



SPIRITUALITE ET FOIS AMERINDIENNES

Résurgence d'une identité perdue.

Anne Garrait-Bourrier

Université de Clermont II

Le retour manifeste de l' « indianité », y compris de la part de non-Indiens lassés par le matérialisme à tout crin et la perte des valeurs humaines qui l'accompagnent, est caractéristique des débuts de ce troisième millénaire et des vingt dernières années du précédent. Ce retour peut sembler artificiel car beaucoup d'Indiens eux-mêmes ont intégré le système capitaliste américain, et perdu de vue leurs origines propres en quittant la réserve. Nombreux sont ceux qui se préoccupent néanmoins de protéger leur environnement de l'avidité occidentale — les ressources minérales restant assidûment convoitées par les blancs — et qui cherchent à conserver leur patrimoine et ce qu'il reste encore de leur passé. Par les contradictions de leurs politiques indiennes, les blancs ont donné aux Indiens un statut de « citoyens de l'entre deux » que ceux-ci savent aujourd'hui tourner à leur avantage afin de défendre cette « indianité » même :

L'uniformité et la persistance d'une politique américaine pour les Indiens offrent des points de rapprochement à tous les autochtones, pourtant si divers quant aux bases culturelles et aux modes de vie actuels, leur permettant de se regrouper comme ils le font en tant qu'Indiens. L'éternelle image blanche de l'Indien oblige et permet tout à la fois que les autochtones demeurent Indiens, malgré les politiques blanches fondées sur cette image. [Berkhofer, 193] ¹

Les Indiens doivent se battre au quotidien pour préserver leurs sites sacrés et lieux de culte alors que partout ailleurs dans le monde, églises, cathédrales, temples de tous ordres, sont considérés comme hauts lieux de culture religieuse. Comme les espaces sacrés autochtones sont, aux États-Unis, situés en pleine nature, sur des terres dont la propriété est sempiternellement controversée, les Indiens doivent faire preuve d'une vigilance et d'une détermination à toute épreuve afin de ne pas voir réduits à néant les symboles majeurs de leur existence religieuse : « Il y a aux États-Unis une longue tradition d'ignorance voire de profanation des lieux sacrés des peuples indigènes » (Versluis, 68). Les *Blackfeet* (appelés *Blackfoot* au Canada²) ont, à cet égard, entrepris de protéger leur réserve du Montana, sur laquelle résident à ce jour plus de dix-huit mille membres. Grâce à leur

¹ Toutes les citations tirées d'ouvrages en anglais sont traduites par l'auteur du présent article.

² Rayna Green, *The Encyclopedia of the First Peoples of North America* (Toronto, 1999) 25.

action auprès des pouvoirs fédéraux et des groupes écologistes heureusement de plus en plus actifs sur la planète en ce début de troisième millénaire, l'écosystème de cet immense territoire de 700 000 hectares est l'un des mieux préservés des États-Unis, comme la présence des derniers grizzlis et de troupeaux de bisons en témoigne. Plus de la moitié des Indiens *Blackfeet* américains vivent sur cette réserve et consacrent leur temps et leur énergie à la préserver de l'avidité des blancs. Après une extermination de près de 90% de sa population en raison d'une épidémie de variole au début du XIX^e siècle, la nation *Blackfeet* a cédé en 1851 les neuf-dixièmes de ses terres aux blancs. La honte, l'humiliation et la famine épouvantable de l'hiver 1883 ont failli avoir raison de ce peuple, qui s'est alors trouvé au bord de l'extinction totale. On réserva aux 2 000 personnes restantes un traitement d'acculturation intensif visant à établir clairement qu'il n'y avait plus de nation *Blackfeet* : internats, abandon officiel de la langue, fin des cultes, obligation de vendre « leurs montagnes », les Rocheuses. Armée d'une volonté à toute épreuve, la tribu attendit patiemment la politique de l'*Indian Reorganization Act* de 1934 et commença à réagir : création d'une banque nationale *Blackfeet*, création d'entreprises prospères, reprise en main de l'exploitation frauduleuse qui était faite depuis 1921 des ressources naturelles de leur réserve avec la création dans les années 1980 d'un Bureau du Pétrole et du Gaz. Certaines parties du territoire furent ainsi récupérées par le Conseil Tribal de la réserve car elles avaient été classées sites sacrés et durent être, de ce fait, protégées par le pouvoir fédéral, d'où la fin de l'exploitation minière. Les hauts responsables de la tribu mirent en place un Centre Culturel en 1995 avec des programmes de formation pour les Indiens adultes et l'enseignement de la langue *Blackfeet*. Des milliers d'enfants sont aujourd'hui bilingues Anglais-*Blackfeet* sur la réserve.

Les exemples de lutte culturelle de ce genre sont nombreux aux États-Unis aujourd'hui. Les traités sont systématiquement contestés et les sites sacrés indiens classés monuments historiques afin d'en éviter l'exploitation touristique ou minière. C'est le cas du site de *Bear Butte*, dans le Dakota du Sud, site surplombant du haut de ses 1350 mètres d'altitude les *Black Hills* et les plaines du Dakota. C'est sur cette butte que Crazy Horse eut une vision en 1876 et se vit conférer des pouvoirs surnaturels par un ours géant, maître spirituel du lieu. La tradition indienne veut que ce soit grâce à ces pouvoirs que Crazy Horse parvint à mettre Custer en déroute à *Little Bighorn* en juin 1876. Tous les ans, des milliers de Cheyennes et de Sioux Lakota, habités par cette mémoire commune, viennent sur ce lieu saint (qu'ils baptisent d'ailleurs différemment³) pratiquer des cultes de purification les préparant à la quête de visions. Ils s'y retrouvent mêlés à des foules de touristes curieux, le site étant inclus dans un vaste parc national géré par l'État du Dakota du Sud. Bien que le sommet du site soit interdit aux non-Indiens pendant les cérémonies, les Indiens sont perpétuellement dérangés et soutiennent que l'esprit sacré du lieu est perturbé par la présence des campeurs et randonneurs à proximité du sommet. La loi de 1978 sur la liberté de culte, *American Indian Religious Freedom Act*, leur permet de solliciter du pouvoir fédéral que soit respecté ce droit au culte. Or, le tribunal fédéral choisit de

³ Les Sioux Lakotas nomment ce site « la montagne de l'ours » et les Cheyennes, « la loge-médecine ».

favoriser l'exploitation touristique du site et la sécurité des touristes plutôt que l'intérêt des Indiens. En 1983 la cour d'appel fédérale confirma cette décision mais les Indiens n'abandonnèrent pas leur combat. Ils continuent à réclamer le respect de la loi de 1978 pour le site de *Bear Butte*.

Hormis ces combats pour le respect de leur culture originelle par la protection des sites sacrés, les Indiens — conscients de l'intérêt qu'ils suscitent aujourd'hui auprès des blancs — ont également choisi de développer et de vulgariser leur artisanat et leur art sans pour autant en livrer les secrets les plus intimes, souvent liés aux symboles ésotériques qui caractérisent la foi indienne. Toutes ces activités ont permis la survie d'une tradition spiritualiste indienne authentique. Toujours pratiquées, même si elles ont été modernisées, les cérémonies religieuses indiennes confèrent à cette culture une identité séculaire fondée sur le syncrétisme et la mixité, mais avant toute chose sur la notion de purification et d'initiation. Le profane non-indien pourra lire tous les ouvrages présentant les divers rites initiatiques indiens — souvent assez proches les uns des autres — sans jamais pouvoir prétendre appartenir à cette tradition spiritualiste. Si l'on peut devenir bouddhiste ou catholique, on ne devient pas indien. On « se pense indien » comme le dit l'écrivain Scott Momaday, par tradition et par culture, et l'on demeure indien, en pratiquant cette religion syncrétique qu'est la tradition animiste et monothéiste autochtone, certes mêlée d'éléments issus du christianisme mais par essence inaccessible aux esprits matérialistes.

Permanence d'un mode d'expression « crypté » : les « religions » indiennes.

Il n'est pas incohérent de parler aujourd'hui de religions indiennes. Le parcours historique des Indiens d'Amérique est marqué par la christianisation et l'acculturation, et de ces deux phénomènes il reste nécessairement quelque chose dans la pratique spirituelle des Indiens, pratique syncrétique s'il en est. Dès l'origine, les cultes indiens se rapprochaient du christianisme — le lien à la terre en moins — et une meilleure connaissance des croyances indiennes aurait évité aux missionnaires jésuites, et à bien d'autres, des efforts de conversion inutiles. De nombreux *chefs* spirituels indiens, comme Black Elk ou Fools Crow pour ne citer que les Sioux, se sont d'ailleurs spontanément convertis au christianisme tout en poursuivant en parallèle leur spiritualité traditionnelle. Il n'y a pas d'opposition de fond majeure entre les croyances chrétiennes et les croyances indiennes. Il existe cependant une réelle différence de forme et, pour ce qui est des Indiens, une absence de dogme qui leur confère cette liberté de mixité religieuse que n'ont pas les chrétiens. Pratiquer leur spiritualité représente pour les Indiens un moyen de rester en contact constant avec leur passé et leurs ancêtres par le rituel ; pour les chrétiens, il s'agira plutôt de communier avec les vivants et de mieux accepter le présent tel qu'il leur est confié par Dieu en se projetant dans l'éternité. La conception du temps n'est pas non plus la même : l'Indien se sent partie d'un Tout atemporel ; le chrétien est impliqué dans un moment qu'il veut meilleur et pour lequel il sollicite l'aide du divin, travaillant également à l'après vie terrestre, sorte de futur idéal. Ainsi donc, l'Indien peut se sentir chrétien

sans que cela entrave sa foi originelle, alors que le chrétien peut difficilement faire le chemin inverse et chercher chez les ancêtres réponses et soutien spirituel (certes, les saints ne sont pas sans rappeler les « ancêtres » indiens, mais ils sont moins familiers et surtout, tous les chrétiens ne s'y réfèrent pas, comme les protestants, par exemple). L'histoire spirituelle amérindienne est jalonnée de mouvements religieux organisés, tels que la *Ghost Dance*, fondés sur le rituel, la répétition et l'organisation, au même titre qu'une religion établie. Les sociétés religieuses indiennes étaient à l'origine les instruments de contrôle des tribus et d'éducation de la jeunesse. Elles se mêlaient au politique car les officiants religieux étaient les hommes les plus influents de la tribu, les *medecine men* ou « chamans ». Il reste aujourd'hui de ces anciennes sociétés des traditions qui, si on les réunit, forment une religion indienne plurielle.

