité nouvelle. L'enjeu économique leur paraît trop souvent moins important que leur avenir culturel. Cet avenir dépend pourtant largement de possibilités économiques nouvelles. Mais les Indiens sont des humanistes qui ne vivent pas pour le profit mais veulent profiter de la vie. Ils concentrent donc leurs forces sur ce qui les définit en tant qu'hommes : la culture indienne. Les Indiens contemporains attachent une importance croissante à l'éducation de leurs enfants. Ceux-ci constituent en effet ce qui sera la nation rouge de demain. Les Indiens contemporains sont de plus en plus nombreux à recevoir une éducation dans le monde des Blancs. Aujourd'hui, ils remettent en question les fondements de cette éducation et dénoncent plus particulièrement l'action de sape

opérée par celle-ci sur la culture indienne. Dans son ouvrage intitulé The Road to Wounded Knee (1974), Robert Burnette - un Sioux Rosebud - consacre le chapitre trois à l'éducation indienne. L'univers mental des Indiens éduqués dans les écoles blanches semble avoir été littéralement badigeonné de blanc, voire passé à la chaux vive. Ceci légitime le titre que Burnette a choisi pour son chapitre : "The Big Whitewash".

Burnette commence par un historique de l'éducation dispensée aux Indiens depuis le siècle dernier. Cette éducation a fonctionné sur le modèle d'une école indienne fondée à Carlisle en Pennsylvanie, en 1879, dans des barraquements désaffectés de l'armée. Burnette estime que l'intention des Blancs était la suivante :

"Isoler les Indiens dans des écoles avec internats, détruire leur culture et les ingérer en tant que Blancs de deuxième classe" (1).

Les élèves étaient soumis à un style de vie militaire avec la discipline qui s'ensuit. Les autorités administratives semèrent la zizanie en tournant les Indiens de race pure en ridicule et en privilégiant les "sangs mêlés". Dans les périodes de loisirs, Burnette et ses congénères assistaient à la projection de films muets dans lesquels les Indiens perdaient bien sûr toutes les batailles. Burnette précise avec amertume :

"Le lavage de cerveau était si réussi que les élèves se

---

(1) Burnette, The Road to Wounded Knee, p. 43. Trad. pers.

levaient comme un seul homme et acclamaient la cavalerie lorsqu'elle galopait à la rescousse et mettait en fuite les sauvages sanguinaires" (1).

Pour Burnette, l'école des Blancs restera tout d'abord l'école de la haine. Il le dit dans les termes suivants :

"La leçon principale du pensionnat du Bureau des Affaires Indiennes était la haine : la haine entre les Indiens de race pure et les sangs mêlés, et la haine à l'égard des Blancs qui infligeaient tant de souffrances inutiles à des enfants. On montrait aux sangs mêlés comment ridiculiser les Indiens de race pure, qui étaient le symbole de la tradition indienne ; et les Indiens de race pure apprirent à haïr les sangs mêlés, qui étaient les favoris de leurs professeurs"... (2).

Certains apprirent cependant à vivre en frères et eurent ainsi leur premier contact avec la langue de leur tribu. Cette union née du malheur devait même aller plus loin. Burnette nous signale en effet ceci :

"La plupart des activistes violents des années soixante-dix avaient fréquenté les écoles du B. I. A. au cours des années cinquante. De façon indubitable, les attaques dépourvues de fondement du B. I. A. à l'encontre de la culture indienne ont semé les graines qui germèrent et donnèrent la violence rencontrée à Wounded Knee et contre les bureaux du B. I. A. à Washington" (3).

---

(1) Op. cit, p. 46.
(2) Idem, p. 47.
(3) Ibidem, p. 48.

Le quart des jeunes Indiens contemporains fréquentent les écoles gérées par le B. I. A. ou celles tenues par leurs ordres religieux respectifs. Le paternalisme en est le moteur ronronnant. Les trois quarts de leurs frères se placent tant bien que mal dans les écoles d'état lorsqu'elles les acceptent. Les abandons sont nombreux. L'élève indien commence sa scolarité avec un handicap. Il surmonte vite celui-ci pour retomber ensuite en-dessous des normes de réussite. Burnette l'explique comme suit :

"Les éducateurs indiens disent que la chute commence lorsque l'enfant réalise qu'il est indien, que la scolarité est contraire à la culture indienne et qu'on s'attend à ce qu'il aille à l'échec" (1).

Le jeune Indien se met vite au diapason. Les jeunes Indiens des écoles urbaines subissent un double racisme de la part des Blancs et des Noirs. Les Indiens ne refusent pourtant pas l'éducation. Burnette nous dit :

"Ils en ont besoin pour survivre. Mais, pour réussir, il faut enseigner des valeurs indiennes avec des méthodes indiennes"(2).

L'éducation reste un domaine dans lequel les Indiens peuvent encore agir sans encourir les foudres des Blancs qui sont essentiellement sensibilisés aux problèmes inhérents aux traités et droits territoriaux des Indiens. L'éducation indienne progresse à grands pas. Burnette précise :

---

(1) Op. cit., p. 61.
(2) Idem, p. 68.

"En 1955, il y avait un total de cinq étudiants indiens au "college" dans le Dakota du sud, et moins de cent cinquante à travers le pays. Aujourd'hui, il y a environ 15.000 étudiants indiens au "college" et la plupart visent des diplômes avancés" (1).

Pourtant, comme le dit Burnette, lorsque l'on démarre de rien, il reste beaucoup de chemin à parcourir. Encore faut-il comprendre les mécanismes de la machine éducative et voir à quel moment l'Indien se trouve broyé et rejeté. Anne H. Beuf, professeur de sociologie à l'Université de Pennsylvanie, a publié un ouvrage qui traite de ce problème et explique la vision que les Indiens ont d'eux-mêmes et de leur race dans une société dominée par les Blancs. Anne H. Beuf a voulu retrouver l'origine sociale des comportements raciaux des enfants rouges. Anne Beuf a vécu et travaillé avec trois tribus indiennes pour étudier les effets des préjugés entre personnes et ceux du racisme institutionnel sur deux cent vingt-neuf enfants d'âge pré-scolaire. Son ouvrage s'intitule Red Children in White America (1977). La dédicace choisie par l'auteur concorde avec le point de vue indien contemporain quant à l'éducation : "Aux enfants indiens d'Amérique, le Pouvoir Rouge de demain".

Anne Beuf note que le racisme est déjà véhiculé par un certain nombre d'expressions telles que "Give it back to the Indians". "Rendez cela aux Indiens" est une formule utilisée pour désigner

---

(1) Op. cit., p. 69.

tout ce qui ne fonctionne pas et est donc tout juste bon pour les Indiens. Les jeunes Indiens entendent tout cela et reçoivent également l'image d'eux-mêmes que la télévision leur projette. Anne Beuf nous dit :

"L'image est celle d'un guerrier primitif, agrémentée parfois d'un confectionneur de paniers, histoire de créer une note éducative. En 1972-1973, nous avons vu deux programmes seulement qui traitaient d'un Indien du vingtième siècle et des problèmes qu'il rencontrait dans la société blanche" (1).

Le jeune élève indien, de famille pauvre, coupé de son milieu culturel et privé de sa langue, se fait une idée négative de lui-même. Il éprouve beaucoup de difficultés à maîtriser l'anglais "standard" sur lequel repose hélas le concept d'intelligence de l'élève. La situation actuelle s'améliore du fait de l'arrivée de professeurs indiens. La communauté indienne participe également au débat sur l'éducation. Des programmes bilingues sont mis en place. Il faudrait un plus grand nombre de professeurs indiens. Les étudiants indiens ont compris l'enjeu que représentait une éducation approfondie. Nombreux cependant sont ceux qui ne supportent pas la vie universitaire et retournent chez eux. Mais le nombre de ceux qui persistent et vont jusqu'aux diplômes supérieurs est en accroissement. Les étudiants indiens s'intéressent plus particulièrement au droit, domaine qui peut leur servir à débrouiller l'écheveau des traités et des lois établis

---

(1) Beuf, Red Children in White America, p. 8.

entre le gouvernement américain et les nations indiennes. L'exemple le plus illustre est peut-être Vine Deloria Jr. qui collectionne les diplômes et met ses connaissances au service des siens. Il a ouvert la voie aux jeunes Indiens d'aujourd'hui.

Les 23 et 24 octobre 1980, j'ai eu la chance d'assister à un consortium sur les minorités raciales aux Etats-Unis. Ceci se passait au "College" de Monmouth, en Oregon. J'étais l'invité de Clement Azure, Indien spécialiste d'éducation indienne pour l'Oregon et qui avait son bureau à Salem, en Oregon, où j'ai passé un an en tant qu'assistant français à l'Université de Willamette. Les conférences données lors de ce consortium traitaient des problèmes des minorités ethniques dans le monde contemporain. Clement Azure parla de son travail et de l'avenir de l'éducation de la minorité indienne d'Oregon. Le problème reste le suivant : comment éduquer des jeunes gens dans leur culture tout en leur permettant une adaptation à une société blanche qui est bien différente de la leur et les rejette ? Dans ce domaine, les éducateurs indiens ne peuvent progresser que pas à pas. Les aspects de l'identification ethnique furent évoqués sur le plan national et sur le plan international. La frontière entre l'intégration totale et le rejet catégorique reste une zone dans laquelle il est très difficile à l'individu d'évoluer de façon satisfaisante. De nombreux orateurs se succédèrent à la tribune pour évoquer les problèmes de l'éducation multi-culturelle. Dans le cas des jeunes Indiens, il s'agit de créer et développer

des modèles d'éducation multi-culturelle bilingue.

Des "écoles de survie" ont été mises en place par l' A. I. M. et les traditionalistes de diverses nations indiennes pour enseigner aux jeunes Indiens leur identité historique, culturelle et spirituelle, ainsi que la survie dans la nature. Celles-ci versent bien souvent dans un extrême que ne souhaitent pas non plus les spécialistes d'éducation indienne. L'éducation y est trop axée sur la survie proprement dite, comme si la planète devait bientôt subir quelque cataclysme. Les Blancs aussi donnent parfois dans ce fatalisme qui n'est pas loin de celui des témoins de Jéhovah qui, inlassablement, annoncent chaque année la fin du monde. On connaît également quelques cas de paranoïaques du nucléaire, qui vivent déjà dans des abris souterrains pour s'entraîner à la survie en attendant le grand jour. Espérons que leur espoir sera déçu et qu'ils comprendront que, si lutte il y a, elle doit s'accomplir en surface, dans le monde des vivants.

On peut citer le cas de la "Petite Ecole Rouge", fondée en janvier 1972 à Saint Paul, dans le Minnesota. Elle entraîne ses élèves à la survie dans les villes et dans la nature. Voici ce qu'on peut lire dans Nations indiennes nations souveraines :

"L'un des cours est intitulé "le droit à la survie" : le professeur est un avocat, Larry Leventhal, qui travaille avec l'A. I. M. depuis le début. Il vient tous les mardis : c'est un peu le droit dans la rue, ce qu'il est indispensable de savoir pour survivre dans la société. Les étudiants apprennent

quels sont leurs droits légaux en ce qui concerne le logement par exemple, à quoi s'attendre de la part de la police par rapport à l'alcool, à la drogue, au vol, etc. C'est un programme qui les informe des conséquences de tel ou tel acte ; et s'ils décident de transgresser la loi, c'est en connaissance de cause, et de leurs droits en général. Il arrive que Larry imagine une affaire : on définit les rôles, ils sont joués par les membres de la classe qui simulent une procédure juridique" (1).

Ceci peut effectivement être de quelque utilité. Mais l'école a également organisé, en pleine forêt, un camp de dix jours de survie. Un certain Jim Eagle y va de sa tirade alarmiste lorsqu'il nous explique les motivations de ce camp :

"C'est important pour survivre, pour ne pas épuiser toutes nos ressources. Bientôt il faudra vivre comme nos ancêtres, on n'aura pas le choix. Ceux qui ne seront pas capables de survivre périront. C'est aussi simple que ça. Votre système a créé un monstre ; ils ne savent pas comment le nourrir, ils ne savent plus quoi faire, à moins de se foutre en l'air. Beaucoup d'entre nous ont oublié le savoir-faire de nos ancêtres et nous devons réapprendre à nos enfants nos traditions. Nous sommes probablement les seuls à vivre dans la pauvreté et à pouvoir en rire. On y est tellement habitués. Mais on est en train d'en sortir très vite, en apprenant à nos jeunes à respecter les anciennes religions, le système politique qui est le nôtre, en leur apprenant à honorer les anciens, pas à les placer dans les hospices,

---

(1) Graugnard, Nations indiennes nations souveraines, p. 128.

mais à en prendre soin. La survie et l'éducation des jeunes, c'est ça qui compte. La seule chose qui compte vraiment, ce sont nos enfants, notre futur, notre espoir. En dehors de ça, nous n'avons rien, ils sont notre jeune nation" (1).

L'avenir de la jeune nation rouge n'est peut-être pas dans ce repli sur elle-même, à moins que cet avenir ne soit celui d'autres nations également, empêchant ainsi l'isolement des Indiens. Mais qui peut croire aujourd'hui à la généralisation de ce phénomène qui regroupe essentiellement des groupes ethniques rejetés, des paranoïaques de la fin du monde, des militants en quête d'une juste cause et des écologistes en mal de camp scout. Il y a de telles écoles en République Fédérale Allemande, pays qui sert aujourd'hui de musée à l'Europe pour ce qui est des expériences militantes, communautaires, de type "alternatif", et éducatives de ces vingt dernières années. Ces expériences s'intègrent à une société bien différente de celle dans laquelle vivent les Indiens. Jim Eagle se trompe probablement lorsqu'il pense que de telles expériences sont comparables entre elles et pourraient créer un lien entre les peuples. Les composantes historiques, culturelles et sociales, économiques, de ces peuples, ne peuvent être mises en parallèle. Jim Eagle nous dit pourtant ceci :

"Je crois qu'il va y avoir de plus en plus d'écoles de

---

(1) Op. cit., p. 129.

survie. J'espère, je prie pour que ça se passe comme ça, parce que c'est notre seule chance. Pour les Indiens, et pour beaucoup de Blancs aussi. Il y a aussi des enfants blancs. Nous ne refusons personne. Je pense que d'autres nations, d'autres races vont commencer des écoles de survie, un apprentissage parallèle. (...) Nous voulons le contrôle de nos vies. Nous ne pouvons pas être soumis à un système que nous ne comprenons même pas, que nous ne voulons pas, que nous n'avons jamais accepté" (1).

Ces écoles semblent pourtant se développer à travers les Etats-Unis. A Minneapolis, tout près de Saint Paul, l'école "Le Centre de la terre" sert de modèle aux écoles à venir. Voici ce que l'on peut en lire dans Nations indiennes nations souveraines :

"A l'école "Le Centre de la terre", on étudie les maths, l'anglais (il y a un laboratoire audio-visuel tout neuf pour apprendre à lire et à écrire), l'histoire des nations indiennes et l'histoire des mouvements sociaux importants, la géographie, l'éducation civique, la peinture, les arts traditionnels, la photo. Il y a une garderie pour les plus petits. Mais, en fait, tout n'est pas aussi cloisonné. On ne peut pas séparer dans la société indienne l'histoire de la culture.

Plutôt une sorte d'osmose entre les cours, renforcée par le fait que les portes des classes sont toujours ouvertes, que les élèves peuvent entrer et sortir librement, que les cours se

---

(1) Op. cit., p. 130.

font sous forme de discussions par groupes de cinq à dix élèves. Des liens d'amitié existent entre les enseignants et les plus jeunes. J'oubliais : des fêtes et des cérémonies religieuses ont lieu à l'école, mais la plupart du temps elles sont l'occasion d'emmener les élèves sur les réserves, de discuter avec les traditionalistes" (1).

Certaines de ces écoles sont très engagées dans la lutte politique. C'est un terrain sur lequel un Blanc peut difficilement suivre les Indiens. Ce type d'éducation semble prendre de l'ampleur et n'est d'ailleurs plus unique. En effet :

"Parallèlement aux écoles de survie créées par l'A. I. M., s'est développé dans toutes les communautés indiennes un mouvement de prise en charge d'écoles indépendantes du Bureau des affaires indiennes. Il y en a sur la réserve Navajo, dans l'Etat de Washington, de l'Oregon, dans le Montana et dans l'est des Etats-Unis... Dans la plupart, on se contente d'enseigner la langue et les traditions, mais l'idée prend de plus en plus d'importance" (2).

Les Indiens pensent que la survie physique et mentale de leurs peuples dépend de ces écoles. Survivre, pour les Indiens contemporains, c'est transmettre la culture indienne aux enfants rouges, à la jeune nation rouge de demain. Simon Ortiz, écrivain indien du pueblo Acoma, a écrit une histoire indienne d'une

---

(1) Op. cit., p. 130.
(2) Idem, p. 140.

vingtaine de pages, qui commence aux premiers jours et se termine à la situation indienne contemporaine. Ce livre, fort bien illustré par Sharol Graves, est destiné aux enfants mais aussi à leurs parents. Il a pour titre The People Shall Continue (1). Les nations indiennes ont survécu. Elles essaient aujourd'hui de définir à leurs enfants une identité nouvelle ou, plus précisément, d'adapter l'ancienne identité au monde moderne. "The People Shall Continue", le peuple indien vivra ! Voilà le message que Simon Ortiz adresse à ceux qui représentent l'espoir des nations indiennes contemporaines : les enfants rouges de l'Amérique blanche.

D. A la recherche d'un quatrième ouest

A l'époque lointaine de la tripartition du monde, l'Ouest n'existait ni géographiquement, ni historiquement. C'était une contrée légendaire, située au-delà de l'océan. Une fois l'Amérique découverte et les premiers colons installés sur sa côte Est, l'Ouest représentait toute contrée qui s'étendait au-delà de la

---

(1) Simon J. Ortiz, The People Shall Continue, 1977. Children's Book Press, San Francisco, California.

frontière, limite des terres occupées. Ce deuxième Ouest, toujours fuyant, est venu mourir sur les bords de l'Océan Pacifique. Il a donc donné naissance à un troisième Ouest : l'Ouest de l'Ouest. Cet Ouest authentique représente le territoire de l'espace américain où habitent encore des Indiens. Ces derniers, nous le savons, ont été parqués les uns après les autres dans des réserves. Aujourd'hui, aussi bien dans la littérature qu'au cinéma, parfois nous assistons encore à un dernier western désespéré qui n'est autre qu'un lamento sur la fin de l'Ouest, l'Ouest disparu.

Nombreux sont les poètes et les écrivains blancs qui ont tenté de désavouer leur blancheur, pour se transformer en Indiens. La lutte anti-blancheur a chevauché d'est en ouest. La disparition du troisième Ouest laissait un grand vide. Alors cette lutte s'est poursuivie sur mer, sur le Pacifique. Dans Moby Dick, d'Herman Melville, les hommes ont continué à traquer la blancheur, la baleine blanche, et entamaient ainsi la quête d'un nouvel Ouest : un au-delà de l'Ouest. Déjà, on se le rappelle, l'Indien déraciné de Longfellow s'en allait "Vers le Pays de l'Au-Delà !" Cet au-delà de l'Ouest, c'était encore l'Ouest authentique, qui survit à l'Amérique telle qu'elle est devenue. Et pourtant, il semble avoir bel et bien disparu. Aujourd'hui quelques Blancs et la majorité des Indiens sont partis à la recherche d'un quatrième Ouest. L'espace géographique, remué de fond en comble, n'est plus suffisant. La quête d'un quatrième Ouest ne peut plus

être horizontale. Elle sera donc verticale.

Avec Ken Kesey, nous aurons un excellent exemple de ce quatrième Ouest. L'Indien fait une authentique réapparition dans l'Ouest américain. Mais nous sommes cette fois-ci dans un asile d'aliénés. L'Ouest devient un lieu présent : l'Ouest de la folie. Il ne reste plus au Blanc qu'une seule possibilité : voler "au-dessus du nid de coucou", dans le monde de la folie. Mc Murphy, le héros de Vol au-dessus d'un nid de coucou finira réellement fou ou, du moins, dûment lobotomisé. Bromden, le vieux chef indien, sera cette fois-ci le seul à s'en sortir, au bord de la schizophrénie. Il revient chez lui et dit aux siens : "J'ai été longtemps parti". Après quoi il gardera le silence et, par conséquent, il disparaît, tout comme Mc Murphy. En conclusion de son livre, Le Retour du Peau-rouge (1), Leslie Fiedler écrit :

"Si le mythe de l'Amérique doit survivre, il faut que nos écrivains, surmontant leur terreur, engagent avec ce monde de l'aliénation mentale le même dialogue "fou" qu'engagèrent leurs ancêtres avec les habitants aborigènes des terres sauvages de l'Ouest. Il faut que l'Amérique se souvienne que les "ténébreuses créatures" qui rôdaient dans les forêts de Virginie parurent autrefois, dans leur intégrale altérité, aussi inquiétantes à l'Europe, dont la conception du monde menaçait de se détruire à leur contact, qu'est aujourd'hui, pour l'Amérique, le drogué qui, dans le Lower East Side de New York, vit et explore à la

---

(1) Cf. Bibliographie, à Fiedler.

lisière de la schizophrénie" (1).

