



Avènement des lumières amérindiennes : la prise de parole des intellectuels amérindiens du début du XX^{ème} siècle.¹

Lionel Larré

En octobre 2018, les nations amérindiennes du Dakota du Nord ont démontré une fois de plus que le combat pour faire entendre les voix autochtones n'était pas un combat du passé, et n'était pas non plus un combat vain. Après que la Cour Suprême des États-Unis avait confirmé une loi de l'État qui visait à priver un grand nombre d'Amérindiens de leur droit de vote, les gouvernements tribaux et les associations trouvèrent des moyens de contourner cette loi à trois semaines du scrutin du 6 novembre 2018. La loi exigeait de présenter au bureau de vote une pièce d'identité indiquant une adresse résidentielle avec numéro et nom de rue. Or, de nombreux Amérindiens vivant dans les réserves rurales de l'État n'ont pas de telles adresses mais des boîtes postales. Selon les commentateurs politiques, cette loi, passée par un congrès d'État à majorité républicaine, visait clairement à empêcher la réélection de la sénatrice fédérale Heidi Heitkamp, une défenseuse des droits des Amérindiens qui devait sa victoire précédente au vote amérindien. Dans un communiqué conjoint, les Amérindiens du Dakota du Nord ont déclaré :

The Turtle Mountain Band of Chippewa Indians, Spirit Lake Tribe, Standing Rock Sioux Tribe, and the Three Affiliated Tribes stand united against North Dakota's suppressive voter ID law. Together with tribal advocates the Native American Rights Fund, Four Directions, Western Native Voice, and Native Vote we are fighting back [...]

We believe the requirement of a physical, residential property with a street address was intended to disenfranchise Native American voters. To combat the disenfranchisement of our members, we intend to ensure our members that lack residential street addresses can obtain them so they may exercise their right to vote.

We encourage all tribal people to come out to vote on November 6th even if you do not have a qualifying ID. We will not be silenced by the blatant attempts to rob our people of our voice." ("North Dakota Tribes")

Il est possible de voir dans cette déclaration des Amérindiens du Dakota du Nord du début du XXI^{ème} siècle deux échos au moins au discours des intellectuels amérindiens sur lesquels cet article se focalisera, celles et ceux des premières décennies du XX^{ème} siècle, une période et

¹ Cet article s'inscrit dans un travail en cours, réalisé tant lors de ma recherche personnelle qu'avec les étudiants dans le cadre d'un séminaire de master, et qui repose sur un corpus de textes nombreux (près de 400 textes référencés par mes soins à ce jour) mais encore trop méconnus de l'ère progressiste aux États-Unis. J'ai commencé à explorer et analyser une partie de ce corpus dans au moins trois publications. L'une d'elle traite de la notion de souveraineté intellectuelle. La présente contribution est la poursuite de l'analyse amorcée dans la publication précédente, qui apparaît dans la bibliographie. De nombreuses citations sont réutilisées ici.

des intellectuels qu'il est important de prendre en considération dans une histoire longue des « lumières amérindiennes », objet de la présente publication.

Le premier écho est dans l'objet de la lutte : la citoyenneté et la place des Amérindiens dans la société états-unienne. Le second se trouve dans l'une des méthodologies de la lutte, que l'on peut appeler l'autodéfinition, et qui est une dimension importante de la souveraineté intellectuelle des Amérindiens. Les Amérindiens du Dakota du Nord en 2018 déclarent en substance : « Nous avons une voix, nous sommes capables, grâce à elle, de faire entendre ce que nous voulons, et nous sommes légitimes à l'exprimer ». En 2018, on a cherché à faire taire les Amérindiens du Dakota du Nord ; autrefois, on expliquait aux Amérindiens ce qui était mieux pour eux, sans leur demander leur avis. Dans la préface du compte-rendu de la première conférence de la *Society of American Indians* (SAI), publié en 1912, ses auteurs écrivaient de l'Amérindien : « He is allowed no voice in his destiny » (SAI 4). Au contraire, la *Society of American Indians* affirmait la légitimité des Amérindiens à s'exprimer pour revendiquer leurs droits à maîtriser leur destin : « The Association asserts the right of the Indian to an active voice in the rights and destiny of his race and will ever seek to defend all rights and just claims of the race » (SAI 14). Dans une lettre adressée à 4000 Amérindiens, l'association posait la question rhétorique suivante : « Is [the Indian] to continue to be the creature of outside forces ? » et y répondait fermement « Every Indian says, No ! » (SAI 15).

La confiscation de la parole, en 1911 et en 2018, peut avoir des fonctions et des objectifs différents, mais elle reste une confiscation inacceptable pour les Amérindiens d'aujourd'hui comme elle l'était hier.

Les dernières années du XIX^{ème} et les premières années du XX^{ème} siècle—l'ère progressiste—sont une période clef dans l'histoire intellectuelle nord-amérindienne, une histoire qu'il faut connaître et comprendre si l'on cherche à définir des « lumières amérindiennes » et à analyser les moyens convoqués par les Amérindiens afin « de redevenir les agent.e.s active.f.s de leurs histoires collectives et individuelles » (selon le texte de cadrage du colloque à l'origine de ce numéro de *Leaves*). Les Amérindiens ont été, bien entendu, et contrairement à ce que l'historiographie a longtemps laissé penser, « agents actifs » de leur histoire, sur tous les plans, y compris sur le plan intellectuel, tout particulièrement après la fin des « guerres indiennes » du XIX^{ème} siècle, et de façon très prolifique pendant les trois premières décennies du XX^{ème} siècle.

