

Susanne Berthier-Foglar  
Université de Savoie

Il s'agit d'abord de définir les termes. Sera-t-il question d'Indiens ou d'Amérindiens ? En France, on a pris l'habitude de dire Amérindien, sans doute par égard pour la correction politique en vigueur aux États-Unis où le terme *Indian* est empreint d'une connotation négative, passéiste et coloniale. Le terme correct est aujourd'hui *Native American*. Or il n'existe aucun équivalent français. Amérindien, et son équivalent anglais *Amerindian*, sont des termes normalement utilisés par les anthropologues pour définir les populations autochtones des Amériques.

Le terme *Indian* a une connotation négative aux États-Unis depuis la fin des années 1960, mais par habitude l'usage est resté. Les individus concernés se disent *Indian* dans la vie courante et *Native American* dans le contexte politique et universitaire. Cela dit, si *Indian* rappelle l'erreur de navigation de Christophe Colomb, *Native American* est marqué par le prénom d'un autre navigateur européen, Amerigo Vespucci. Certaines appellations anciennes conservent *Indian* mais ils sont une exception : *American Indian Movement*, *Bureau of Indian Affairs*, *Indian Law*. Dans le cadre universitaire français on utilisera donc Amérindien ou Indien (en précisant que le terme n'est entaché d'aucune connotation négative en France) et dans un travail universitaire en anglais, pour une institution française ou étrangère, on privilégiera le terme *Native American*.

Il est ici question de l'Indien et de la contre-culture aux États-Unis, dans les années 1960-70. De prime abord, les cultures indiennes, qui se veulent traditionnelles et séparatistes, n'ont rien en commun avec les créations d'inspirations multiples, avec chamboulement des codes, telles qu'on les observe dans les divers courants de la contre-culture américaine, caractérisée avant tout par une rébellion à tout va. Entre l'indianité et la contre-culture, il existe pourtant une zone de rencontre, déclinée en plusieurs facettes allant de la volonté diffuse d'émulation des Indiens, que l'on observe alors chez certains Blancs, à l'utilisation stéréotypée de la représentation de l'Indien à laquelle s'essayaient alors les militants (Indiens).

Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la société occidentale se représente, avec une certaine persistance, l'Indien tel que l'avait défini Buffalo Bill dans son Wild West Show. Plusieurs saynètes de cirque à grand spectacle mettaient en scène des Indiens Lakota – on disait alors Sioux – coiffés de plumes et vêtus de vêtements frangés. Les images véhiculées par ce grand créateur d'iconographie furent reprises par les militants du *American Indian Movement* des années 1960. C'était là une façon pratique de faire valoir une culture panindienne qui occultait la multitude des cultures autochtones en Amérique du Nord et simplifiait le paysage culturel. Les militants affirmaient ainsi, par l'image, qu'il existait bien une culture indienne puisqu'ils en étaient l'illustration. En fait, le panorama est plus complexe avec cinq grandes familles de langues indiennes en Amérique du Nord composées chacune de langues mutuellement inintelligibles. À chaque langue correspond une culture et des peuples aussi divers que les Seminole des marécages de Floride, les Navajo des déserts de l'Arizona, et les « tribus du saumon » du Nord-Ouest. À chaque contexte géographique correspondent une organisation socio-

économique et une cosmogonie. Tout au plus relèvera-t-on quelques constantes comme une religion polythéiste dite « de la nature » et une organisation sociale clanique.

Pour comprendre cette rencontre entre les Indiens et le mouvement de la contre-culture des années 1960, il s'agit d'abord de porter le regard sur l'état de l'indianité dans les années de l'après-guerre, fruit d'une longue période de survivance, pour montrer comment, lors des rébellions et de la lutte pour les droits civiques des Noirs, les Indiens ravivèrent des revendications latentes alors que la société majoritaire se découvrait des velléités tribales. Ce fut la toile de fond pour les actions de l'*American Indian Movement* dont les dirigeants, passeurs culturels entre le monde des Blancs et celui des Indiens, surent utiliser tous les ressorts médiatiques pour amplifier les revendications autochtones.

### **La survivance des Indiens**

Les Indiens sont présents dans le premier document fondateur des États-Unis. Ils ne sont alors qu'une raison supplémentaire pour que les colons déclarent leur indépendance d'une Angleterre dont le roi ne les protégeait pas contre les « Indiens sauvages et sans merci. »<sup>1</sup> Quant à la Constitution, le deuxième document fondateur, elle ne concernait que les Indiens imposables, excluant ceux « qui ne paient pas l'impôt. »<sup>2</sup> En fait, au vu de ces documents fondateurs accordant si peu de place aux premiers habitants, on peut se demander si l'installation des Européens en Amérique n'était pas liée à un génocide des autochtones.<sup>3</sup> Il y eut des cas avérés de massacres, à commencer par celui des Taino – que décrit Las Casas<sup>4</sup> – mais il n'y eut jamais de destruction planifiée de la totalité des autochtones par les autorités coloniales. Toutefois, les maladies infectieuses apportées par les explorateurs européens eurent pour effet un effondrement de la population locale bien avant l'arrivée des colons.<sup>5</sup>

La faible densité démographique des Indiens fut une des causes facilitant le rejet de ces populations vers une zone que l'on nommait alors le Territoire Indien et favorisant la « destinée manifeste » des États-Unis à s'étendre d'un océan à l'autre. Cette délocalisation des Indiens se fit dans le but de mettre de côté des groupes de population racialement différents, au sens américain du terme. Ainsi, les Cherokee, qui vivaient comme des Blancs en Géorgie – ils étaient sédentarisés et fermiers – furent à l'origine d'une législation dont la portée apparut dans les années 1960-70. Protestant contre leur éviction, ils saisirent la Cour Suprême qui jugea, en 1832, que les Cherokees étaient une « nation interne dépendante. »<sup>6</sup> Sur le coup, cette expression passa inaperçue, et le statut de nation n'évita pas aux Cherokee la déportation connue sous le nom de « Piste des larmes. »<sup>7</sup>

Jusque dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les tribus, de moins en moins considérées comme des nations, signaient encore des traités avec le pouvoir fédéral.<sup>8</sup> Il s'agissait le plus souvent de cessions territoriales moyennant une compensation monétaire, ou la

---

<sup>1</sup> «Merciless Indian savages» (Declaration of Independence, 1776).