Cette schizophrénie, selon le psychiatre écossais Ronald Laing (2) n'est pas nécessairement un "effondrement" (breakdown), mais peut aussi être une percée (breakthrough). C'est probablement sous cet aspect qu'il faut lire les rares oeuvres de fiction indienne contemporaine. En effet les jeunes auteurs indiens, éduqués dans le monde blanc, naviguent apparemment à la lisière de la schizophrénie, une shizophrénie qui peut être positive. Mais, dans cette recherche d'un quatrième Ouest, leur point de vue semble diverger d'avec celui des Blancs. Leslie Fielder écrit :

"Or, s'il existe encore pour l'Amérique des terres sauvages, un lieu hors du temps qui puisse être le lieu d'un renouveau et non celui de la nostalgie, c'est dans l'avenir qu'il faut le chercher, dans la dimension future et non dans le passé"(3).

L'écrivain Sioux Vine Deloria Jr. disait il y a quelques années que les tribus indiennes ne devaient plus être des vestiges du passé mais des "laboratoires du futur". Mais, pour les Indiens d'aujourd'hui, qui ne renient pas ce qu'il peut y avoir de bon dans leurs racines, cette quête d'un quatrième Ouest, qu'ils appellent aussi le Quatrième Monde, est une façon de retrouver leurs racines profondes dans une Amérique et un monde blancs où elles font trop souvent défaut. La schizophrénie qu'illustrent les jeunes auteurs indiens, aussi bien en tant

---

(1) Trad. française : Le Retour du Peau-rouge, 1971. Ed. du Seuil, p. 167.

(2) Cf. Le Moi divisé et la Politique de l'expérience, Ed. Stock.

(3) Le Retour du Peau-rouge, p. 159.

qu'individus que par leurs écrits, sera alors surtout due à la difficulté qu'il y a, pour tout Indien, à se réinventer à partir, à la fois de ce qu'il reste de ses anciennes traditions et coutumes tribales, et de la mythologie et des sciences inventées par l'homme blanc pour s'expliquer sa présence.

Cette schizophrénie découle en grande partie des difficultés d'existence vécues quotidiennement par l'homme rouge dans le monde de l'homme blanc. Anne Beuf insiste sur les conditions de vie désastreuses de l'Indien dans le domaine de la santé : insalubrité du logement, infections propagées par toutes sortes de mouches et même des cas de peste bubonique. Anne Beuf précise que les maladies contagieuses sont assez bien contrôlées par des inoculations et grâce aux antibiotiques, mais qu'il reste deux types de problèmes à résoudre. Les uns sont liés à la pauvreté, les autres à la tension et au "stress". La pauvreté entraîne un manque d'hygiène, particulièrement dans le domaine de la nourriture. La tension et le "stress" entraînent des ulcères, des troubles cardiaques et de l'hypertension. Anne Beuf précise que l'apparition de ces dernières maladies date des vingt dernières années. L'alcoolisme et le suicide, particulièrement chez les jeunes, viennent clore ce tableau.

L'urbanisme devient un facteur important de la vie de l'Indien contemporain. Il n'y a pas ou peu d'emplois sur les réserves ou à proximité. La discrimination raciale empêche l'Indien de trouver un travail près de chez lui. Il part alors

vers les grands centres urbains et garde la nostalgie de sa réserve. Les "centres indiens" se développent, permettant aux Indiens exilés de se retrouver pour parler, chanter, danser. Bien souvent, cela ne suffit pas, et l'Indien retourne chez lui. Ce voyage de retour le ramène là où son coeur est resté. Il symbolise cependant l'échec d'une tentative d'intégration ou d'adaptation. Les voix indiennes contemporaines nous parlent de ce voyage aller, de ce voyage retour, et des difficultés de vie aussi bien dans les centres urbains que dans les réserves. La revue "Akwesasne Notes" a ainsi pris une importance considérable. L'anthologie indienne The Way nous livre quelques-uns de ces textes-clés tels que "Qu'est-ce qu'une réserve indienne ?" (1), "Nous ne voulons pas d'autre foyer" (2), "Comment fonctionne le colonialisme sur une réserve indienne" (3). Les problèmes du chômage et du "relogement" sont également évoqués. Le lecteur français trouvera des extraits d'"Akwesasne Notes" dans Nations indiennes nations souveraines et dans Voix indiennes (4).

Le problème ne varie pas, d'un texte à l'autre. Comment survivre et vivre indien aujourd'hui ? Comment conserver une culture et une identité indiennes ? Si la culture reste le sujet prédominant, Deloria n'est cependant pas le seul à prôner le développement d'une économie indienne sans laquelle cette culture risque de disparaître bientôt. Des textes de réflexion commencent

---

(1) Underhill, The Way, p. 59.
(2) Idem, p. 60.
(3) Ibidem, p. 60 à 68.
(4) Graugnard, déjà cité.

à apparaître dans le journal des Mohawks, Indiens du nord de l'Etat de New York. Les Mohawks y publient également les voix d'autres frères Indiens à travers le territoire américain. Voici des extraits de l'un de ces textes, paru fin 1978 :

"Le financement fédéral massif qui a coulé dans des réserves indiennes ces dernières années a créé des emplois, mais aussi les problèmes sociaux qui vont avec. Dans la nation Yakima, tous ceux qui veulent un emploi en ont un. Et pourtant, les Yakimas ont le taux de suicide d'adolescents le plus haut et le taux d'alcoolisme et de toxicomanie les plus élevés de la longue histoire de cette nation. Les gens qui croient que l'emploi, et l'emploi seul, est la clé de tous les problèmes sociaux, devraient examiner les statistiques des terres indiennes. Le problème social est ouvertement lié à l'augmentation du financement fédéral" (1).

C'est là que commence très précisément le phénomène d'acculturation que craignent tant d'Indiens :

"Ce que le B. I. A. a fait, c'est que de nombreuses communautés indigènes souffrent maintenant d'une dépendance quasi totale : elles dépendent des fonds fédéraux pour toute leur existence.

Si le financement peut clamer une victoire, c'est bien dans le domaine de l'acculturation. Des communautés qui, il y a quarante ans, étaient presque entièrement indépendantes, sont aujourd'hui carrément assimilés à l'économie américaine...

---

(1) Voix indiennes, p. 235.

Partout, les gens achètent leur nourriture au supermarché. Au moins, nous savons exactement ce qu'est l'acculturation. Ca signifie que des gens ne peuvent pas se procurer ce dont ils ont besoin. L'acculturation, c'est lorsqu'un peuple ne produit plus de quoi faire face à ses besoins. Le financement fédéral a fait plus qu'apporter de l'argent aux gens : il a acheté leur dépendance" (1).

C'est une condamnation sans appel de l'aide américaine. Les Indiens se rendent aujourd'hui compte de l'importance de l'économie dans la vie d'un peuple. Le texte de réflexion paru dans "Akwesasne Notes" le dit de façon explicite :

"La culture et l'économie sont inséparables. Beaucoup de gens aujourd'hui acceptent la définition de la culture du B. I. A., à savoir la musique, les vêtements et la langue. Mais les cultures sont inconcevables sans une base économique. Même la vie spirituelle tourne à un point considérable autour de la façon dont les gens subviennent à leurs besoins" (2).

Il ne faut plus que les Indiens luttent uniquement pour préserver leur culture sans essayer de développer une base économique. Il ne faut pas non plus que certains Indiens et des intellectuels blancs fassent de l'économie le seul enjeu de la survie indienne contemporaine. Le texte le dit aussi :

"Bien sûr, on peut dire que les relations personnelles des

---

(1) Op. cit., pp. 235-236.
(2) Idem, p. 236.

gens et leur relation à leur environnement sont modelées par la façon dont les gens font face à leurs besoins ; et c'est la manifestation de cette façon qu'on appelle la culture. En l'absence de culture, il ne peut y avoir d'économie. Et sans économie, il n'y a pas de culture. Tout ce qu'il reste, c'est la mémoire de la culture" (1).

Ce point de vue est primordial, mais guère encourageant, si l'on considère les aspects culturels contemporains qu'il semble désigner. Qu'est-ce qui est aujourd'hui culture encore vivace ou culture nouvelle, et qu'est-ce qui n'est que "mémoire de la culture ?"

Le texte poursuit ainsi :

"Les gens qui encouragent la musique et la confection des costumes dans les centres culturels urbains, n'encouragent pas la culture, ils encouragent la mémoire de la culture. Un des aspects alarmants de cette perte de la culture, de l'acculturation, c'est qu'en l'absence de processus pour faire face aux besoins des gens, apparaît la désintégration sociale. C'est pourquoi l'acculturation est associée à l'alcoolisme, au suicide, à la désintégration de la famille, et autres fléaux sociaux pour le contrôle desquels le gouvernement fédéral a créé des programmes. C'est un modèle du processus de colonisation : d'abord ils créent les problèmes, puis ils prescrivent leurs ordonnances.

---

(1) Op. cit., p. 236.

Depuis la fondation des Etats-Unis, la destruction de l'économie indigène a été un des buts avoués des bureaucraties fédérales qui s'occupent des Indiens. La réponse logique à ce processus, c'est que les Indiens doivent développer ou redévelopper leur propre économie" (1).

Le texte dit ensuite que les communautés indigènes ont besoin d'une technologie "appropriée", à bas prix, et "profondément écologique". Voici quelques précisions :

"Les outils et les qualifications doivent être sous le contrôle des communautés locales et doivent utiliser les ressources disponibles localement, y compris les matériaux. Ces technologies doivent être assez flexibles pour que les gens ne soient pas pris dans une sorte de dépendance. Elles ne doivent pas non plus contrecarrer les "aspirations" culturelles de la communauté" (2).

Le changement ne pourra se faire qu' "en douceur" :

"On ne résoudra pas les problèmes auxquels sont confrontés les peuples indigènes en feuilletant simplement un catalogue des technologies existantes, et en choisissant celles qui semblent convenir aux buts. Ce dont on a besoin, c'est d'un processus qui aide les gens à comprendre le problème et qui les pousse à chercher une solution" (3).

Il faut cependant se méfier de l'aspect que peut prendre la

---

(1) Op. cit., p. 236.
(2) Idem, pp. 236-237.
(3) Ibidem, p. 237.

quête d'une "technologie appropriée". Le texte précise ceci :

"Il y a en d'autres parties du monde des gens en faveur de ce qu'on appelle la "technologie appropriée", mais qui cherchent simplement des façons efficaces de former les gens à servir l'économie mondiale. Si la "technologie appropriée" signifie drainer des gens dans une relation extractrice avec les centres industriels, les producteurs indigènes ruraux de nourriture pourraient devenir une nouvelle sorte de métayers pour les multinationales agricoles. L'objectif doit clairement être la production locale pour la consommation locale" (1).

Voilà donc enfin un article écrit et publié par des Indiens contemporains qui nous disent quels sont leurs espoirs et leurs idées dans le domaine d'une évolution possible. Cet article, paru dans "Akwesasne Notes", se termine par un slogan que les Indiens contemporains semblent en effet adopter petit à petit, dans l'ombre, et que l'on a déjà dépisté et qualifié de repli :

"Nous devons produire pour nous-mêmes, avec nos propres techniques (ou celles qu'on a adaptées), sur nos propres terres. Nous devons aussi envisager un grand travail de réseaux économiques. Il y a des matériaux sur les terres indigènes pour construire des maisons, les chauffer, faire pousser de quoi manger et développer un grand éventail de produits locaux. Les communautés indigènes n'ont pas besoin d'énormes moissonneuses-batteuses, elles ont besoin de nourriture. Elles n'ont pas besoin

---

(1) Op. cit., p. 238.

d'usine de contreplaqué, elles ont besoin de maisons. Il faut, à un niveau très pratique, que les gens commencent à penser petit. Nous devrions adopter le slogan : Small is beautiful" (1).

L'économie et la culture indiennes sont étroitement liées. L'économie indienne reste un domaine encore bien difficile à définir. La culture s'en trouve donc remise en question et subit un phénomène d'acculturation. L'éducation indienne essaie aujourd'hui de redonner à cette culture un rôle déterminant. Si les jeunes Indiens se sentent une identité dont ils puissent être fiers, peut-être sauront-ils mieux s'engager sur des voies économiques nouvelles définies entre-temps par leurs aînés. Pour que cette culture et cette économie nouvelles soient en harmonie avec la société environnante, encore faut-il trouver comment ouvrir le dialogue avec des non-Indiens qui n'ont pas du tout le même mode de pensée que les nations indiennes. Les Américains non-indiens et les Indiens se côtoient le plus souvent sans se connaître ou en se comprenant fort mal. La coexistence n'est pas toujours pacifique. Le dialogue reste pourtant ouvert. Il faudrait que les peuples comprennent et acceptent mieux les différences qui les ont fait se battre puis s'ignorer ou se haïr et innover de nouvelles escarmouches. Vine Deloria Jr. insista sur ces différences au cours des conférences qu'il donna en Oregon, lors du consortium sur les minorités raciales. Je citerai l'essentiel de son propos, enregistré sur cassette.

---

(1) Op. cit., p. 238.

Deloria disait notamment qu'il fallait briser la barrière nord-atlantique, barrière à la pensée humaine. Il nous reprochait d'avoir des critères de connaissance terriblement abstraits et de privilégier des hommes qui ne le sont pas moins. Deloria disait :

"Prenez n'importe quelle discipline du schéma occidental et vous verrez que la personne idéale est une personne abstraite".

Deloria prenait l'exemple du domaine économique et de l'individu parfaitement rationnel et capable de déterminer la façon dont il va dépenser son revenu. Deloria disait :

"Il prend toujours une décision économique parfaitement responsable, rationnelle et logique".

La pensée occidentale apparaît à Deloria comme un carcan. Il faut, dit-il, casser ce système. La vraie question, pour Deloria, est la suivante :

"Quelle connaissance pouvons-nous obtenir par notre propre expérience, individuelle et communautaire ?"

Deloria préconise une "connaissance communautaire". Deloria terminait sa conférence par un conseil aux occidentaux :

"Je pense que lorsque vous commencerez à briser l'emprise que la tradition occidentale a sur vous, quand vous vous ouvrirez à la réalité de vos propres expériences, que vous les partagerez et que vous commencerez à voir des communautés naître, de nombreux problèmes pourront être résolus".

J'ai eu grand plaisir à m'entretenir avec Deloria qui, avec

son humour habituel, m'a confié ce qu'il pensait des Américains qui nous entouraient. J'ai eu la chance de rencontrer également Gilbert et Montana Walking Bull, ainsi que quelques autres auteurs et professeurs indiens. Clement Azure m'a parrainé avec une grande gentillesse et m'a gardé à ses côtés, ce qui m'a notamment permis d'enregistrer la conférence de Deloria, chose qui n'était pas prévue. Je ne divulguerai donc rien d'autre de propos qui n'étaient pas supposés être enregistrés et qui, hors de leur contexte et de la vaste fresque humoristique de synthèse brillamment développée par Deloria, pourraient prendre un sens qu'ils n'avaient pas. Il faut beaucoup de qualités de coeur, une grande endurance, de vastes connaissances et beaucoup d'humour pour vivre la déchirure qui existe entre l'identité indienne et le monde blanc. Les discours et les écrits indiens contemporains en attestent.

La littérature indienne contemporaine est une littérature déchirée entre deux mondes, deux cultures. Il semble que l'Indien ait un faux choix à faire. D'une part : la mort lente. Le traditionalisme à tout crin, le refus total du monde des Blancs, en sont des exemples flagrants. Et l'on peut alors parler, comme le fait Claude Fohlen, de la "longue agonie des Peaux-Rouges". D'autre part : la mort rapide, c'est-à-dire le suicide ou l'intégration totale, qui est une mort spirituelle. Certains Indiens contemporains disparaissent. Les autres ont choisi la difficile

voie intermédiaire : pas de refus total, pas d'intégration totale, mais une refonte de l'identité indienne traditionnelle qui permette à la culture indienne de survivre, puis de vivre, dès aujourd'hui, sinon demain. Les Indiens veulent adapter la tradition au monde contemporain. La route qu'ils ont choisi d'emprunter est bien dangereuse. La quête d'une identité indienne nouvelle s'effectue entre deux mondes, deux abîmes dans lesquels elle peut à tout instant basculer. La quête d'aujourd'hui pose bien des problèmes de santé mentale. C'était d'ailleurs le sujet de conférence d'une des spécialistes venues prendre part au consortium de l'Oregon en octobre 1980. Les jeunes Indiens qui venaient la trouver avaient du mal à vivre cette voie intermédiaire. Sakokwenonkwas, Indien Mohawk du clan de l'Ours, disait, on se le rappelle :

"La route la plus importante que nous essayons de paver dans la direction du futur est la route qui reconduit à notre passé" (1).

Les écrits indiens contemporains témoignent de l'angoisse que l'on a au coeur, lorsque l'on fait de la corde raide entre deux abîmes, à la lisière de la schizophrénie. La quête d'un quatrième Ouest, culturel et économique, s'effectue dans un

---

(1) Dans "Akwesasne Notes", Vol. 8, N° 2. Début d'été 1976.

univers mental et affectif qui déroute profondément l'individu. La schizophrénie, nous l'avons déjà dit, n'est pas nécessairement un "effondrement" (breakdown), mais peut être aussi une percée (breakthrough). La différence n'est pas toujours aisée à discerner. Je ne m'y risquerai pas. Une amie m'a pris en photo devant le grillage de l'asile psychiatrique de Salem, en Oregon, là où a été tourné "Vol au-dessus d'un nid de coucou". Je ne me suis pas aventuré à l'intérieur, dans l'Ouest de la folie. Du reste, ce grillage était-il bien nécessaire ?

On se rappelle le poème de Simon Ortiz, Indien du Nouveau-Mexique :

"A l'Ouest, parfois, j'ai envie de continuer.
A l'Ouest, vers le soleil couchant" (1).

Effondrement ? Percée ? N'est-ce pas Hegel qui disait :

"Ce n'est qu'au crépuscule que la chouette de Minerve prendra son envol" ?

James Welch a écrit l'un des fort rares romans indiens contemporains. Son titre est évocateur mais reste mystérieux : Winter in the Blood (2).

Qu'attend-t-on, lorsque l'on a un grand froid dans les veines ? Attend-t-on la mort, attend-t-on le printemps ?

Qu'attend-t-on, l'hiver dans le sang ?

---

(1) Dans The Way, p. 89.
(2) 1974. Cf. bibliographie.

III. ROUGE "REQUIEM"

A. Le coeur est un auteur solitaire

Les Indiens contemporains ne se contentent plus d'être des "voix indiennes". Ces voix se groupent et sont aujourd'hui "publiées". Des penseurs, tels Deloria, ont donné l'exemple. Mais Deloria écrit ses livres tout seul. Deloria est déjà un auteur à part entière. Il est vrai qu'il traite de thèmes sociaux et fait donc entendre la voix de ses frères indiens. Certains Indiens commencent cependant à se départager de cette culture collective qui, de "voix groupées", est passée à des "textes groupés".

On peut remarquer que l'idée d'un pan-indianisme économique semble impossible ou, tout du moins, est rejetée par les Indiens. Les rares succès économiques restent très ponctuels et ne profitent pas à la communauté indienne dans son ensemble. De plus, les Indiens ont tendance à opérer un repli sur eux-mêmes, avant de pouvoir étendre un possible succès à une communauté plus vaste. Leur slogan, nous l'avons vu, semble être "Small is beautiful". Cette idée n'est pas nouvelle car on la trouve déjà chez les Blancs, notamment en période dite "de crise". Le chanteur québécois Robert Charlebois choisissait il y a quelques années le

slogan suivant : "solidaritude". Il s'en expliquait comme suit : "solitaire d'abord, solidaire ensuite". Il n'y a donc pas, à ce jour, de pan-indianisme économique.