A cette période, des Amérindiens de toutes les nations et de tous les métiers ont produit des dizaines de textes et discours dont nous avons aujourd'hui la trace. Dans une base de données en cours de constitution, je compte aujourd'hui près de 400 textes courts (articles, témoignages, essais, discours, histoires, éditoriaux, tous publiés dans des périodiques de

l'époque). J'ai constitué cette base de données en fouillant les fonds d'archives numérisées et accessibles au grand public (sans abonnement universitaire), et je n'ai pas fini de traiter tous les périodiques repérés ; ce qui me laisse penser que les quelques 400 textes recensés aujourd'hui ne sont qu'une partie seulement du volume d'écrits amérindiens de la période et qu'un grand nombre reste à découvrir dans les archives non encore numérisées. Ces textes se trouvent dans les comptes-rendus des conférences des Amis de l'Indien du Lac Mohonk, auxquelles participaient certains Amérindiens malgré le paternalisme des membres de l'association qui les organisaient et l'assimilationisme qu'ils prônaient, puis dans des publications périodiques spécialisées telles que, entre autres, *The Red Man*, *The Quarterly Journal of the Society of American Indians* ou *Wassaja* ; mais aussi dans des revues moins spécialisées et grands publics telles que *Southern Workman*, *North American Review*, *Everybody's Magazine*, ou *Collier's Weekly*. Certains des auteurs de ces textes sont bien connus—Arthur Parker, Carlos Montezuma, Zitkala-Sa, Charles Eastman, John Milton Oskison—mais d'autres le sont moins et méritent d'être redécouverts, tels que Henry Roe Cloud, James Smith, Thomas Sloan, Gabe Parker, Charles Dagenett, Lucy Hunter, Emma Goulette, parmi beaucoup d'autres.

Un travail d'exhumation de l'oubli et de réhabilitation de ces intellectuels amérindiens a depuis quelques années été entamé par quelques chercheurs, notamment Chadwick Allen et ses co-auteurs d'un numéro conjoint de *SAIL (Studies in American Literature)* et *AIQ (American Indian Quarterly)* en 2013 consacré à la *Society of American Indians*, fondée en 1911. Cependant, il reste énormément de travail à faire pour corriger une attitude qu'ont eu à leur égard les chercheurs et militants amérindiens depuis l'émergence du champ des études amérindiennes à la fin des années 1960 et dans les années 1970 : « so many of the Native leaders, activists, and scholars who have come after the SAI, especially since the 1960s, have found its members and their ideas problematic or, worse, irrelevant » (Allen 5). Dans mon propre travail de réhabilitation de l'un de ces intellectuels, l'auteur, journaliste et militant cherokee John Milton Oskison, j'explique que la raison principale pour laquelle ce dernier fut longtemps ignoré par les études amérindiennes est qu'on l'a facilement accusé d'être assimilationniste, et j'essaie de démontrer comment ces accusations sont infondées et simplistes. Mon argument est au contraire que les écrits d'Oskison sont nationalistes cherokees. Selon Kirby Brown, Oskison écrit à une époque « communément considérée en termes résolument non-nationaux, soit trop accommodante, soit carrément assimilationniste ».² Pourtant, à une période (de 1907 aux années 1970) pendant laquelle le

² « Specifically, I foreground the concepts of territory, law, and citizenship as they emerged in a Cherokee constitutional tradition as markers of Cherokee sovereignty in Oskison's western romance, *Black Jack Davy*, and examine how such a frame might complicate our understandings of texts composed during an era most commonly seen in decidedly non-national terms, as either overly accommodationist or outright assimilationist » (Brown 79).

gouvernement tribal cherokee est aboli et des « chefs d'un jour » sont nommés, quand c'est nécessaire, par le Président des Etats-Unis, le choix que fait Oskison d'écrire des romans situés en terre cherokee, ou les biographies de Tecumseh (Shawnee) et de John Ross (Cherokee), deux grandes figures de la résistance amérindienne, peut être vu comme un acte de résistance nationaliste.

Pour pleinement comprendre ce que l'on a appelé la Renaissance amérindienne et la Nouvelle Histoire Amérindienne—à partir de la publication de *House Made of Dawn* par N. Scott Momaday (1968) et de *Custer Died for Your Sins* par Vine Deloria Jr (1969)—, il est important de situer, historiquement, politiquement et discursivement les productions intellectuelles amérindiennes de l'ère progressiste. Les thèmes abordés dans ces textes sont divers, mais certains sont très récurrents : l'éducation, la citoyenneté, les conditions de vie dans les réserves, etc. L'intérêt fondamental que tous présentent, cependant, est autant dans leur nature que dans les idées qu'ils véhiculent : ce sont des prises de parole, dans un contexte où elle leur était souvent confisquée, manifestant l'agentivité de leurs auteurs. Pour comprendre les raisons et les objectifs de cette prise de parole prolifique, il suffit de se focaliser sur les débats de la première conférence de la SAI en 1911 et sur documents introductifs de ses actes, publiés l'année suivante, c'est-à-dire précisément :

- La préface (3-5)
- Un texte intitulé « Organization of the Society » (7-8)
- Un autre intitulé « Reasons for a National Indian Conference » (9-10)
- Un 4^{ème} intitulé « Objects of the Society » (14-15)
- Enfin, une lettre adressée aux Amérindiens, que les auteurs appellent « Indian letter » (15-17)