<sup>2</sup> « Excluding Indians not taxed » (Constitution, 1787). Beck, «The Fourteenth Amendment» 37-68. Marienstrass 211-12.

<sup>3</sup> C'est la théorie de David Stannard pour qui le génocide des Amérindiens fait partie d'une culture européenne d'extermination de l'Autre. Stannard 57-93.

<sup>4</sup> Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes*.

<sup>5</sup> Gomez et Olivares 29.

<sup>6</sup> Worcester v. Georgia (1832).

<sup>7</sup> The Trail of Tears.

<sup>8</sup> Prucha, *The Great Father*, 527-33.

négociation du maintien de certains droits d'accès aux ressources de chasse ou de pêche. En 1871, l'opinion majoritaire finit par considérer cette pratique comme une anomalie et il y fut mis fin. Cependant, les quelque 650 traités signés entre 1787 et 1871 restaient en vigueur et les droits qu'ils conféraient aux tribus furent revendiqués lors des mouvements sociaux des années 1960.<sup>9</sup> Dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les pouvoirs publics mirent en place un système éducatif acculturant par le biais des pensionnats. Les jeunes Indiens passaient ainsi jusqu'à quatre ans loin de leur réserve et de leur famille. On leur apprenait un métier manuel et surtout l'anglais qui devint la *lingua franca* intertribale. Toutefois, la perte des repères culturels fut à l'origine d'un grand désarroi et de nombreux jeunes revenaient chez eux déculturés et anormaux, situation qui entraîna de nombreux troubles (alcoolisme, violence, problèmes de santé). Cette politique visant à intégrer les Indiens dans la société blanche passa aussi par l'imposition de la propriété privée des terres. La propriété collective était perçue comme un obstacle à la transformation de l'Indien en fermier véritablement américain. On pensa alors lotir les terres indiennes en allouant une parcelle à chaque famille,<sup>10</sup> ce qui permettait en outre de redistribuer les terres « en surplus » aux Blancs qui souhaitaient les cultiver. C'est ainsi que le Territoire Indien fut ouvert à la colonisation et qu'il devint l'Oklahoma, un État comme les autres.<sup>11</sup>

On pouvait donc considérer qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Indiens étaient un peuple en voie de disparition (*a vanishing race*). Cependant, en 1917, la tendance s'inversa et il naquit plus d'Indiens qu'il n'en mourrait. Il s'agissait d'un fait démographique réel, les individus n'ayant alors pas la possibilité d'indiquer à l'agent recenseur l'appartenance ethnique de leur choix comme ce fut le cas à partir des années 1970 où l'on observa un effet de mode qui incitait des individus à s'auto-déclarer Indiens. Autre élément favorable à la survivance de l'indianité, la période du *New Deal* indien qui, dans les années 1930, mit fin à l'acculturation forcée. Cette politique pro-indienne du gouvernement fédéral fut l'œuvre d'un homme, John Collier, un militant qui avait œuvré dans les années 1920 pour le droit des Pueblo contre les squatteurs blancs.<sup>12</sup> Il avait pu apprécier l'effet positif des gouvernements tribaux traditionnels et, lorsque le président Roosevelt le nomma Commissaire aux Affaires Indiennes, il chercha à étendre à toutes les tribus cette possibilité de choisir leur forme de gouvernement.<sup>13</sup> Sans cette loi de réorganisation indienne, le renouveau indien des années 1960 n'aurait pas pu avoir lieu.<sup>14</sup> Lors de cette époque faste, le juriste Felix Cohen publia son traité de droit indien qui devint l'ouvrage de référence en la matière,<sup>15</sup> mettant en évidence la source constitutionnelle de ce droit et rappelant que la Cour Suprême avait déclaré que les tribus étaient des nations.

Cependant, la Grande Dépression et la Seconde Guerre mondiale changèrent la donne. Lorsque l'Amérique émergea victorieuse de la guerre, elle ne toléra plus la différence et encore moins la dissidence. La normalité devient celle de l'Amérique blanche. On vit alors les Noirs, les Indiens, de même que des minorités, comme les Hispaniques, tenter de se conformer à la norme en vigueur en matière de mode de vie, de maîtrise de la langue anglaise et même, si possible, d'apparence.

---

<sup>9</sup> « Broken treaties » ; <http://law.jrank.org/pages/8747/Native-American-Rights-Treaty-Rights.html>)

<sup>10</sup> General Allotment Act, ou Dawes Act, 1887.

<sup>11</sup> Sur la période des traités voir Prucha, *American Indian Treaties*. Sur les relations entre Blancs et Indiens, voir Prucha, *The Great Father*.

<sup>12</sup> Berthier-Foglar, *Les Indiens pueblo du Nouveau-Mexique*, 304-306.

<sup>13</sup> Indian Reorganization Act, 1934. Deloria et Lytle, *The Nations Within*, 67-79.