Il ne faut donc pas cantonner les Indiens d'Amérique à la vision folklorique d'une spiritualité païenne, sans cohérence avec le monde extérieur, sans structuration. C'est, tout au contraire, d'une véritable religion protéiforme qu'il s'agit, avec des rituels qui varient au gré des nations mais qui sont toujours pratiqués de façon cyclique et ininterrompue et présidés par des officiants. Les religions indiennes, comme la religion chrétienne, se caractérisent par une aspiration et une foi communes dans le contact entre le corps, l'âme et le divin. Les Indiens sont tout en même temps religieux et spiritualistes du fait même de l'ancrage terrien et animiste de leur foi. Le divin étant partout autour d'eux de façon palpable — et pas uniquement immatérielle, comme chez les chrétiens — ils peuvent le toucher, le ressentir et parfois, en recevoir des visions. L'animisme élève donc le religieux au niveau du spirituel et enveloppe le fidèle dans un Tout.

Pour synthétiser, disons que ce qui réunit tous les Indiens croyants est leur conception de la vie comme étant un grand cercle dans lequel toutes les vies sont interdépendantes et liées. La prière se fait en cercle, ainsi que la danse ; les *wigwams* ou *tipis* sont agencés en cercle. La nature est un cycle d'éternel retour. Chaque manquement aux règles naturelles qui font tourner cette roue perturbe l'harmonie de ce cercle et des êtres qui le constituent. Les Indiens croient en un Dieu créateur unique, Le Grand Esprit, qui porte autant de noms qu'il y a de langues (Manito, Wandan Tanka, Tshemdo...), et qui est accompagné de multiples divinités secondaires, ou Esprits Auxiliaires — qui pourront être représentés par des animaux, des végétaux ou des ancêtres — dont la fonction est de l'aider auprès des humains. Pour entrer en contact avec ces esprits, ou si l'on est heureux, avec le Grand Esprit lui-même, il faut au préalable se purifier. Les rites de purification sont nombreux mais il est unanimement reconnu par les Indiens que les « herbes sacrées » sont, à cet égard, un moyen efficace d'avoir accès à la purification de l'âme, et parfois aux visions. Elles servent également à faire des offrandes : la sauge, le cèdre, l'écorce de bouleau, ou encore le tabac sont donc utilisés comme l'encens chez les chrétiens, ou sont fumés, en particulier le tabac, grâce à un calumet tournant, tout comme ils peuvent être déposés sur le sol ou dans le lit des rivières pour honorer le Créateur. Plus récemment le *peyote* ou *peyotl* a rejoint ce groupe d'herbes sacrées. Parmi les traditions de purification, se trouve également la *sweatlodge*, loge de sudation, qui permet aux hommes (les femmes sont exclues de cette tradition) d'éliminer par la sueur les impuretés de leur corps. Cette pratique

n'a pas disparu mais elle est aujourd'hui couramment utilisée à des fins thérapeutiques.⁴

Si des traditions millénaires ont disparu, d'autres — et ce sont celles qui nous intéressent ici — perdurent et réunissent tous les Indiens. Ainsi la croyance spirituelle du « sac-médecine » est-elle toujours pratiquée. Autrefois, ce sac était fabriqué après un rêve dans lequel apparaissait un animal : le rêveur devait fabriquer un sac avec la peau de l'animal rêvé, et le remplir d'os et de pierres, devenus sacrés, protégeant le propriétaire du sac en renforçant sa spiritualité. La tradition se perpétue, même s'il n'est plus utile, modernité oblige, de tuer l'animal. Il suffit d'en rêver, le rêve étant un signe du Créateur, de se fabriquer un sac, de le remplir d'objets divers dont la seule exigence est qu'ils soient purifiés par de l'eau salée, à la pleine lune. Porté en pendentif, ce petit sac de cuir protège son propriétaire. Autrefois, l'importance d'une société religieuse était fonction de l'importance du « sac-médecine » qui avait été confié à sa garde par un clan ou une tribu : chez les *Pawnees Skidis*, le premier « sac-médecine » qui marqua leur pouvoir religieux était censé contenir le crâne du premier homme. Lorsqu'il se brisa, les « hommes-médecine » de la tribu le remplacèrent par le crâne d'un illustre chef et préservèrent ainsi leur pouvoir auprès des membres de la tribu en conservant le lien avec le Grand Esprit.

Au-delà de ce qui pourrait parfois apparaître aux profanes comme de simples superstitions, la spiritualité indienne est en fait un ciment qui réunit tous les Indiens entre eux et leur confère une force dont il ne fait pas de doute qu'elle fut à la base de leur survie au XIX^e siècle, et de leur renaissance au XX^e siècle.

Le rôle des danses sacrées : Ghost Dance, Sun Dance, Powwows

Dans cet univers mystique de quête du divin, la danse est un moyen cérémoniel très puissant d'accès à une sphère supérieure, élevant le cercle vers le Grand Esprit. À ce titre, il s'agit d'un rituel sacré. Afin d'opérer une sélection et de souligner une progression du plus spirituel au plus profane, nous passerons de la Danse des Esprits à la Danse du Soleil, pour terminer sur une danse qui peut être sacrée ou profane, en fonction du temps et du lieu, le *powwow*.

The Ghost Dance ou Danse des Esprits.

Cette pratique religieuse millénariste, même si elle est finalement assez récente, appartient très profondément au patrimoine spirituel des Amérindiens. Elle est le symbole d'une révolte, d'une quête, et d'une

⁴ À l'origine, les hommes se présentaient à jeun à la *sweatlodge* pour un rituel de purification physique et spirituelle. On dressait un édifice fait d'arbustes en forme de dôme, recouverts de peaux de bisons. Cela définissait les contours circulaires de l'univers. Le sol était tapissé de rameaux sacrés de sauge sauvage, et, au centre de la loge, des pierres chauffées étaient disposées en rond, régulièrement aspergées d'eau par le *medecine man*. La vapeur d'eau faisait monter la chaleur et déclenchait le processus de sudation purificatrice.

injustice que tous les Indiens portent en eux. Elle est encore aujourd'hui pratiquée une fois l'an lors de cérémonies extrêmement solennelles.

Le but d'une danse sacrée est toujours le contact avec les Esprits. Accompagnée du rythme sourd et régulier des tambours de peau tendue, résonnant comme un cœur commun, et des voix gutturales, en octaves, des hommes — et parfois des femmes, pour les cérémonies de nativité ou de renaissance —, la musique sacrée est monophonique. Basées sur la répétition strophique de couplets brefs et de rythmes simples, les mélodies sont principalement conçues à partir de cinq notes ; elles sont donc pentatoniques comme dans certaines cultures asiatiques, ce qui permet de mémoriser, sans partition écrite, les vocables et les paroles « litaniques ». Par ces incantations quasi psalmodiques, la transe peut s'installer.

La religion de la Danse des Esprits, *Ghost Dance Religion*, est un vrai mouvement messianique né à la fin des années 1880 de la misère et de la pauvreté dans lesquelles les blancs avaient plongé les Indiens suite aux guerres indiennes. De nombreuses tribus, désemparées, cherchèrent à renouer le contact avec leur culture traditionnelle. En 1889, un chaman *Paiute* portant le titre de *Wovoka*, « faiseur de pluie », fils du mystique Tavibo de la vallée de *Fish Lake* dans l'Utah dont les préceptes marqueront cette nouvelle religion, eut une vision. Les versions varient quant à l'origine de cette vision : certains l'attribuent à une maladie, lors de laquelle il crut partir jusqu'au royaume des morts et en revint portant un message de paix de la part du Créateur. La seconde, plus fréquente, dit que lors d'une éclipse de soleil, il vit le retour du Christ, sorte de Messie, et reçut un avertissement contre les blancs. Après avoir vécu dans un camp mormon et reçu les rudiments du christianisme, Wovoka, qui y avait été rebaptisé Jack Wilson, mêla dans sa prophétie croyances traditionnelles et croyances chrétiennes. Il donna sa première *Danse des Esprits* quelques jours après cette vision afin de rendre à nouveau visite aux Esprits lors de la transe provoquée par la danse. La nouvelle de ce contact avec le monde supérieur, qui ravivait enfin l'univers mystique indien, circula rapidement dans les campements voisins puis dans tout le pays et se transforma en l'annonce de l'arrivée d'un nouveau Messie indien venu sauver son peuple. Certains dirent l'avoir vu. Des délégations se rendirent auprès de celui que l'on appelait désormais Wovoka, dans le Nevada, et retournèrent dans leurs lointaines tribus prêchant une nouvelle religion de la « revitalisation » qu'ils adaptèrent à leurs coutumes. Parce qu'elle prônait la réunion avec les morts et des préceptes de fin du monde et de résurrection, les blancs, effrayés, lui donnèrent le nom de *Ghost Dance*.

Wovoka annonça que tous les convertis à cette nouvelle religion devraient organiser des cérémonies régulières et prendre part à la *Ghost Dance* pour favoriser l'arrivée du Messie.⁵ Partout des danses eurent lieu. Même si le *Bureau of Indian Affairs* (B.I.A.) s'était empressé d'interdire ces manifestations religieuses, les Lakotas l'adoptèrent avec ferveur et composèrent des chants pour accompagner cette danse. Ils annonçaient l'apocalypse, la destruction de la terre puis sa renaissance avec les Indiens

⁵ Sheryl Rahal, « The Ghost Dance as Millennial Revitalization Movement », *Caliban/Anglophonia* 3 (1998).

comme héritiers de cette nouvelle terre, habitée d'antilopes et de bisons, sans guerres et sans maladies. Un nouvel Eden en quelque sorte. Les chants de la *Ghost Dance* disaient aussi que les Indiens venaient d'être punis pour leurs péchés : l'alcool, la perte de spiritualité... Il fallait donc se purifier. La religion de la *Ghost Dance* ne tolérait que des membres qui avaient renoncé à l'alcool, et qui pratiquaient la purification régulièrement ainsi que la prière et la méditation. Avant toute chose, ils devaient apprendre cette danse et se rendre à toutes les cérémonies.