Les « lumières amérindiennes », que la présente publication cherche à définir, sont-elles le résultat du passage d'une résistance armée, dont l'historiographie marque la fin au massacre de Wounded Knee en 1890, à une résistance intellectuelle et idéologique ? Si cette façon de décrire l'histoire peut s'avérer opérante, il serait schématique de considérer que Wounded Knee marque une rupture nette entre les deux types de résistance, ce qui reviendrait à dire que la période qui précède les « lumières amérindiennes » serait un âge obscurantiste jusqu'à l'avènement de celles-ci. Depuis au moins Samson Occom en 1768, des intellectuels amérindiens se sont exprimés à l'écrit et dans les langues du colonisateur afin de faire connaître leurs besoins, revendications et vision du monde. L'émergence d'une presse amérindienne au XIX^{ème} siècle, avec la première publication du Cherokee Phoenix en 1828, peut être considéré comme une étape importante sur le parcours qui mènerait aux « lumières amérindiennes ». Cependant, la production intellectuelle du début du XX^{ème} siècle est très dense et semble définitivement reléguer la résistance armée au passé. Peut-on considérer que cette période est celle de l'avènement de « lumières amérindiennes » ? Quoi qu'il en soit, il est

utile de s'intéresser aux raisons qui poussent les Amérindiens à reconquérir une certaine souveraineté intellectuelle, et à la vision du monde qui résulte de cette reconquête.

I Pourquoi dire et pour dire quoi ?

Dans les *Versets sataniques*, Salman Rushdie fait dire à l'un des personnages : « They describe us [...] That's all. They have the power of description, and we succumb to the pictures they construct » (168). Comme le commente Paul Veyret, « chacun est prisonnier d'une définition, d'un discours aliénant qui l'enferme dans le cadre d'un récit colonialiste » (Veyret 92). Si la colonisation fut mise en œuvre tant par la propagation de représentations dégradantes que par les armes, lorsque la résistance par les armes devenait impossible ou vaine, il ne restait plus aux Amérindiens qu'à prendre la parole et produire leurs propres représentations d'eux-mêmes et du monde. Il s'agissait de ne pas succomber à ce que Gerald Vizenor a appelé les « définitions imposées » (190).

Si la prise de parole à l'écrit et en anglais—comme celle de Samson Occom dans les années 1760, celle de William Apess dans les années 1830, ou encore celle des Cherokees dans leur propre presse à partir des années 1820—fut un temps nécessaire pour ne pas succomber à des représentations malveillantes qui servaient des objectifs scélérats, les intellectuels amérindiens de la période progressiste se battaient au contraire contre les bonnes intentions des philanthropes paternalistes qui exerçaient une influence significative sur les politiques fédérales d'assimilation. « Mistaken work will continue unless the Indian expresses himself, for no one knows the heart of the Indian as the Indian himself » (SAI 16), écrivaient les fondateurs de la Society of American Indians dans une lettre envoyée à 4000 Amérindiens à travers le pays. Ils les encourageaient ainsi à agir sur leur propre sort : « the American Indian should take the initiative in the struggle for his race betterment, and to answer in his own way some of the vital questions that confront him » (SAI 16). Dans la préface du compte rendu, les auteurs dénoncent le paternalisme fédéral qui a conduit naturellement le « *Great Father in Washington* » à n'accorder aucun crédit à la parole et au jugement de ses « *red children* », pour reprendre des expressions récurrentes dans les traités entre le Président des Etats-Unis et les nations amérindiennes :

The paternal system of the Federal Government which now exercises control over about 300,000 native Americans has bred many gross evils, and the Indian of today as a result of that system finds himself unable to assert himself in a natural way. He is allowed no voice in his destiny, for it is the paternal hand of "the Great White Father" that assumes the right to guide him. (4)

Les accusations d'assimilationisme sont aisément battues en brèche par une lecture même superficielle des documents de la SAI, puisque celle-ci se place d'emblée, dès le premier paragraphe de la préface, sous le haut patronage de Tecumseh, grand résistant qui a tenté

d'unir différentes nations amérindiennes contre les Etats-Unis dans le contexte de la guerre de 1812 :

For a century at least the thinking American Indian has dreamed of organization for the purpose of the protection and the advancement of his race. There have been many successful attempts in the annals of the aboriginal American race to confederate certain tribes and nations, and even parts of different linguistic stocks have united for mutual purposes, but the idea of uniting the entire race or a considerable portion of it within a large geographical area heretofore does not seem to have impressed any Indian as strongly as Tecumseh, the famous Shawnee. (3)

Les deux premiers paragraphes de ce tout premier document produit par la SAI rendent hommage aux efforts de Tecumseh et situent le projet de l'association dans la même lignée que celui du guerrier shawnee un siècle auparavant. Il s'agit donc de résistance, mais aussi de nationalisme panindien. Bien entendu, la SAI ne prône pas une résistance du même type que celle de Tecumseh, mais les objectifs sont similaires : mettre un terme à « l'oppression » des Amérindiens par les différents peuples européens qui ont « envahi l'Amérique ».³

Parmi les objectifs de la SAI, on compte la dénonciation des conditions de vie dans les réserves (« A reservation does not afford a normal condition of human environment » SAI 4), la demande d'intégration des Amérindiens à la société états-unienne, pour se développer et être autonome, en tant qu'individus autant qu'en tant que groupe culturel, et pour contribuer, en tant que « force constructive de l'Etat »,⁴ au développement de la société états-unienne elle-même : « The Indian has certain contributions of value to offer to our government and our people » (SAI 10). Ou encore : « The Association seeks to bring about a condition whereby the white race and all races may have a better and a broader knowledge of the red race, its claims, its needs and its ability to contribute materially and spiritually to modern civilization » (SAI 14).