<sup>14</sup> Wilcomb Washburn cité par Rostkowski, *Le Renouveau indien aux États-Unis*, 63.

<sup>15</sup> Felix Cohen, *Handbook of Federal Indian Law* 1941.

Les droits conférés par les traités semblaient une survivance du passé qu'il fallait abolir. Les pouvoirs publics oubliaient alors qu'ils étaient le produit d'une négociation. En outre, pour contrer l'emprise culturelle des réserves, les autorités pensèrent alors faire migrer les Indiens vers les grandes villes. Ce fut le travail des agents recruteurs du programme de délocalisation volontaire (*Voluntary Relocation Program*) à partir de 1952. Après leur arrivée en ville, on proposait aux Indiens des cours d'intégration où on leur montrait comment fonctionnait la maison modèle avec son équipement ménager. Mais au bout de quelques semaines, livrés à eux-mêmes, ils étaient perdus dans une société qui n'était pas la leur, sans le support du groupe auquel ils étaient habitués. Dans *La Maison de l'aube*,<sup>16</sup> roman publié en 1968 et qui a obtenu le Prix Pulitzer en 1969, Scott Momaday décrit la situation d'aliénation d'un Indien du pueblo de Jemez qui se retrouve dans un bas quartier de Los Angeles où il survit à la violence et au racisme en essayant de recréer, avec d'autres déracinés, un groupe qui ressemble à une tribu. Le traité de Felix Cohen fut alors réédité<sup>17</sup> et expurgé de toutes les mentions trop favorables à l'indianité. Il faudra attendre 1982 pour qu'une nouvelle réédition rétablisse l'esprit de cet ouvrage. Parallèlement, les pouvoirs publics pensaient qu'il fallait éliminer le statut spécifique des réserves, des terres dont l'État fédéral détenait la propriété et les Indiens l'usufruit. De nouveau se profilait l'idéologie de la propriété privée comme outil de détribalisation.

### **L'explosion des revendications pendant la lutte pour les droits civiques**

À partir de 1961, avec l'élection du président Kennedy, le gouvernement mit en place des programmes sociaux ciblant les minorités. Ces programmes furent poursuivis par son successeur Lyndon Johnson dont le projet de Grande Société (*Great Society*) devait éradiquer la pauvreté à laquelle on alla jusqu'à déclarer la guerre (*War on Poverty*). Il apparaissait que les Indiens pouvaient bénéficier de programmes qui ne leur étaient pas destinés à l'origine ;<sup>18</sup> entre autres, le programme *Head Start* en faveur de l'enfance fut ainsi mis en place au sein des communautés indiennes. Lorsque la loi sur les droits civiques (*Civil Rights Act*) de 1964 mit officiellement fin à toutes les discriminations, les minorités « de couleur » revendiquèrent leur présence au sein des cursus universitaires. On reprochait aux universités de présenter une vision du monde blanche et ethnocentrique. Les Noirs exigèrent leur place dans l'histoire et les Indiens suivirent. Par effet de balancier, au lieu d'inclure les minorités dans l'histoire du groupe majoritaire, chaque minorité se mit à réécrire son histoire mettant en avant son rôle. Cette « histoire des vaincus, » selon l'expression de Nathan Wachtel,<sup>19</sup> réinterprétée par chaque groupe ethnique, donna lieu à une vision parcellaire et disparate de l'histoire globale dont la valeur scientifique était discutable. Pour Arthur Schlesinger, qui commentait en 1992 cette réécriture de l'histoire, ce travail servait avant tout de thérapie intra-groupe (« feel good history »<sup>20</sup>).

Qu'en était-il de la société majoritaire (blanche) ? Comment percevait-elle l'Indien ? L'Indien, du moins dans la représentation que la société se fait de lui, est une création de l'homme blanc, comme l'avait mis en évidence Robert Berkhofer dans son ouvrage clé publié en 1978 sur l'image de l'Indien.<sup>21</sup> Dans la droite lignée du bon sauvage qu'il avait été, il devint aussi un icône de la contre-culture. À l'époque de la contre-culture, les tribus étaient vues, par les

<sup>16</sup> Momaday, *House Made of Dawn*.

<sup>17</sup> Ré-édition de 1958.

<sup>18</sup> Cobb and Fowler eds., *Beyond Red Power*, xvi.

<sup>19</sup> Wachtel, *La Vision des vaincus*.

<sup>20</sup> Schlesinger, *The Disuniting of America*, 93.

Occidentaux du moins, comme des communautés naturelles avec un mode de vie primitif et désirable, loin des contraintes du monde technologique et technocratique. La jeunesse américaine des années 1960, qui avait devant elle un avenir tout tracé, un emploi qu'il serait facile de trouver, une intégration assurée dans ce qu'ils appelaient « le Système, » cherchait un idéal primitiviste, antidote à l'aliénation de la vie d'adulte. Il semblait alors que la tribu indienne offrait un mode de vie simple et en harmonie avec la nature, dans un groupe perçu, à tort, comme étant moins normatif que la société américaine dans laquelle ils vivaient. Par ailleurs, la vision que l'Américain blanc avait de l'Indien était influencée par la guerre du Vietnam. Un grand nombre d'éléments de la contre-culture (refus du « Système, » de l'ordre imposé, opposition à tout crin) dérivait d'ailleurs du mouvement contre cette guerre. L'Indien était vu comme un pacifiste, un opposant naturel à l'impérialisme américain. Sa religion sans dogme écrit était considérée comme une émanation de la nature, une religion naturelle en quelque sorte. On se rappelle que les Américains, depuis Thoreau et John Muir ont toujours été fascinés par le côté spirituel de la nature.<sup>22</sup> Par ailleurs, le fait que certains hommes-médecine, comme le Cherokee Rolling Thunder, participaient à des événements de la contre-culture renforçait, artificiellement certes, le lien entre les Indiens et les radicaux de la contre-culture.<sup>23</sup>