Il est également difficile de parler de pan-indianisme politique. Les organisations et mouvements indiens ne s'entendent pas plus que ne s'entendaient les tribus indiennes d'hier. Les luttes internes paralysent la machine que l'on qualifie de "mouvement indien". Ce ne sont pas quelques marches et manifestations symboliques qui font l'union réelle de cette abstraction politique qu'est la nation rouge. Le pan-indianisme activiste n'est qu'apparent. Le seul lien réel qui unit les nations indiennes est celui du malheur, de la souffrance, des espoirs déçus ou en attente. Le pan-indianisme économique est encore une utopie. Le pan-indianisme politique l'est à peine moins. Deloria disait lui-même, en 1969 :

"En fait, on parle beaucoup d'unité indienne, mais les tribus ont des relations indépendantes entre elles. Le N. C. A. I. que je dirige est une sorte d'Organisation des Nations Unies en miniature, où tout le monde enlève sa chaussure pour marteler le bureau" (1).

Il semble donc difficile de parler d'une nation rouge unie.

On ne peut pas non plus parler de pan-indianisme culturel. Celui-ci regrouperait trop de cultures qui, si elles ont des points communs, ne sont pas pour autant semblables. Les arcs, les

---

(1) Dans Custer Died For Your Sins, p. 274.

flèches, les plumes, la chasse, les grands espaces d'hier, les chants, les danses, la tradition orale et le respect de la nature, à peu près maintenus aujourd'hui, ne permettent pas d'assimiler une tribu à une autre et, encore moins, de les fondre toutes en une. Sans quoi le complet-veston, la cravate, l'air hagard, seul au volant dans les embouteillages aux heures de pointe, nous auraient depuis fort longtemps donné une grande Europe unie. Il existe cependant une Europe. De la même façon, il existe une "Nation Rouge", mais c'est un conglomérat de petites nations rouges. Un Sioux du Dakota n'est pas plus comparable à un Iroquois du Nord-est qu'une Bigoudène du Cap en Bretagne n'est comparable à une Bavaroise de Munich.

Il n'y a donc ni pan-indianisme économique, ni pan-indianisme politique, ni pan-indianisme culturel. Il existe pourtant une forme de pan-indianisme. Les voix de ceux qui souffrent chantent le même chant. Il y a aujourd'hui, chez les Indiens, un pan-indianisme littéraire, qui n'a de "pan" que le désespoir, la colère, l'espoir qui renaît et la similitude des thèmes traités. Sans quoi la littérature indienne varie d'un groupe à l'autre et, de plus en plus, d'un individu à l'autre.

Les quelques écrivains indiens contemporains ont en commun leur activité d'équilibriste qui fait de la corde raide entre deux mondes. Etre un auteur indien, c'est peut-être tout d'abord respecter le pouvoir du mot et être un "homme fait de mots" comme le dit l'écrivain Kiowa Scott Momaday. Ces auteurs indiens sont-

ils encore représentatifs de leur tribu d'origine ? Lorsque Momaday prend la plume, parle-t-il en son nom propre ou pour sa tribu ? En fait, Momaday ne représente pas "la" voix des Kiowas. Il est néanmoins Kiowa. C'est un Kiowa qui écrit et ne peut donc écrire que comme Momaday le Kiowa. Dans l'introduction de son anthologie intitulée American Indian Authors, Madame Momaday mère disait déjà :

"Même si la tribu est souvent reconnue comme ayant une influence culturelle majeure, les auteurs ne se considèrent plus seulement comme les porte-parole d'un groupe plus étendu"(1).

Dans son ouvrage intitulé American Indian Fiction, Charles R. Larson précise que le roman de Scott Momaday, House Made of Dawn, est un mélange des traditions Navaho, Jemez et Kiowa. Larson se demande en quoi Momaday est représentatif de son peuple. Larson rappelle que Momaday est Kiowa, que son roman est essentiellement Navaho et qu'il enseigne l'anglais.

Scott Momaday fait partie des quelques auteurs indiens contemporains qui s'essayent à des genres littéraires non-indiens. Ces auteurs maîtrisent parfaitement une forme de littérature étrangère : la fiction. Ces oeuvres sont toujours centrées sur les réponses que les Indiens envisagent en ce qui concerne leur place dans le monde blanc contemporain. Romans et nouvelles dépeignent des conflits raciaux trop souvent résolus par le rejet de l'Indien ou son assimilation forcée. Scott Momaday a

---

(1) Mrs Momaday, American Indian Authors, p. 3.

produit un roman magnifique couronné par le prix Pulitzer en 1969 : House Made of Dawn, que l'on pourrait traduire approximativement par "La Maison de l'aube". Abel, le héros indien, ne s'intègre ni au monde des Blancs ni à son pueblo. C'est un marginal, même pour son peuple, et un étranger pour les Blancs. Ce roman est écrit dans la tradition indienne du chant et de la poésie. On retrouve l'image du cercle dans sa structure en quatre parties. Cependant, il reste vrai que le roman n'est pas un genre indien. Momaday semble d'accord sur ce point. Lors de sa conférence au Centre culturel américain de Paris, en décembre 1978, je lui ai posé la question suivante :

"Est-ce que House Made of Dawn est un roman indien ou un roman écrit par un Indien ?"

Il a souri, a marqué un temps d'arrêt, avant de répondre :

"Ni l'un, ni l'autre".

Néanmoins, House Made of Dawn est une oeuvre magnifique qui illustre parfaitement la quête difficile que mènent les Indiens à la recherche d'une nouvelle identité. Il arrive à Abel de se saouler, de désespérer, de s'étourdir pour oublier. Mais il semble toujours garder une froide et poignante lucidité qui fait de lui un solitaire bien attachant. Sa quête a les accents d'une quête du Graal accomplie par un chevalier qui n'y croirait plus tellement. Et pourtant, le livre se clôt comme il a commencé. Abel court, seul, à perdre haleine. Mais cette fois-ci, il entame un chant, un chant indien. Et ce chant finit par imposer son

rythme à la course d'Abel.

Thomas Sanchez a publié en 1972 un roman qui s'intitule Rabbit Boss. Ce roman ressemble aux autobiographies "dictées à des auteurs blancs". Il n'a pas pour autant le caractère irrémédiable des choses du passé. C'est l'histoire de quatre générations d'Indiens Washos, petit clan qui menait en Californie une existence pratiquement sédentaire, en braconnant et en posant des pièges. Gayabuc, "Rabbit Boss", a été témoin d'un spectacle qui l'a beaucoup troublé. Un groupe de Blancs, perdus dans la neige, tente de survivre et se livre au cannibalisme. "Rabbit Boss" en perd son "pouvoir" et ne peut plus attraper de lapins. Le Blanc est là, et l'Indien va devenir son gibier. Captain Rex, le fils de Rabbit Boss, collabore avec les Blancs pour survivre et boit leur whisky pour oublier que son "pouvoir" n'est qu'illusion. Hallelujah Bob, lui, est prêcheur et sera pris par la police. Birdsong est le dernier des Washos et retrouve le surnom de son ancêtre : "Rabbit Boss". Son travail consiste à empêcher les lapins de franchir les barbelés des ranchs. Il sera renvoyé dès l'arrivée d'une machine qui exterminera les lapins à sa place. Rabbit Boss reste le cri d'un peuple qui affirme et réaffirme des racines toujours vivantes.

Dans le Sud-ouest principalement, de jeunes écrivains produisent des nouvelles depuis une quinzaine d'années. Mais ces nouvelles sont encore rares. Kenneth Rosen, un Blanc, a édité

en 1975 un livre paru sous le titre The Man to Send Rain Clouds, "l'homme qui envoie - ou qui enverra - des nuages". Les nuages, dans le sud-ouest, annoncent la fertilité. Dans ce livre, Rosen a rassemblé dix-neuf nouvelles contemporaines, écrites par des Indiens. Son livre est le résultat d'une recherche qui a duré deux ans. Dans l'introduction, Rosen écrit :

"On sent dans beaucoup de ces nouvelles la présence de la tradition, mais c'est comme un tambour qui bat, en toile de fond, parfois lointain, parfois plus proche et avec plus d'insistance"(1).

Les thèmes principaux de ces nouvelles sont semblables à ceux évoqués dans les poèmes contemporains. Dans "Venez, mes fils", Ana Lee Walters dit :

"Mes fils, il est important de se souvenir. C'est dans le souvenir que résident notre pouvoir et notre futur. C'est ça la voie indienne" (2).

Dans "Nulle part où aller", R.C. Gorman - qui peint également de très belles aquarelles indiennes - nous parle d'un Indien qui fait de l'auto-stop. Une fois pris par un Blanc, il lui fait une description satirique et amère de la vie des Indiens avant l'arrivée des Blancs. Dans "L'Histoire de Tony", Leslie Silko nous raconte comment un Indien, traqué par le Blanc et sa loi, finit par tuer un policier. On retrouve ce thème de la violence provoquée par le désespoir dans "Le Meurtre d'un policier" par

---

(1) Rosen, The Man to Send Rain Clouds, p. 10.
(2) Idem, p. 24.

Simon J. Ortiz. Poète d'Acoma Pueblo, au Nouveau-Mexique, Simon Ortiz est collaborateur d'Alcheringa, revue d'ethnopoétique. On trouve une interview de lui dans la revue française "Action poétique" :

- "Pourquoi écrivez-vous ? Pour qui écrivez-vous ?"

Simon Ortiz répondit ceci :

"Parce que les Indiens racontent toujours une histoire. La seule façon de continuer est de raconter une histoire et c'est ce que Coyote dit. La seule façon de continuer est de raconter une histoire et il n'y a pas d'autre moyen. Vos enfants ne survivront pas si vous ne leur racontez pas quelque chose sur eux-mêmes - comment ils sont nés, comment ils sont venus à l'endroit où ils sont, comment ils y sont toujours" (1).

- "Pour qui écrivez-vous à part vous-même ?"

Ortiz répondit :

"Pour mon fils, pour ma femme, pour ma mère et mon père et pour mes grands-parents et après je renverse l'ordre de façon à avoir un bon voyage de retour à la maison" (2).

Je possède l'enregistrement de la vidéo sur Leslie Silko et Scott Momaday, grâce au cours de Barre Toelken à l'université d'Eugene, en Oregon. Momaday raconte et écrit pour continuer la tradition orale, même sur papier. Il croit au pouvoir du mot et à sa magie. Pour lui, l'individu doit comprendre le paysage dans

---

(1) et (2) "Action poétique" N° 70, p. 94. Paris, 1977.

lequel il évolue. Son livre The Way to Rainy Mountain est le résultat d'un pélerinage personnel. Momaday est un auteur à part entière.

Leslie Silko possède une personnalité bien tranchée. Ses nouvelles offrent l'image d'une indianité contemporaine, fragile équilibre entre deux mondes. La question suivante lui fut posée :

- "On vous met une étiquette d'Indienne plutôt que de poète. Cela vous ennuie-t-il ?"

Leslie Silko répondit :

"Pas vraiment". Puis on lui demanda comment elle se situait en tant qu'auteur :

- "Sentez-vous qu'il y a une communauté de jeunes auteurs indiens ? Existe-t-il un mouvement quelconque ? Avez-vous des contacts avec de telles personnes ?"

Leslie Silko répondit qu'elle ressentait plutôt "une espèce d'amitié" pour ces personnes, mais qu'elle ne se sentait aucun contact avec des écrivains sauf, tout au plus, une sorte de "lien avec les écrivains du tiers-monde", en ce sens qu'elle cherche, elle aussi, "une sorte de réponse à donner à tout le monde".

En dehors de cela, pourquoi Momaday, Silko et Ortiz écrivent-ils, sinon parce qu'ils sont personnellement attirés par l'écriture ? Peut-être répondraient-ils comme notre poète français Louis Aragon :

"Je ne sais ce qui me possède
Et me pousse à dire à voix haute
Ni pour la pitié ni pour l'aide
Ni comme on avouerait ses fautes
Ce qui m'habite et qui m'obsède" (1).

Les auteurs indiens de fiction sont peu nombreux et restent relativement isolés. Aujourd'hui, peut-être sont-ils en train de prendre conscience qu'ils ne sont pas seuls. Aurons-nous bientôt d'autres recueils de fiction ou bien faut-il à nouveau aller dénicher ces aigles dans leurs repaires ? Les écrivains indiens contemporains sont à la recherche d'un quatrième Ouest. Ils président et attendent la venue d'un quatrième monde. Les Indiens d'aujourd'hui ont adopté une nouvelle direction, une direction qui va vers le progrès, mais un progrès au service de leur identité, un progrès au service du coeur, du passé réinventé.

Peut-être les écrivains indiens contemporains trouveront-ils un écho favorable à leurs oeuvres. En attendant, ils poursuivent leur quête d'une nouvelle identité, à la lisière de la schizophrénie. Le repli des Indiens sur eux-mêmes, dans le domaine économique, donnera peut-être un jour une économie indienne de progrès. Le repli des écrivains indiens sur eux-mêmes a déjà donné un résultat positif : une littérature contemporaine, qui reste indienne, poignante, noble, humaine, et qui parle au coeur.

---

(1) Aragon, "Les Poètes", extrait de "Prologue".

Peut-être réussira-t-elle à faire sortir les Indiens définitivement de l'ombre. Les écrivains indiens marchent dans l'ombre, comme tous ceux qui souffrent.

Le coeur est un auteur solitaire.

B. La chute de l'aigle

Les Indiens contemporains souhaitent que l'aigle puisse un jour voler à nouveau au-dessus de l'Amérique. L'aigle est symbole de pouvoir, de liberté, d'absolu, pour la plupart des hommes. Peut-être est-ce pour cela que, bien souvent, ils le martyrisent.

L'Australien Geoffrey Dutton a ainsi écrit une nouvelle qui a pour titre "The Wedge-Tailed Eagle"(1), l'aigle à la queue cunéiforme. On y voit deux pilotes de chasse traquer un aigle dans un surprenant ballet aérien. L'aigle finira par perdre une aile et s'écrasera au sol. Ceci me rappelle une histoire entendue en Bretagne chez des amis. Donnons lui le titre suivant : "La Mort du busard". Le conteur, venu à l'heure de l'apéritif, était un ancien de la guerre d'Algérie. Avec plusieurs soldats du contingent français, il avait essayé à plusieurs reprises de tuer

(1) Dans Modern Short Stories, édité par Jim Hunter ; Faber and Faber, London, Boston, 1964.

un busard. Il a fini par l'avoir, d'un coup de fusil, alors que l'oiseau était perché sur une barrière. Le verre à la main et l'air goguenard, il nous décrivit la chute du busard qui piqua du nez et tourna sur lui-même, ses serres restant accrochées au bois de la barrière. Que croyaient obtenir les deux pilotes ? Que croyait obtenir le soldat du contingent ? Leur part d'absolu ? Sitôt tranchée, sitôt inerte. Les deux aviateurs de la nouvelle semblaient mal à l'aise. A peine remontèrent-ils dans leurs avions qu'un autre aigle arrivait et reprenait le vol majestueux du précédent. Quant au voisin breton, venu à l'apéritif, il avait une nette pointe de frustration dans la voix.

James Welch est l'un des rares Indiens contemporains qui soient écrivains "à plein temps". Né en 1940, il est Blackfeet du côté de son père et Gros-Ventre du côté de sa mère. Il a vécu dans le Montana et dans le Minnesota et a passé sa licence à l'université du Montana. Sa poésie est largement publiée dans des revues littéraires, aux Etats-Unis et à l'étranger. Il a publié un recueil de poèmes, Riding the Earthboy 40, en 1971. Son deuxième ouvrage est mon roman indien préféré, publié en 1974. Il s'agit de Winter in the Blood - "l'hiver dans le sang". J'en ai traduit un fort beau passage auquel on pourrait donner le titre suivant : "La Mort du faucon". Le narrateur et son frère Mose vivent en silence un moment d'émotion intense. Le faucon agonise, tout comme agonise dans leur coeur une indianité traquée et parquée sur une morne réserve de non-retour. Le faucon est un martyr.

Le martyre du narrateur, lui, n'est pas terminé.

"La mort du faucon":

"A une centaine de mètres de là, à l'endroit où les deux fossés se rejoignaient, j'aperçus la haute silhouette du vieux cotonnier. Ses branches étaient presque nues ; seuls quelques rameaux avaient encore des feuilles. Une de ses branches avait cassé et gisait près de l'endroit où le faucon était tombé. Même Mose avait dû admettre que c'était un beau coup de fusil. J'appuyai la 22 long rifle sur la roue d'une vieille charrette, je pressai la gâchette comme First Raise me l'avait enseigné, avec une pression constante, tout en expirant profondément, et pan ! Le faucon, fauché en plein vol, descendit en tourbillonnant. Il retomba sur ses pattes dès qu'il toucha le sol. Avec des cris de triomphe, Mose et moi courûmes aussitôt, trébuchant sur les mottes du champ labouré. Nous nous arrêtâmes à quelques pas de l'arbre. Le faucon était là, ramassé sur le sol, les ailes déployées pour garder son équilibre, leurs extrémités battant les herbes, et ses yeux jaunes lançaient des éclairs. Il pencha la tête, ouvrit le bec, et l'on vit une petite langue pâle. On aurait dit qu'il sifflait de colère en nous voyant, et pourtant, il restait silencieux. Les plumes de sa gorge étaient souillées de rouge.

C'est sûrement cette langue. Jamais nous n'aurions pensé qu'un faucon pouvait avoir une langue. C'était quelque chose

d'intime, humain même. Le faucon ouvrit un bec plus large, sa langue remua légèrement, puis sa tête s'alourdit et s'inclina lentement. Immobiles, silencieux, nous le regardâmes mourir. Les herbes le maintenaient dans la position qu'il avait prise après sa chute, mais sa tête reposait, inerte, sur sa poitrine, les plumes de son cou hérissées vers le ciel. J'éjectai la douille et me retournai ; Mose était déjà parti" (1).

Jamais les Blancs n'auraient pu penser que les Indiens silencieux et graves avaient une langue, une littérature orale, et qu'ils écriraient un jour leur mal de vivre dans un avenir désespérant. Le faucon, crucifié, n'a pas pu parler. Stoïque et incompris, comme le loup agonisant d'Alfred de Vigny, il est mort en silence. L'Indien est souvent mort en silence. Ce silence a bien failli l'absorber. Aujourd'hui l'Indien survit, parfois en silence, mais de plus en plus en faisant entendre son chant. Ne nous détournons pas, mal à l'aise, comme Mose.

Abel, le héros indien du roman de Scott Momaday, House Made of Dawn, part piéger des aigles, selon la coutume d'une société indienne de sa tribu. Cette chasse à l'aigle lui fera prendre conscience de la différence qui le sépare de ses frères indiens traditionnalistes. Cet aspect de la tradition indienne dégoûte

---

(1) James Welch, Winter in the Blood, p. 130.

Abel. La beauté et la liberté sont ailleurs. Abel a chassé en solitaire, avant de retrouver ses camarades. Voici ce fort beau passage :

"Au crépuscule il retrouva les autres chasseurs dans la plaine. San Juanito, lui aussi, avait attrapé un aigle, mais c'était un mâle d'un certain âge et moins beau, par comparaison. Ils s'attroupèrent autour du vieil aigle et lui parlèrent, lui demandant de repartir en remportant avec lui le témoignage de leur bonne volonté et de leur chagrin aux aigles des corniches. Il lui attachèrent une plume de prière à la patte et le laissèrent partir.

Il le regarda reculer et se baisser, battant le sol de ses ailes, une lueur de peur et de doute dans le regard. Puis il quitta le sol et s'éleva en battant des ailes, fouettant l'air dans l'ombre statique de la vallée. Il prit de la vitesse, volant de plus en plus haut jusqu'à atteindre les rayons d'or rouge de la lumière finissante. (...) Celle-ci l'absorba et jeta sur lui un voile noir. Il poursuivit son vol. Puis il disparut, mais Abel le chercha du regard pendant quelque temps. Il le voyait toujours, dans sa mémoire visuelle, et il entendait encore le terrible chuchotement de son vol dans le vent. Cela l'emplit de mélancolie. Il sentait le poids considérable de l'oiseau qu'il tenait dans le sac. Le crépuscule glissait rapidement vers la nuit, et les autres ne pouvaient pas voir que ses yeux étaient noyés de larmes" (1).

---

(1) Momaday, House Made of Dawn, p. 24.