Dans une présentation intitulée « The Indians in the Professions », donnée le 13 octobre 1911 lors de la première conférence de la Society of American Indians, John Milton Oskison démontre par de nombreux exemples que les Amérindiens sont capables et avides de contribuer, d'égal à égal avec les Euro-Américains, au développement de la société, dans tous les corps de métiers et les professions libérales. Si de nombreux auteurs s'évertuent à démontrer que les Amérindiens sont capables, intellectuellement et physiquement, de faire autant que tout autre membre de la société états-unienne, le Docteur Oscar DeForest Davis (Chippewa), lui-même dentiste, propose, dans une présentation sur le même thème que celle

³ "The common ground which every tribe had in Tecumseh's time was the oppression of the red race by the various divisions of the white race that had invaded America (SAI 3).

⁴ "Already the American Indian has proven his value as a constructive force in the State" (SAI 5).

d'Oskison, une analyse des qualités qui promettent aux Amérindiens le succès dans certaines professions, et de celles qui pourraient être un obstacle :

But as a professional man I am partial to the idea that professionalism affords the best field for the Indian. I believe he has natural qualities which especially fit him for professional work. His usually perfect physique and quiet, firm manner give him a personality which is invaluable to professional men. He is mechanical and has wonderful ability to work with his hands. This would add greatly to his success as a surgeon or dentist. There is one quality, however, which will handicap him and must be overcome. He demands a perfectly free life, dislikes close application to minute details and has an inherent disregard for the systematic use of time and energy. (DeForest Davis 99)

Bien sûr, le simplisme du propos peut prêter à sourire, mais l'intérêt d'un tel discours, plus que dans l'exactitude de son contenu, est dans son intention et sa portée dans un contexte où le discours dominant représente les Amérindiens comme une « race » subalterne car intrinsèquement inférieure.

Lors de la discussion qui suivit les présentations d'Oskison et de Davis, une discussion retranscrite dans les actes du colloque qui nous sont accessibles, Emma Goulette Johnson, institutrice pottawatomi, insista dans le même sens :

I regret very much that *the majority of the people of the Caucasian race of the United States do not recognize the ability of the Indian to compete with the white race* [...] I wish very much [...] that the members [...] of this Conference, would do their utmost in trying to acquaint the world—I don't mean the United States, I mean the world—with the abilities of the Indian. As has been stated several times to-day, the Indian is capable. (SAI 101)

Ce que l'on retient de ces trois interventions, parmi d'autres sur la même tonalité, est que loin d'aboutir à une assimilation, la contribution que chaque Amérindien et les cultures amérindiennes peuvent apporter à la société états-unienne et au monde bénéficiera non seulement au monde mais aux Amérindiens eux-mêmes, qui occuperont alors, avec fierté, leur place au sein de l'humanité : « the Indian as an individual and as a race may take his place as a man among men, as an active member of the great commonwealth, and independent of all support not accorded to any body of people who have achieved a position equal to the most enlightened » (SAI 14).

II Ajustement

Plutôt que d'assimilation, ce dont parlent les intellectuels amérindiens de l'ère progressiste se rapproche davantage d'une notion à la mode au XXI^{ème} siècle, celle de résilience, dont une définition du domaine de l'écologie sociale et du développement durable est assez évocatrice des phénomènes observés par les auteurs de la SAI chez leurs contemporains : « la capacité

d'un système à absorber des perturbations et à se réorganiser tout en subissant des changements afin de retenir essentiellement les mêmes fonction, structure, identité ».⁵ La SAI n'utilise pas le terme de résilience, cependant, mais celui d'ajustement à la société moderne, un ajustement peu favorisé par les politiques paternalistes et la ségrégation mise en œuvre par le système des réserves :

Not only has the Indian been abruptly torn from his natural environment but he has been thrust into a false environment inconsistent with the modern conception of enlightened conditions. He is thus doubly wronged and given scant opportunity to secure his rights as a man free born. It is such conditions that have bred the widespread dissatisfaction and restlessness of the many tribes. Thus he is held in the grip of false conditions, neither able nor caring to assume his former condition nor able to adjust himself to the normal conditions of modern society. (SAI 4)

Lors des débats qui eurent lieu au cours de la conférence, le 13 octobre 1911, en réaction à une déclaration de Sherman Coolidge (Arapaho) selon laquelle les camarades de jeu de son enfance auraient été tout aussi capables que lui de recevoir une éducation supérieure s'ils en avaient eu l'opportunité (SAI 80), Laura Cornelius (Oneida) acquiesça en insistant sur la notion d'ajustement sous les applaudissements de l'auditoire :

I cannot express how grateful I am to find that that position, which is inherent in those of us who know our race, is going to become general [...], that the idea of being a new Indian is a fake; that we have enough to do when we stand as being of the old Indian type; when we reassert ourselves and say, "*I am not the new Indian, I am the old adjusted to the new conditions.*" (Cornelius, in SAI 81)

L'idée de Cornelius est qu'il n'était pas nécessaire, ni sans doute possible, ni même souhaitable, d'oublier son passé pour s'adapter, s'ajuster aux nouvelles conditions. Cet oubli du passé était intrinsèque à l'assimilation envisagée depuis Washington et Crèvecoeur,⁶ mais il n'est pas le propos de la SAI.