Cette vision de l'Indien se teinte aussi d'écologie. Les années 1960 marquèrent le début d'une prise de conscience de la dégradation de l'environnement avec la publication, en 1962, de *Silent Spring*.<sup>24</sup> Ce lien entre l'Indien et l'écologie était suffisamment établi au début des années 1970 pour que la campagne publicitaire contre les décharges sauvages, « Keep America Beautiful, » utilise un Indien comme emblème. Ce fut Iron Eyes Cody qui, en dépit du stoïcisme qu'impliquait son nom ou plutôt à cause de ce supposé stoïcisme, intenable devant l'horreur de la destruction de la terre, pleurait devant la pollution perpétrée par les Blancs. D'ailleurs, le sous-titre indiquait « It's a crying shame. » Le fameux discours que le Chef Seattle aurait prononcé en 1854 devant les agents fédéraux au moment de la signature du traité de Medicine Creek, discours qui n'a été transcrit que trente ans plus tard par un des témoins (blancs), fut alors relu comme un manifeste philosophique et religieux sur la présence fugace de l'homme blanc sur une terre qu'il ne possèdera jamais. La publication de ce discours dans *Touch the Earth*, de Terry McLuhan, correspond à ce sentiment d'indianité écologique et spirituelle.<sup>25</sup> Dans les années 1990, moins marquées par l'idéalisme, Shepard Krech, dans *The Ecological Indian*, critiqua à la fois la prétendue écologie des Indiens et celui qui en était l'icône, en mettant en doute l'indianité de Iron Eyes Cody, descendant d'immigrés siciliens, né Espera Oscar de Corti.<sup>26</sup>

Les Indiens étaient aussi le peuple opprimé interne, victime de ce qu'il était alors convenu d'appeler l'Impérialisme américain. Soutenir cet opprimé interne faisait partie d'un code de conduite subversif de la contre-culture, comme Jane Fonda soutenait alors le Nord-Vietnamien dans sa résistance contre l'invasion américaine. Les Indiens eux-mêmes se firent l'écho du parallèle entre leur peuple et les ennemis asiatiques de l'Amérique, qu'il s'agisse de la guerre du Pacifique ou de la guerre du Vietnam. On lit ainsi dans *Ceremony* de Leslie Marmon Silko que les Japonais ne sont pas des étrangers pour le combattant pueblo et qu'il y a des similitudes

<sup>21</sup> Robert Berkhofer, *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present* (New York: Random House, 1978).

<sup>22</sup> Albanese, *Nature Religion in America*, 93-105, 114.

<sup>23</sup> Smith, "Indians, the Counterculture, and the New Left," 151.

<sup>24</sup> Rachel Carson, *The Silent Spring* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1962).

<sup>25</sup> Terry C. McLuhan, *Touch the Earth, a Self-portrait of Indian Existence* (London: Garnstone Press, 1972). La traduction française est encore plus parlante : *Pied nus sur la terre sacrée* (Paris: Denoël, 1974).

<sup>26</sup> Shepard Krech, *The Ecological Indian, Myth and History* (New York: Norton, 1999) 15.

physiques entre les deux peuples.<sup>27</sup> On se rappellera aussi le slogan « US out of North America » sur le modèle de « US out of Vietnam. »

Les années de contre-culture furent aussi des années d'expérimentation de toutes sortes de drogues. Les cultures indiennes utilisent diverses drogues dans leurs rituels. Il ne s'agissait ni de drogues récréatives, ni d'expérimentation mais de moyens traditionnels pour un chaman ou un visionnaire d'atteindre un état d'*ex-stasis*, propice à la quête du sacré.<sup>28</sup> La contre-culture s'en inspira, ce fut le succès de Carlos Castañeda avec son chaman Yaqui pour qui le peyotl et le datura étaient des « alliés » dans sa quête de la connaissance d'une autre réalité.<sup>29</sup> Le peyotl, champignon hallucinogène qui pousse sur le sol aride des déserts du sud-ouest est aussi le sacrement d'une religion autochtone syncrétique, la Native American Church (NAC), qui mélange des éléments du christianisme (Jésus Christ, la communion) et Indiens (cérémonie à même le sol, dans tipi, autel construit en sable, champignon hallucinogène). La NAC, en marge de la légalité pour son utilisation d'une substance interdite, dut se défendre contre un afflux d'adeptes blancs.<sup>30</sup> Par tous ces marqueurs d'identité indienne, de l'apparence jusqu'à un tribalisme largement fantasmé, en passant par un primitivisme qui devait remettre l'Occidental au cœur de la nature non-industrielle, les jeunes radicaux de la contre-culture se plaçaient volontairement en dehors du Système et revendiquaient leur position d'*outsiders* au sens sociologique que lui accorde Howard Becker.<sup>31</sup> Pour les « vrais » Indiens, du moins ceux qui se présentaient comme tels, ces marqueurs étaient très superficiels.<sup>32</sup>

S'il y a eu manipulation de l'image de l'Indien avec la création par l'homme blanc d'un Indien mythique qui lui convenait, il y eut aussi manipulation en retour par les Indiens qui utilisaient cette image dans leurs luttes. Ce fut possible grâce au capital sympathie dont les Indiens bénéficiaient auprès de la société majoritaire. Un intellectuel indien, que l'on ne peut pas accuser de collusion, Donald Fixico, écrit même que les années 1960-70 étaient le bon temps pour être Indien.<sup>33</sup> Cela explique pourquoi le public des années 1960-70 acceptait et appréciait des slogans et titres provocateurs. On voit ainsi le militant indien Vine Deloria publier *Custer Died for Your Sins* (1969) et *God is Red* (1972).