Abel, Momaday et les écrivains indiens contemporains ont gardé la mémoire visuelle de la beauté et de la liberté qui étaient les leurs. Cette indianité-là a disparu sous un voile noir. Ce même voile leur a permis de photographier ces valeurs sur la plaque sensible de leurs coeurs. Voir l'aigle réellement ou ne plus le voir, quelle est la différence ? Abel le voit toujours et Momaday fixe cette image grâce à la littérature.

Abel ne peut pas relâcher son aigle sans encourir les reproches de ses camarades. Que lui reste-t-il à faire pour être à la fois en accord avec la tradition indienne et avec lui-même ? Abel reste un solitaire, un marginal entre deux mondes, entre deux cultures. L'aigle est un symbole. Abel ne peut donc trancher que de façon symbolique. Vous devinez la suite :

"Cette nuit-là, tandis que les autres mangeaient autour du feu, il s'éclipsa pour aller regarder l'oiseau. Il ouvrit le sac ; l'oiseau lui parut frissonner et il se dressa. Ainsi attaché et sans défense, son aigle semblait terne et sans forme au clair de lune, trop grand et désarmé pour voler. Sa vue remplit Abel de honte et de dégoût. Il lui empoigna la gorge, dans l'obscurité, et lui coupa définitivement le souffle" (1).

Les écrits indiens contemporains sont empreints de pudeur, de dignité et d'une sensibilité extrême. Les mots font mal et semblent faire mal aussi à leurs auteurs, car le verbe concrétise

---

(1) Op. cit., pp. 24-25.

la souffrance. On ne se livre pas toujours facilement. Les mots qui viennent du coeur se bousculent dans l'ombre, avant de gicler dans la lumière. La vidéo de Barre Toelken m'a fait voir et entendre Leslie Silko, écrivain du Sud-ouest, lisant l'une de ses nouvelles, celle qui donne son titre au recueil édité par Kenneth Rosen : "The Man to Send Rain Clouds". Leslie Silko a donc lu sa nouvelle, très sobre, très pure, très belle, en quatre parties, comme les quatre points de l'horizon. Elle semblait avoir la gorge nouée. Les mots lui faisaient mal, trop chargés affectivement. Mais est-il facile de parler, lorsqu'on a la gorge tranchée ?

La plus belle des nouvelles de ce recueil est peut-être celle de l'écrivain Mescalero Apache Joseph Little. Elle s'intitule "Murmures en provenance d'un monde mort". Nous y voyons un Indien rejeté par le monde des Blancs, ou plutôt, qui rejette le monde des Blancs. Il boit, pour oublier et pour apaiser ses craintes. Il cherche sa femme. Il apprend enfin qu'elle est partie avec son frère à lui. Il va chez son frère qui le reçoit à coups de poings.

Alors Walter va se laver dans une crique, dans la lumière pourpre et matinale de l'aube, comme pour un rite de purification. Walter entame ensuite une promenade à flanc de montagne. Le vent du petit matin fouette ses cheveux. Il y a des fleurs partout. Walter redécouvre la nature. Il redevient indien, loin du monde

sordide dans la vallée, en contrebas. Pour conserver son authenticité, Walter va mourir. Est-ce une fuite ? Un chant de reproche sioux, très court, dit ceci :

"Soldats
vous avez fui
même l'aigle meurt" (1).

Le suicide de Walter a l'air d'une renaissance. Walter s'enfuit en effet d'un monde mort. Sa quête d'un quatrième Ouest est bien sûr verticale. Tout comme l'aigle qu'il voit monter de la vallée, Walter va prendre son essor pour voler au-dessus du nid de coucou où il ne veut plus retourner. Le passage qui décrit ce vol est très beau, empreint d'une pudeur très indienne :

"D'en bas, un aigle montait en des cercles toujours plus larges. Il étendait ses ailes et montait vers le soleil. Walter déploya ses bras et donna son corps au vent. Et pendant un instant, lui aussi, il prit son essor librement. Ensuite il prit le chemin de l'aigle" (2).

Mieux vaut être un perdant magnifique qu'un gagnant névrosé.

Dans son livre God is Red, Deloria cite la réponse de Sitting Bull, auquel les Blancs demandaient de se rendre sur une réserve :

"Il n'est pas nécessaire aux aigles d'être des corbeaux" (3).

---

(1) Bierhorst, éditeur de In the Trail of the Wind, p. 83.
(2) Dans The Man to Send Rain Clouds, p. 33.
(3) Deloria, God is Red, p. 205.

Les auteurs indiens contemporains sont des écrivains de la chute : la chute de l'aigle.

C. Requiem indien

La chute de l'aigle marque la chute de l'homme. Mais l'ange déchu peut se racheter. "L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux". Walter laisse dans la vallée sordide son cocon d'alcoolique désespéré et s'envole sur le chemin de l'aigle. Bien sûr, l'enveloppe - le corps - tombe dans la vallée. Mais l'âme, sur la même verticale, s'élève vers les cieux. Walter s'est d'abord lavé du péché, à l'aube, dans la crique. Cette catharsis lui a permis de redevenir un homme à l'âme pure. L'envol de Walter marque la rédemption de son âme. Voilà des éléments bien chrétiens pour une nouvelle écrite par un Indien. Pour l'écrivain indien, vivre et décrire la chute de l'aigle, c'est naître en tant que poète individuel.

Comme tout poète, il se sent torturé mais il en tire un certain sentiment de supériorité. Cette supériorité n'est pas forcément vécue par rapport aux autres hommes. Bien sûr, on se rappelle Leconte de Lisle disant :

"Je ne livrerai pas mon coeur à la plèbe carnassière".

Pourtant la supériorité du poète peut être vécue de façon purement narcissique. Sans même avoir de contact avec les autres hommes, le poète peut aimer sentir qu'il est parvenu à un stade supérieur de sa propre personnalité. Il jouit alors en silence de cette supériorité ou, plutôt, de ce sommet plus élevé auquel est parvenue son âme. Cette position de repli est peut-être celle qu'ont choisie bon nombre d'écrivains indiens contemporains. Les auteurs indiens sont encore peu nombreux. De plus, le manque de liens qui existe entre eux semble interdire toute possibilité de considérer l'existence d'une "école" de littérature indienne. Tout en restant indiens, ces écrivains deviennent des auteurs à part entière. On ne peut plus dire qu'ils représentent la tribu dont ils sont issus. Leur fidélité aux racines indiennes peut pousser le lecteur à considérer ces auteurs comme des orateurs indiens, c'est-à-dire comme des porte-parole de leur tribu. Peut-être gardent-ils tout de même ce rôle dans un domaine bien précis : la souffrance. Mais la frontière reste mince entre le fait d'être le porte-parole de la souffrance d'une tribu ou d'un peuple et le fait d'être tout simplement, mais de façon plus générale, le porte-parole de la souffrance des hommes.

L'auteur indien, qui met en avant son indianité et les difficultés qu'il éprouve à la vivre, glisse le plus souvent de la souffrance d'un peuple à sa souffrance personnelle. Un de nos poètes disait que lorsqu'on écrit pour une femme, on pense à

toutes les femmes ; lorsqu'on écrit pour la femme en général, on pense à une femme en particulier. Il est probable que l'écrivain indien qui décrit la souffrance de "son peuple" nous communique en fait sa souffrance à lui au sein de ce peuple. Le poète qui nous décrit sa propre souffrance nous communique en fait ce qu'est la souffrance des hommes. L'écrivain indien possède une raison précise pour souffrir : sa souffrance est "ethnique". Il en va de même pour l'Indien alcoolique. Soit on le traîne dans la boue comme on traîne dans la boue le Blanc alcoolique, soit on l'excuse et on le réhabilite, en tant qu'alcoolique ethnique. Le Blanc n'a pas droit à ces égards. Le problème est ailleurs. Ces deux hommes souffrent et boivent en tant qu'hommes. Le désespoir du Blanc est sans doute plus profond, dans la mesure où il ne peut définir son malheur de façon aussi précise que l'Indien. L'homme rouge pleure ses racines malmenées, l'homme blanc pleure bien souvent son absence de racines ou la difficulté qu'il éprouve à les définir.

L'auteur indien peut donc jouer sur deux tableaux. Son indianité l'amène à la littérature. La littérature, à son tour, le renvoie à son indianité. Cela semble être le cas de Scott Momaday qui, bien souvent, donne l'impression qu'il écrit parce qu'il est indien et, pour finir, qu'il est indien parce qu'il l'écrit. Peut-être assiste-t-on alors à un retournement de situation. La littérature ne décrit plus ses racines, elle les crée.

L'écrivain indien qui décrit l'inadéquation sociale et psy-

chologique de l'Indien au monde des Blancs décrit bien souvent sa propre inadéquation intellectuelle et affective au monde de la réserve. Cependant, même s'il reste dans l'ombre, la souffrance qu'il éprouve en tant qu'individu à l'âme torturée lui fait rejoindre les autres écrivains du monde. Cette souffrance est productive, comme la plaie au flanc du pin des Landes de Théophile Gautier, plaie qui libère la résine. Gautier disait :

"Le poète est ainsi dans les Landes du monde ;
Lorsqu'il est sans blessure, il garde son trésor.
Il faut qu'il ait au coeur une entaille profonde
Pour épancher ses vers, divines larmes d'or !"

Les divines larmes d'or de Momaday, de Silko et de leurs congénères, sont probablement indiennes. Mais elles amènent leurs auteurs à se démarquer de leurs tribus respectives, sans pour autant les regrouper en une "tribu des auteurs indiens". Ces écrivains partagent néanmoins la même souffrance. C'est elle, et non pas l'indianité, qui donne à leurs romans, nouvelles et poèmes, la qualité humaine et littéraire que nous leur connaissons. Musset disait :

"Les plus désespérés sont les chants les plus beaux".

Il n'y a pas seulement inadéquation de l'Indien (qui vit en l'auteur) au monde des Blancs, mais inadéquation de l'écrivain indien au monde des hommes et parfois à celui de sa propre tribu.

Le poète se voit comme un ange tombé, un archange maudit, un aigle déchu. On se souvient de "l'Albatros" du poète. Charles Baudelaire disait :

"Le poète est semblable au prince des nuées
Qui hante la tempête et se rit de l'archer ;
Exilé sur le sol au milieu des huées,
Ses ailes de géant l'empêchent de marcher".

Ce sont leurs propres ailes qui empêchent les écrivains indiens contemporains d'avancer sur la highway pavée de l'arc-en-ciel. De la même façon, l'économie de langage et la pudeur indiennes, qui priment les sous-entendus, le non-dit, s'expliquent par une sensibilité hyper développée et une sublimation de la souffrance et de la beauté dans le silence, et non par quelque faculté intellectuelle et culturelle. L'Indien nous disait que son chant est court parce que les Indiens comprennent en peu de mots. C'est la sensibilité qui est à la base de cette compréhension. Cette pudeur finit de toutes façons par être quelque peu ostentatoire. L'écrivain ne se contente plus de "ne pas dire". Il dit au moins - donc il dit - qu'il préfère "ne pas dire" ou qu'il ne sait pas "comment dire". On se rappelle ces quelques vers d'Alfred de Musset, dans "La Nuit de mai" :

"Mais j'ai souffert un dur martyre,
Et le moins que j'en pourrais dire,
Si je l'essayais sur ma lyre,
La briserait comme un roseau".

Les écrivains indiens contemporains font de plus en plus mentir cet étudiant indien qui disait que, dans sa tribu, il n'y avait pas de poète et que tout le monde parlait le langage de la poésie. Il y a aujourd'hui des poètes indiens bien déterminés qui rejoignent, par bien des aspects, la tradition culturelle et littéraire blanche : ils écrivent en adoptant des genres tels que le roman et la nouvelle, ils écrivent par eux-mêmes et pour eux-mêmes et ils se tiennent à l'écart, poètes maudits, pour mieux cultiver leur sensibilité. Ils conservent néanmoins des liens avec leurs tribus, mais deviennent en quelque sorte de nouveaux sorciers : les sorciers du verbe.

L'homme politique, l'économiste, le sociologue, l'avocat, l'éducateur, le polémiste, construisent pas à pas un rêve indien : celui de la liberté retrouvée. Le poète indien, lui, ne construit pas un rêve. Tout au plus, il rêve de construire. Scott Momaday, Leslie Silko et bien d'autres, ne seraient pas connus et reconnus sans des Indiens comme Deloria et Burnette. Il serait probablement néfaste, pour la communauté indienne, que les poètes prennent le pas sur les hommes d'action. La littérature en marche ne doit pas entraver la marche de la civilisation. Les Indiens d'aujourd'hui ont besoin de créer et développer une société nouvelle et non pas une littérature nouvelle. Leur littérature ne devient nouvelle que du fait de la nouveauté de la société.

Cependant, quand la fatigue arrive, quand le désespoir est trop fort, quand la liberté semble encore loin, quand l'âme et

le coeur ont besoin de plus de rêve, la littérature reste le pays essentiel de l'homme.

L'Indien qui ne veut plus arpenter les "prairies de ciment" peut alors arpenter les "prairies de mots". Peut-être est-ce la littérature qui, à son tour, redonnera de la force à la quête de l'Indien contemporain. Les Indiens contemporains d'Amérique du Nord, en quête d'une nouvelle identité, finissent par créer et développer une littérature nouvelle. Cette littérature nouvelle pourrait bien à son tour aider à créer et à développer une identité indienne nouvelle. On se souvient de Victor Hugo qui disait :

"Peuples ! écoutez le poète !
Ecoutez le rêveur sacré !
Dans votre nuit, sans lui complète,
Lui seul a le front éclairé".

Les Indiens contemporains ont besoin d'acquérir une force nouvelle. L'alliance de l'homme et du poète, de l'aveugle et du paralytique, n'offre rien de concret. Les Indiens travaillent dans l'ombre, pas à pas, à la création d'un quatrième monde. Ils marchent vers un quatrième Ouest. L'écrivain indien reste le témoin et le rapporteur de cette marche et de ses difficultés. Les auteurs indiens, nous l'avons vu, sont donc avant tout des écrivains de la chute : la chute de l'aigle. Il n'y a malheureusement que l'âme de Walter qui s'élève dans les cieux. Peut-être

parviendra-t-elle un jour à entraîner les nations indiennes à sa suite. En attendant, les Indiens contemporains vivent et se définissent comme des perdants. Ce terme revient bien souvent dans leur bouche et dans celle de leurs écrivains. Les Indiens d'aujourd'hui veulent rester des hommes dignes de ce nom. Pour cette raison, à la fois par force et par choix, ils s'efforcent d'être des perdants magnifiques.

La difficulté à se définir une identité nouvelle les mène pourtant à une situation très proche du désespoir. Ceci est magnifiquement illustré par David Reeves dans "Perdant" (1969) :

"Dans mon propre pays, je suis dans une contrée éloignée
Je suis fort mais je n'ai ni force ni pouvoir
Je gagne, et pourtant je demeure perdant

A l'aube je dis bonne nuit
Quand je m'allonge j'ai grand peur de tomber.

CELUI QUI FAIT LA BETE
SE DEBARRASSE DE LA SOUFFRANCE D'ETRE HOMME" (1).

On se souvient de Pascal qui disait que "l'homme n'est ni ange ni bête, mais le malheur est que, lorsqu'il veut faire l'ange, il fait la bête". Peut-être le "perdant" de David Reeves, qui fait la bête, redevient-il un ange ?

---

(1) Cité dans The Way, p. 149.

Le coeur est un auteur solitaire mais peut-être les écrivains indiens contemporains trouveront-ils un écho favorable à leurs oeuvres. En attendant, ils poursuivent leur quête d'une nouvelle identité, à la lisière de la schizophrénie. Leurs oeuvres ont le plus souvent un ton élégiaque, mais le contexte actuel du monde qui les entoure les y autorise largement. Aujourd'hui, l'Indien est revenu parmi nous pour donner un avertissement à l'homme-blanc-en-voie-de-disparition. La littérature indienne contemporaine est empreinte d'un certain pessimisme qu'il ne faudrait cependant pas mal interpréter. La schizophrénie qui s'empare des Indiens et de leurs écrits n'est pas forcément négative. Heureusement, tous ne suivent pas l'exemple de Walter. Au lieu de donner leur corps au vent, ils lui donnent leurs aspirations, leurs espoirs. Espérons qu'il les distribuera ingénieusement. Il ne faut pas s'arrêter à la tristesse qui émane des oeuvres des écrivains indiens. Elle est bien souvent d'une autre teneur que la simple nostalgie du temps passé. C'est un cri, voilé de pudeur, qui monte de ce peuple à la littérature crépusculaire. C'est un chant indien, qui n'hésite pas à adopter une forme de littérature blanche, le principal étant de se définir une nouvelle identité. Dans le livre de Steiner, "Les Nouveaux Indiens", on peut lire :

> "Il y a trois danses - il y a trois cultures -
> L'une est pour que les dieux sachent, l'autre
> est pour que les touristes voient, et la dernière
> est pour que les nouveaux Indiens sentent" (1)

---

(1) Steiner, The New Indians, p. 158.

Les voix indiennes contemporaines montent vers nous, grâce aux écrivains indiens d'aujourd'hui, à la manière d'un requiem aussi tonique que celui de Verdi. Les auteurs du requiem indien, tout comme Verdi, ne cachent pas qu'ils aiment profondément la vie et les humains. Bien sûr, ils parlent souvent de la mort. Mais, comme Verdi dans son requiem, ce qui les attire dans la mort ce n'est pas l'anéantissement mais la constatation que l'homme peut être grand malgré elle. Ce requiem est une exaltation de la vie.

Les écrivains indiens contemporains peignent leur quête d'une nouvelle identité avec des tons qui vont droit au coeur. Pour cela, comme tous les hommes qui souffrent, ils ont ajouté une nouvelle couleur à leur palette :

ROUGE "REQUIEM".

IV. LA TROISIEME DANSE

A. La naissance du quatrième monde

Le requiem indien pourrait bien être le requiem de tous les hommes. Les Indiens s'adressent en tout cas aux occidentaux, aux Blancs et à leur société industrialisée. En 1854, le chef indien Seattle avertissait les Blancs en ces termes :

"Continuez à contaminer votre lit, et une nuit vous suffoquerez dans votre propre fange".

Dans la plupart des écrits indiens contemporains, on retrouve ce même avertissement. Le retour du Peau-Rouge, l'Américain-en-voie-de-disparition, est aujourd'hui évident. Il se pourrait maintenant que nous soyons en présence d'un homme-blanc-en-voie-de-disparition. Dans le livre de Steiner, The Vanishing White Man, les Indiens d'Amérique du Nord continuent à nous mettre en garde dans des chapitres tels que "Le Soleil s'assombrit", "Le Progrès n'est pas un graal sacré", "Quand nous mourrons, l'Amérique mourra". Dans le livre de Roxanne Dunbar Ortiz, The Great Sioux Nation, Vine Deloria explique :

"Si les Indiens Sioux ont été les premières victimes de l'oligarchie américaine de la richesse et des privilèges, les

citoyens moyens seront les dernières victimes, les plus opprimées, de ce groupe. C'est pourquoi, si la lecture de ce livre ne suscite que sentimentalisme et sympathie, cette présentation s'avèrera inutile car, d'une façon bien réelle, chacun est membre de la Nation Sioux, chacun est victime plutôt qu'oppresseur" (1).

Buffy Sainte-Marie, chanteuse indienne Cree, chante :

"Mon pays, c'est de ton peuple que tu meurs".

Le chef Sioux Bad Wound s'adressait, en août 1977, aux citoyens du monde entier :

"Ecoutez attentivement le message de nos envoyés à toutes les nations, car il est important non seulement pour la survie de notre peuple mais celle de l'humanité elle-même. Vous ne nous connaissez pas et de même nous ne vous connaissons pas. Cependant, en tant qu'êtres humains, nous devrions arriver à vous faire partager notre angoisse pour la survie de l'humanité. (...) Rien que du vivant de la génération actuelle, nous avons vu se réaliser nombre de prophéties qui nous avaient été transmises oralement depuis des temps immémoriaux. Et si nos porte-parole devaient échouer dans leur effort pour alerter les nations du monde devant le rythme accéléré d'exploitation et d'épuisement des ressources naturelles, nous savons qu'alors nous n'aurions plus qu'à préparer notre peuple à l'inévitable, car nous saurions que la fin n'est pas loin. Nos prophéties nous disent qu'un jour

---

(1) The Great Sioux Nation, p. 18.

viendra où l'homme moderne, avec toute sa technique, empoisonnera la terre si complètement que rien ne poussera plus. Nous ne voulons pas voir ce jour-là arriver" (1).