Contrairement aux autres danses indiennes, sonores et lourdes, la *Ghost Dance* se pratiquait avec des mouvements souples, à pas traînants, pendant toute une journée pour suivre la course du soleil, et ce, pendant trois à quatre jours d'affilée. Pas de tambour ni de percussions mais uniquement des voix d'hommes et de femmes, chantant en dansant sans prendre de repos. Un message pacificateur de renaissance et de résurrection s'élevait alors en forme d'incantation. Les Sioux Lakota, convertis dès l'origine, ajoutèrent l'hypnose pour favoriser la transe et aider à la communication avec les Esprits ; ils créèrent aussi un vêtement adapté à cette danse, la *Ghost Shirt*, « chemise des Esprits », de daim clair ou de tissu brut qui était censée protéger son propriétaire des balles des blancs.

Le célèbre guerrier sioux Sitting Bull adopta cette religion, ce qui alarma les agences indiennes, tenues par les blancs, qui crurent au début d'un mouvement offensif. Comme Sitting Bull était réputé et respecté, le fait qu'il dirige à son tour des *Ghost Dances* fut perçu par l'armée américaine comme un signe de résistance et comme un danger. Il fallait l'arrêter. En 1890, Sitting Bull fut tué par la police indienne fédérale alors qu'il refusait de se rendre, ne comprenant pas ce qui lui était reproché. Quelques jours plus tard, les membres de sa tribu, réfugiés auprès de Big Foot, l'un des premiers chefs à avoir pratiqué la *Ghost Dance* avec Wovoka, furent repoussés par l'armée dans la crique de *Wounded Knee* et massacrés. Portant tous leurs *ghost shirts*, ils ne résistèrent pas, se croyant protégés des balles. Les victimes de ce massacre furent principalement des femmes et des enfants. Ils étaient près de trois cents.

L'un des objectifs du B.I.A. avait été de christianiser les « sauvages ». Or ce bureau, composé d'« agences » placées à proximité des réserves et abritant des soldats remplis d'*a priori* et de mépris pour les Indiens, ne fut pas à même de comprendre que les préceptes de base de cette religion étaient chrétiens et qu'ils avaient pour effet de convertir les fidèles à la croyance spécifique d'un dieu Sauveur : Wovoka prêchait que les Indiens trouveraient leur salut dans l'agriculture et l'éducation, dans la sobriété et dans la foi. Par ignorance, par peur, et par bêtise, les blancs réduisirent ses efforts à néant. Dans la plupart des tribus du Sud, la *Ghost Dance* continue à être pratiquée annuellement, en mémoire des victimes de *Wounded Knee*. Lors de l'occupation politique du site en 1973 par les membres du A.I.M., le *medecine man* lakota Crow Dog organisa sur place une *Danse des Esprits* afin de rendre hommage aux victimes sioux de 1890. La plupart des idées progressistes de Wovoka sont aujourd'hui reprises dans les cultes du *peyotl*, ou « peyotisme », nouvelle religion indienne.

***The Sun Dance* ou Danse du Soleil.**

Choqués par Wounded Knee, les Indiens cessèrent de croire aux principes de résurrection invoqués par la *Ghost Dance* après les événements de 1890. Dans les Plaines, ils pratiquèrent alors plus ardemment une autre danse sacrée lakota, qui remontait aux débuts du XVIII^e siècle, la Danse du Soleil, *WIWANYANK WACIPI/ La danse-qui-regarde-vers-le-soleil*.

Cette danse, qui là aussi se répandit dans toutes les Plaines et dépassa vite la nation sioux, symbolise le sacrifice de la chair et de l'esprit au grand mystère de la création. Elle vénère le soleil, représentation naturelle du Grand Esprit. Extrêmement controversée par les blancs car elle nécessite la mutilation des corps de ceux qui dansent, elle fut longtemps interdite et donc pratiquée en secret à l'extérieur des réserves, dans des lieux qui devinrent sites sacrés comme les *medecine wheels*,⁶ alors que dans les réserves on simulait le percement des chairs des danseurs par des harnais et des cordes nouées à la taille. Le vrai rituel ne fut cependant jamais abandonné, et les traditionalistes sioux le pratiquent à nouveau depuis les années 1970, sous la surveillance d'un responsable indien nommé par le BIA qui assume les conséquences des éventuelles infections dues aux blessures.⁷ Aujourd'hui, une Danse du Soleil se déroule annuellement sur chaque réserve des Plaines, toutes nations des Plaines confondues, et même dans quelques zones urbaines. Cette religion marque le renouveau spirituel indien. Même s'il arrive souvent que les mutilations ne soient que simulées, le symbole qui unit le danseur à *l'axis mundi* que représente l'arbre reste très puissant.

Célébrée entre la fin du printemps et le début de l'été, pour le solstice d'été, elle permet à ceux qui participent de renouveler leur attachement à leur foi ; autrefois, la danse appelait le retour des troupeaux de bisons, ce qui explique la présence d'un crâne de bison décoré sur l'autel de la loge centrale, au sommet de l'arbre. Quatre jours avant le début des danses, les femmes de la tribu bâtissent un édifice spécial, une loge circulaire, avec en son centre un arbre solaire représentant le Créateur *Wakan Tanka*, soigneusement choisi les jours précédents par les chamans, organisateurs de la danse. Une fois les jeunes danseurs sélectionnés (ils se sont tous préparés à l'événement depuis une année), on leur remet leurs sifflets en os d'aigle qu'ils devront utiliser sans cesse pendant les diverses étapes de la danse, afin d'accélérer le processus de déshydratation des corps. Ils ne boiront ni ne mangeront pendant les quatre jours de la danse, fixant du regard, jusqu'à l'hallucination, le crâne de bison au sommet de l'arbre solaire autour duquel ils tournent. La danse est rythmée de vingt chants, chantés par les femmes et les hommes non danseurs, installés en rond autour de l'autel. Ces derniers peuvent également parler, nouer des relations amoureuses ou sociales s'ils ne chantent pas.

⁶ Les « roues-médecine », font partie des rituels de la Danse du Soleil. À la limite des Grandes Plaines, on trouve encore de grands cercles de pierres dont les anthropologues et historiens s'accordent à penser qu'ils pouvaient servir à calculer le temps et déterminer le solstice d'été. Ils pourraient également avoir été le lieu de cérémonies rituelles de la Danse du Soleil. Le cercle mesure en général 30 mètres de diamètre et de son centre partent 28 rayons. (Zimmerman, 77)

⁷Danièle Vazeille, « La danse du Soleil », 198-208.

Autrefois, arrivés au vingtième chant, les danseurs, assoiffés et épuisés, étaient alors capturés par les guerriers de la tribu qui leur faisaient subir leur sacrifice « volontaire ». On plantait dans la chair de leur torse ou de leur dos des broches de bois rattachées par des lanières de cuir au poteau central, alors que les femmes les rafraîchissaient et passaient sur leurs plaies des plumes d'aigles et des herbes pour calmer la douleur. Ils devaient continuer à danser tout en tirant sur les lanières afin de libérer leurs corps des broches plantées en eux. Lorsque les chairs cédaient et s'arrachaient, les jeunes danseurs avaient fait la preuve de leur courage, de leur résistance à la douleur, et de leur spiritualité en brisant symboliquement leur dépendance à la chair. Si l'un d'eux, sous l'emprise de la transe, avait une vision, alors la danse était totalement réussie. Pour Mircea Eliade, la « torture initiatique » est une transmutation spirituelle de la victime. Le profane meurt symboliquement dans la souffrance et le jeune Indien est régénéré, ressuscité, par l'épreuve de l'initiation. Supporter cette atroce douleur est un symbole puissant de résurrection.⁸ Feinte ou réelle, cette cérémonie peut rappeler les actes de contrition de la religion chrétienne — « j'ai péché, j'expie » — à une différence près toutefois : les Indiens ne connaissent pas la culpabilité morale car, par les différents modes de purification qu'ils pratiquent de façon quasi systématique, ils se libèrent de ce qui pourrait les entraver et ne portent jamais en eux le poids de leurs péchés.

Les *Powwows*⁹

S'il existe quelques variantes entre les *powwows* des États du Nord et Nord-ouest (Dakota, Montana, Wyoming, Minnesota) et ceux du Sud (Oklahoma, Texas, Tennessee et Missouri), ces regroupements constituent des moments privilégiés traditionnels tribaux ou intertribaux. Principalement profanes, ces regroupements comportent des danses, des chants, de la musique et parfois, lorsque les *powwows* sont pratiqués dans la réserve à l'écart du regard blanc, des cérémonies plus solennelles honorant telle ou telle personne : étudiants, vétérans, chefs de tribu qui se sont récemment distingués. De très nombreux *powwows* sont ainsi uniquement réservés aux Indiens mais, depuis les années 1970, les Indiens ont souhaité rendre ces manifestations culturelles et traditionnelles publiques afin de montrer aux blancs la force et la beauté de leur culture. Pour les spectateurs blancs qui ne cherchent pas à comprendre le sens de ces danses, il ne s'agit que d'une sorte de carnaval folklorique très bruyant. Pour les Indiens, il en va bien évidemment tout autrement, même si depuis la création en 1987 du *Red Earth Festival* de l'Oklahoma, région qui investit énormément dans le patrimoine indien, ces cérémonies sont devenues l'occasion d'organiser des concours de danse intertribaux et des expositions d'art indien :

Le festival de *Red Earth* a commencé en 1987 avec 64 artistes, 400 danseurs et 25 000 visiteurs. En 1997, 1800 danseurs et artistes parmi

⁸ Mircea Eliade, *Shamanism*, 206-8.