Les années 1960 furent aussi des années très actives en matière de création d'associations militantes. L'AIM (*American Indian Movement*), dont le sigle était un programme en lui-même, fut créé par des Indiens urbains en 1968 à Minneapolis, Minnesota. Les fondateurs du mouvement étaient des métis détribalisés ayant pour la plupart connu la prison : Dennis Banks et les frères Bellecourt, Clyde et Vernon. Le très médiatique Russel Means rejoignit le mouvement peu après sa création. Ce mouvement panindien fut possible grâce à l'anglais dont l'apprentissage était obligatoire, exemple marxiste de l'outil de l'opresseur qui sert aux opprimés. Au départ, l'AIM avait pour but de prévenir les brutalités de la police envers les Indiens. Il apparut vite que les dirigeants étaient capables de bien plus. Ils avaient un savoir inné des situations médiatiques et surent utiliser l'image que l'homme blanc a de l'Indien. Ils devinrent les enfants chéris des médias, brandissant le poing à la manière du salut du Black Power, ou un fusil comme des

<sup>27</sup> Leslie Marmon Silko, *Ceremony* (New York: Viking, 1977) 124.

<sup>28</sup> Mircea Éliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1951) 99-100.

<sup>29</sup> Carlos Castañeda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1969) 7.

<sup>30</sup> Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*.

<sup>31</sup> Becker, *Outsiders*.

<sup>32</sup> Smith, "Indians, the Counterculture, and the New Left," 144.

<sup>33</sup> "The late 1960s and 1970s were proud times." Fixico, "Witness to Change", 14.

guérilléros. Ils faisaient renaître les guerres indiennes mais cette fois-ci ils donnaient l'image d'un peuple victorieux. Dans leur création vestimentaire, on retrouve tout ce qui prend le contre-pied de la norme de la société majoritaire : vêtements frangés, mocassins, cheveux longs, colliers « de cou » (*chockers*), bandeaux et plumes. Les dirigeants de l'AIM inventèrent une panoplie complète, que des critiques appelèrent le déguisement à la Russell Means (*the Russ Means Outfit*) se moquant d'ailleurs de sa méconnaissance des habitudes puisque avec son bandeau sur le front il se coiffait comme une fille.

L'AIM s'attaquait souvent à des cibles symboliques. Ainsi, l'organisation critiqua violemment les défilés du Columbus Day en l'honneur du découvreur officiel du continent. Pour le militant Ward Churchill cette fête était aussi incongrue qu'une fête qui serait dédiée à Hitler. D'ailleurs, aujourd'hui, les festivités du Columbus Day ont pratiquement disparu, les militants Indiens mettant un point d'honneur à se faire arrêter publiquement.<sup>34</sup> L'AIM visa aussi le rocher de Plymouth, un caillou pas très imposant posé sur la plage de la baie de Boston dont on dit qu'il aurait servi à arrimer le Mayflower lors du débarquement des premiers colons de la Nouvelle-Angleterre en 1620. Autre cible mise sous protection par les pouvoirs publics, les effigies des présidents sculptées dans la falaise du Mont Rushmore, dans les Black Hills, haut lieu de la revendication territoriale des Lakota qui considèrent que toute la région devrait leur revenir par le Traité de Fort Laramie (1868).<sup>35</sup>

La revendication territoriale des Indiens n'est pas liée pour autant à la contre-culture. Ce sont des luttes de longue date qui ont trouvé un écho favorable au sein de la population majoritaire pendant les années où tous les groupes ethniques ou minoritaires revendiquaient leurs droits. La lutte emblématique des Indiens de Taos pour leur Lac Bleu (*Blue Lake*) a commencé en 1906, date de la création des forêts nationales. Ce lac à valeur mythologique fut ouvert à tous les pêcheurs, campeurs et exploitants forestiers. Le peuple de Taos y avait accès mais il était difficile d'organiser des cérémonies dans un lieu dénaturé. La tribu refusait toute compensation financière ; seul le territoire lui importait. Il lui fut rendu par le président Nixon en 1971, après 65 ans de lutte. C'était la première fois qu'une demande indienne de ce type aboutissait. Les Lakota s'en inspirent pour leur slogan « Les Black Hills ne sont pas à vendre ». Dans les revendications territoriales, on notera qu'une autre minorité qui se disait alors métissée (« Indo-hispanique »), se mit à revendiquer des terres accordées à leurs ancêtres colons espagnols au Nouveau-Mexique et en Arizona. Ce fut un mouvement violent mené par le pasteur Reies Lopez Tijerina, un Texan d'origine mexicaine, qui fonda l'association *Allianza* en 1962. Ce militant revendiquait les racines de son peuple, racines « que l'Anglo n'a pas », et qui devaient conférer des droits supérieurs.<sup>36</sup> L'*Allianza* occupa des terres dans une forêt nationale du Nouveau-Mexique et les déclara République en revendiquant les terres communales de leurs ancêtres incorporées aux Forêts Nationales. Les rebelles se nourrissaient de la même source et on voit Tijerina participer au mouvement de Martin Luther King (Tijerina 103-106), consulter Denis Banks et Russel Means au moment de l'occupation de Wounded Knee et témoigner lors d'une conférence de l'association *Indian Nations* (Tijerina 190, 208-10).