Les Blancs eux-mêmes sont depuis longtemps préoccupés par la situation des sociétés industrialisées et par les problèmes du tiers-monde. Ils n'ont pas attendu les Indiens pour sonner l'alarme et avertir le monde des dangers d'un déséquilibre écologique, économique, et de l'accélération inconsidérée de la course aux armements nucléaires. Que les Indiens le rappellent, une fois de plus, est souhaitable. Qu'ils se posent en défenseurs privilégiés de l'équilibre de la planète, en peuple élu et visionnaire, cela risque plutôt d'agacer le public ou, au mieux, de l'amuser autant que des danses folkloriques. La critique répétée de la société blanche par les Indiens ne fera rien avancer. Tout au plus, les Indiens se présentent d'eux-mêmes, peut-être sans le vouloir, comme de bons sauvages poussant une dernière fois leur cri, avant de disparaître, absorbés par une foule de robots qui ne les écoutent pas.

Philip Deere, l'un des leaders indiens, s'adressait ainsi à tous, lors de "la plus longue marche" d'ouest en est en 1978 :

"Une société confuse ne peut pas exister indéfiniment. Les premières personnes qui sont arrivées ici étaient perdues et elles le sont toujours...

---

(1) Dans la revue "Ecologie" (déjà citée), p. 36.

Les gens dans cette société ont été si éloignés de la réalité qu'on leur a fait perdre tout contact avec elle. Ils n'iront jamais s'asseoir sous un arbre pour causer avec nous. Ils ne veulent même pas s'asseoir à leur bureau pour écouter l'Indien. Nous en avons l'expérience sans cesse, même chez nous, dans les petits bureaux locaux. Ceux qui ont des fonctions officielles se trouvent si loin de cette façon naturelle de penser, qu'ils refusent d'écouter les Indiens de souche. Ils doivent sans cesse consulter des bouts de papier et prendre des ordres de leurs supérieurs. Même leurs esprits sont contrôlés. Ils ne peuvent prendre de décision par eux-mêmes.

La vérité ! Nous croyons en la vérité et non en des faits comme ceux que suit cette société. Nous croyons en la vérité. Bien souvent vous aimeriez savoir combien de personnes je représente. Je représente la vérité. Et je représente les générations futures de mon peuple.

Et cela m'amène à me poser la question : Si on a permis de frapper, de repousser et d'harceler les Indiens pendant si longtemps, qui sera l'Indien suivant ?" (1).

La question reste bien sûr posée. Il y aurait beaucoup de réponses à y apporter. On est toujours l'Indien de quelqu'un. Daniel Cohn-Bendit, lui, disait : "Nous sommes tous des juifs allemands". Chaque pays pourrait proposer sa propre formule. La

---

(1) Dans Voix Indiennes, p. 173.

vraie question reste la suivante : qui sera l'opprimé suivant ? Du reste, si les Indiens en avaient eu les moyens, qui opprimeraient-ils aujourd'hui ? Les opprimés souffrent et le disent. Cependant, si l'on considère la nature de l'homme dans ce qu'elle a de moins positif, ne vous semble-t-il pas que, bien souvent, les opprimés se plaignent non seulement parce qu'ils sont opprimés mais aussi parce qu'ils ne peuvent être oppresseurs ?

De toutes façons, il est très maladroit, comme le fait Philip Deere, de dire à ceux qui ne l'écoutent que d'une oreille : "Je représente la vérité". Si Philip Deere et ses frères indiens avaient la force de leur côté, sur quel ton répèteraient-ils ce qui semble être une conviction profonde : "Nous représentons la vérité" ? De même, lorsqu'ils parlent de leurs religions, les Indiens ont trop souvent tendance à tomber dans les travers qu'ils critiquent chez les Blancs. Peut-être n'est-ce pas une attitude propre à encourager le dialogue. Comment ne pas effaroucher, par de tels propos, l'Occident qui se demande déjà aujourd'hui comment contrecarrer la contre-croisade souvent silencieuse de l'Islam ?

L'équilibre de la planète reste cependant un cas préoccupant, tant il est vrai qu'en ce domaine les problèmes vécus et soulevés par les Indiens sont aussi les nôtres. C'est cette même idée que développait une journaliste dans le journal "Le Monde" du mardi 7 octobre 1980. Jacqueline Grapin titrait ainsi son article sur

l'uranium du plateau du Colorado :

"L'ultime sacrifice des Indiens à l'uranium sera peut-être aussi le nôtre".

Le plateau du Colorado renferme à peu près la moitié des réserves nationales d'uranium des Etats-Unis. Voici ce que rapporte Jacqueline Grapin, envoyée spéciale du journal "Le Monde" :

" 'National disaster area'. Les Indiens Navajos réclament que cette zone soit déclarée "sinistrée nationale". Dès lors que 85 % de la radioactivité contenue dans les minerais d'uranium reste dans les déchets, le haut plateau du Colorado contient plus de radioactivité que les Etats-Unis tout entiers. La plupart de ces déchets ne sont pas stabilisés et se trouvent jetés dans les affluents du Colorado, qui les véhiculent comme le font aussi le vent et la pluie.

Cancer des poumons après cancer des poumons, les femmes voient leurs maris mineurs disparaître les uns après les autres, attendant, pour leur part et pour leurs enfants, d'autres symptômes, plus lents, plus insidieux. Le bétail a déjà commencé à accoucher d'animaux monstrueux et l'ensemble de ces phénomènes ont contribué à faire des fermiers des régions voisines, gardant pourtant depuis toujours leurs distances, de nouveaux alliés des Indiens. "Notre terre est empoisonnée et elle le restera pendant des milliers d'années", disent les leaders de l'opposition à l'extraction minière. "Même si les mines d'uranium devaient être complètement fermées aujourd'hui, des décennies et des milliers

de dollars seraient nécessaires pour la guérir..."

A côté des Navajos, qui plaident la catastrophe nationale, les Hopis n'en demandent pas tant, ou plutôt, ils demandent beaucoup plus. "Refuge national", supplient-ils. "Il faut décréter cette région refuge national'" (1).

Les leaders indiens traditionalistes refusent toute "royaltie" payée du sacrifice de leur terre. Cette terre doit continuer à vivre pour les générations futures. Jacqueline Grapin nous dit :

"Etrangement, leur audience augmente, bien qu'elle ne réponde pas à la logique "moderne". Ils ne tablent ni sur l'intérêt des uns et des autres, ni même sur la peur de chacun, individuellement, d'avoir à subir la malemort de ce nouveau "progrès". Ils se reposent sur des croyances anciennes, dont les fondements sont apparemment liés, eux, à la logique des phénomènes de la nature, et ils réveillent là où ils passent l'angoisse collective de voir se réaliser des prophéties catastrophiques, voire apocalyptiques, car l'atome enfoui au coeur de la terre n'a même pas besoin, une fois déterré, d'un conflit mondial pour faire des ravages..." (2)

Jacqueline Grapin sonne l'alarme en nous donnant les précisions suivantes :

"Trente-cinq millions de tonnes de déchets radioactifs non stabilisés ont été déposées dans le bassin du fleuve Colorado.

---

(1) et (2), "Le Monde", déjà cité, p. 26.

Déjà, plusieurs catastrophes ont carrément entraîné une partie de ces déchets dans les eaux (14.000 tonnes de déchets solides sont ainsi parties durant une inondation à Green-River dans l'Utah, 400 millions de litres d'eau radioactive s'échappant à la suite d'une rupture de barrage près de Churchrock dans le Nouveau-Mexique, etc...).

Chaque année, des tonnes d'eau radioactive sont pompées des mines du Nouveau-Mexique pour être replongées dans le fleuve Colorado après un traitement rudimentaire. Plus bas, ce fleuve fournit l'eau qui irrigue les grandes plantations de fruits et les fermes de primeurs de la Vallée impériale en Californie et de Yuma dans l'Arizona. Les autorités assurent que cette eau est parfaitement sûre. Mais cette "agriculture nucléaire", comme l'appellent ses détracteurs, n'entraînera-t-elle pas des effets à retardement dont il faudrait se soucier davantage ? En clair : les tomates et les fraises que nous recevrons cet hiver, en Europe, sont-elles déjà contaminées ?

Des milliers de tonnes d'eau sont extraites des sous-sols du haut plateau du Colorado, pour être utilisées dans les mines. Réserves millénaires, elles ne se renouvelleront pas. Or l'eau est l'un des biens les plus précieux de cette région. Sans chercher le retour à la nature, ne devient-il pas urgent, au moins, de se préoccuper simplement de "l'équilibre de la nature" dans laquelle nous vivons ?" (1).

---

(1) Op. cit., p. 26.

La ruée vers l'uranium a poussé les Indiens à participer, en dépit de leurs divergences, à un conseil des tribus productrices d'énergie, le C. E. R. T. (Council of Energy Resource Tribes). Jacqueline Grapin termine son article en parlant du C. E. R. T. en ces termes :

"Deviendra-t-il, comme certains l'imaginent, l'amorce d'une sorte d'"OPEP américaine" ? Ainsi, un nouveau dialogue de sourds succéderait-il à l'ancien ? La survie de l'humanité n'est pas, en effet, une question de prix. Et l'ultime sacrifice des Indiens d'Amérique, qu'il soit gratuitement fait à la nation américaine ou chèrement payé sur l'autel du Veau d'or, pourrait bien aussi être le nôtre" (1).

Sur la planète, nous marchons tous dans la même tribu, sans le savoir, lorsqu'on veut préserver l'équilibre de la nature et la vie. Sonner l'alarme est donc nécessaire. Ne rien dire est une preuve d'inconscience ou de lâcheté, ou de peur déjà paralysante, ou de confiance béate dans le progrès. Mais sombrer dans des descriptions apocalyptiques est tout aussi dangereux. Cela semble être le portrait de l'inévitable, plutôt qu'une mise en garde contre un état de choses que l'on puisse encore combattre. On s'habitue aussi bien au silence et à l'optimisme béats qu'aux descriptions apocalyptiques. Ces deux tendances opposées se rejoignent malheureusement et produisent un seul et même effet,

---

(1) Op. cit., p. 26.

le plus grave de tous : la banalisation du danger et de l'horreur. Les Indiens ont raison d'indiquer où se trouve le danger. Mais les Blancs vont-ils prendre au sérieux les explications des Indiens qui disent que tout ceci était déjà prévu par les prophéties indiennes d'hier et continue à l'être par les prophéties indiennes d'aujourd'hui ?

Ainsi, dans The Vanishing White Man, de Stan Steiner, le premier chapitre de l'ouvrage est consacré au testament d'Alvin Dashee, vice-chairman de la tribu des Hopis, et s'intitule "The Prophecy of the Technological Hopi". Tout y était prévu : les avions, les bombardiers, le scandale de Watergate, la crise de l'énergie. La fin du monde est également prévue. Est-ce une fin sans appel ou "simplement" la mort du troisième, permettant la naissance du quatrième ?

Dans Nations indiennes nations souveraines, le premier texte présenté est un "manifeste" et est tiré précisément d'un ouvrage intitulé The Fourth World, an Indian Reality (1) - "le quatrième monde, une réalité indienne". Ce manifeste indien semble appeler à une grande fraternité de tous les peuples indigènes. Voici ce texte :

"La National Indian Brotherhood célèbrera la victoire des peuples indiens en rassemblant les peuples indigènes de tous les coins du globe. Cette célébration comprendra les Indiens des Amériques, les Lapons du nord de la Scandinavie, les Polynésiens

---

(1) Extrait de G. Manuel, M. Posluns, The Fourth World, an Indian Reality, Collier Macmillan Canada, 1974.

et les peuples du Pacifique, les Basques, les Gallois et les Celtes, les Maoris et les aborigènes d'Australie. Ce sont eux que nous connaissons. Mais il y en a d'autres. Il y a en Union Soviétique, en Chine, au Japon, de nombreux peuples inconnus du monde occidental qui partagent le sort et peut-être le destin des peuples indigènes d'Occident. Si nous ne pouvons les atteindre autrement, nous serons avec eux en esprit.

Nous célèbrerons par cette victoire notre survie, la mémoire de nos ancêtres et le fait qu'aujourd'hui les peuples indiens d'Amérique du Nord entreprennent leur renaissance, comme des sociétés conscientes d'elles-mêmes et de leur rôle unique dans l'histoire de ce continent.

Nos cultures ont survécu parce qu'elles possèdent une force et une vitalité que les "visiteurs" de notre continent ont jusqu'à présent refusé de leur reconnaître. Les anciens, en Amérique comme en Europe, eux, auraient dit : "Vos dieux sont aussi forts que les nôtres".

Est-ce qu'elles comptent les batailles perdues, si l'on survit jusqu'au jour du Jugement ? Pour les chrétiens, la victoire est de tenir jusqu'au jour du Jugement dernier. Pour l'esprit indien, chaque jour est celui du Jugement.

Nous rendons hommage à nos grands-parents qui l'ont empêché de mourir. La peur de catastrophes écologiques a été envoyée à l'homme blanc pour le punir de n'avoir pas su reconnaître dans l'eau et l'air le bien de tous : il en a fait des marchandises.

Cette peur témoigne en faveur de la sagesse des valeurs universelles de l'aborigène.

Face au monde indien aujourd'hui, il faut bien voir deux choses : les Indiens n'ont jamais abandonné l'univers intellectuel et moral qui a toujours été le leur, alors que le monde occidental abandonne peu à peu son ancien système de valeurs pour le nôtre.

Notre célébration marquera la naissance du quatrième monde : l'utilisation de la technologie et la mise en valeur de la vie dans le cadre des valeurs indigènes. Il ne s'agit pas d'un moment "messianique" auquel succéderait une autre tempête furieuse, mais de la reconquête du pouvoir par des regroupements humains naturels, des communautés spontanées, des peuples qui restent en contact direct pour canaliser le flot de leur croissance.

Nous n'accepterons ni l'apartheid ni l'assimilation. La seule confédération qui ne mène pas à la domination impérialiste est l'intégration de communautés libres et la libre-circulation des gens entre ces communautés.

Le quatrième monde ouvre sur l'histoire future de l'Amérique du Nord et des peuples indiens. Ces histoires sont inséparables. Tenter de couper absolument les peuples de leur terre est une caractéristique de l'histoire de ce siècle. C'est cela qui a empêché les Européens d'Amérique de développer leur identité en rapport avec la terre, d'être heureux et en sécurité dans la connaissance de cette identité" (1).

---

(1) Cité dans Nations indiennes nations souveraines, pp. 18-19.

Le quatrième monde est né, certes, mais seulement dans l'esprit des Indiens. L'utilisation de la technologie dans le cadre des valeurs indigènes reste une utopie. Qui peut croire, aujourd'hui, aux Etats-Unis et dans le monde, à la naissance d'un quatrième monde ?

B. Le chant du coureur de l'aube

Les Indiens contemporains ne sont ni heureux ni en sécurité dans la connaissance de leur identité. Ils vivent entre deux mondes, entre deux cultures. La quête indienne contemporaine s'effectue dans un univers bien froid. Peut-être en va-t-il de même pour tout homme qui a encore un coeur, sur le continent américain. Cet homme est toujours à deux doigts de plonger dans la froideur clinique et définitive de "Vol au-dessus d'un nid de coucou". La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord témoigne de ce froid qui engourdit l'âme et le coeur. L'écrivain indien d'aujourd'hui s'isole petit à petit dans des récits où il met en scène d'autres Indiens qui marchent, comme lui, le froid au coeur et l'hiver dans le sang.

C'est le cas d'Abel, héros du livre de Scott Momaday : House Made of Dawn. Abel n'est ni heureux ni en sécurité dans la connaissance de son identité. Dans le monde de la réserve, Abel n'est qu'un aigle en cage. Il n'a plus rien à dire, privé de liberté. Plus de mots, plus de voix. Autant se trancher la gorge. Abel a tranché la gorge de son aigle. Dans le monde des Blancs, Abel est décrit comme un poisson hors de l'eau. Abel est perdu entre deux mondes. Il lui reste la mort pour refuge, pour fuir les contradictions qui l'accablent. Comment trouver un juste milieu entre l'histoire orale et l'histoire écrite, la religion traditionnelle et le christianisme, la vie sur la réserve et la vie en milieu urbain, le monde indien et le monde blanc ? Abel se prépare à mourir dans le chapitre intitulé "The Dawn Runner" - le coureur de l'aube. Est-ce l'aube de l'espoir ou l'aube d'une exécution ? Abel se couvre le corps de pollen et de cendres, symboles de vie et de mort. Abel va courir vers la mort. Sa course est un suicide rituel. L'histoire et la structure narrative du roman de Momaday sont circulaires. La vie et la mort se confondent. Le cercle est une prison sans issue. Abel court dans la neige. On se rappelle un poème d'Emily Dickinson :

"Splendides vont les ans, là-haut, dans leur croissant ;
Les mondes tracent leur arc
Et les firmaments voguent ;

Tombe le diadème et se rendent les Doges,
Sans bruit - des points sur un disque de neige" (1).

Tombent les aigles et se rend Abel, sans bruit - un point sur un disque de neige. Mais Abel laisse sa trace dans la neige, la trace de l'aigle. Encore faut-il savoir lire la neige, pour comprendre Abel, pour comprendre l'aigle, pour comprendre la chute de l'aigle. Emily Dickinson nous dit :

"On apprend l'eau - par la soif,
La terre - par les mers franchies,
Les transports, par les affres,
La paix - en comptant ses batailles,
L'amour, par une image à garder,
Et les oiseaux - par la neige" (2).

Le monde des Indiens disparaît lentement. Momaday dit lui-même qu'il ne sait pas ce qu'est un Indien américain et que ce terme, pour lui, ne veut rien dire. Momaday, comme Abel, est à la recherche de ses racines et de sa propre identité. Il reste la vague possibilité d'une survie culturelle, par le biais de la littérature. Momaday écrit parce qu'il est indien et essaie de se sentir plus indien par l'écriture. Sa quête est celle d'un solitaire. Abel, son héros, court vers la mort. La solitude de

---

(1) et (2) E. Dickinson, Poèmes ; Aubier Flammarion, 1970. p. 61 et p. 57.

l'écrivain indien Scott Momaday se retrouve dans la solitude du coureur de fond : Abel. Ecrire "la maison de l'aube", pour Momaday, c'est courir à l'aube, pour Abel. Abel a tué son aigle. Momaday, l'auteur, fait disparaître Abel. Abel, bien sûr, se suicide. Mais il semble y être acculé par le reste des hommes. En auront-ils mauvaise conscience après la lecture de House Made of Dawn, la maison de l'aube ?

"L'oeil était dans la tombe et regardait Caïn"...

L'ange déchu est dans l'impossibilité de communiquer. Il ne peut que laisser sa trace sur la neige. Dans le roman "L'Ange de pierre", Margaret Laurence montre le pathétique de cette trace. Le héros, John, a reçu une lettre de son père, lequel est séparé de sa femme. Celle-ci demande à John ce que dit la lettre. John répond :

"On peut à peine déchiffrer son écriture. On dirait des traces de moineau sur la neige" (1).

On se rappelle également un poème de Pablo Neruda :

"Pour que tu m'entendes
mes mots
parfois s'amenuisent
comme la trace des mouettes sur la plage" (2).

---

(1) Margaret Laurence, The Stone Angel, p. 148. Trad. pers.
(2) Pablo Neruda, poème V dans Vingt Poèmes d'Amour.

Momaday a tout du moins réussi à nous communiquer deux choses : une vision fugitive de la beauté et son angoisse dans la quête d'une nouvelle identité. Renaît-il en tant qu'indien ou disparaît-il dans la neige, laissant pour toute trace son roman : "La Maison de l'aube" ? Ne pourrait-on le comparer à Hagar, l'héroïne de Margaret Laurence ? Hagar, "l'ange de pierre", nous dit en effet :

"Mon lit est froid comme l'hiver et maintenant il me semble que je suis allongée comme les enfants le faisaient, sur des champs de neige, et ils étendaient les bras et les ramenaient à leurs côtés et quand ils se levaient, ils laissaient la trace d'un ange aux ailes déployées. La blancheur glacée me couvre, glisse sur moi, et je pourrais me laisser aller à dormir dedans, comme quelqu'un pris dans un blizzard, et geler" (1).