⁹ Vient du mot algonquien « pauwau », signifiant « magicien » (Zimmerman, 90)

les meilleurs du monde et issus de plus de cent tribus, partageront la richesse et la diversité de leur culture grâce à leur art et à leur talent.¹⁰

La grande parade qui débute le festival permet aux anciens combattants indiens des précédentes guerres (1939-45, Vietnam) de porter les couleurs du pays mais aussi celles des nations indiennes. Les diverses danses à thème s'enchaînent alors dans les costumes les plus colorés : danses de guerre, danses rondes, danse de l'herbe, danse du lapin, danse du châle pour les femmes, danse des grelots lors de laquelle chaque partie du costume, des mocassins à la coiffe, est couverte de petits grelots... Païennes, ces danses honorent des moments de la vie traditionnelle indienne et célèbrent les éléments naturels. Elles sont pratiquées par les hommes, les femmes et les enfants de tous âges, par catégories distinctes allant jusqu'aux juniors de trois à sept ans, particulièrement émouvants dans leurs petits costumes de plumes. Parfois, la compétition, lorsqu'il s'agit d'un *powwow* mettant en concurrence les diverses tribus, est interrompue par la voix du Maître de Cérémonie dirigeant le *powwow* afin d'annoncer une brève cérémonie. Les danses s'arrêtent alors pour honorer un participant — dont la tribu a souhaité qu'on le distinguât — ou bien pour accompagner une tribu dans le deuil de l'un de ses membres ou encore pour fêter une naissance. Les danseurs, sur l'instigation de la voix du Maître de Cérémonie, se regroupent sur la piste pour célébrer pendant quelques minutes cet événement, puis le concours ou le *powwow* traditionnel reprend son cours normal. Les juges circulent, papier et crayon en mains, parmi les danseurs, portant tous un numéro sur leur costume, sans pour autant entrer dans le cercle de la danse. Ils observent la bonne maîtrise des pas, le respect du tempo, le style. S'ajoute à ces danses, uniquement rythmées du son des tambours et des voix des musiciens, un concours pour les musiciens eux-mêmes. Ils restent en effet trois jours durant en bord de piste, assis en cercles, à frapper sur d'immenses tambours et à chanter. Hors de l'arène centrale, les membres des tribus réunies sympathisent, tissent des liens entre groupes, ce qui favorise le développement panindien. Ils ont en général l'habitude de se retrouver dans les autres festivals de *powwow* qui se déroulent du printemps à l'automne. C'est pour eux l'occasion de parler de leur culture, de leurs costumes et des danses qu'ils pratiquent. Dans les couloirs extérieurs de l'arène, certains vendent des mets traditionnels indiens confectionnés sur place, ainsi que des objets d'artisanat indien. Le *powwow* permet en effet également la vente et la vulgarisation de l'art panindien.

Ainsi des bijoux de perle, des *dream-catchers*, des *peace-makers*, des poteries symboliques, des mâts totémiques et autres tomahawks... sont-ils exposés et vendus en guise de souvenirs pour le touriste de passage. Lors de l'exposition artisanale qui accompagne le *Red Earth Festival*, le chaland découvre également la peinture et la sculpture indiennes. Dans les années 1970, les sculpteurs et les peintres autochtones ont ouvert leur art au grand public, y retraçant un parcours historique restant bien souvent inconnu

¹⁰ Dan Agent, « Red Earth Festival », spec. issue of *Native Peoples* (April 1997) : 58-62. Suite au Festival *Red Earth* de 2001, il semblerait que ces chiffres aient encore très largement augmenté. Les cérémonies se déroulent sur trois jours, du vendredi soir au dimanche après-midi. Les exposants d'art, réunis dans les salles entourant l'arène centrale du grand théâtre de la ville, viennent de tout le pays et de toutes les tribus, y compris, pour certaines, d'Amérique du Sud et du Canada.

des acheteurs. Le sculpteur Bill Reid, le peintre Norval Morriseau, sont devenus des artistes internationalement reconnus véhiculant la tradition indienne. Leur cote ne cesse de monter. Des efforts financiers ont été faits par le *Council for Basic Education* permettant dès les années 1990 à de jeunes peintres traditionnels de l'Oklahoma de se regrouper en écoles et de préserver par leurs productions, un patrimoine culturel, archivé et exposé au musée *Western History Collection* de l'Université d'Oklahoma, à Norman. En mai et juin 2001, ces peintres ont exposé leurs œuvres à Tahlequah, Oklahoma, pour le 30ème festival annuel *Trail of Tears Art Show*.¹¹ Bien entendu, certains non Indiens profitent de cette mouvance culturelle pour vendre des produits copiés. L'art indien est devenu extrêmement populaire tout en restant profondément hermétique aux non-initiés. Afin de tenter d'empêcher la vente d'objets copiés sur le folklore indien, le Congrès a voté en 1990 l'*Indian Arts and Craft Act*, laissant à chaque tribu le soin de décider de ce qui est authentiquement indien et de ce qui ne l'est pas. Ceci ne supprime d'ailleurs pas tous les problèmes, puisqu'il apparaît que des tribus peuvent tout à fait commercialiser des objets qui n'ont rien d'authentique sous le libellé « certifié indien » et tromper ainsi le touriste.

Le *powwow* est donc un vaste lieu d'échange où, lorsque l'on est blanc, il ne faut pas se rendre uniquement en curieux. Partager l'émotion des cérémonies, l'humour indigène du Maître de Cérémonie — lorsqu'on le comprend... — l'amusement de certaines danses enfantines, la gravité des danses guerrières, c'est déjà faire un pas vers une culture qui se révèle à nous dans toute sa splendeur et sa force. Ce n'est pas vraiment « se penser indien », mais c'est essayer de comprendre comment l'on y parvient en pénétrant cet univers de « l'entre-deux » culturel où la tradition indienne se met à nu.

Rites et symboles majeurs.

Pour terminer notre approche de la spiritualité indienne, il faut évoquer celle qui se développa au XX^e siècle et qui, reprenant les grands principes des religions visionnaires et messianiques du XIX^e siècle, réussit à regrouper tous les Indiens croyants en une communauté active, en marge des groupes religieux blancs. Cette religion moderne, à nouveau synchrétique, est le « peyotisme ».

Peyotisme

Avant d'évoquer le peyotisme et l'Église qui s'y rattache, soulignons la permanence d'un mouvement religieux parallèle parmi les Indiens iroquois, la *Religion de la Maison Longue*. Encore pratiqué de nos jours, ce culte est né vers 1799, chez les Sénécas, à l'instigation du prophète Ganeodiyo, *Handsome*

¹¹ À cette occasion nous avons pu découvrir les œuvres des peintres indiens les plus célèbres aujourd'hui : les cinq Kiowas (Monroe Tsatoke, Stephen Mopope, Jack Hokeah, James Auchiah et Spencer Asah), Fred Beaver, Acee Blue Eagle, etc. Le peintre cheyenne Troy Anderson est l'auteur des petits graphismes de la plume et de l'oiseau dont nous décorons nos têtes de chapitre. Il existe un excellent article sur l'école de l'Oklahoma par Joan Frederick : « Traditional Painting in Oklahoma », *Native Peoples* 8-4 (summer 1995) : 46-51.

Lake en anglais, qui prônait la paix et la pondération. Même s'il est sans lien direct avec le peyotisme, ce culte demeure très populaire parmi la population iroquoise actuelle et regroupe de nombreux fidèles. Il est la seule religion indienne reconnue avec le peyotisme.

L'objectif du peyotisme est toujours la quête de visions et la possibilité d'annoncer un monde meilleur, un retour à la pureté originelle, ce que la *Ghost Dance* tentait également de faire. Le peyotisme est, à cet égard, une religion inspirée de la *Ghost Dance*, et John Wilson — Wovoka — fut d'ailleurs l'un des premiers chamans à aller rechercher dans d'anciens cultes mexicains le moyen d'avoir accès aux visions. Il découvrit ainsi l'usage, pourtant très ancien chez les Indiens d'Amérique du Sud, des boutons séchés de la plante de cactus, le *peyotl*. Ce que les blancs appelleront un « stupéfiant » pour mieux l'interdire dès le début du XX^e siècle, fut alors utilisé par les Indiens comme une drogue sacrée hallucinogène. C'est au milieu du XIX^e siècle que le cactus *peyotl*, ou *Lophophora Williamsii*,¹² s'étend aux Indiens *Caddos* du Texas, puis aux Comanches et aux Kiowas du « territoire indien », et enfin à tous les Indiens des Plaines dès la fin du siècle — des Cheyennes, aux *Arapahos* et aux *Osages* — après la totale destruction de leurs références culturelles et le drame de *Wounded Knee*. Le peyote, qui était à la base même de la religion aztèque, avait déjà fait l'objet de la haine des blancs en mobilisant les efforts des Espagnols qui en avaient alors interdit l'usage dit « hérétique » au XVI^e siècle, et c'est donc porteur de cette histoire un peu rebelle que le *peyotl* vint se substituer, sans pour autant les détruire, aux rites sacrificiels et purificateurs des Indiens d'Amérique du Nord

Pour marquer l'importance et l'aspect fédérateur de cette nouvelle pratique religieuse, les Indiens créèrent en 1918 une Église indépendante, la *Native American Church* (N.A.C.), première Église indienne au fonctionnement calqué sur celui des Églises des blancs mais totalement respectueuse des traditions religieuses indiennes. Cette Église part du principe quasi chrétien que le *peyotl* a été révélé aux Indiens comme le Christ aux blancs et sur l'autel se tient une Bible, afin de souligner cette étonnante similitude. Profondément syncrétique, cette Église indienne insiste sur son rattachement aux préceptes chrétiens : la figure emblématique du Christ est partout dans le lieu de culte, associée aux symboles païens du feu, de la demi-lune et du tambour. La mémoire collective indienne rappelle que les premières grandes visions nées de l'usage du *peyotl* dans les années 1893-1894 par le chaman John Rave, successeur de John Wilson, furent des visions d'apocalypse mêlant l'image du serpent et du diable, éléments chrétiens et païens tout en même temps.¹³ La Bible sert aux Indiens à valider et à crédibiliser le peyotisme aux yeux des blancs qui restent, encore aujourd'hui, plus que réticents à accepter une religion fondée sur l'usage de ce qu'ils persistent à considérer comme un stupéfiant, niant sa dimension sacrée. Face à l'utilisation qui en sera faite dans les années 60 par les blancs ainsi que par de nombreux noirs comme drogue psychédélique à la mode, les dirigeants

¹² Jack Weatherford souligne que cette plante offre neuf alcaloïdes dont le plus puissant est la mescaline, génératrice d'hallucinations [*Ce que nous devons aux Indiens d'Amérique* (Terre Indienne, Albin Michel, 1993) 22].