De façon très médiatique, les tribus revendiquèrent des droits que leur conféraient théoriquement les traités. Dans le Nord-Ouest, des tribus qui avaient perdu leur territoire ancestral gardaient néanmoins un droit de pêche. Ces droits de pêche étaient mal vécus par la population majoritaire qui y voyait un passe-droit. Les tribus organisèrent des *fish-ins*, sur le

<sup>34</sup> Churchill, *Indians are Us?* 11.

<sup>35</sup> Smith and Warrior, *Like a Hurricane*, 135.

<sup>36</sup> "We have roots here, and the Anglo doesn't." Tijerina, *They Called Me 'King Tiger'*, 39, 23.

modèle des *sit-ins*. Alors que dans les années 1950, de telles opérations passèrent inaperçues, en 1964, elles générèrent une forte publicité médiatique. De plus, ces événements donnaient à des hippies, attirés par ce genre d'événement, l'impression de vivre comme des Indiens. La présence de jeunes Blancs des classes moyennes évita aux Indiens les habituelles brutalités policières. Par ailleurs, des dirigeants d'autres mouvements, en particulier le mouvement noir avec Dick Gregory, se joignirent aux Indiens, créant une synergie bénéfique pour la rébellion. Cela dit, les Indiens se sentirent dépossédés d'un mouvement qui était le leur et pas celui d'une autre minorité. Cependant, la haute visibilité d'un Marlon Brando défendant les Indiens fut reçue favorablement par le public (Smith 152-54), avec un bémol cependant. Lorsque l'acteur refusa d'assister à la cérémonie des Academy Award en 1973 où son film *Le Parrain* venait d'être primé, le public n'apprécia pas qu'il se fasse représenter par une militante indienne qui en profita pour faire un discours contre l'oppression de son peuple.

Parmi les actions de l'AIM qui eurent le plus de succès, on remarque l'occupation du pénitencier désaffecté d'Alcatraz en 1969. Situé sur un îlot rocheux de la Baie de San Francisco, le lieu attira l'attention des Indiens urbains de la région. Ces militants, en général des étudiants, avaient formé une nouvelle tribu qu'ils nommaient Indiens de Toutes les Tribus (*Indians of All Tribes*) et occuper une prison, symbole d'oppression, semblait être l'acte le plus subversif du moment. Le slogan médiatique « We hold the rock » était associé à un discours sur l'achat des terres à bas prix, sur le modèle de transaction foncière qui eut lieu trois siècles auparavant, lors de l'achat de l'île de Manhattan par les colons européens. Paradoxalement, le Manifeste d'Alcatraz insistait aussi sur la stérilité de cette terre caractéristique d'une réserve indienne (Smith and Warrior 28-30). Ces opprimés qui prenaient le pouvoir malgré les difficultés, qui se faisaient ravitailler malgré les patrouilles des gardes-côtes, s'attirèrent la sympathie du public. Pourtant, cette occupation finit par lasser à la fois les occupants et le public et au bout de 19 mois une quinzaine de manifestants furent évacués par les forces de l'ordre (Smith and Warrior 108-11).

À la recherche d'une autre action de haute visibilité, les militants indiens décidèrent d'organiser une grande traversée du continent, la caravane de la Piste des Traités Violés (*Trail of Broken Treaties*), à l'automne 1972. Il s'agissait de rallier Washington à partir de la côte pacifique en bus ou en voiture par une reprise en main symbolique du continent d'Est en Ouest. Un manifeste avait été publié, réclamant la restauration de la souveraineté indienne et la création d'une commission fédérale pour étudier la question des traités violés. Parmi les organisateurs on trouve toutes les grandes associations de défense des Indiens, dont, bien sûr, l'AIM (Smith and Warrior 150). Partie en octobre 1972, la caravane atteignit la capitale, Washington, le 3 novembre, peu de temps avant l'élection présidentielle. Par manque d'organisation à l'arrivée, les caravaniers ne furent pas accueillis par les Panthères Noires qui devaient leur ouvrir les parkings des églises du ghetto. Au contraire, de jeunes noirs leur firent sentir qu'ils ne faisaient pas partie du même combat (Smith and Warrior 150). Des Indiens affamés et fatigués décidèrent alors de demander un hébergement au Bureau des Affaires Indiennes (BIA). Autre erreur organisationnelle, pendant que les organisateurs de la caravane discutaient avec Harrison Loesch, le bras droit du Secrétaire de l'Intérieur, de la possibilité de s'installer dans un auditorium, la brigade anti-émeute entra dans le bâtiment et les Indiens se retranchèrent dans les locaux. Les pouvoirs publics ne délogèrent pas les occupants des locaux. La période électorale s'y prêtait mal. L'occupation indienne dura une semaine pendant laquelle les occupants se firent photographier sur le parvis de l'agence fédérale dont ils critiquaient la gouvernance. Il y eut des déprédations, des graffitis et des destructions. Cependant, des dirigeants avec une vision plus pragmatique



subtilisèrent des archives qui leur permirent ensuite de mettre en évidence la politique de stérilisation forcée des femmes indiennes (Smith and Warrior 153). L'occupation prit fin après l'élection de Richard Nixon pour son second mandat. Les occupants quittèrent les lieux sans violences. Ils cherchèrent alors une nouvelle cible.