La SAI rassemblait un grand nombre de membres dès la première année, et les opinions prononcées n'étaient donc pas nécessairement monolithiques. Sur cette opposition entre le « Vieil Indien » et « l'Indien Nouveau », notamment, certaines déclarations peuvent d'abord paraître contradictoires. Dans les « Objectifs de la Société », par exemple, les créateurs de la SAI écrivaient que, bien qu'ils appréciaient les splendides accomplissements des cultures et pratiques anciennes, ces dernières n'étaient certainement pas les plus efficaces pour affronter les conditions modernes :

⁵ « Resilience is the capacity of a system to absorb disturbance and reorganize while undergoing change so as to still retain essentially the same function, structure, identity, and feedbacks » (Walker *et al.* 2004).

⁶ « *He is an American, who, leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds* » (Crèvecoeur, « What is an American? », Lettre III de *Letters from an American Farmer*, 1782.

While the Association and its founders most sincerely appreciate the splendid elements and achievements of the old-time Indian culture and the methods by which early conditions were met it realizes most keenly the inefficacy of these methods in meeting the conditions of modern times. It asserts that the life hope of the Indian of America depends upon the ability of the Indian to meet enlightened races upon an equal footing in all walks of life. (SAI 14)

Si l'on peut lire ici une opposition plus nette que chez Laura Cornelius entre le « Old Indian » et le « New Indian », on lit également une fierté envers les accomplissements passés des Amérindiens, ce qui est tout à fait en phase avec les propos de Cornelius.

C'est peut-être Oskison qui précise la pensée collective sur cette question, notamment dans un texte au titre trompeur, « The Closing Chapter : Passing of the Old Indian » (1914). Dans ce texte, Oskison rend hommage aux qualités de celui qu'il appelle le « old Indian », et il signifie que ces qualités, qui ont assuré la survie des Amérindiens jusque-là, sont celles qui leur permettront de continuer à prospérer et s'épanouir dans un contexte différent, moderne. Il écrit de l'Amérindien qu'il est « un homme de ressources, d'énergie, de caractère », et rappelle à ses lecteurs les accomplissements passés de quelques grandes figures : « The race has furnished real statesmen and strong war captains. In the American Revolution, the names of Red Jacket, Cornplanter, and Joseph Brant (Thayendanega) became known as those of a great orator, a great war chief, and a great peacemaker respectively, etc. » (Oskison, « The Closing Chapter » 432). Pour lui, ces qualités et ces valeurs sont toujours caractéristiques des Amérindiens, mais elles sont en quelque sorte latentes, étouffées par les conditions dans lesquelles sont maintenus les Amérindiens, notamment dans les réserves.

III Du double sens de lumière : de l'éducation à la contribution amérindienne à la société états-unienne

Quoi qu'il en soit, l'ajustement aux conditions modernes ne peut se faire sans ce que les documents de la SAI appellent avec insistance *enlightenment* (« the race as a whole may develop and demonstrate its capacity for enlightenment and progress » SAI 5), notamment dans l'un des objectifs annoncés : « To promote all efforts looking to the advancement of the Indian in enlightenment which makes him free, as a man, to develop according to the natural laws of social evolution » (SAI 7).

Puisque l'on parle de « lumières amérindiennes », et parce que nous sommes dans un contexte de recherches de plus en plus nombreuses sur les effets pervers des pensionnats amérindiens et de découvertes de charniers sur les sites de ces pensionnats, on ne peut que s'intéresser à ce que proposent les intellectuels amérindiens de l'ère progressiste pour atteindre ce fameux niveau d'*enlightenment* et à ce qu'ils et elles écrivent de l'école. L'éducation est l'un des thèmes

le plus souvent abordé dans les quelques 400 textes répertoriés à ce jour dans ma base de données en cours de constitution. Tous ces auteurs appellent de leurs vœux davantage d'écoles et plus de moyens alloués à l'éducation des Amérindiens, au moins autant qu'à l'éducation des Euro-Américains. Au cours de la même discussion citée plus haut sur les Amérindiens dans les professions libérales, Thomas Sloan, un avocat omaha, exprime un sentiment répandu chez ses co-conférenciers :

Wherever the white man has settled the wild country in any number, where they are always scattered over a great territory, immediately the schoolhouse is in evidence, and if the white people in their organization in the states and territories can provide schools for their children under such circumstances, it seems to me that the mighty government of the United States could provide all the schools that are necessary for the education of the Indian children. (Applause)

I am impressed with the Indian school system, because whatever I have attained, and whatever success I may attain, has for its foundation the education that I got at Hampton, and I owe everything to that institution ... (Applause). (Sloan, in SAI 102)

Si Sloan et la SAI parlent ici de « lumières » en tant qu'éducation, des lumières auxquelles les Amérindiens doivent avoir le droit d'accéder, elles sont le moyen pour les Amérindiens d'éclairer à leur tour la société états-unienne de leurs propres lumières, c'est-à-dire de contribuer, pour l'enrichir, à la société mais aussi de contribuer à la réflexion sur les solutions à apporter à ce qui s'appelait alors « le problème indien ».