¹³ Vittorio Lanternari, n.p.

de la N.A.C. décideront, pour se protéger, d'intégrer à leurs statuts la réaffirmation de leur allégeance au pouvoir fédéral en mettant la vie de leurs membres au service de la Constitution et du pays. Malgré ces efforts d'intégration dans les communautés religieuses américaines, la N.A.C. ne sera jamais reconnue officiellement par les Églises établies, mais l'usage du *peyotl* dans les lieux de culte restera toléré jusqu'en 1990 où l'administration Bush en interdit à nouveau l'usage. Avec plus de 250 000 membres, la N.A.C. est l'un des mouvements de renaissance spirituelle pan indienne les plus importants aujourd'hui. Les cérémonies se déroulent du crépuscule au point du jour, hors des villes, sous un ou plusieurs tipis et sont conduites par un guide spirituel, un « chef du *peyotl* » ou encore « chemineau », car il circule d'un tipi à l'autre pour veiller au bon déroulement de la cérémonie.

Hormis son pouvoir hallucinogène, tellement apprécié et recherché par les Indiens toujours en quête d'élévation vers les Esprits, le *peyotl* n'entraîne pas de phénomène de dépendance lorsqu'il est utilisé de façon sacrée et possède des vertus thérapeutiques, elles-mêmes transmises de génération en génération, comme les noms indiens du *peyotl* — signifiant presque tous « médicament » — le soulignent. Les Indiens soutiennent que, dans bien des cas, il supprima même la dépendance à l'alcool chez de nombreux pratiquants du peyotisme, en développant leur spiritualité et en créant un sens à leur vie. En dépit de ces arguments en faveur d'un usage limité et sacré du *peyotl*, la Cour Suprême intégra le *peyotl* à la liste des drogues classées hallucinogènes par l'arrêt Smith de 1990 mais en toléra néanmoins l'usage lors des cérémonies religieuses indiennes (suite à cet arrêt, une vingtaine d'États ont ainsi introduit la notion d' « exception » pour le *peyotl* à usage sacré). Le culte peyotiste se perpétue malgré tout de nos jours dans la discrétion et poursuit son développement spirituel car, dans son déroulement rituel et les symboles qu'il ravive, il crée du sens pour bien des Indiens vivant au cœur des villes, en quête de repères culturels. Les symboles qui décorent les tipis peyotistes sont en effet tout aussi porteurs de sens et fédérateurs pour les Indiens ainsi réunis que le fait même de consommer le *peyotl*. Il convient donc bien de comprendre d'où viennent ces symboles et ce qu'ils représentent pour l'ensemble de la communauté indienne.

Symbolisme

Le symbolisme est, nous l'avons entrevu, inhérent à toute pratique religieuse indienne : chaque élément, chaque animal sacré, chaque esprit, doit être représenté au moment du culte. Le contact avec l'au-delà, avec les ancêtres et l'environnement, est vital à la survie des Indiens. Si ce contact ne peut se faire de façon matérielle — les visions n'étant pas systématiques et fréquentes, même avec l'aide du *peyotl* — alors le symbole et sa portée métaphorique sont là pour permettre ce lien. Transportés entre les murs de béton d'une ville, dans l'enceinte d'une « maison longue » de ciment, les Indiens du XXI^e siècle auront plus encore que leurs ancêtres besoin de ce lien visuel avec l'impalpable. C'est pourquoi la symbolique indienne, riche dès l'origine comme l'indiquent les vestiges de poteries ou de bijoux retrouvés par les archéologues, demeure aujourd'hui encore absolument essentielle. Les arts modernes continuent à diffuser cette symbolique issue de la tradition artisanale de l'origine : sur un support de vannerie, les symboles

seront très géométriques, axés sur le cercle et le triangle, principalement cosmogoniques ; sur les poteries d'inspiration anasazi, les motifs symboliques seront plus figuratifs et représenteront les mythes fondateurs des tribus à base d'animaux réels ou créés, comme l'Oiseau-Tonnerre, le Serpent-Pluie ou le Serpent-Nuage. Dans les tissages des femmes Navajos, par exemple, nous retrouverons de la même façon des motifs tirés des légendes indiennes, comme la Femme-Araignée.

Sont aujourd'hui exposées dans les musées indiens des sculptures retraçant des moments de la vie quotidienne indienne, tels que les récoltes, marquées de symboles gravés sur un « bâton-calendrier » d'un mètre de long pour les Indiens du Sud-ouest. Ces objets gravés conservant la mémoire d'une tribu, servaient à transmettre les événements du groupe de génération en génération ainsi que les dates, très approximatives, des diverses célébrations. Les Indiens des Plaines ont également laissé quelques traces peintes sur peaux qui ont survécu aux pillages multiples et sont aujourd'hui protégées. Sur ces peaux animales tendues dans les tipis, seront dessinées à la peinture végétale des scènes symboliques de la vie quotidienne des tribus, à partir desquelles l'histoire indienne, pourtant orale, nous parlera encore aujourd'hui. Dans le Nord-Est, le moyen mnémotechnique de conservation de l'histoire collective était le tissage de ceintures, animées de symboles réalistes en perles de coquillage, dites « ceintures de *wampum* ». Certaines ont pu être sauvegardées, comme celle qui retrace la fondation de la Confédération des Cinq Nations Iroquoises au XIV^e siècle (Zimmerman, 125). Le symbole est donc le meilleur outil de transmission que connaissent les Indiens, à la fois ésotérique — transmission interne d'une spiritualité qui leur est propre — et exotérique, transmission extérieure d'une culture qui parle aux autres et s'intègre donc dans cet univers de l'« entre-deux » qui fait le quotidien des Indiens d'aujourd'hui.

Les symboles auront à cet égard diverses fonctions : resituer l'homme dans le cosmos et mettre en valeur son rôle de médiateur, mais également permettre la transmission en figeant l'oralité des mythes fondateurs. Il est impossible de les présenter tous, étant donné leur nombre, mais l'on peut tenter de les regrouper.

Les symboles cosmogoniques

Le cercle et la croix, et les triangles qu'ils forment dans leur entrelacement, sont, de loin, les trois symboles cosmogoniques les plus parlants. La compréhension indienne du cosmos est exclusivement religieuse, elle n'est ni rationnelle, ni scientifique : tout est cycle et renouvellement, et nécessairement chaque cycle arrive à un terme avant de pouvoir envisager le nouveau, ce qui explique les religions millénaristes de la fin du XIX^e siècle, annonçant toutes la fin du monde indien tel qu'il avait jusqu'alors existé. Le cercle ne peut être brisé, et il n'existe pas, contrairement aux principes progressistes et modernes de la civilisation, de temps linéaire pour les Indiens et pas de glorification du progrès... bien au contraire :

Notre principal message au monde est un appel au réveil des consciences. La destruction des cultures et des peuples autochtones relève du même processus que celui qui a détruit et est en train de détruire la vie sur la planète. Ce processus est la civilisation

occidentale. S'il doit y avoir un avenir pour tous sur cette planète, il faut commencer à chercher comment s'engager sur la voie du changement.¹⁴

Cette conscience indienne cosmogonique se matérialise par la présence d'une croix dans le cercle naturel, renvoyant aux quatre saisons mais aussi aux quatre directions menant à l'universalisme. L'homme-croix, bras écartés, a les pieds sur la terre mais l'âme tournée vers le Créateur. Il est, comme René Guénon¹⁵ l'écrit souvent, cet *axis mundi* que peut être l'arbre dans la nature. Même si la ligne horizontale des bras souligne la présence du temps linéaire, l'insertion de la croix dans le cercle souligne comment ce temps est transcendé par le sacré. Ces deux symboles mêlés représentent la fusion des trois mondes : le physique, le subtil et le spirituel. Le monde subtil est celui de l'âme qui peut s'élever vers le monde spirituel. Le monde spirituel est celui de la permanence et de l'atemporel. Le physique est animé par le subtil, tous deux transcendés par leur origine spirituelle. Cette vision cosmogonique de l'homme est partagée par les traditions bouddhiste, chrétienne, musulmane et judaïque, même si la symbolique en est différente.

Le totem, que nous comprenons si mal en occident, est en fait un animal archétypal, comme la loutre, le daim ou l'ours, qui va symboliser un clan, ou une tribu particulière et la placer sous sa protection. Le totem — imposé par le créateur à la tribu lors d'une vision — est un *Guardian Spirit*, un esprit-gardien, qui fait le lien entre le monde des Esprits et celui des hommes ; il se matérialise symboliquement sous la forme d'un tronc sculpté, d'un « sac-médecine », d'une partie du corps de l'animal choisi, et son image sera reproduite à l'infini sur les objets quotidiens et les vêtements des membres de la tribu. L'adoration des Indiens pour leur totem est donc la manifestation de leur culte des Esprits, à travers la représentation symbolique d'un élément naturel animal. Il s'agit encore une fois d'une manifestation cosmogonique soulignant le lien entre homme et nature et la transcendance qui en découle.

Les symboles mythiques

Parmi les nombreux symboles plus précisément « mythiques », c'est-à-dire qui permettent de perpétuer la tradition orale indienne, les masques jouent un rôle essentiel chez les conteurs, tout comme ils jouaient un rôle crucial dans bien des cérémonies religieuses chez les *Pueblos* ou chez les Iroquois :

Le mythe parle intimement à l'âme du monde archétypal en informant le monde physique. A travers les moyens artistiques que sont les masques, les danses, les chants, les poèmes, les contes et tous les accoutrements rituels, il nous rappelle ce qu'est le monde archétypal grâce à ce que Joseph Epes Brown nomme « l'immédiateté du message mythologique ».¹⁶

¹⁴ the Mohawk Nation, « A Basic Call to Consciousness : The Hau De No Sau Nee Address to the Western World » (Akwasasne Notes, 1978) : 10.

¹⁵ René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix* (1950 ; Trédaniel, 1996) & *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée* (Gallimard, 1996).

¹⁶ Versluis, 96. L'auteur fait ici référence à Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian* (Crossroads, 1987) 84.

Le masque représente bien souvent un esprit, il a une fonction sacrée lors de la danse tribale car il permet le passage de la force spirituelle contenue dans le symbole du masque aux membres de la tribu, comme dans les *Zuni Mask Dances*, où les masques représentaient des Esprits ou *Kachinas*, dont on cherchait à capter la force vitale et le pouvoir [Versluis, 94].