Le village de Wounded Knee sur la réserve sioux de Pine Ridge, dans le Dakota du Sud, représentait un lieu idéal. Symbolique par le massacre perpétré en 1890, par erreur semble-t-il, le 7<sup>e</sup> de Cavalerie craignant un soulèvement populaire dans le sillage du mouvement de révolte de la Danse des Esprits (*Ghost Dance*). Il y eut 150 morts chez les Indiens, principalement des femmes, des enfants, des vieillards. Le gouvernement de la réserve de Pine Ridge représentait, aux yeux de l'AIM, tout le dysfonctionnement d'un gouvernement tribal coopté par le pouvoir blanc, corrompu et anti-démocratique. Pour les dirigeants de l'AIM, qui n'avaient pas grand lien avec les réserves dont leurs ancêtres étaient issus, le gouverneur, Dick Wison, devint le symbole de tout ce qu'ils critiquaient dans la gestion des affaires indiennes et ils voulurent entamer contre lui une procédure de *impeachment*, c'est-à-dire le déchoir de son pouvoir. Il s'agit d'une initiative populaire qui fait partie des mesures de sécurité permettant au peuple de contrôler un exécutif qui a commis une faute grave. Les militants de l'AIM se retranchèrent dans le centre de Wounded Knee, composé de quelques maisons et de la petite église du sacré cœur. Le siège débuta en février 1973 et dura 71 jours. Là encore, cette action était possible parce qu'elle était médiatique, parce que les images d'Indiens brandissant des fusils sur les barricades entourant un lieu symbolique étaient frappantes, suscitant la sympathie du grand public. Pour les pouvoirs publics, il s'agissait surtout d'une vexation notoire. Qu'ils occupent Wounded Knee ne gênait pas vraiment le fonctionnement de la société majoritaire ; en revanche, cette action rendait visible le déficit démocratique du gouvernement tribal. Dick Wilson disposait d'une milice, les *Guardians of the Oglala Nation*, dont le sigle GOON, c'est-à-dire barbouze, fut l'objet de nombreux quolibets.

En 1973, les pouvoirs publics avaient mis sous surveillance tous les mouvements de rébellion. Une infiltration de l'AIM semblait plausible par le biais du programme COINTELPRO (Counter-Intelligence Program) du FBI. L'assassinat de la militante Anna Mae Aquash, soupçonnée d'être un indic du FBI, pourrait avoir été commandité par l'exécutif de l'AIM. Ainsi, le siège de Wounded Knee qui avait bien commencé et qui suscita plus de couverture médiatique dans sa première semaine que toute la décennie d'activisme indien qui la précédait (Smith and Warrior 207), tourna mal. Les lieux reculés de la réserve de Pine Ridge rendaient inefficace tout contrôle médiatique de l'occupation. Près de 60 opposants au gouverneur Dick Wilson moururent, victimes d'accidents sans témoins.<sup>37</sup> Puis survint une fusillade lors de laquelle deux agents du FBI furent tués par balles à bout portant. Un groupe d'Indiens présent sur les lieux prit la fuite. Longtemps après, trois des fugitifs furent jugés dont Leonard Peltier aujourd'hui en prison. Il semblerait qu'il n'ait pas pu être responsable, ou du moins pas le seul responsable de la fusillade de Pine Ridge mais qu'il fut pris comme bouc émissaire.

---

<sup>37</sup> Cette partie sur l'occupation de Wounded Knee et la fusillade de Pine Ridge est inspirée de Peter Matthiessen, *In the Spirit of Crazy Horse* (New York: Penguin Viking, 1983).

## Conclusion

La période des années 1960-75 fut finalement bénéfique pour les Indiens. Les actions médiatiques organisées par des mouvements panindiens dirigés par des individus détribalisés mais conscients de leurs racines perdues firent effet. En particulier, par l'utilisation d'une vision stéréotypée et blanche de l'Indien, elles permirent à la mouvance rebelle de ces années de contre-culture de s'identifier aux luttes indiennes et de défendre les premiers habitants du continent, devenus le symbole d'une Amérique injuste opprimant les peuples qu'elle n'avait pas réussi à détruire.

Faisant suite à la loi sur les droits civiques de 1964 (*Civil Rights Act*), la loi sur les droits civiques des Indiens de 1975 (*Indian Self-Determination and Education Assistance Act*) ciblait plus particulièrement les tribus. Le législateur avouait, dans le texte introductif de cette loi, dont la portée dépasse largement les seuls droits civiques, que les politiques dirigistes en matière d'affaires indiennes sont inefficaces et qu'il est temps de laisser les tribus s'autogérer.<sup>38</sup> Si les traditionalistes indiens furent indifférents, voire hostiles, à la mouvance de la contre-culture qui s'appropriait des codes indiens ainsi que des bribes de culture tribale, l'époque vit s'affirmer le rôle des organisations panindiennes dont l'importance reste indéniable, en particulier dans la promotion de lois pro-indiennes.<sup>39</sup> Les luttes indiennes ne s'arrêtèrent pas avec la fin de la contre-culture. Au contraire, celle-ci donna voix à de nouveaux militants comme Ward Churchill pour qui le colonialisme est toujours actif, il serait même devenu radioactif (*Radioactive colonialism*)<sup>40</sup> au Nouveau-Mexique et en Arizona où les tribus sont confrontées aux effets néfastes de l'exploitation d'uranium. Les Indiens qui grandirent dans les années 1960-70 font partie d'une génération qui ne connut pas les brimades qu'ont eu à subir leurs aînés. Très à l'aise dans le monde anglo-saxon, ils savent aussi s'investir dans le renouveau culturel et politique des tribus. Quant au capital sympathie que les Blancs ont pour les Indiens, il est inscrit dans une forme de respect pour les droits de ces peuples, limité, certes, mais tout de même visible par leur présence dans des lieux anciennement occupés (les Parcs Nationaux établis sur leur territoire), dans des instances décisionnelles et universitaires.