Après des siècles de représentations déshumanisantes, ce que les Amérindiens ont gagné en reprenant la parole et la maîtrise de leur destin, à l'instar de Thomas Sloan, est une place au sein de l'humanité. Et ce qu'ils ont gagné une fois que l'éducation états-unienne leur procurait les mêmes armes que le reste de la société états-unienne, c'est une place dans cette dernière. A contre-courant de l'idée du melting-pot, en vogue à l'époque, la SAI ne propose pas une assimilation qui aboutirait à la disparition des Amérindiens en tant qu'eux-mêmes. Elle prône au contraire une intégration à la société états-unienne en tant qu'un peuple américain parmi d'autres : « The thinking Indian of today, viewing events and conditions in their true perspective, asks, therefore, that the entire race may be given the freedom which will enable it to develop normally as an American people in America » (SAI 5).

L'intervention de l'artiste winnebago Angel DeCora lors de cette même conférence de la SAI nous fournit, avec l'art amérindien, une métonymie pour bien des idées relevées jusque-là : les capacités des Amérindiens à s'ajuster à de nouvelles conditions et à contribuer au développement du pays, le type d'intégration que la SAI souhaite pour les Amérindiens au sein de la société états-unienne, c'est-à-dire leur volonté de participer au tissage social états-unien

en y insérant leur propre motif, issue de leurs propres traditions culturelles et artistiques. Ainsi, évoquant le département des arts de l'école de Carlisle, qu'elle dirigeait :

The Indians are gifted in original ideas of ornamentation as can be seen on their personal decorations. To train and develop this decorative instinct of the Indian to modern methods and apply it on up-to-date house furnishings is the nature and intent of the Native Indian Art Department as now carried on at the United States Indian School at Carlisle, Pennsylvania. (DeCora 84)

Non seulement cette forme d'intégration permet aux Amérindiens de valoriser leurs qualités et de préserver une certaine fierté culturelle, elle bénéficie aussi énormément à la société états-unienne car elle lui permet de se forger une identité véritablement américaine, distincte des cultures laissées dans le Vieux Monde et de développer ainsi ses propres qualités :

Many of these designs have been thrown upon the market of the country and each one has brought its financial reward, but more than that, from these small and unassuming ventures, we have drawn the attention of artists and manufacturers to the fact that the Indian of North America possessed a distinctive art which promises to be of great value in a country which heretofore has been obliged to draw its models from the countries of the eastern hemisphere. (DeCora 86)

C'est ce genre de contribution, qui, loin d'être un processus d'assimilation, est surtout un procédé de survivance, qu'appellent de leurs vœux les intellectuels amérindiens au début du XXème siècle. Si les Etats-Unis voulaient s'ouvrir à d'autres perspectives, à une autre façon de représenter le monde, en d'autres termes aux « lumières amérindiennes », ils auraient tant à gagner des Amérindiens, comme les jeunes artistes élèves d'Angel DeCora :

These young people have shown resourceful minds in application of their native designs to modern furnishings. Indian designs could be used very effectively in brick and slate works, in parquet and mosaic floors, oilcloths, carved wood furniture, tiles, pencil designs for friezes and draperies, designs for rugs, embroideries, applique, metal work, enameled jewelry and page decorations. (DeCora 86-87)

Dans le même temps, DeCora s'inquiète du détournement de motifs amérindiens par certains fabricants, au détriment des cultures amérindiennes : « Manufacturers are now employing Indian designs in deteriorated forms. If this system of decoration was better understood by the designers, how much more popular their products would be in the general market » (DeCora 87). Selon elle, il est essentiel que les artistes amérindiens participent activement à la fabrication des objets en question, pour le bien du fabricant et des cultures amérindiennes qui survivent ainsi à travers les contributions authentiques des artistes.

DeCora parle d'art comme Oskison parle en termes génériques : la contribution que peut et doit apporter l'Amérindien à la société états-unienne est spécifiquement une qualité propre, non une pâle imitation (par assimilation par exemple) de l'Homme Blanc :

We must not run away from here with the idea that we alone appreciate Indian civilization. Some white people with whom I have talked are anxious to get together in some sort of organization that will help to perpetuate all ideas and organizations that are distinctly Indian, and which are worth preserving... The one idea being to keep for the study of Americans in general those things which are distinctive and which represent an element in human progress. (Oskison in SAI 79)

Comme les lumières européennes reposaient sur un optimisme fondamental envers le progrès, les lumières amérindiennes rejettent l'idée d'une soi-disant disparition des Amérindiens (l'idée prédominante que l'on se fait des Amérindiens à l'époque est celle du *Vanishing American*), et se fondent sur un optimisme envers le rôle que peuvent jouer les Amérindiens aux Etats-Unis et envers leur contribution au progrès de l'humanité.

Une fois de plus, on retrouve dans le discours de DeCora la fausse opposition et véritable continuité entre le « vieil Indien » et le « nouvel Indien » : « The Indian in his native dress is a thing of the past, but his art that is inborn shall endure. He may shed his outer skin, but his markings lie below that and should show up only the brighter » (DeCora 87).