Les masques servent également aux conteurs à endosser la peau de plusieurs personnages mythiques censés être à l'origine du monde. C'est par le masque et le mot que l'histoire des origines est ainsi véhiculée. Au commencement des temps, nous disent les conteurs¹⁷ — qui maintenant écrivent ce que les symboles ont perpétué — les *tricksters*, ou « décepteurs » (mot proposé par Alain Déchamps dans sa traduction de l'ouvrage de Larry Zimmerman, et repris par d'autres traducteurs, auquel nous préférons « mystificateurs »), personnages rusés et trompeurs mais parfois aussi créateurs de vie, et les « héros civilisateurs », prirent des formes animales pour descendre sur terre et façonner le monde et ses habitants : les plantes, les animaux et les Indiens. Les masques traduisent parfois ces transformations d'un esprit en animal, ou d'un esprit en humain, en s'ouvrant en leur milieu sous l'action du conteur qui tire une ficelle à un moment stratégique de son récit. Ainsi les premiers créateurs du monde sont-ils nombreux dans l'histoire mythique indienne, même si les Indiens n'en adorent qu'un seul lors de leurs cultes. Ils font en effet une nette différence entre les mythes de la création et leur foi en un Dieu unique, sauveur et protecteur, le Grand Esprit.

Les « héros civilisateurs » ou « transfigurateurs », puisqu'ils adoptaient plusieurs images, sont des sujets idéaux pour le symbolisme du masque. Ils pouvaient être bons, et le masque porté par le conteur affichera alors un air de bonhomie, ou bien mauvais, comme les « mystificateurs », et le masque sera effrayant. D'autres seront ambigus et doubles, comme le Coyote, le Corbeau ou le Lapin, animaux sous les traits desquels sont apparus des « créateurs » mi-héros, mi-mystificateurs. Les masques réunissent à nouveau, comme dans toute symbolique indienne, les trois univers : humain, animal et spirituel pour former ce GRAND TOUT auquel aspirent les Indiens et dans lequel ils se sentent intégrés.

Toute la tradition orale mythique des Indiens est habitée de la présence de ces héros/mystificateurs à l'origine du monde, mais aussi de monstres effroyables qui luttèrent contre les « héros » et tentèrent de les empêcher de créer le monde. Le personnage haut en couleurs du *Windigo* en est un exemple type. Il est le « croquemitaine » de plusieurs nations indiennes, celui dont on raconte aux petits qu'il viendra les dévorer s'ils ne sont pas sages. Il donne lieu à la création de masques et de reproductions artistiques au symbolisme diabolique très puissant, comme la peinture du célèbre artiste indien Norval Morrisseau, *Windigo* (1963), le met en lumière.

¹⁷ Citons ici l'excellent ouvrage de Richard Erdoes et Alfonso Ortiz, *Et Coyote créa le monde : Mythes et Légendes des Indiens d'Amérique*, trad. Alain Deschamps (Terre Indienne, Albin Michel, 2000).

Fonctionnements mystiques indiens

Pour conclure sur la spiritualité indienne, qui est la clé de la permanence culturelle indienne de nos jours, il convient à présent, comme une sorte de synthèse de tout ce qui a été dit sur ce thème si riche, de globaliser notre approche du mysticisme indien en soulignant les deux aspects fondateurs, l'animisme et le chamanisme.

Animisme

Ce que nous avons perçu, dès le début de notre plongée dans la tradition spiritualiste indienne, est l'importance de l'immersion des hommes dans le monde naturel. Il est essentiel de comprendre que le respect que développèrent les Indiens pour leur environnement et pour les animaux, respect qui se traduit dans le contenu des mythes fondateurs que nous venons d'évoquer, n'est pas pour autant une entrave à leur utilisation de la nature à des fins de survie. Les Indiens ont été chasseurs et pêcheurs et ont donc avec la nature un lien d'interdépendance sacré qui inclut la mort. Les Indiens ne sont pas soumis aux règles de la nature, ils sont en connivence avec elles : lorsque la foudre s'abat, les Indiens l'interprètent comme un message qui leur est adressé et qu'ils devront déchiffrer en fonction de leurs actions récentes. Il ne s'agit pas d'une menace ou d'une punition de leur Terre Mère. De la même façon, les Indiens-chasseurs respecteront toujours les animaux les plus dangereux — ours, loup, jaguar... — car ils pourraient être des ancêtres courageux et leur présence sur la terre est perçue comme une promesse d'alliance avec le Tout cosmique. La chasse se fait dans le respect du gibier, avec de nombreuses offrandes à l'esprit de l'animal chassé, une fois les chasseurs revenus au campement. Le mépris, la lâcheté, la perversité et toute forme d'avilissement face à l'animal sont des « tabous » — eux-mêmes devenus sacrés — qui seront scrupuleusement évités. Les « sociétés du bison » parmi les Indiens des Plaines vénèrent le bison, pour son aide à leur survie et la transmission vitale qu'il permet en offrant sa chair à leurs flèches. Les Indiens *yaqui* d'Arizona vénèrent, eux, le cerf, pour des raisons identiques, et lors des danses sacrées, un danseur-cerf évolue en cercle avec une tête de cerf attachée au sommet du crâne afin d'invoquer l'Esprit-cerf.

Du latin *animus*, l'Esprit, l'animisme est une conception du monde, une « cosmovision » disent les anthropologues, qui fonde les religions païennes des « peuples de la nature ». Les pratiques rituelles rattachées à l'animisme varient en fonction des peuples eux-mêmes. Au sein d'un peuple, elles varient même en fonction des tribus. Si ce mode de vision du monde, qui confère à chaque élément de la nature une âme, n'est pas une religion en soi, il a donné naissance à la foi indienne et donc à toutes les manifestations religieuses que nous avons entrevues jusqu'à présent. L'animisme est la véritable identité spirituelle des Indiens. À la différence des animistes africains, les Indiens ne confèrent pas systématiquement une âme aux plantes mais un pouvoir de survie. Ils ont développé à leur égard un panthéisme spiritualiste à base de cérémonies de remerciement et d'offrandes pour la Terre Mère, qui génère les récoltes et les plantes qui nourrissent ou qui soignent. Le maïs était tout particulièrement célébré chez

les Cherokees, les *Zunis*, les *Hopis* ou les *Mandans*, sous la forme d'esprits féminins,¹⁸ la récolte du maïs et sa maturation étant généralement considérées comme des processus proches de la gestation et de la procréation. Hormis les plantes consommables, étaient également vénérées — et la tradition perdure avec le peyotisme — les plantes hallucinogènes ou thérapeutiques, comme le tabac qui possédait les deux vertus. L'arbre, central dans la cérémonie de la *Sun Dance*, par exemple, ou lorsqu'il devient le support totémique d'une tribu, peut, de par son rôle symbolique d'*axis mundi*, entrer dans la sphère de la spiritualité.

Les Indiens, descendants de l'animisme, croyaient — ce que véhicule encore leur tradition orale — que la réalité forme un Tout et qu'il n'existe pas de différence essentielle entre les animaux et les humains, entre l'animé et l'inanimé. Le Cosmos, ou l'univers, est donc un mélange de matière et de spirituel, et les animaux peuvent tout aussi bien être des ancêtres revenus sur terre accomplir une mission, ou des hommes ensorcelés et transformés en animaux par quelque mauvais « mystificateur ». De la même façon, un animal peut se voir attribuer une âme et devenir un guide spirituel — ou totem — pour les hommes d'un clan. Dans la hiérarchie des Esprits, les Indiens reconnaissent et idolâtrèrent ceux de leurs ancêtres, toujours bienveillants, ceux impliqués dans la création du monde, ceux responsables du bon fonctionnement des éléments (la terre, le feu, l'eau, le ciel) ; ils diabolisent ceux qui sont mauvais, et glorifient ceux qui donnent vie aux forêts, aux cultures et aux rivières, car ils les nourrissent. Tous seront célébrés d'une façon ou d'une autre lors des cérémonies religieuses. L'univers animiste est symbiotique, tout y est relié et fait sens, tout y est sacralisé.

L'expérience religieuse à laquelle aboutit cette croyance animiste est la conscience de l'existence de ce GRAND TOUT harmonieux, que rien ne doit perturber — ni la maladie, ni les conflits — et que, par les visions et la méditation, chaque animiste cherche à rejoindre spirituellement lors des cérémonies de passage. Cet univers peuplé d'Esprits dégage une *force* essentielle et énergétique que les Indiens cherchent à capter par toutes sortes de procédés « magiques », une force qu'il faudra recevoir avant de partir à la guerre, avant d'entamer un rite difficile, avant chaque événement de la vie. Cette pensée animiste, qui exalte le « sauvage » en l'homme, l'irrationnel, ne pouvait donc qu'être considérée comme barbare par les premiers Chrétiens colonisateurs. Contrairement à ce que l'histoire aurait pu laisser penser, c'est aujourd'hui cette osmose avec les règnes animal et végétal qui force le respect des civilisations matérialistes occidentales.

Chamanisme

Tout Indien reçoit donc de la nature spiritualité et force, et peut entrer en contact avec le Tout en s'isolant hors du village ou de la réserve, afin de méditer en quête de visions ou de sensations déchiffrables. Chez les Indiens, il est du devoir de chacun d'aller au devant de signes annonciateurs ou révélateurs du monde Total, mais cela ne servirait à rien s'il n'existait pas

¹⁸ La femme-esprit *Selu* – « maïs », en cherokee - est, chez les Cherokees, fêtée lors de la cérémonie « du maïs vert ». Elle est la première femme qui donna naissance au premier épi et représente renaissance, fécondité et vie.

une force catalysant toutes ces énergies individuelles, et cette force spirituelle est symbolisée par le chaman. Tous, en effet, ne sont pas capables de lire les signes de la nature, de comprendre l'agencement de ce Tout cosmique et surtout, de remédier au désordre, s'il survient : seul le plus chargé en force, le plus réceptif d'un point de vue sensoriel, le plus habité de rêves, le mieux initié par un vieux chaman sur le point de mourir, peut y parvenir. Cet homme, capable de guérir par les plantes sacrées, est le chaman ou « homme-médecine ».