## Bibliographie

### Sources primaires

1776, Declaration of Independence.

1787, Constitution of the United States.

1832, *Worcester v. Georgia*, Arrêt de la Cour Suprême des États-Unis, 31 U.S. (6 Pet.) 515 (1832).

1887, General Allotment Act, ou Dawes Act.

1924, American Indian Citizenship Act.

1934, Indian Reorganization Act.

---

<sup>38</sup> "Indian Self-Determination and Education Assistance Act of 1975".

<sup>39</sup> AIRFA (*American Indian Religious Freedom Act*, 1978 et 1996), NAGPRA (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*, 1990).

<sup>40</sup> Churchill and La Duke, "The Political Economy of Radioactive Colonialism," 241-66.

1975, Indian Self-Determination and Education Assistance Act; US Code - 25 — Ch.14/II.

1978, AIRFA (American Indian Religious Freedom Act, amended 1996).

1990, NAGPRA (Native American Graves Protection and Repatriation Act).

### Sources secondaires

ABERLE, David F. *The Peyote Religion among the Navaho*. 1966.

Norman: University of Oklahoma Press, 2nd edition, 1982.

ALBANESE, Catherine L. *Nature Religion in America From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Broken treaties, <http://law.jrank.org/pages/8747/Native-American-Rights-Treaty-Rights.html>.  
date accessed, October 10, 2011.

BECK, George. “The Fourteenth Amendment as Related to Tribal Indians: Section I, ‘Subject to the Jurisdiction Thereof’ and Section II, ‘Excluding Indians Not Taxed’.” *American Indian Culture and Research Journal* 28 4 (2004): 37-68.

BECKER, Howard S. *Outsiders*. 1963. Paris: Métailié, 1985.

BERKHOFER, Robert F. *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Random House, 1978.

BERTHIER-FOGLAR, Susanne. *Les Indiens pueblo du Nouveau-Mexique. De l'arrivée des conquistadors à la souveraineté des nations pueblo*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2010.

CARSON, Rachel. *The Silent Spring*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1962.

CASTANEDA, Carlos. *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1969.

CHURCHILL, Ward. *Indians are us.? Culture and Genocide in Native North America*. Monroe (ME): Common Courage Press, 1994.

CHURCHILL, Ward and Winona LA DUKE. “The Political Economy of Radioactive Colonialism”. *The State of Native America. Genocide, Colonization and Resistance*. Ed. Annette M. JAIMES. Boston: South End Press, 1992.

COBB, Daniel M. and Loretta FOWLER eds. *Beyond Red Power. American Indian Politics and Activism since 1900*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2007.

COHEN, Felix. *Handbook of Federal Indian Law*. Washington: Government Printing Office, 1941, 1982.

DELORIA, Vine Jr. *Custer Died For Your Sins. An Indian Manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press, 1969.

----- *God is Red. A Native View of Religion*. 1972.

Golden, Colorado: Fulcrum Publishing, 2003.

- DELORIA, Vine Jr., and Clifford M. LYTLE. *The Nations Within. The Past and Future of American Indian Sovereignty*. New York: Pantheon Books, 1984.
- ÉLIADE, Mircea. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1951.
- FIXICO, Donald L. "Witness to Change. Fifty Years of Indian Activism and Tribal Politics." *Beyond Red Power. American Indian Politics and Activism since 1900*. Eds. COBB, Daniel M. and Loretta FOWLER. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2007. 2-15.
- GOMEZ, Thomas et Itamar OLIVARES. *La Formation de l'Amérique hispanique. XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris: Armand Colin, 1993.
- KRECH, Shepard III. *The Ecological Indian. Myth and History*. New York: Norton, 1999.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Très brève relation de la destruction des Indes*. Titre d'origine : *Brevissima relacion de la destruccion de las Indias*. 1552.
- MARIENSTRAS, Élise. *Les Mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance (1763-1800)*. 1976. Paris: Éditions Complexe, 1992.
- MATTHIESEN, Peter. *In the Spirit of Crazy Horse*. New York: Penguin Viking, 1983.
- MCLUHAN, Terry C. *Touch the Earth, a Self-portrait of Indian Existence*. London: Garnstone Press, 1972. Traduction française : *Pied nus sur la terre sacrée*. Paris: Denoël, 1974.
- MOMADAY, Scott. *House Made of Dawn*. New York: Harper and Row, 1968.
- PRUCHA, Francis Paul. *American Indian Treaties*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- - - -. *The Great Father. The United States Government and the American Indians*. 2 Vols. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.
- ROSTKOWSKI, Joëlle. *Le Renouveau indien aux États-Unis*. 1986. Paris: Albin Michel, 2011.
- SCHLESINGER, Arthur. *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*. New York: Norton, 1992.
- SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Viking, 1977.
- SMITH, Paul Chaat and Robert Allen WARRIOR. *Like a Hurricane. The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*. New York: The New Press, 1996.

SMITH, Sherry L. "Indians, the Counterculture, and the New Left". *Beyond Red Power. American Indian Politics and Activism since 1900*. Eds COBB, Daniel M. and Loretta FOWLER. Santa Fe: School for Advanced Research Global Indigenous Politics Series, 2007. 142-60.

STANNARD, David E. *American Holocaust. The Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992.

TIJERINA, Reies Lopez. *They Called Me 'King Tiger': My Struggle for the Land and Our Rights*. Traduction de José Angel Gutiérrez. Houston, Texas: Arte Publico Press, 2000.

WACHTEL, Nathan. *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*. Paris: Gallimard, 1971.