Conclusion

Une dernière citation d'Angel DeCora m'amène à évoquer en conclusion deux dimensions supplémentaires des lumières amérindiennes qui se développent durant l'ère progressiste. « His art like himself is indigenous to the soil of his country, where, with the survival of his latent abilities, he bravely offers the best productions of his mind and hand which shall be a permanent record of the race » (DeCora 87). Il se dégage de cette conclusion de DeCora, comme de l'ensemble des documents de la SAI, ce que l'on peut maladroitement appeler une « conscience de race », ou une « conscience ethnique », si l'on me permet cette traduction de *race consciousness*, une expression récurrente dans le corpus étudié. Par exemple, la deuxième raison donnée pour justifier la création de la SAI est formulée ainsi : « The time has come when the Indian should be encouraged to develop self-help. This can be achieved only with the attainment of a race consciousness and a race leadership » (SAI 9). Par ailleurs, des objectifs affichés de la SAI sont « de s'opposer à toute mesure qui paraît être au détriment de la race » et de promouvoir « le bien-être de la race »,⁷ jamais au détriment, en revanche, de la nation

⁷ « 3rd. To exercise the right to oppose any movement which appears detrimental to the race. 4th. In all conferences and meeting of this Association, there shall be broad, free discussion of all subjects bearing upon the welfare of the race » (SAI 7).

états-unienne : car « The honor of the race and the good of the country will always be paramount » (SAI 7).

Ce discours intellectuel amérindien de l'ère progressiste est à resituer dans une histoire intellectuelle amérindienne qui verra dans la seconde moitié du siècle l'émergence de ce que certains appellent « conscience ethnique » ou « fierté ethnique » (Nagel 948),⁸ et qui continue de se développer au début du XXI^{ème} siècle. Il importe de comprendre que c'est bien de cela qu'il s'agissait déjà dans les années 1910 car les études amérindiennes ont eu tendance à considérer que ce qui s'est passé dans les années 1960 et 1970 était nouveau,⁹ probablement à cause de la plus grande visibilité dont ont bénéficié les luttes pour les droits civiques avec des actions coups de poing telles que l'occupation d'Alcatraz (1969-1971) et de Wounded Knee (1973).

Le second aspect évoqué par DeCora en conclusion, et que l'on peut considérer comme fondamental à un avènement des lumières amérindiennes, est l'indigénéité de l'art amérindien : « His art like himself is indigenous to the soil of his country », puisqu'il draine son inspiration de son territoire, « drawing his inspiration from the whole breadth of his native land » (DeCora 87). La fierté éprouvée pour l'art amérindien est liée à son ancrage dans le territoire, son indigénéité. Parce que c'est un art inspiré par ce territoire, il y est vraiment à sa place, il lui procure une identité propre, et à ce titre doit être chéri et nourri.

Cette valorisation de l'indigénéité de l'art, et par extension de tout ce qui est amérindien, pourrait se résumer en une formule, *Indigenous is beautiful*, sur le modèle du célèbre slogan « *Black is beautiful* » manifestant une fierté africaine-américaine. De la même façon, on perçoit dans le discours amérindien pré-Renaissance amérindienne une fierté liée à l'idée que ce qui est indigène est beau. John Joseph Mathews, un auteur osage né en 1894, publie *Sundown* en 1934. Dans ce roman, comme dans son essai *Talking to the Moon* (1945), Mathews joue avec l'idée que ce qui émane d'un territoire donné (un peuple, une culture, une pensée, etc.) est nécessairement bon, beau, et harmonieux. Un vieux sage, lors d'une séance de sudation, dit à Chal, le protagoniste alter-ego de l'auteur :

⁸ « Changes in American political culture brought about by the ethnic politics of the civil rights movement created an atmosphere that increased ethnic consciousness, ethnic pride, and ethnic mobilization among all ethnic groups, including American Indians. The resulting 'Red Power' Indian political activist movement of the 1960s and 1970s started a tidal wave of ethnic renewal that surged across reservation and urban Indian communities, instilling ethnic pride and encouraging individuals to claim and assert their 'Indianness' » (Nagel 948).

⁹ « For America's ethnic minorities it was a time to cast off negative stereotypes, to reinvent ethnic and racial social meanings and self-definitions, and to embrace ethnic pride. For American Indians it marked the emergence of supratribal identification, the rise of Indian activism, and a period of increased Indian ethnic pride » (Nagel 955).

Our people built their lodges here. That which came out of the ground into their feet and over their bodies into their hands, they put into making of their lodges. They made songs out of that which came out of ground into their bodies. Those lodges were good and beautiful. These songs were good and beautiful. Thoughts which they had were good because they came out of ground here. That ground is their mother. (Mathews 1934, 274)

Chal comprend alors ce qu'il avait ressenti auparavant, dans le train qui le ramenait à l'université, alors qu'il regardait le paysage par la fenêtre :

Chal did not know the reason for this ugliness; this ugliness which white men seemed to produce. He did not know that these buildings were expressions of a race still influenced by an environment thousands of miles across the ocean, and that these foreign expressions were due to the fact that the race was not yet in adjustment with the new environment. He felt simply that these things were not beautiful. (Mathews 1934, 90)

Ces commentaires nous ramènent à la notion d'ajustement. Si les Amérindiens sont capables de s'ajuster aux nouvelles conditions dans lesquelles est plongé leur territoire, les Euro-Américains, eux, ne sont pas encore ajustés à la terre d'Amérique qu'ils colonisent.

L'année précédente, Luther Standing Bear (Lakota) avait déjà évoqué ce déracinement de l'homme euro-américain et ses conséquences sur ses rapports avec les Amérindiens et le territoire : « The white man does not understand the Indian for the reason that he does not understand America. He is too far removed from its formative processes. The roots of the tree of his life have not yet grasped the rock and soil » (248).