Le chamanisme (du mot *çaman*, en langue tOUNGOUSE de Sibérie, sorte de « sorcier-guérisseur ») est donc la capacité à déchiffrer l'ordre mystérieux révélé au monde par la spiritualité animiste afin de pouvoir le maîtriser sur la terre. Les types de chamanisme sont là encore nombreux. Ils « s'originent » avec le monde lui-même et l'on en trouve des traces chez quasiment tous les peuples dits « primitifs » (ce terme pourrait d'ailleurs, à lui seul, faire l'objet d'une analyse à part. Le terme « premiers » serait sans doute moins ambigu et moins sujet à dérive). Le chaman est l'intermédiaire nécessaire entre le cosmos et les vivants qu'il aide à se sentir en harmonie dans la nature lors de cérémonies de vision, qui ont en général lieu hors de la vue des membres de la tribu [Verluis, 58]. Il se propose, et telle est la mission que lui ont confiée les Esprits (le chaman est choisi par ses pairs car ils ont eu, en rêve ou lors de visions, la révélation de son identité ; il est donc une sorte d'« élu » possédant un don et pouvant jouir d'une *initiation*), de plonger au-delà des sens à la recherche de ce qui échappe au visible et au rationnel. Par le biais de trances, d'hallucinations, d'hypnose, les chamans évoluent dans une réalité profonde qu'ils ont ensuite pour fonction de décoder pour donner un sens à la modeste existence de chacun. Il s'agit d'une approche du monde archétypal que Platon avait lui-même entreprise, à un niveau purement cérébral et intellectuel. Si l'on songe à son expérience de la caverne dans *La République*, démontrant que les éléments naturels physiques ne sont que des projections réfléchies dans la sphère intellectuelle d'archétypes transcendants, nous constatons que les Amérindiens conçoivent le Tout de façon identique. Le sage, le philosophe — et le chaman, puisque la démarche de décodage et de lecture est la même — est celui qui s'est élevé au-dessus des apparences de la caverne mais qui retourne néanmoins au niveau du social pour aider les autres à mieux percevoir cette autre réalité. Le chamanisme est donc, de par sa proximité avec le platonisme, une lecture philosophique du monde :

Il y a un monde intermédiaire, un monde de figures célestes archétypales que seule l'imagination active peut appréhender. Cette imagination ne construit rien d'irréel mais dévoile la réalité cachée.
[Corbin, 12]

Le chaman utilisera des artifices (hallucinations, visions, potions...) afin de pouvoir procéder à cette lecture des figures archétypales ; il se prédisposera de la sorte à cette lecture afin qu'elle ait lieu de façon physique et non pas immatérielle comme en philosophie. Platon usait de mots et d'intuitions, le chaman indien expérimente dans sa chair cette lecture des symboles. Une des fonctions essentielles du chaman est thérapeutique,¹⁹ et

¹⁹ cf. Marcelle Bouteiller, *Chamanisme et Guérison magique* (PUF, 1950).

c'est bien entendu ce que retiendront en priorité les « voleurs de recettes » du XXI^e siècle. Le caractère holistique du chamanisme s'exprime tout particulièrement dans l'alliance esprit/corps. La maladie est le signe d'un déséquilibre dans ce bel agencement cosmique et il faut veiller à ce que l'ordre revienne. Les raisons de la maladie sont variables, mais elles sont toujours en lien avec le GRAND TOUT : ou bien le malade n'a pas agi comme il l'aurait dû et a violé un principe d'harmonie communautaire, ou bien il s'est mis en travers de l'ordre des forces de l'univers. Il est en faute. Le chaman peut corriger cette faute car il peut agir sur les forces du monde. Il utilisera les herbes et les formules sacrées. Si le patient reste malade, on en conclura que son âme est atteinte car il a été « ensorcelé » par quelque esprit néfaste et le chaman devra utiliser d'autres méthodes, plus profondes, plus épuisantes pour lui... son vrai pouvoir de guérisseur. Le chaman a été initié aux états modifiés de la conscience par la transe extatique. Il fera à nouveau ce voyage inconscient pour se charger en énergie et en force de l'univers, et transmettre à son malade ce que ses alliés — ou parfois ses ennemis —, les esprits « auxiliaires » qu'il rencontre dans ses transes, lui ont confié : le secret de la vie par l'extraction du mal. Il ouvrira parfois le corps du malade pour en extraire symboliquement le maléfice [Éliade, 58]. Les chamans guérisseurs pratiquaient une chirurgie sophistiquée. Ils étaient capables, en anesthésiant plus ou moins le malade par des plantes ou en le plongeant par l'hypnose dans un état modifié de conscience, de pratiquer l'amputation de membres gangrenés, l'arrachage de dents malades, l'extraction d'organes non vitaux.

Dans un dernier temps, si tous ces efforts ont été inutiles, le chaman jouera alors son ultime rôle, celui d'accompagnateur spirituel vers la mort, et celui de confident des vivants en souffrance. Les récits des visions de grands chamans indiens, parfois prophètes, parfois guérisseurs, traduisent tous cette même démarche platonicienne de déchiffrement de l'« apparemment invisible ». Black Elk (1863-1950), chaman-prophète de la tribu des Sioux *oglalas* né dans le Wyoming, eut à neuf ans la vision onirique d'un voyage à cheval le menant auprès de six ancêtres dont chacun lui confia un pouvoir chamanique de guérison, de prophétie et d'apaisement des conflits. Ils lui avaient ainsi donné pour mission la survie du peuple Sioux. Ces visions sont devenues célèbres grâce à la publication en 1931 de l'ouvrage du poète John C. Neihardt, *Black Elk Speaks (Black Elk parle : Biographie d'un saint homme chez les Sioux-Oglalas*²⁰). Un tel intérêt populaire pour la narration de ces récits dénote bien, s'il en était besoin, la fascination ambiguë qu'exercent les Indiens sur les Américains, dans un domaine où l'on ne peut ni les brider, ni les surpasser : la spiritualité.

Héritage indien sur l'Amérique contemporaine

Cette question, qui pourrait à elle seule faire l'objet d'un ouvrage, nous servira de conclusion générale quant à la force spirituelle des Indiens d'Amérique, aujourd'hui capable de répondre à certaines plaies du monde moderne et à certaines questions de ceux qui l'habitent. A peine entrés dans un nouveau millénaire, les Occidentaux, habitants d'un monde riche et

²⁰ Cf. un extrait commenté des récits de Black Elk dans : Arlene Hirschfelder, *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord* (Londres : Dorling Kindersley Limited, 2000) 27.

civilisé que n'épargnent pourtant ni les guerres, ni la pollution, ni les épidémies, ni l'intolérance, sont arrivés au bout de leurs illusions quant à la force salvatrice du progrès. Pour des millions d'entre eux, se pose aujourd'hui, et enfin, la question du sens de la vie et de sa valeur intrinsèque. Lorsque nous parlons ici d'« héritage », nous songeons en fait à la ré-appropriation des valeurs indiennes par des blancs devenus brutalement conscients de leur lien à la terre. Ce passage, assez ironique au regard de l'histoire, de certains aspects de la culture indienne au monde blanc, n'amointrit en rien la permanence de la culture autochtone que nous venons d'étudier. Il nous permet juste de souligner que l'homme est capable du meilleur comme du pire et qu'en ce qui concerne la culture indienne, les blancs ont déjà très largement laissé s'exprimer le pire. La découverte récente des « bons côtés » de la philosophie indienne par les blancs, n'est pas pour autant la preuve d'une émergence du meilleur.

Médecines et thérapies modernes

Le premier grand secteur où le « primitivisme » fait des merveilles est celui de la santé. Partout en Occident, « charmeurs » en tous genres font office de sauveurs là où la médecine classique a échoué. Et dans bien des cas, les effets bénéfiques des soins irrationnels de ces « hommes-médecine », chamans de l'ère moderne, dont l'art est fondé sur le don et la transmission héréditaire, sont réels et restent inexplicables par la science. Par ailleurs, les traitements naturels paramédicaux reconnus par la médecine, font fureur : phytothérapie, oligothérapie, mésothérapie, homéopathie ou allopathie... L'un des principes en est d'utiliser les plantes ou des produits directement extraits de la nature en doses concentrées (d'importance variable, « homéopathiques » ou bien « allopathiques ») afin de soigner le corps et l'âme après en avoir consciencieusement étudié les maux et les réactions. Cela revient, en premier lieu, à écouter le corps et à lui apporter du naturel car, étrangement, il s'en trouve aujourd'hui comme dépourvu. On le complémente en vitamines, en hormones, en oligo-éléments, en minéraux, comme s'il avait perdu la mémoire de ce qui est naturellement bon pour lui.

De la même façon, l'homme moderne reprend les grands principes indiens d'entretien du corps, même si, pour nous, cela demeure presque un luxe (à l'exception des pays nordiques, qui ont intégré ces pratiques à leur quotidien) : les rituels indigènes de la loge de sudation suivis d'un plongeon dans l'eau glacée, de massage aux plantes et d'enveloppement de terre, ont donné naissance aux soins de balnéothérapie et de thalassothérapie, toujours accompagnés d'enveloppements d'algues et de massages par l'eau. Le besoin de tisser à nouveau ce lien aux éléments est réel. L'exemple véhiculé par les autochtones et d'autres peuples « premiers » met l'accent sur cette notion de bien-être du corps *dans* la nature mais ce message, s'il est entendu, n'est pas toujours écouté. Il existe comme une réticence inconsciente à admettre que les « sauvages » possédaient l'une des clés du bonheur.

Prenons l'exemple du tabac, « herbe sacrée » thérapeutique qui apaisait et favorisait la communication entre les guerriers. Aujourd'hui il tue par milliers et est l'enjeu de procès pharaoniques. Il semblerait que les messages transmis par les Indiens quant aux soins à apporter au corps n'aient, dans un premier temps, pas été entendus, puis aient ensuite été pervertis par la notion de profit, pour finalement se révéler — mais toujours

trop tard — indispensables au bien-être du corps. Les Indiens disposaient d'une pharmacopée absolument extraordinaire. Près de la nature, ils en observaient les productions végétales et leurs effets sur les animaux avec attention pour ensuite les administrer aux hommes. Ils découvrirent ainsi des vitamines tirées d'un conifère, l'*annedda* en langue huronne, susceptibles de guérir le scorbut (médecine naturelle dont Cartier tenta de s'emparer), la *quinine* afin de guérir la malaria, des onguents calmant les blessures et les douleurs à partir de la fleur d'*arnica*, des algues comme compléments alimentaires, des décoctions de saule, produisant la *salicine* et soignant les maux de tête, à partir desquelles fut inventée l'aspirine, d'autres encore soignant les troubles liés à la digestion. Ils découvrirent également un poison « doux » susceptible de tuer leurs ennemis en leur évitant des souffrances atroces, le *curare*... dont on connaît aujourd'hui les vertus anesthésiantes, ainsi que la *cocaïne*, dont ils se servaient comme décontractant. La liste est longue de leurs découvertes, sans mentionner l'art de la chirurgie.

