

Colloque Les Sciences Par En Bas, Le Mans, 5-7 juin 2013.

Histoire de l'offre de soin dans la réserve navajo : le rôle joué par les figures d'intermédiaires.

Les nombreux ouvrages de référence¹ qui retracent l'évolution de la médecine rituelle navajo depuis l'installation des premiers missionnaires *anglo* à la fin du 19^{ème} siècle jusqu'à nos jours² adoptent une approche socio-historique propre aux *Cultural Studies*. Les relations entre les représentants de la médecine occidentale et les praticiens traditionnels sont décrites en des termes antagonistes. Les premiers médecins dépêchés dans la réserve navajo, des militaires et des missionnaires, considèrent d'un mauvais œil l'influence politique et sociale des *hataali* qui exhortent la population navajo à préserver et transmettre les traditions ancestrales.

Lorsqu'on décrit l'évolution du cadre hospitalier de la réserve navajo, on ne saurait faire l'impasse sur les tensions ayant existé entre les *hataali* (guérisseurs navajos) et les médecins rompus à des techniques et savoirs médicaux ne reposant pas sur une vision spirituelle de la maladie. La dimension colonialiste du développement des structures de soins s'impose également à la démarche historiographique du chercheur manipulant de nombreuses sources : correspondance d'infirmières protestantes, témoignages de bergers rassemblés dans le cadre d'un programme d'histoire orale, photographies de cliniques, mémoires biographiques de médecins, compte-rendu de sessions du Conseil Tribal, chartes hospitalières...

Néanmoins, sans remettre en cause le contexte de revendication identitaire dans lequel s'inscrit la perpétuation de la médecine rituelle, l'étude du rôle joué par des figures intermédiaires, n'appartenant pas à la profession médicale, dessine en creux des luttes, une autre histoire parsemée d'emprunts, de fascination mutuelle, de points de rencontre entre blancs et Navajos. Quels savoirs et usages politiques du passé³ faut-il mobiliser pour rendre compte de l'existence d'acteurs historiques ignorés qui ont contribué à la diffusion des savoirs rituels ? Enfin, dans le cadre de politiques culturelles tribales mettant l'accent sur la constitution d'une historiographie d'en bas, quelle place peut-on accorder aux chercheurs et scientifiques non-navajos ?

Pour répondre à ces questions, j'étudierai, dans une première partie, dans quelle mesure l'approche des Sciences par en bas permet d'envisager une vision plus pacifiée des relations

¹ Trennert, Robert. *White Man's Medicine, Government Doctors and the Navajo, 1863-1955*. 1e ed. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

Davies, Wade. *Healing Ways, Navajo Health Care in the Twentieth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001.

² Les Espagnols avaient échoué dans leurs tentatives de conversion et d'assimilation au XVII^{ème} siècle.

³ Hartog, François, Revel, Jacques (dir.), *Les Usages politiques du passé*, éd. de l'EHESS, coll. « Enquête », sept. 2001, 212 p.

entre médecins occidentaux et *hataali*. Dans une deuxième partie, je m'interrogerai sur la nécessité d'évaluer le rôle joué par des figures d'intermédiaires (missionnaires traducteurs, traders) dans la constitution d'un corpus historiographique à une époque où la parole du patient n'était pas entendue pour des raisons politiques mais aussi linguistiques. Enfin, dans une troisième partie, j'évoquerai les modalités de diffusion ou au contraire de non-diffusion des savoirs d'en bas en analysant les initiatives menées par la Nation Navajo pour se réapproprier des documents archivistiques auprès de musées et d'universitaires.

I. Deux médecines en concurrence : l'approche des Sciences par en bas pour une vision plus pacifiée des relations entre médecins occidentaux et *hataali*.

I. L'hostilité des médecins blancs vis-à-vis des praticiens traditionnels.

L'avènement de la science a pour objectif de prouver la suprématie de la médecine occidentale sur les rituels, incapables de guérir la tuberculose ou d'autres maladies infectieuses auxquelles succombent les Navajos. En 1863, des médecins militaires sont dépêchés à Fort Defiance où les Navajos ont été fait prisonniers après avoir été vaincus par l'armée américaine menée par le général Kit Carson. Rapidement, ils manifestent du ressentiment envers les praticiens traditionnels, les *hataali*. Le général Crocker écrit : « Ces docteurs indiens appartiennent à la pire espèce de charlatans, ils ruinent des familles entières monnayant leurs services à des prix exorbitants...Les parents des malades se dessaisissent même de leurs vêtements pour payer deux jours de traitement à ces menteurs. »⁴