Pour les Amérindiens, le tournant du XX^{ème} siècle fut aussi celui du passage de l'ère de la violence—la résistance armée et les « guerres indiennes »—à l'ère de la prise de parole et de l'affirmation d'une souveraineté intellectuelle, qui peut être considéré comme l'avènement des lumières amérindiennes.

Comme on le voit à l'analyse des nombreux textes amérindiens de la première moitié du XX^{ème} siècle, c'est une vision du monde différente de celle des colonisateurs qui y est proposée. Les intellectuels amérindiens de l'époque proposent un discours sur les Amérindiens, mais plus largement aussi sur les Etats-Unis et sur le monde.

Si cette « indigénisation » du discours n'est peut-être pas une « révolution épistémologique », pour reprendre les termes du texte de cadrage du colloque qui a inspiré ce numéro de *Leaves*, dans le sens où une vision du monde amérindienne remplacerait la vision du monde des colonisateurs, tout du moins cette épistémologie est affirmée, avancée dans le discours à côté de, et en dialogue avec, l'épistémologie coloniale. Peut-être les deux se complètent-elles. Peut-

être l'épistémologie amérindienne permet-elle de mieux comprendre l'Amérique, le territoire qui l'a engendrée, d'où elle est indigène.

J'ai commencé cet article par l'évocation d'un événement survenu en 2018, avant de me concentrer sur le militantisme de l'ère progressiste un siècle auparavant. Je finirai sur une autre référence actuelle, afin de souligner une certaine continuité du militantisme amérindien et des problématiques qui se posent à lui. Dans un entretien sur MSNBC le 7 juin 2023, Crystal EchoHawk, fondatrice et directrice de l'organisation IllumiNative, qui lutte contre l'invisibilisation et pour de meilleures représentations des Amérindiens dans les médias, a déclaré : « We're contributing to all sectors of the society, and not just for our people, but for all Americans. » Cette déclaration fait parfaitement écho à celles de DeCora, d'Oskison et de la SAI dans son ensemble. Le fait que le nom de l'association de Crystal EchoHawk, IllumiNative, partage son étymologie avec la notion de « lumières amérindiennes » n'est peut-être pas un hasard.

Bibliographie

- Allen, Chadwick. « Introduction: Locating the Society of American Indians. » *American Indian Quarterly*, vol. 37, no. 3, The Society of American Indians and its Legacies: A Special Combined Issue of SAIL and AIQ, Summer 2013, p. 3-22.
- Brown, Kirby. « Citizenship, Land, and Law: Constitutional Criticism and John Milton Oskison's *Black Jack Davy*. » *Studies in American Indian Literatures*, vol. 23, no. 4, Winter 2011, p. 77-115.
- DeCora Dietz, Angel. « Native Indian Art. » Society of American Indians. *Report of the Executive Council on the Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*. Washington, D.C., 1912, p. 82-87.
- DeForest Davis, Oscar. « The Indians in the Professions. » Society of American Indians. *Report of the Executive Council on the Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*. Washington, D.C., 1912, p. 98-100.
- Larré, Lionel. « John Milton Oskison and Assimilation. » *American Indian Quarterly*, vol. 37, nos 1-2, Winter/Spring 2013, p. 3-33.
- Larré, Lionel. « Les Amérindiens de l'ère progressiste à la reconquête de leur souveraineté intellectuelle ». *IdeAs* [En ligne], no. 16, 2020, mis en ligne le 01 octobre 2020, consulté le 10 juillet 2023. <https://journals.openedition.org/ideas/9026>
- Mathews, John Joseph. *Sundown*. 1934. University of Oklahoma Press, 1988.
- . *Talking to the Moon*. 1945. University of Oklahoma Press, 1981.
- Nagel, Joane. « American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity. » *American Sociological Review* vol. 60, no. 6, December 1995, p. 947-965.

- « North Dakota Tribes Stand United Against Suppressive Voter ID Law. » *Lakota Country Times*, October 25, 2018, <https://www.lakotatimes.com/articles/north-dakota-tribes-stand-united-against-suppressive-voter-id-law/>. Consulté le 29 mai 2023.
- Oskison, John Milton. « The Indian in the Professions. » Society of American Indians. *Report of the Executive Council on the Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*. Washington, D.C., 1912. 94-98. Also published in Lionel Larré, ed. *Tales of the Old Indian Territory and Essays on the Indian Condition*. University of Nebraska Press, 2012, p. 399-403.
- Oskison, John Milton. « The Closing Chapter: Passing of the Old Indian. » Lionel Larré, ed. *Tales of the Old Indian Territory and Essays on the Indian Condition*. University of Nebraska Press, 2012, p. 429-436.
- Rushdie, Salman. *The Satanic Verses*. Vintage Books, 1988.
- Society of American Indians (SAI). *Report of the Executive Council on the Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*. Washington, D.C., 1912.
- Standing Bear, Luther. *Land of the Spotted Eagle*. 1933. University of Nebraska Press, 1978.
- Veyret, Paul. « Le sourire de la Manticore : de l'un à l'autre dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. » *Etudes Britanniques Contemporaines*, no. 32, 2006, pp. 84-106.
- Vizenor, Gerald. *Interior Landscapes: Autobiographical Myths and Metaphors*. University of Minnesota Press, 1990.
- Walker, Brian, C. S. Holding, Stephen R. Carpenter, and Ann Kinzig. « Resilience, Adaptability and Transformability in Social-ecological Systems. » *Ecology and Society*, vol. 9, no. 2, December 2004. https://www.jstor.org/stable/26267673?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents. Consulté le 28 mai 2023.