Pourquoi écrit-on, lorsqu'on se sent perdu dans le blizzard ? Momaday émerge de la neige pour faire son récit. L'écrivain ne peut être un ange, mais sa trace peut être celle d'un ange, un ange tombé. La littérature aide l'homme à se transcender, à vivre une aventure, à trouver les chemins qui le rapprochent de son identité. Emily Dickinson disait :

"Etre pour soi une aventure,
Tel est le destin de l'âme,
Suivie d'un seul lévrier :
Sa propre identité" (2).

---

(1) The Stone Angel, p. 71. Trad. pers.
(2) Op. cit., p. 183.

La quête amène à l'écriture. L'écriture ramène à la quête. Qu'est-ce qui fait écrire Momaday ? Qu'est-ce qui fait chanter Abel ? Comme le chante Klaus Nomi dans la "cold song" - chanson froide - d'Henry Purcell :

"Quelle force es-tu,
Toi qui d'en-bas,
M'a fait Lever,
A regret et lentement,
De lits de Neige Eternelle !
Ne vois-tu pas comme je suis raide,
Et incroyablement vieux,
Incapable de supporter la morsure du Froid,
Je peux à peine bouger,
Ou prendre ma Respiration,
Laisse-moi, laisse-moi,
Geler à nouveau dans la Mort."

Le parcours du poète est déterminé par les mots avec majuscules : le "Lever", la "Neige Eternelle", le "Froid", la "Respiration", la "Mort".

Peut-être Abel découvre-t-il son identité dans sa course quasi religieuse ? La course de fond permet à l'homme de transcender ses limites. Courir sur une vingtaine de kilomètres, en accélérant progressivement l'allure, c'est avoir le sang qui bat aux tempes, le regard flou à travers un voile aussi hallucinant

que celui qui monte de la route qui fume en plein midi, les poumons emplis d'un air aussi froid que la neige...

Instinctivement, il vous vient un chant sur les lèvres. Mais vous restez sans voix. C'est ce qui arrive à Abel. Ce chant est dans son coeur.

Le "jogger" américain, lui, se rapproche à grandes foulées du "Meilleur des mondes" d'Aldous Huxley : santé physique, mais vide spirituel. Le coureur de fond de Momaday ne court pas pour faire une bonne moyenne, montre en main. Sa course est un rituel, une course jusqu'à éclatement du corps, une course vers la mort physique mais l'apothéose de l'âme et du coeur, du spirituel. Le chant d'Abel donne la cadence à sa course, laisse sa trace dans la neige, le vide de l'Amérique blanche, et vient s'inscrire dans nos coeurs. Voici cette course et ce chant qui terminent le roman de Momaday :

"Il courait et une sueur froide le prit et sa respiration peina à cause de la douleur de courir. Ses jambes flanchèrent et il tomba dans la neige. La pluie tombait autour de lui dans la neige et il vit ses mains brisées et comment la pluie y avait fait des traînées et laissait s'égoutter la suie sur la neige. Et il se leva et reprit sa course. Il était seul et courait toujours. Tout son être se concentrait dans le seul mouvement de courir encore, et il ne se souciait plus de la douleur. L'épuisement total s'empara de son esprit et il réussit enfin à voir sans avoir à penser. Il pouvait voir le canyon, les monta-

gnes et le ciel. Il pouvait voir la pluie, la rivière et les champs tout là-bas. Il pouvait voir les collines sombres à l'aube. Il courait et dans sa respiration il commença à chanter. Il n'y avait pas de son et il n'avait pas de voix ; il avait seulement les paroles d'un chant. Et il courait sur ce chant qui s'élevait. *Maison de pollen, maison de l'aube. Qtsedaba*" (1).

Abel court-il vers le froid définitif, dans la "Neige Eternelle", ou bien court-il vers le dégel ? Court-il vers le silence, ou court-il vers l'espoir d'un autre monde ? Court-il vers la mort, ou court-il vers une renaissance ? S'enfonce-t-il au coeur de l'hiver, ou bien court-il vers le printemps ? Qui donc entendra son chant ?

Le chant du coureur de l'aube...

C. Le printemps dans le coeur

Scott Momaday, dans la vidéo où on l'interrogeait, définissait Abel comme "un homme sans voix". Voici ce qu'il en disait :

"Probablement, si je pense à Abel, la chose la plus tragique, c'est son incapacité à s'exprimer. Il est, d'une certaine

---

(1) Momaday, House Made of Dawn, p. 191. Trad. pers.

manière, un homme sans voix. Et dans sa situation, dans le contexte du monde indien, c'est une tragédie profonde. On l'a déraciné. Il a été disloqué de façon cyclique et a perdu sa place dans le monde. C'est pourquoi il est désespéré. C'est un homme qui essaie de reprendre pied dans son univers naturel. Et il n'y arrive pas. L'une des raisons de cet échec, c'est qu'il a perdu sa voix. Je le vois comme un homme que l'on a coupé de la tradition orale qui le caractérisait."

Puis on posa à Momaday la question suivante :

"A la fin, Abel chante. A-t-il trouvé une façon de se caractériser, une façon de réintégrer sa place dans ce paysage ?"

Momaday répondit :

"Il est vrai que je suggère cela comme une possibilité. Il me semble qu'à la fin du roman, Abel comprend qu'il fait face à la possibilité de rentrer dans un discours de l'âge spatial. Le mot qui lui vient, à ce moment-là, est l'idée que l'homme qui fait les prières devrait retrouver sa place et il dit, entre deux choses : "Restore my voice for me"- Aidez-moi à retrouver ma voix. Et cela semble particulièrement approprié à Abel."

Les héros des premiers romans indiens avaient tendance à accepter avec résignation le monde qui les entourait. Les héros indiens d'aujourd'hui refusent ouvertement le monde des Blancs dans ce qu'il a de néfaste pour eux. Les ouvrages de fiction indienne sont encore en nombre très limité. On ne peut donc

définir de courant littéraire. Leur particularité n'est peut-être pas tant celle des Indiens de toutes tribus que celle des auteurs des ouvrages en question. Dans quelques années, si d'autres ouvrages voient le jour, il sera possible de considérer l'éventualité d'un courant littéraire précis. Contentons-nous pour l'instant de quatre nouveaux ouvrages qui couvrent chacun une saison. Ces quatre saisons nous donneront déjà une idée de la sève qui bouillonne dans les veines de quelques écrivains indiens contemporains. Ces quatre ouvrages sont Indians' Summer, de Nasnaga, Autumn's Bounty, de George Pierre, Winter in the Blood, de James Welch et Ceremony, de Leslie Silko. Ces ouvrages ont de nombreuses affinités. La confrontation avec l'homme blanc y est moins importante que l'étude du monde dans lequel vit le héros. La famille y est à l'honneur. Les femmes tiennent des rôles importants.

L'attitude à l'égard de la vie dans la réserve a changé. Bien sûr, il reste une note de désespoir, dans le vécu de ces nouveaux héros. Mais on trouve aussi une tentative de définir les aspects positifs de ce système d'apartheid. La réserve est un refuge où l'on peut se renouveler spirituellement et culturellement. Le succès du pan-indianisme est en jeu.

Indians' Summer est la fiction d'un conflit entre les Indiens et les Etats-Unis, pendant l'année du bicentenaire. Autumn's Bounty met en scène un chef, Alphonse, et s'articule sur deux confrontations : filiale et tribale. La petite fille

d'Alphonse remet en question l'autorité de chef de ce dernier. Mais Alphonse sait qu'une fois dépensé l'argent du programme de solution "terminale", il ne restera plus rien aux siens. Winter in the Blood raconte la vie d'un Indien qui revient dans sa réserve après quelques jours en ville, passés à boire, à se bagarrer... Pour James Welch, la réserve permet de garder contact avec la terre. La réserve est le foyer où l'on rentre après une échappée décevante en ville. La réserve est l'endroit auquel l'Indien se sent appartenir. Pour Leslie Silko, dans Ceremony, la réserve est contaminée peu à peu par le monde extérieur. Mais les origines du mal sont peut-être à chercher dans les Indiens eux-mêmes. Pour Silko, la vie est un combat permanent. Il faut continuellement la vivre comme une cérémonie nécessaire à la purification du monde qui nous entoure. Le sujet principal de Ceremony est la relation qui existe entre toutes choses. Silko croit toujours au pouvoir du mot. Les images récurrentes finissent par être acceptées par le héros, non plus comme une obsession, une folie incantatoire, mais comme la seule façon d'observer le monde et d'y progresser. Se répéter, décrire toujours et de la même façon sa quête personnelle, là est la manière de progresser alors même qu'on a l'impression de piétiner. Le roman de Silko s'achève sur la promesse d'un jour nouveau. La promesse de l'aube met du baume au coeur des héros de la fiction indienne contemporaine. Avec Silko, le poète devient le guérisseur des coeurs malades.

Indians' Summer désigne la réserve comme la base d'une activité politique future : la pan-indianisme. Ce mouvement ne pourra naître qu'avec les Indiens des réserves et non avec ceux qui ne refusent pas la vie urbaine.

Autumn's Bounty est un roman nostalgique mais établit la tradition comme un modèle digne d'être suivi. La solution "terminale" doit être refusée. Elle tend en effet à supprimer le dernier refuge des Indiens : la réserve. Winter in the Blood et Ceremony développent la même idée et semblent annoncer une vie meilleure pour l'Indien des réserves.

La fiction indienne d'hier semblait prôner l'assimilation. Celle d'il y a quelques années préconisait le rejet du monde blanc. La fiction d'aujourd'hui propose une solution intermédiaire : le séparatisme.

Les poèmes contemporains développent les mêmes idées. Leurs auteurs aussi marchent en solitaires, l'hiver dans le sang mais dans l'attente de jours meilleurs. L'écrivain opère un repli sur lui-même. Peut-être est-ce pour puiser dans le silence des forces nouvelles. "Ne poignardez jamais l'ermite qui est en votre âme"(1) nous dit Diane Niatum, l'un des poètes publiés dans le recueil Carriers of the Dream Wheel. James Welch, Leslie Silko, Simon Ortiz et quelques autres y disent leur nostalgie, leur amertume, mais aussi leur espoir, leur rêve d'une renaissance. L'Indien doit aujourd'hui se prendre en charge. Silko le dit dans un poème intitulé "Chant indien : la survie" :

---

(1) Dans Carriers of the Dream Wheel, p. 122.

"C'est seulement une question de temps, Indien
tu ne peux pas dormir à jamais avec le fleuve.
Respire l'hiver et tâche de comprendre" (1).

Alonzo Lopez rêve d'un retour triomphant des Indiens :

"Va, mon enfant,
vers les terres de ton peuple.
Réveille-le.
Il a dormi trop longtemps.
.....
Nous avons seulement dormi,
Et maintenant,
Nous vivons à nouveau" (2)

Liz Sohappy annonce la même renaissance :

"Viens ! L'empreinte de nos mocassins nous mène à la maison.
Nous y retournerons demain." (3)

Emerson Blackhorse Mitchell dit également :

"Je sais que mon peuple se lèvera de nouveau.
Maintenant il est temps." (4)

---

(1) Op. cit., p. 230.
(2) Idem, p. 5.
(3) Ibid., p. 15.
(4) " , p. 95.

L'hiver n'est donc plus cette période de grand froid blanc qui semblait engloutir l'Indien contemporain. L'Indien reste traumatisé par le drame qu'ont vécu les siens et se débat toujours dans les contradictions entre la tradition et le monde moderne. Il parvient cependant, à petits pas, à se définir une identité nouvelle, grâce à un repli sur lui-même qui n'est pas non plus un rejet du monde extérieur. Le chemin à parcourir reste bien difficile avant de parvenir à retrouver le bonheur. Mais l'espoir fait vibrer les coeurs. Le chant du coureur de l'aube n'est peut-être plus un chant de mort. Les poètes indiens contemporains marchent vers un nouveau destin. Avoir l'hiver dans le sang, c'est sentir toute la profondeur de la souffrance humaine, mais c'est aussi être en position de choisir entre deux possibilités : geler définitivement ou bien laisser fondre la neige et faire confiance à la promesse de renaissance de la saison qui vient après l'hiver : le printemps. Indien d'aujourd'hui, "respire l'hiver et tâche de comprendre..."

Les poètes indiens contemporains parviendront sans doute à se reconnaître par la littérature. Ils sont encore isolés et peu nombreux. A défaut de communiquer de façon intensive, ils pourront tout au moins communier, le temps d'un livre ou d'une prière, le temps d'un chant, en une offrande fraternelle. C'est ainsi que se termine Ceremony, le roman de Leslie Silko :

"Soleil levant,
accepte cette offrande,
Soleil levant" (1).

---

(1) p. 275.

Les écrivains indiens contemporains marchent l'hiver dans le sang, mais le printemps dans le coeur.

D. La famille tribale et l'offrande au soleil levant

La littérature indienne contemporaine reste essentiellement orale. Les poèmes semblent être écrits pour être chantés et dansés. Les nouvelles ont gardé les caractéristiques d'une histoire vécue que l'on raconte pour se définir et pour éduquer la tribu. Les romans reflètent la situation de l'Indien contemporain, funambule progressant sur la corde raide, entre deux mondes, entre deux cultures. Les écrivains indiens d'aujourd'hui ont cependant tendance à s'isoler imperceptiblement du reste de la tribu à laquelle ils appartiennent. Les liens entre Indiens ont malgré tout tendance à s'élargir et à progresser dans un contexte intertribal. La souffrance et la quête partagées créeront peut-être l'union tant attendue et les bases du seul pan-indianisme qui semble aujourd'hui possible : le pan-indianisme du coeur.

Il reste difficile de définir ce qu'est un courant, ce qu'est une ethnie, ce qu'est une tribu, ce qu'est le pan-indianisme. Deloria pense cependant que l'Amérique se tribalise petit

à petit et évolue de l'individualisme des Pères Pélerins à un tribalisme corporatif. Deloria nous dit :

"Il faut maintenant que l'homme blanc admette franchement qu'il se tribalise et reconnaisse que ce tribalisme remplacera petit à petit le gouvernement dans la forme que nous lui connaissons aujourd'hui" (1).

Et Deloria d'ajouter :

"Ce n'est pas seulement en termes économiques que l'Amérique se tribalise. Les chercheurs et les étudiants issus de la famille moderne déplorent le fait que l'unité familiale disparaisse et que les membres de la famille aient maintenant leur intérêt principal en-dehors du foyer" (2).

Les clubs, les comités d'action et autres organismes limitent la vie de famille.

Deloria explique ensuite que les "hippies" des années soixante cherchaient précisément à combler ce manque. Les communautés - ou communes - devaient redonner à tous le sens de la vie partagée et de l'existence tribale. Ces faux Indiens ont cependant réagi en Blancs et n'ont pas compris que la liberté et la chaleur tribales passaient par l'acceptation d'un certain nombre de valeurs qui permettaient justement à l'homme de se définir comme membre d'une tribu. Les auteurs indiens contemporains ont tendance à vivre leur appartenance communautaire de façon individuelle, repliés sur eux-mêmes devant leur table

---

(1) et (2) Deloria, Custer Died For Your Sins, p. 227.

d'écrivain. Les "hippies" et autres Blancs marginaux ont vécu leur individualisme de façon communautaire. Les auteurs indiens sont peut-être en train de perdre leur indianité mais rien n'est encore définitif. Les "hippies", eux, ont à coup sûr échoué dans leur tentative de se tribaliser. Tout au plus ont-ils réussi, le temps d'une décennie de paradis artificiels, d'échangisme masochiste et de survie à coups de chèques touchés de leurs pères industriels, à constituer une tribu d'individualistes aussi peu unis que les spectateurs assis dans une salle de cinéma : le rêve - le film - les unissait. Après quoi, chacun est sorti et a repris sa route, seul. Deloria nous dit :

"Ils étaient orientés vers la tribu mais refusaient de considérer les coutumes comme autre chose que des règles déguisées. Cependant, c'est en rejetant les coutumes que les hippies ont échoué dans leur tentative de tribalisation et sont devenus des ombres comiques plutôt que l'incarnation moderne de tribus"(1).

Deloria maintient cependant ceci :

"La société américaine devient inconsciemment indienne. Les humeurs, les attitudes et les valeurs, changent. Les gens prennent de plus en plus conscience de leur isolement tout en continuant à adorer l'individualiste forcené qui n'a besoin de personne. L'homme qui se suffit à lui-même cherche à se définir une communauté bien à lui. Les généralités et les mythologies clinquantes de la société américaine ne satisfont plus le besoin et le désir d'appartenance" (2).

---

(1) Op. cit., p. 229.

(2) Deloria, We Talk, You Listen, p. 9.

Selon Deloria, l'Amérique a besoin d'une nouvelle religion. Il est vrai que les sectes y prolifèrent à la même cadence que les restaurants Mac Donald. Deloria nous dit :

"Une terre non développée a créé des tribus et une terre développée est en train de créer des tribus. Les Indiens ont, en essence, réellement gagné la bataille pour la survie culturelle. Il suffit que les années s'écoulent, que la jeunesse continue sur sa lancée et chacun évoluera dans le vrai courant de la vie américaine : la tribu" (1).

Les Indiens contemporains tâchent de se définir une indianité nouvelle à partir de l'ancienne. Dans The New Indians, nous pouvons lire ceci :

"Les danses d'autrefois deviennent la chronique personnelle d'un voyage vers le nouveau tribalisme" (2).

Pourquoi les jeunes Indiens dansent-ils ?

"Les jeunes Indiens ne dansent pas seulement pour s'amuser ou pour passer le temps. Par la danse, ils se redécouvrent et se régénèrent ; car, bien que la plupart d'entre eux ne connaissent plus les croyances religieuses qui ont donné forme au rituel de ces pas de danse, les jeunes créent, en dansant, une indianité individuelle, contemporaine et vivante" (3).

Comment peut-on appartenir à une terre, à une tribu ? Le chef Sioux Standing Bear disait :

---

(1) Deloria, We Talk, You Listen, p. 190.
(2) The New Indians, p. 157.
(3) Idem, pp. 157-158.

"Il faut être nés et re-nés pour appartenir" (1).

Si les Blancs semblent se tribaliser, cela ne veut pas forcément dire qu'ils se tournent vers les valeurs indiennes, comme le pense Deloria. La société occidentale a certes subi une mutation importante au cours de ces dernières années. On notera tout de même, avec l'arrivée des années quatre-vingt, un retour aux valeurs traditionnelles que sont la famille, le mariage, les enfants et la culture d'une nation. Ceci explique l'engouement exercé par le mouvement indien sur la société blanche d'il y a quelques années. Les Blancs ne s'intéressaient pas tant aux Indiens qu'à une possibilité de changement de société. Ils désiraient un vécu différent et ne voulaient pas tant aider les Indiens que parvenir à une vision plus agréable de la société et de l'humanité. Le pan-indianisme n'est qu'une idée que l'on a voulu concrétiser. Peut-être les Indiens réussiront-ils demain à donner à cette idée des bases économiques et politiques, de la même façon qu'ils essaient aujourd'hui de lui donner une base culturelle.

La race et la langue ne semblent plus être les substrats sur lesquels s'appuyer. Il faut développer un autre type d'appartenance. Les femmes indiennes semblent plus proches de cette nouvelle indianité. En effet, de même que chez les Italiens, les Noirs et les Chicanos, la nostalgie de la culture et des tradi-

---

(1) The New Indians, p. 167.

tions passées est plus importante chez les hommes que chez les femmes. Une femme écrivain comme Leslie Silko accomplit bien plus dans la voie d'un "dialogue des cultures" que certains militants intransigeants et théâtraux. On peut difficilement parler d' "acculturation positive", si l'on considère qu'il n'y a pas vraiment d'acculturation, du fait de la reprise de nombreuses valeurs du passé. Disons plutôt qu'il y a aujourd'hui une tentative de créer une indianité positive, adaptée au monde moderne.

Bien sûr, le nombre des Indiens fait parfois sourire : 1.500.000, c'est peu ! L'an 2000 verra 25 % de Noirs et d'hispaniques aux Etats-Unis. De ce point de vue, les Indiens ne sont pas une force. Ils sont néanmoins revenus parmi nous, après un long silence. Par leurs voix, par leur littérature contemporaine, ils ont aujourd'hui retrouvé une place parmi les autres hommes. "Honneur des hommes, saint langage".

La seule chose importante pour tout homme est bien celle que définit Deloria : le sentiment d'appartenance. C'est cette quête qu'effectuent aujourd'hui tous les hommes. C'est ce qui les a attirés, il y a quelques années, dans le mouvement indien. Le pan-indianisme n'est pas encore une force politique et économique. Le pan-indianisme est à l'image de la quête contemporaine des hommes d'aujourd'hui. Le pan-indianisme est un humanisme.