Le sacre des traitements occidentaux doit contribuer à l'assimilation des patients navajos, menée conjointement par l'armée et les institutions religieuses. De nombreux médecins missionnaires espèrent ainsi s'attacher la confiance de leurs patients dans le seul but de les convertir au christianisme. En 1897, les Episcopaliens construisent le *Good Shepherd Hospital* à Fort Defiance, non loin du camp militaire. En 1906, les Presbytériens suivent avec l'érection d'un petit hôpital sur une terre offerte par le gouvernement fédéral. En 1910, la *Christian Reformed Church* bâtit un hôpital en bordure de la réserve à Rehoboth afin de répondre aux besoins des Navajos vivant près de Gallup. Le Révérend John Dolphin écrit dans une lettre : "Je suis d'abord un missionnaire et ensuite un docteur."⁵

De nombreux médecins *anglo*, tels que le docteur Richard Hetteema Pousma, employé *au Rehoboth Hospital* géré par la *Christian Reformed Church*, considèrent que les conditions d'exécution des rituels sont propices à la propagation des maladies. Famille, amis et voisinage se réunissent autour du malade dans le *hogan*, habitation traditionnelle exiguë, et

⁴ Joint Special Committee on Indian Affairs, Conditions of the Indian Tribes, 339, 342; lettre du général Crocker à Carleton, 17 novembre 1864, National Archives, Record Group 393, United States Army Continental Commands, Fort Sumner Records, Letters Sent and Received, 1862-1869.

⁵ Dolphin, Rev. John. *Bringing the Gospel in Hogan and Pueblo*. Grand Rapids, Mich.: Van Noord, 1921, page 209.

rare sont les *hataali* qui nettoient leurs vêtements et artefacts.⁶ Pour le docteur Tillim, les *hataali*, dans leur entêtement à freiner le développement de la science médicale occidentale en pays navajo, sont responsables de la mort de milliers de patients : « Le vrai tort causé par ces hommes provient de la perpétuation de superstitions et leur incapacité à reconnaître leur inutilité comme guérisseurs (...) Ils sont responsables de nombreuses infirmités et de morts qui auraient pu être évitées avec le soin médical approprié (...) Ils font appel aux médecins quand le patient est sur le point de mourir ; la raison pour laquelle ils font cela, c'est pour nous faire endosser la responsabilité du décès. »⁷

II. L'absence de mots navajos pour décrire les maux de patients soumis à une médecine étrangère.

Si l'étude des articles et témoignages publiés par les médecins missionnaires protestants entre les années 1880 et 1945 témoigne bien de leur hostilité vis-à-vis des *hataali*, considérés comme des charlatans ou des sorciers obscurantistes, il est difficile de connaître le point de vue des patients navajos vis-à-vis de leurs médecins blancs pour la même période. Comme l'affirmait Roy Porter dans son célèbre article *The Patient's View: Doing Medical History from below*, étudier l'histoire de la médecine implique de s'intéresser à la relation soignante, relation duale entre des soignants et des soignés.⁸ Il y a plusieurs décennies, Roy Porter faisait remarquer que l'histoire de la médecine s'écrivait aussi à partir des initiatives sociales et communautaires prises par les malades : « Dans l'histoire de la médecine, les prises d'initiatives ou de pouvoir émanent souvent des personnes en souffrance, de la base ou des profanes et moins des docteurs ou de la profession médicale au sens large du terme. »⁹ On ne saurait donc s'en tenir aux témoignages des médecins ou des infirmières pour tenter de comprendre l'évolution de l'offre de soins dans la réserve navajo depuis la création des premiers hôpitaux.

A partir des années 1950, les témoignages de malades abondent. De nombreux anthropologues (John Adair, Dorothea Leighton, Paul Mico...) ont été diligentés par l'*Indian Health Service* auprès des patients hospitalisés pour identifier les multiples freins à l'établissement d'une relation thérapeutique basée sur la confiance et le respect mutuel. L'écriture de l'histoire de la médecine navajo est donc directement impulsée par ses représentants institutionnels (*Public Health Service* mais aussi Conseil Tribal) qui promeuvent l'utilisation de méthodes de recherche qualitative afin de recueillir des données directement exploitables dans l'élaboration d'une politique sanitaire dite biculturelle. Les ressources constituées laissent entendre la parole du patient mais celle-ci reste rapportée,

⁶ Pousma, Richard Hetteema. "He-who-always-wins, and other Navajo campfire stories." W.B. Eerdmans Pub. Co, 1934.

⁷ Tillim, S.J. « Health among the Navajos ». *Southwestern Medicine*, n°20, issue 355, 1936, p.433.