Toutes ces découvertes médicales furent reprises par les colons blancs, une fois dépassée la phase de mépris pour la barbarie de ces soins naturels. Jusqu'au XVI^e siècle, hormis quelques plantes utilisées par les moines ou par la plèbe, la médecine occidentale n'était qu'une affaire de superstitions, de sangsues et de formules alchimiques sans effet. Les Indiens d'Amérique — Nord et Sud — furent les premiers à trouver un remède concret répondant à un symptôme donné. Ils sont à la base de la médecine moderne. Il est de fait d'autant plus cruel de constater que c'est sous l'effet de maladies dites « bénignes » transmises par les colons blancs — maladies infantiles comme la rougeole, les oreillons, ou la coqueluche mais aussi des maladies contre lesquelles les blancs s'étaient immunisés au fil des siècles, comme la grippe — que les Indiens faillirent disparaître de la surface de la planète en l'espace d'un siècle après l'arrivée des blancs. Les blancs apportèrent également avec eux les épidémies dont ils étaient eux-mêmes les victimes et qui décimèrent des camps entiers en quelques jours : la malaria, la variole, la tuberculose, la peste bubonique et la fièvre jaune furent particulièrement meurtrières. Les Indiens avaient appris à se préserver des attaques de leur environnement en exploitant les plantes qu'il leur offrait mais ne purent rien faire contre ces maladies inconnues qui les ravagèrent. Hormis la quinine qui les préserva un temps de la malaria — jusqu'à ce que les blancs en découvrent les vertus et s'en emparent pour le Vieux Monde — rien ne put les aider à lutter contre ces maux venus de la « civilisation ».

En cette époque de turbulence, le retour aux valeurs curatives de la nature se fait plus marqué. On ne traite plus de charlatan un « soigneur » œuvrant hors du cadre de la médecine traditionnelle. Peut-être possède-t-il un don, quelque pouvoir chamanique ? Bien sûr les charlatans s'engouffrent dans cette nouvelle brèche. Toute fragilité est bonne à exploiter, et c'est bien de fragilité qu'il s'agit : celle de l'homme moderne qui croit de moins en moins à l'efficacité de sa médecine lorsqu'il en découvre les limites. Le progrès semble avoir quelques difficultés à répondre à cette baisse de confiance. Le mot d'ordre dans les pays européens est de réduire les vaccinations et l'usage des antibiotiques car les organismes sont devenus résistants aux médicaments et il faut réapprendre à stimuler les défenses naturelles du corps. La médecine moderne reste bien entendu extrêmement

performante et efficace. Il ne viendrait à personne l'idée de le contester. Mais sans doute ne répond-elle plus aux angoisses des individus car elle n'englobe pas, comme le faisait la médecine indienne, la notion de bien-être. Pour les Indiens, se soigner, c'était apprendre à être en harmonie avec son environnement pour ne pas en devenir la victime. Nous commençons à peine à le comprendre.

Écologie

Les Indiens ne sont pas et n'ont jamais été des « écologistes » au sens où les politiciens actuels l'entendent. Les Indiens d'aujourd'hui n'ont jamais envisagé de sauver la planète car ils n'ont pas la conscience que leurs ancêtres l'aient souillée à dessein, ou pour leur profit personnel. Ils se sont battus pour elle car elle était leur Mère, mais dans leur pratique animiste, ils n'ont cherché qu'à vivre en osmose avec elle. Il leur est même arrivé, en pratiquant le brûlage systématique de vastes parcelles de forêt pour en faire des zones de chasse ou de culture, d'en détruire inconsciemment la fertilité florale et la faune. Pour chasser le bison, les Indiens pratiquaient la technique du « saut », nous l'avons vu, qui entraînait la mort de centaines de bêtes alors qu'une dizaine seulement étaient nécessaires. Afin d'honorer le bison ou d'autres animaux sacrés, les Indiens dépeçaient plusieurs bêtes à la recherche d'une langue, d'un utérus ou d'un crâne qui servirait de totem pour leur clan. Il n'y a dans ces pratiques rituelles — et vitales, pour ce qui est de la chasse — rien de commun avec les combats écologistes actuels, prônant, pour certains, l'arrêt de la consommation animale pour sauvegarder les espèces. Ramener les Indiens à l'écologie, c'est ignorer leur histoire même, c'est les figer dans le stéréotype — mais qu'est-ce qu'un stéréotype de plus, après tout... — simplificateur de l'« homme-nature », et pire encore, c'est oublier que les Indiens d'aujourd'hui ne répondent plus à cette image et sont donc évacués de ce stéréotype, annihilés par lui :

En étant obsédés par l'Indien « originel » ou « authentique », les défenseurs de l'environnement ont eu tendance à sous-entendre que les Indiens contemporains n'étaient pas « réels », et ont donc contribué à la disparition (perceptible) des Indiens contemporains et de leurs revendications sociales, politiques et économiques.²¹

Pire encore que le nouveau stéréotype du *Bon sauvage New Age*, il y a l'Amérindien oublié de tous. Il existe dans l'esprit populaire un amalgame entre écologie et naturalisme : les Indiens ont toujours vécu en symbiose avec la terre car ils venaient d'elle, en faisaient partie, mais ils n'ont pas à ce jour formalisé ou politisé ce lien intrinsèque tout simplement car il est d'essence naturelle et ne se discute pas. Les écologistes américains, eux, sont « devenus » des défenseurs de la nature après avoir constaté sa dégradation sous l'effet du progrès et du mépris humain. Leur combat est louable et

²¹ Waller, 123.

indispensable, mais leurs armes parfois excessives. Ils ont utilisé l'exemple indien comme une sorte d'image d'Épinal montrant ce que, dans un monde idéal, pourrait être une vie redevenue naturelle. Animés d'excellentes intentions, ils n'en sont pas moins frappés d'amnésie lorsqu'ils réclament, outre une prise de conscience générale et des mesures politiques pour la protection de l'environnement — dont certaines relèvent indéniablement de la survie —, un retour à cette pureté adamique qui n'existe plus. Les blancs l'ont détruite dans leur course au progrès et les Indiens, survivants de cet écocide, n'ont pas plus que les autres le pouvoir de la recréer.

Bien des penseurs indiens sont outragés de cette récupération politique qui ramène leurs ancêtres à des clichés et qui ne tient pas compte de deux éléments essentiels : l'anachronisme et l'ignorance. Ignorance de la culture indienne tout d'abord, et anachronisme consistant à la propulser dans le monde moderne sans la comprendre, et à des fins utilitaires. L'anthropologue américain Shepard Krech III a, à cet égard, écrit un ouvrage magistral en 1999, *The Ecological Indian : Myth and History*, où, enfin, les pendules sont remises à l'heure. En présentant très clairement ce que sont les mythes naturalistes fondateurs de la culture indienne, et en soulignant qu'ils ne sont que des mythes accompagnés de rituels, Krech annule et détruit l'image — si pratique — de l'Indien écologiste engagé. Il part pour cela de l'une des toutes premières campagnes publicitaires écologistes de la compagnie américaine *Keep America Beautiful Inc.* (Gardez l'Amérique belle), en 1971, montrant sur d'immenses affiches, un visage d'Indien avec dans le regard une larme et en gros titre : *Pollution : it's a crying shame* (La pollution : c'est honteux à pleurer). Immédiatement touchée par cette vision inhabituelle, l'Amérique, prompte à s'émouvoir dès lors qu'on lui parle d'elle et de son devenir, fit de ce *Crying Indian* (Indien en larmes) une icône. L'acteur cherokee Iron Eyes Cody qui avait posé pour l'affiche, n'avait rien d'un porte-parole écologiste... mais son visage buriné et le message véhiculé étaient, eux, des plus parlants. Il s'agit là d'un cas flagrant de manipulation de l'opinion publique par l'image et par une mémoire collective stéréotypée. Cela permit le démarrage du mouvement écologiste américain, celui-ci utilisant le visage de ce même acteur à plusieurs reprises, sans se soucier de la réaction des Amérindiens eux-mêmes.

L'Indien *New Age* n'existe pas. Il y a d'une part le citoyen amérindien qui tente de vivre en harmonie avec sa culture traditionnelle et les exigences de sa société, et, d'autre part, les écologistes qui cherchent à faire passer leur message socio-politique. Entre les deux se trouvent les Américains qui aimeraient sans doute croire que l'Indien mythique existe toujours, qu'il n'a pas été détruit par le progrès et qu'il a le pouvoir de les sauver d'eux-mêmes.

BIBLIOGRAPHIE

- BERKHOFER Jr, Robert F. *The White Man's Indian*. New York : Vintage Books, 1979.
- BOUTEILLER, Marcelle. *Chamanisme et Guérison magique*. Paris : PUF, 1950.
- CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdaean Iran to Sh'ite Iran*. Princeton : Princeton U.P., 1977.
- ELIADE, Mircea. *Shamanism*. Princeton : Princeton U.P., 1975.
- . *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, 1983.
- GREEN, Rayna. *The Encyclopedia of the First Peoples of North America*. Toronto : Greenwood Books, 1999.
- HIRSCHFELDER, Arlene. *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*. Londres : Dorling Kindersley Limited, 2000.
- LANTERNARI, Vittorio. *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris : Fondations, 1983.
- RAHAL, Sheryl. « The Ghost Dance as Millennial Revitalization Movement ». *Caliban/Anglophonia* n°3. Toulouse : P.U. du Mirail, 1998.
- ROSTKOWSKI, Joëlle. *La Conversion inachevée : les Indiens et le christianisme*. Paris : Albin Michel, 1998.
- VAZEILLE, Danièle. « La Danse du Soleil ». *Terre Indienne*. Paris : Autrement, 1991.
- VERSLUIS, Arthur. *Native American Traditions*. Boston : Elements Books, 1993.
- WALLER, David. « Friendly Fire : When Environmentalists Dehumanize American Indians ». *American Indian Culture and Research Journal*, 1996.
- ZIMMERMAN, Larry J. *Les Amérindiens*. Trad. Alain DÉCHAMPS. Paris : Albin Michel, 1997.