La famille, chez le Blanc, bat de l'aile. La tribu, chez

l'Indien, se désagrège. Peut-être faut-il élargir le cercle dans lequel nous évoluons. Peut-être faut-il choisir, parmi nos amis, ceux qui pourront également nous servir de famille. Peut-être faut-il choisir ou re-choisir, dans nos familles, ceux qui peuvent également être nos amis. Là est sans doute notre vraie appartenance à ce qui pourrait être l'unité sociale de demain : la famille tribale.

Etre libre, c'est peut-être savoir appartenir. Etre libre, c'est peut-être savoir se grouper, par affinités, en des cercles qui se recoupent et unir nos bonnes volontés dans une offrande commune à l'avenir qui se lève, au soleil levant. Rappelons-nous la fin de l'ouvrage de Leslie Silko : Ceremony. C'est un appel aux peuples, au printemps, à la renaissance de l'humanité sur des bases nouvelles. Peut-être écrirons-nous ensemble, demain, le prochain chapitre de l'histoire de l'humanité :

La famille tribale et l'offrande au soleil levant...

"Soleil levant,
Accepte cette offrande,
Soleil levant".

Les Indiens d'aujourd'hui sont en quête d'une forme nouvelle d'indianité. Le graal de cette quête est le graal de tous les hommes et repose sur la définition et le développement d'un état affectif, social et culturel : le sentiment d'appartenance. Les jeunes Bretons, pour ne citer qu'eux, essaient également de définir ce que sont et ce que pourraient être leurs racines bretonnes dans le monde contemporain. Un groupe de chanteurs, "Tri Yann", remet aujourd'hui à l'honneur les chants d'hier, sur des musiques modernisées qui leur parlent plus au coeur que les airs anciens. D'autres chanteurs suivent la même voie. Dans l'album "La Découverte ou l'ignorance", le groupe "Tri Yann" récite un passage de l'ouvrage intitulé Comment peut-on être breton ?, livre de l'écrivain nantais Morvan Lebesque, sous-titré "essai sur la démocratie française" et publié aux éditions du Seuil en 1970. Les Indiens contemporains et leurs écrivains devraient lire ce texte qui met en lumière l'idée du choix qui est celui de tout homme d'aujourd'hui. Ce choix est celui de la découverte ou de l'ignorance. Ecoutez plutôt ceci :

"Le breton est-il ma langue maternelle ? Non : je suis né à Nantes où on ne le parle pas... Suis-je même breton ? Vraiment, je le crois. Mais de "pure race", qu'en sais-je et qu'importe ?... Séparatiste ? Autonomiste ? Régionaliste ? Oui et non : différent. Mais alors vous ne comprenez plus. Qu'appelons-nous être breton ? Et d'abord, pourquoi l'être ?

Français d'état civil, j'assume à chaque instant ma situation de français : mon appartenance à la Bretagne n'est en revanche qu'une qualité facultative que je puis parfaitement renier ou méconnaître. Je l'ai d'ailleurs fait. J'ai longtemps ignoré que j'étais breton... Français sans problème, il me faut donc vivre la Bretagne en surplus, ou, pour mieux dire, en conscience : si je perds cette conscience, la Bretagne cesse d'être en moi ; si tous les Bretons la perdent, elle cesse absolument d'être. La Bretagne n'a pas de papiers. Elle n'existe que dans la mesure où à chaque génération des hommes se reconnaissent bretons. A cette heure, des enfants naissent en Bretagne. Seront-ils bretons ? Nul ne le sait. A chacun, l'âge venu, LA DECOUVERTE OU L'IGNORANCE..."

On se rappelle un passage du livre de Steiner, les Nouveaux Indiens. Les Indiens contemporains nous disaient ceci :

> "Il y a trois danses - il y a trois cultures -
> L'une est pour que les dieux sachent, l'autre
> est pour que les touristes voient, et la dernière
> est pour que les nouveaux Indiens sentent" (1).

A cette heure, des enfants indiens naissent. Seront-ils indiens ? Nul ne le sait. "A chacun, l'âge venu, LA DECOUVERTE OU L'IGNORANCE..."

---

(1) Steiner, The New Indians, p. 158.

Rejoindront-ils, sur la piste du coeur, leurs frères d'hier et de demain ? Rejoindront-ils, sur la piste du coeur, les danseurs de la troisième danse ?

CONCLUSION

Marcher dans la tribu de l'ombre

Les Indiens reviennent parmi nous, après un hiver de silence. Cavaliers de l'orage, ils chevauchent dans l'ombre, vers la lumière. L'Amérique blanche semble prête à écouter battre le coeur des Indiens. Un coeur longtemps renié...

Les Indiens contemporains écrivent. Leurs ouvrages nous permettent enfin une approche de l'identité profonde des Indiens d'Amérique du Nord. Il nous reste à avoir le désir et la volonté de nous mettre à l'écoute de leur coeur. Pour cela, nous devons nous servir du nôtre. La paix soit avec ceux qui peuvent comprendre : comprendre avec le coeur. Les récits biographiques et autobiographiques des Indiens d'hier sont émouvants. Le peu d'espoir qui en émane tend à enterrer vivants les Indiens d'aujourd'hui. Il est vrai qu'une certaine forme de culture traditionnelle a disparu, ou plutôt : elle s'est transformée. Néanmoins, les récits de Géronimo et de quelques autres ne sont pas tant le dernier chapitre de l'histoire passée des Indiens que le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine. Ce premier chapitre s'est terminé dans un bain de sang. Chez les Blancs, cela s'appelle: "La Conquête de l'Ouest". Conquête de la terre promise, la Terre Vierge, l'Amérique. Le pionnier solitaire et toujours loin de son foyer s'est emparé avec empressement de cette fiancée si pure, si belle et si riche, sans même lui demander son avis. La fiancée indienne, prise de force, s'est débattue et a fini de la façon que l'on sait. L'Amérique blanche s'est étalée sur l'Amérique rouge, telle un suaire. Aujourd'hui, des taches que l'on croyait avoir essuyées, remontent et viennent rappeler à l'Amérique

blanche un chapitre de son histoire qu'elle pensait pouvoir oublier. C'est le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine :

Les noces rouges...

Aujourd'hui, les Indiens d'Amérique parlent et écrivent en leur nom, au lieu de laisser les Blancs les enterrer vivants. L'Amérique aime les Indiens fantômes, les Indiens d'hier, ceux qui satisfont sa fibre romantique hollywoodienne. Mais ces mêmes fantômes ont maintenant abandonné la piste du silence. Les cavaliers fantômes "marquent des coups" contre les fossoyeurs blancs. Ils laissent éclater leur colère et s'en prennent aux stéréotypes qui les ont maintenus dans l'ombre, cavaliers fantômes d'une Amérique blanche. L'orage gronde depuis trop longtemps. L'écrivain sioux Vine Deloria Jr. et ses congénères sonnent la charge :

la charge des cavaliers rouges.

Les écrivains indiens contemporains mènent un dur combat contre l'exotisme. Les Indiens d'aujourd'hui ont réussi, pour la plupart, à sortir des labyrinthes de la nostalgie. C'est leur seule chance de trouver un chemin vers la lumière.

L'histoire passée est loin d'être oubliée. L'histoire présente en découle et est à la fois vécue et vivante. L'histoire future se prépare. L'histoire indienne semblait s'être arrêtée. Aujourd'hui, nous assistons au retour des cavaliers rouges.

Les Indiens contemporains ont décidé d'assumer leur culture aux yeux de tous et d'écrire eux-mêmes les livres qui en parlent.

Les Blancs, pour la plupart, continuent à nier l'existence de ces nouveaux auteurs indiens. Par contre, ils encensent les autobiographies et autres ouvrages d'hier. En reconnaissant Sun Chief - publié en 1942 - comme un livre contemporain écrit par un Indien, les Blancs se permettent tout simplement d'oublier les tout récents auteurs indiens et leurs ouvrages. Il n'est de pire sourd que celui qui ne veut entendre.

L'histoire orale indienne est aujourd'hui assumée au grand jour. Chez les Indiens, l'histoire englobe tous les domaines de la vie. C'est par l'histoire orale que l'Indien se définit. Elle est donc l'élément-clé de son existence. Les orateurs et les écrivains indiens contemporains continuent à assumer la responsabilité sacrée de l'histoire orale indienne. Les Indiens contemporains partent en quête d'une nouvelle identité, d'une identité revivifiée. La route la plus importante qu'ils essaient de paver dans la direction du futur est la route qui reconduit à leur passé.

Les cavaliers de l'orage sont aujourd'hui sur la piste d'une nouvelle histoire.

Guerriers de l'arc-en-ciel, les Indiens contemporains sont témoins d'un passé qu'ils préconisent pour le futur. Les Indiens d'aujourd'hui, l'histoire vécue des Indiens contemporains, la littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord, c'est

l'histoire de l'homme et de sa quête éternelle. Comment vivre aujourd'hui ? Quels chemins pour demain ? Comment rester des hommes ? Comment se bâtir aujourd'hui un passé riche et respectable pour un futur plus lumineux ? L'histoire est reine. De l'aspect historique et politique, on passe à l'aspect psychologique, psychique et politique. Sans civilisation indienne, il n'y aurait pas de littérature indienne. La littérature indienne est l'histoire vécue d'un peuple. Elle reste essentiellement orale, même lorsqu'elle est couchée sur papier. La plupart des textes pénètrent l'oreille du lecteur et en font un auditeur.

Le combat des Indiens est politique. Sa teneur profonde est affective. Les Indiens sont des hommes, nos frères, et non pas un bon sujet de reportage avec "le poids des mots, le choc des photos". Peut-être les auteurs indiens sont-ils plus des "écrivants" que des écrivains. Mais soyons les témoins d'une civilisation en devenir et d'une littérature qui reflète ce devenir. La fraternité du sang n'a pas de frontières. Tout homme digne de ce nom peut marcher sur la piste du coeur. Hier, aujourd'hui, demain...

Les Indiens sont parmi nous...

Les Indiens ont un coeur qui bat en harmonie avec la Grande Harmonie du monde, de la vie. La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord est le témoignage oral et de plus en plus souvent écrit, de cette harmonie vécue, de ce coeur qui n'a cessé de battre depuis l'aube de la civilisation. C'est cette

littérature de l'aube qui gicle du coeur des Indiens, comme un sang toujours neuf, et que leurs voix perpétuent dans un chant enfin jailli de l'ombre. Grave, pure et souveraine, entendez-vous la voix de l'aube ?

Le conteur prête sa voix puis s'efface, laissant la place à d'autres. Le temps n'est pas venu où meurent les légendes. Passé, présent, futur vivent et revivent grâce à toutes ces voix indiennes qui entretiennent la magie du verbe.

Il est un chant de vie que l'on entend encore, le chant de voix nouvelles et pourtant si anciennes. Et même si l'espoir parfois pleure ses ailes, les voix ne meurent pas, qui chantent pour s'unir.

Il est un chant d'amour que l'on entend toujours. On le croyait perdu, il a retrouvé voix. C'est le chant obsédant de la Siyotanka. Ecoutez donc le chant des flûtes.

Les racines indiennes sont vécues et revécues grâce à "un voyage de l'imagination". Ce n'est pas un voyage "aller", même si l'Indien le préconise pour le futur. C'est un voyage "retour". On ne retourne pas dans le futur. Mais l'Indien d'aujourd'hui veut poursuivre, dans le futur, son voyage "retour". C'est là l'essentiel du message qu'essaient de transmettre les voix indiennes contemporaines. Ces voix nous font part de leurs craintes et des difficultés que rencontrent les Indiens d'aujourd'hui lorsqu'ils veulent se faire respecter dans la société blanche tout en profitant du progrès, sans pour autant perdre leur indianité. Comment vivre indien dans l'Amérique d'aujourd'hui, déses-

pérément tournée vers le futur pour oublier un présent qu'elle ne sait pas vivre et un passé qui lui fait encore défaut ? Comment vivre indien dans l'Amérique blanche quand on a au coeur un seul voyage :

l'éternel retour ?

La quête indienne contemporaine n'a pu commencer réellement que lorsque les racines culturelles et affectives ont été redécouvertes et assumées. La littérature contemporaine des Indiens d'Amérique du Nord est née d'une prise de conscience récente. La source peut jaillir quand règnent les légendes. C'est ainsi que The Way to Rainy Mountain a jailli du coeur d'un écrivain Kiowa : Scott Momaday. Ce livre est unique car il se veut l'odyssée personnelle d'un Indien contemporain sur le chemin de ses ancêtres. The Way to Rainy Mountain nous montre comment et pourquoi l'homme est homme, comment il vit et se fait respecter. Une dignité profonde et poignante émane de la littérature contemporaine des Indiens. L'ouvrage de Momaday en est l'illustre exemple. The Way to Rainy Mountain est un pont jeté entre le passé, le présent et l'avenir ; entre le langage, la littérature et le coeur des hommes. On se souvient des mots de Paul Valéry :

"Honneur des hommes, saint langage."

Les Indiens d'aujourd'hui n'hésitent plus à écrire, tout en respectant le pouvoir du mot. Le mot indien peut-il résister

au mot blanc ? Le pouvoir destructeur du mot blanc n'est-il pas plus grand que le pouvoir esthétique et magique du mot indien ? Le chant imprimé des Indiens d'Amérique du Nord part aujourd'hui à la dérive, comme un bateau ivre, avec le faible espoir de toucher un jour la rive : le coeur des hommes.

Quel est le chemin qui mène à la lumière ? L'Indien contemporain est torturé par un choix symbolique entre la tradition indienne et l'intégration à la société blanche avec le risque de perdre son indianité. L'Indien hésite entre la route poussiéreuse et la "highway" des Blancs. Peut-être pourrait-il poétiser sur la highway. Les auteurs indiens contemporains semblent avoir trouvé "une nouvelle direction". Ils ont décidé, pour bon nombre d'entre eux, de ne pas rester sur la route poussiéreuse et de s'engager sur la highway pavée de l'arc-en-ciel. Grâce à un "voyage de l'imagination" qui leur permet de mieux sentir leurs racines, ils s'engagent avec moins d'appréhension sur cette voie nouvelle.

Après l'orage, l'arc-en-ciel. Voici venir parmi nous les guerriers de l'arc-en-ciel.

Ces guerriers s'engagent sur une piste dont le tracé reste flou. Les danseurs de la troisième danse ne font plus confiance à l'Amérique blanche et ont ressenti le besoin de se grouper, d'une façon ou d'une autre, pour acquérir une force nouvelle et

se définir une route nouvelle. Il y a quelques années, les Indiens contemporains ont donc commencé à se regrouper sur la piste du Pouvoir Rouge. Les Indiens ont l'avantage de posséder des terres. Elles leur sont aujourd'hui contestées. Ils luttent pour les conserver. On a pu croire qu'ils se tenaient en marge des luttes politiques actuelles. Dans l'ombre, ils ont continué leur marche. Ils ont refusé d'être assimilés aux autres mouvements de minorités quand ceux-ci n'étaient qu'une voix agressive. Ils ne peuvent et ne veulent être comparés à la minorité noire. Deux couleurs font aujourd'hui tache sur l'Amérique blanche. Ce sont deux couleurs bien distinctes :

le rouge et le noir.

Les luttes indiennes semblent cependant se faire uniquement à l'échelon local. Chacun a fort à faire pour défendre ses intérêts. Serait-ce la fin d'une unité possible ? Serait-ce la fin de la marche rouge ?

La longue marche des nations rouges aura cependant laissé sa trace sur l'Amérique blanche. Elle aura permis aux Indiens contemporains d'être enfin "visibles" par tous. Les jeunes Indiens ont réaffirmé les liens qui les unissent à leurs aînés et se sont engagés à poursuivre les voies traditionnelles. Le peuple de la plus longue marche a traversé les Etats-Unis d'ouest en est pour prouver à tous qu'il luttait toujours. Les écrivains indiens contemporains nous font part de ce combat dans leurs

ouvrages et le désignent eux-mêmes de la façon suivante :

"les nouvelles guerres indiennes".

Comme partout ailleurs, les nouvelles guerres indiennes sont des "guerres économiques". Il reste que les Indiens n'ont pas encore réussi à opposer au gouvernement américain un front uni. La quête d'une nouvelle identité demeure un combat quotidien pour la survie, le respect des personnes humaines et celui des traités, un combat pour le maintien malgré tout d'une culture indienne traditionnelle mais modernisée. Les Indiens contemporains vivent et écrivent un nouveau chapitre de l'histoire indienne contemporaine. S'ils n'y prennent pas garde, ils donneront des armes supplémentaires à leurs adversaires.

Un chant indien s'élève au-dessus de l'Amérique blanche. Si la situation actuelle n'évolue pas de façon satisfaisante, ce chant sera le chant du cygne. Les voix indiennes se regroupent aujourd'hui avec peine, pour un chant nouveau, encore hésitant et vague. C'est le chant des flûtes :

les flûtes du pan-indianisme.

Accepter le progrès, c'est aller vers les villes. Les Indiens urbains s'adaptent avec peine à leur nouvelle vie. C'est avec un grand froid dans le coeur que ces Indiens arpentent "les prairies de ciment". Ils rêvent d'organiser une économie indienne mais semblent égarés sur la highway pavée de l'arc-en-ciel. S'organiseront-ils mieux demain, pour assurer leur avenir et développer

l'instrument de leurs forces nouvelles :

le capitalisme rouge ?

Les nations indiennes ont survécu et essaient aujourd'hui de définir à leurs enfants une identité nouvelle ou, plus précisément, d'adapter l'ancienne identité au monde moderne. "The People Shall Continue !", le peuple indien vivra ! Voilà le message que Simon Ortiz adresse à ceux qui représentent l'espoir des nations indiennes contemporaines :

les enfants rouges de l'Amérique blanche.

Il faut beaucoup de qualités de coeur, une grande endurance, de vastes connaissances et beaucoup d'humour pour vivre la déchirure qui existe entre l'identité indienne et le monde blanc. Les discours et les écrits indiens contemporains en attestent. La littérature indienne contemporaine est une littérature déchirée entre deux mondes, entre deux cultures. Les écrits indiens contemporains témoignent de l'angoisse que l'on a au coeur, lorsque l'on fait de la corde raide entre deux abîmes, à la lisière de la schizophrénie. La quête d'un quatrième Ouest, culturel et économique, s'effectue dans un univers mental et affectif qui déroute profondément l'individu.

Qu'attend-t-on, lorsque l'on a un grand froid dans les veines? Attend-t-on la mort, attend-t-on le printemps ?

Qu'attend-t-on, l'hiver dans le sang ?

Les auteurs indiens de fiction sont peu nombreux. Ils restent relativement isolés. Les écrivains indiens contemporains sont à la recherche d'un quatrième Ouest. Ils attendent la venue d'un quatrième monde. Le repli des écrivains indiens sur eux-mêmes a déjà donné un résultat positif : une littérature contemporaine, qui reste indienne, poignante, noble, humaine et qui parle au coeur. Peut-être réussira-t-elle à faire sortir les Indiens de l'ombre. Les écrivains indiens marchent dans l'ombre, comme tous ceux qui souffrent.

Le coeur est un auteur solitaire...

Les écrits indiens contemporains sont empreints de pudeur, de dignité et d'une sensibilité extrême. Les mots font mal et semblent faire mal aussi à leurs auteurs, car le verbe concrétise la souffrance. On ne se livre pas toujours facilement. Les mots qui viennent du coeur se bousculent dans l'ombre, avant de gicler dans la lumière. Mais est-il facile de parler lorsqu'on a la gorge tranchée ? L'écriture permet au moins l'économie de la voix. Mais elle reste une voix sur papier, la voix de perdants qui chantent une dernière fois. Mieux vaut être un perdant magnifique qu'un gagnant névrosé.

"Il n'est pas nécessaire aux aigles d'être des corbeaux".

Les auteurs indiens contemporains sont des écrivains de la chute :

la chute de l'aigle.

Il ne faut pas s'arrêter à la tristesse qui émane des oeuvres des écrivains indiens. Elle est bien souvent d'une autre teneur que la simple nostalgie du temps passé. C'est un cri, voilé de pudeur, qui monte de ce peuple à la littérature crépusculaire. C'est un chant indien, qui n'hésite pas à adopter une forme de littérature blanche, le principal étant de se définir une nouvelle identité. Les voix indiennes contemporaines montent vers nous, grâce aux écrivains indiens d'aujourd'hui, à la manière d'un requiem aussi tonique que celui de Verdi. Le requiem indien est une exaltation de la vie.

Les écrivains indiens contemporains peignent leur quête d'une nouvelle identité avec des tons qui vont droit au coeur. Pour cela, comme tous les hommes qui souffrent, ils ont ajouté une nouvelle couleur à leur palette :

ROUGE "REQUIEM".

Les Indiens annoncent la naissance d'un quatrième monde. Le quatrième monde est né, certes, mais seulement dans l'esprit des nations indiennes. L'utilisation de la technologie dans le cadre des valeurs indigènes reste une utopie.

L'écrivain indien se réfugie alors dans la littérature et s'isole petit à petit dans des récits où il met en scène d'autres Indiens qui marchent, comme lui, le froid au coeur et l'hiver dans

le sang. L'Indien d'aujourd'hui court-il vers le froid définitif, dans la "Neige Eternelle", ou bien court-il vers le dégel ? Court-il vers le silence, ou court-il vers l'espoir d'un autre monde ? Court-il vers la mort ou court-il vers une renaissance ? S'enfonce-t-il au coeur de l'hiver, ou bien court-il vers le printemps ? Qui donc entendra son chant ?

Le chant du coureur de l'aube...

Avoir l'hiver dans le sang, c'est sentir toute la profondeur de la souffrance humaine, mais c'est aussi être en position de choisir entre deux possibilités : geler définitivement ou bien laisser fondre la neige et faire confiance à la promesse de renaissance de la saison qui vient après l'hiver : le printemps. Indien d'aujourd'hui, "respire l'hiver et tâche de comprendre"...

Les écrivains indiens contemporains marchent l'hiver dans le sang, mais le printemps dans le coeur.

La quête des Indiens contemporains est la quête de tous les hommes. Tous cherchent à créer et à développer un sentiment d'appartenance. Famille et tribu peuvent se conjuguer pour donner ce qui pourrait être l'unité sociale de demain :

la famille tribale.

Peut-être écrirons-nous ensemble, demain, le prochain chapitre de l'histoire de l'humanité : la famille tribale et l'offrande au soleil levant...

"Soleil levant,
Accepte cette offrande,
Soleil levant".

A cette heure, des enfants indiens naissent. Seront-ils indiens ? Nul ne le sait. "A chacun, l'âge venu, LA DECOUVERTE OU L'IGNORANCE..."

Rejoindront-ils, sur la piste du coeur, leurs frères d'hier et de demain ? Rejoindront-ils, sur la piste du coeur, LES DANSEURS DE LA TROISIEME DANSE ?

Il est "ailleurs" une tribu d'humains qui souffrent mais qui aiment. Cette tribu n'a pas de nom. De son coeur gicle un requiem. C'est la tribu de ceux qui marchent sur la piste du coeur et se reconnaissent d'un seul regard, un regard où l'on peut lire l'hiver dans le sang et le printemps dans le coeur.

Alors, dans l'harmonie du soir, lorsqu'on traverse des jours sombres, il est au coeur un seul espoir :

MARCHER DANS LA TRIBU DE L'OMBRE...

BIBLIOGRAPHIE

+ auteurs blancs

++ co-auteurs indiens

+++ auteurs indiens

+++ ALLEN, Paula Gunn — The Sacred Hoop : "A contemporary Indian Perspective on American Indian Literature", 1975. Published from manuscript by permission of the author, in Chapman's Literature of the American Indians.

+ ALLEN, Terry — The Whispering Wind. Poetry by young American Indians. Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York. 1972. 128 pages.

+ ASTROV, Margot — The Winged Serpent : "An Anthology of American Indian Prose and Poetry" (1946). A Fawcett Premier Book, Fawcett Publications. Inc., Greenwich, Connecticut, sept. 1973. 304 pages.

+ BARRETT — Voir à Géronimo.

+ BASTIDE, Roger — Anthropologie appliquée. Petite Bibliothèque Payot. 106, boulevard Saint-Germain, Paris VIème. 1971. 247 pages.

+ BEUF, Ann H. — Red Children in White America, University of Pennsylvania Press, 1977. 155 pages.

+ BEVIS, William — American Indian Verse Translations. From College English, March 1974. By the National Council of Teachers of English.

+ BIERHORST, John — In the Trail of the Wind (1971). Dell Publishing Co., Inc., New York, April 1975. 219 pages.

++ BLACK ELK — Sioux, and John G. Neihardt (1932). Black Elk Speaks, as told to J.G. Neihardt, Illustr. by Standing Bear, Lakota. A Pocket Book, Simon and Schuster, Inc., N.Y., 4th printing, August 1972. 238 pages.

The Sacred Pipe : "Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglalas Sioux". Recorded and edited by Joseph Epes Brown (1953). Norman : University of Oklahoma Press, fifth printing, 1975, 134 pages.

++ BLACK HAWK — and Antoine Leclair. Autobiography of Black Hawk, as dictated by himself to Antoine Leclair, 1833, Iowa : Historical Society of Iowa. Reprint 1932.

+ BRANDON, William — The American Heritage Book of Indians (1961). Dell Publishing Co, Inc., New York. Ninth Dell Printing. April 1974. 384 pages.

+ BROWN, Dee — Bury My Heart at Wounded Knee (1970) New York : Bantam Paperback, 1972.

+++ BURNETTE, Robert — Tribal Chairman of the Rosebud Sioux, and John Coster. The Road to Wounded Knee, a Bantam Book, New York, June 1974. 332 pages.
The Tortured Americans, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1971, 179 pages.

+ CHAPMAN, Abraham — Literature of the American Indians : "Views and Interpretations". Edited, with an introduction and notes by Chapman. A Meridian Book, published by the New American Library, Inc., New York, Oct. 1975. 357 pages.

+ CLASTRES, Pierre — La Société contre l'Etat. Collection "Critique", les Editions de Minuit, Paris, 1974, 186 pages.

+++ COPWAY, George, Anishinabe (Chippewa) — Indian Life and Indian History : By an Indian Author. Boston : Albert Colby and Co., Inc., 1860.

+++ COSTO, Rupert — "Seven Arrows Desecrates Cheyenne". In Chapman's Literature of the American Indians, from "The Indian Historian", Vol. 5, N° 2, Summer 1972.

++ CRASHING THUNDER — and Paul Radin. Crashing Thunder, the Autobiography of an American Indian. New York : D. Appleton Co., 1926.

+++ CROW DOG, Leonard — and other storytellers. The Sound of Flutes and other Indian legends ; ed. Richard Erdoes. Pantheon Books, Random House, New York, 1976. 132 pages.

+ DELANOE, Nelcya

L'Entaille rouge. Terres indiennes et démocratie américaine. François Maspéro, 1, place Paul-Painlevé, Paris Vème, 1982. 413 pages.

+ DELAY, Florence et J. Roubaud

Poèmes des Indiens d'Amérique du Nord "Action poétique", N° 70.

+++ DELORIA, Vine, Jr.

Sioux.

Custer Died For Your Sins : "An Indian Manifesto" (1969). New York, Avon Books, 1970 (first edition), thirteenth edition, 272 pages.

We Talk, You Listen, "New Tribes, New Turf" (1970). A Laurel Edition, publishing Co., Inc., New York, 1974, 239 pages.

Ed. by Deloria Of Utmost Good Faith. Straight Arrow Books, first edition, San Francisco, Cal., 1971. 262 pages.

God is Red. New York, Dell Publishing Co., Inc., a Delta Book, Third printing, 1973. 376 pages.

Behind the Trail of Broken Treaties. Dell Publishing Co., Inc., a Delta Book, First printing, August 1974. 263 pages.

+++ EASTMAN, Charles Alexander (Ohiyesa),

Sioux.

Indian Boyhood, New York, McClure, 1904.

The Soul of the Indian : An Interpretation, Boston, Houghton-Mifflin, 1911.

The Indian Today, the Past and Future of the First American, Garden City, New York ; Doubleday, 1915.

+ "ECOLOGIE"

"U.S.A. : Les Indiens ont dit". Editions de la Surienne, rue Etienne Dolet, 45220 Châteaurenard. 1978. 47 pages.

+ ERDOES, Richard

The Sound of Flutes and other Indian Legends. Transcribed and edited by Erdoes. Pantheon Books, a division of Random House, Inc., New York, 1976. 132 pages. Le Chant des flûtes, Fédérop, 1978. 133 pages.

Voir à Lame Deer.

+ FIEDLER, Leslie — The Return of the vanishing American, New York, 1968.
Le Retour du Peau-Rouge, Editions du Seuil, 1971. 173 pages.

+++ FLYING CLOUD — Chief (Francis Benjamin Zahn), Sioux. The Crimson Carnage of Wounded Knee, Bottineau, South Dakota : Edward A. Milligan, 1967, 12 pages.

+ FOHLEN, Claude — L'Agonie des Peaux-Rouges, Distribution Sedim, Editions Resma, Paris, 1970.

++ GERONIMO — Apache, and Steven Melvin Barrett. Geronimo : His own Story, as told to and edited by S.M. Barrett (1906). Introduction by Frederick Turner III, New York, Dutton, 1970, 207 pages.
Mémoires de Géronimo, Petite collection Maspero, Paris, 1977. 174 pages.

+++ GORMAN — Voir à Rosen.

+ GRAUGNARD, Jean-François — Nations indiennes nations souveraines, un livre de textes et d'images établi par Jean-François Graugnard, Edith Patrouilleau et Sébastien Eimeo a Raa. Maspero, Paris, 1977. 269 pages.

Voix indiennes. Edition Les Formes du secret, Sodis, 1979, 242 pages.

+ HERTZBERG, Hazel W. — The Search for an American Indian Identity; modern Pan-Indian movements. First ed. Syracuse. Syracuse University Press, 1971.

++ ISHI, Yana tribe — and Theodora Kroeber. Ishi In Two Worlds. The Regents of the University of California, 1961.
Ishi, Collection "Terre humaine", Plon, 1968. 339 pages.

+ JACKSON, Helen Hunt — A Century of Dishonor (1880) Harper and Row, New York, 1965, 305 pages.

+ JAULIN, Robert — Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique, Textes et documents réunis par R. Raulin. Librairie Arthème Fayard, 1972, Paris.
La Paix blanche.

+ JOSEPHY, Alvin M., Jr. The Patriot Chiefs (1961). Penguin Books, New York, 1977. 364 pages.

The Indian Heritage of America (1968) New York, Bantam Paperback, 1969.

Red Power, "the American Indians' fight for freedom". New York, American Press, 1971.

+ KROEBER Voir à Ishi.

+++ LAFLESCHE, Francis, Omaha The Omaha Tribe, co-authored by Alice Cunningham Fletcher. Washington, Government Printing Office, 1911.

++ LAME DEER, John Fire Sioux, and Richard Erdoes. Lame Deer, Seeker of Visions. New York, Simon and Schuster, 1972. First Quokka Printing, June, 1978. 277 pages. De Mémoire indienne, Collection "Terre humaine", Plon, 1977, 333 pages.

+ LARSON, Charles R. American Indian Fiction. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1978. Second Printing, 1979. 208 pages.

+ LAS CASAS, Bartolomé de Très brève relation de la destruction des Indes. Maspero, Paris, 1979, 155 pages.

++ LEFT HANDED Navajo, and Walter Dyk. Son of Old Man Hat : "A Navajo Autobiography", as told to Walter Dyk (1938), Lincoln, University of Nebraska Press, 1967.

+ LENNON, John "Plastic Ono Band", Apple Records, 1970.

+++ LONGLANCE BUFFALO CHILD, Chief Chief Longlance Buffalo Child, autobiography. New York, Cosmopolitan Book Corp., 1928.

+ MARRIOTT, Alice et Carol K. Rachlin American Indian Mythology, 1968. A Mentor Book, June 1972, 252 pages.

+ MARX, Herbert L. The American Indian, "a rising ethnic force"; ed. by H.L. Marx, Jr. Wilson, H.W., 1973.

+++ MATHEWS, John Joseph, Osage The Osages : Children of the Middle Waters. Norman, University Oklahoma Press, 1961.

+ McLUHAN, T.C. — Touch the Earth. Outerbridge and Lazard, New York, 1971, 185 pages.

+++ McNICKLE, D'Arcy, Flathead — They Came Here First : "The Epic of the American Indian". Philadelphia, J.B. Lippincott Co., 1949.

The Indian Tribes of the United States, Ethnic and Cultural Survival. London, 1962.

Wind From An Enemy Sky, Harper and Row, San Francisco, 1978, 256 pages.

+++ MITCHELL, Emerson Blackhorse, Navajo. — Miracle Hill : The Story of a Navajo Boy, with T.D. Allen Norman, University of Oklahoma Press, 1967.

+++ MOMADAY, Natachee Scott, Kiowa — House Made of Dawn, New York, Harper and Row, 1969, 191 pages.

"The Man Made of Words", in Chapman from "Indian Voices : The First Convocation of American Indian Scholars", 1970, Indian Historian Press.

The Way to Rainy Mountain (1969) Illust. by A.M. Momaday. Ballantine Books, a division of Random House, New York, Fifth Printing : june 1976. 119 pages.

The Gourd Dancer, poems. Harper and Row, 1976. 64 pages.

The Names, a memoir. 1976, Harper and Row. Harper Colophon Books, 1977. 170 pages.

+++ MOMADAY, mère du précédent — American Indian Authors, Houghton Mifflin Company, 1972. 1976, 151 pages.

+ NEIHARDT, John G. — The Twilight of the Sioux, University of Nebraska Press, Lincoln ; Second Bison Book printing, July 1971, 110 pages.

Voir Black Elk.

+++ NIATUM, Duane — Carriers of the Dream Wheel, Harper and Row, 1975, 300 pages.

++ NIÑO COCHISE — Chiricahua Apache, and A. Kinney Griffith; The First Hundred Years of Nino Cochise, 1971.

+++ ORTIZ, Roxanne Dunbar — The Great Sioux Nation. Co-published by the American Indian Treaty Council Information Center, New York, and Moon Books, Berkeley, California, July, 1977. 224 pages.

+++ ORTIZ, Simon — The People Shall Continue, Chlidren's Book Press. San Francisco, California. 1977, 24 pages.

+ RASPAIL, Jean — Les Peaux-Rouges d'aujourd'hui. Flammarion, 1977.

+ RIBEIRO, Darcy — Frontières indigènes de la civilisation, 1971, Collection 10/18, 1979, 474 pages.

+ ROSEN, Kenneth — The Man to Send Rain Clouds, Contemporary Stories by American Indians, ed. and with an introduction by K. Rosen. First Vintage Books Edition, Vintage Books, a division of Random House, New York, 1975, 178 pages.

+++ SANCHEZ, Thomas — Rabbit Boss, 1972-73.

+++ SANDERS, Thomas Edward — and Walter W. Peek, Literature of the American Indian. Benziger Bruce and Glencoe, Beverley Hills, California, 1973.

+ SANDOZ, Mari — Cheyenne Autumn (1953). Avon Books, New York, First Discus Printing, August 1964. Ninth Printing, 336 pages.

Crazy Horse, a Bison Book, University of Nebraska Press, 1961, 428 pages.

+ SHORRIS, Earl — The Death of the Great Spirit, Simon and Schuster, New York, 1972.

+++ SILKO — Voir à Rosen.

Ceremony, 1977. Signet Printing, April, 1978, 275 pages.

+ SIMMONS	Voir à Talayesva.
+ SMITH, Henry Nash	Virgin Land : The American West as Symbol and Myth. Cambridge, Mass, 1950.
+++ STANDING BEAR, Chief	The Land of the Spotted Eagle, Boston and New York, Houghton Mifflin, 1933.
+++ STANDS IN TIMBER, John, Cheyenne,	and M. Liberty. Cheyenne Memories, New Haven, Yale University Press, 1967.
+ STEINER, Stan	Tne New Indians, 1968, Dell Publishing Company Inc., Thirteeth Printing. 348 pages.
	The Vanishing White Man, Harper and Row, First Harper Colophon Edition, 1977, 309 pages.
	Voir à Witt.
+++ STORM, Hyemeyohsts, Cheyenne	Seven Arrows, Harper and Row, 1972.
++ TALAYESVA	Don. C., Hopi and Leo W. Simmons. Sun Chief : "The Autobiography of a Hopi Indian", ed. by Leo W. Simmons. New Haven, Yale University Press, 1942. Soleil Hopi, Collection "Terre humaine", Plon, 1959, 459 pages.
+ TEDLOCK, Dennis	Finding the Center, New York, The Dial Press, 1972.
+ UNDERHILL	A Papago Woman and Ruth Underhill. Autobiography of a Papago Woman, Ed. by R. Underhill, the American Anthropological Association, Memoirs, Vol. 46, 1936.
+ VAZEILLES, Danielle	Le Cercle et le Calumet, Ma Vie avec les Sioux d'aujourd'hui, Privat, 1977.
+++ VIZENOR, Gerald	Anishinabe Nagamon, Nodin Press, Minn., 1965.
+++ WALKING BULL, Montana et Gilbert	O-Hu-Kah-Kan, Itemizer Observer Press, Dallas, Oregon, 1975, 122 pages.

+ WASHBURN, Wilcomb E. Tne Indian in America, New York, Harper, 1975.

Red Man's Land, White Man's Law. New York, Charles Scribner's Sons, 1971.

+ WAX, Murray Lionel Indian Americans, Unity and Diversity Prentice-Hall, Inc., Englewood cliffs, New Jersey, 1971.

+++ WELCH, James Winter in the Blood, Harper and Row, 1974. Perennial Library, 1981. 176 pages.

Riding the Earthboy 40, poems. 1971. Harper and Row, 1976, 71 pages.

+++ WILSON, Edmund Apologies to the Iroquois. Random House, Vintage Books, New York, 1966.

+++ WITT, Shirley Hill and Stan Steiner. The Way : "An Anthology of American Indian Literature". Random House, Inc., New York, Vintage Books, Edition, May, 1972, 261 pages.

+ YEADON, David Songs of the American Indian. Doubleday and Comp., Inc., Garden City, New York, 1978. When the Earth was Young.

TABLE

P.

Introduction : Après un hiver de silence. 5

1ère partie : LES CAVALIERS DE L'ORAGE

I. LES NOCES ROUGES

A. Un coeur longtemps renié 14

B. A l'écoute du coeur indien 16

C. Comprendre avec le coeur 21

D. Le premier chapitre de l'histoire indienne contemporaine 24

II. LE RETOUR DES CAVALIERS ROUGES

A. Les cavaliers-fantômes et les fossoyeurs blancs 30

B. La charge des cavaliers rouges 37

C. Un dur combat contre l'exotisme 43

D. Hors des labyrinthes de la nostalgie 49

III. LES CAVALIERS DE L'ORAGE SUR LA PISTE D'UNE NOUVELLE HISTOIRE

A. Sur la piste des nouveaux Indiens 54

B. La responsabilité sacrée de l'histoire orale indienne 58

C. Sur la piste d'une nouvelle histoire 65

2ème partie : LES GUERRIERS DE L'ARC-EN-CIEL

P.

I. "UN VOYAGE DE L'IMAGINATION"

A. Les Indiens sont parmi nous 73

B. La voix de l'aube 78

C. Le chant des flûtes 85

D. L'éternel retour 96

II. UNE NOUVELLE DIRECTION

A. Quand règnent les légendes 105

B. "Honneur des hommes, saint langage" 108

C. Le pouvoir du mot 117

III. SUR LA HIGHWAY PAVEE DE L'ARC-EN-CIEL

A. Le chant imprimé 123

B. La highway et la route poussiéreuse 127

C. Les guerriers de l'arc-en-ciel 129

3ème partie : LES DANSEURS DE LA TROISIEME DANSE

P.

I. LES FLUTES DU PAN-INDIANISME

A. Sur la piste du Pouvoir Rouge 136

B. Le rouge et le noir 142

C. La marche rouge 150

D. Les nouvelles guerres indiennes 157

E. Pour un chant nouveau 166

II. L'HIVER DANS LE SANG

A. Les prairies de ciment 171

B. Le capitalisme rouge 183

C. Les enfants rouges de l'Amérique blanche 194

D. A la recherche d'un quatrième Ouest 207

III. ROUGE "REQUIEM"

A. Le coeur est un auteur solitaire 223

B. La chute de l'aigle 233

C. Requiem indien 241

IV. LA TROISIEME DANSE

A. La naissance du quatrième monde 251

B. Le chant du coureur de l'aube 263

C. Le printemps dans le coeur 270

D. La famille tribale et l'offrande au soleil levant 277

P.

CONCLUSION 287

BIBLIOGRAPHIE 302