⁸ "The Patient's View: Doing Medical History from Below." *Theory and Society*, Vol. 14, No. 2 (Mar., 1985), pp. 175-19.

⁹ Op.cit., page 175.

réduite à des citations, et peut-être même interprétée pour refléter le désir d'édification ou d'enseignement de certaines brochures et publications médicales.

Le problème d'un accès à une parole brute, non médiatisée, est particulièrement présent lorsque la relation soignante met en scène des soignants et des soignés séparés par des barrières linguistiques. Cette difficulté est d'autant plus prégnante lorsque la langue des malades est une langue orale qui n'a pas encore été transcrite par des signes linguistiques. Une première liste de mots navajos est créée par le lieutenant James H. Simpson mais il faut attendre 1912 pour que les Franciscains, sous la houlette de Frère Berard Haile, anthropologue, publient le premier dictionnaire navajo, deux ans après leur dictionnaire des concepts navajos.¹⁰ C'est parce que l'enseignement systématique du Navajo comme langue écrite dans les écoles remonte aux années 1970 que les patients navajos se donnent à voir, jusqu'alors, qu'à travers le regard du médecin, de l'infirmière, du travailleur social blanc ou du navajo acculturé. Dire la maladie et l'expérience du soin ou de la guérison, c'est aussi pouvoir l'écrire. L'absence de mots (M-O-T-S) en navajo pour décrire les maux (M-A-U-X) de patients soumis à une médecine étrangère est ce qui caractérise l'historiographie de la relation médecin *bilagaana*-patient navajo dans la première partie du vingtième siècle. On peut ainsi donc raisonnablement arguer que la figure du traducteur ou de l'interprète est indissociable de l'histoire de la médecine dans la réserve navajo.

II. Le rôle de l'intermédiaire dans la documentation des savoirs par en bas.

I. Frère Berard Haile : un homme de terrain.

A l'instar des médecins missionnaires qui considéraient l'hôpital comme le lieu de conversion idéal, le travail linguistique mené par les franciscains s'inscrit lui aussi dans une démarche d'évangélisation. Il témoigne néanmoins de leur désir de préserver ce qu'ils appellent « la tradition navajo » transmise à travers les histoires sacrées racontées oralement aux enfants navajos. Lors des réunions qui précèdent l'inauguration de l'école catholique Saint Michaels, le supérieur de Berard Haile, Frère Anselm, proclame solennellement son intention d'œuvrer dans l'intérêt des Navajos en dotant le Peuple d'un alphabet navajo et en répertoriant les cérémonies existantes ou déjà abandonnées dans les publications de la maison d'édition, Saint Michaels Press, créée pour l'occasion. Haile et Anselm sont les premiers *bilagaana* (non-navajo) à s'interroger sur la nécessité de créer des modalités de transcription écrite de la langue navajo qui risquait à terme de disparaître si elle n'était plus enseignée au sein du nucleus familial.

¹⁰ Simpson, James H. *Navajo Expedition: Journal of a Military Reconnaissance from Santa Fe, New Mexico to the Navajo Country Made in 1849 by Lieutenant James H. Simpson*. Frank McNitt, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1964.

Franciscan Fathers. *A Vocabulary of the Navajo Language*. St Michaels, 2 vol., 1912. Franciscan Fathers. *An Ethnologic Dictionary of the Navajo Language*. St Michaels: St Michaels Press, Arizona, 1910.

Butler Lee Kristie. *Along the Padres' Trail : St Michael's Mission to the Navajo, 1898-1939*. St Michaels Museum Press. Arizona : St Michaels, 1991.

On peut sans risque s'avancer à décrire le Père Berard Haile comme l'archétype de l'intermédiaire. Il se situe à l'interface de l'institution (l'Eglise catholique) et du Peuple (*le Diné*) qu'il part rencontrer nuit et jour en visitant familles, *hogan*, campements, hôpitaux... Homme de foi, c'est aussi un anthropologue qui pratique, avant qu'elle soit théorisée, l'observation participante. Il assiste régulièrement à des rencontres de chefs locaux et gagne ainsi la confiance des praticiens qui l'invitent à des cérémonies traditionnelles. C'est à force de côtoyer les Navajos qu'il finit par s'exprimer naturellement dans leur langue, pourtant très compliquée à apprendre. La rencontre entre le Père et les Navajos, loin d'être décrite comme une source d'incompréhension ou de mécontentement, procède avant tout d'un ravissement personnel. Berard Haile, comme d'autres colons blancs envoyés dans la réserve pour civiliser l'indigène, finit par être subjugué par son sujet d'étude. Il écrit à l'un de ses amis : « Je les ai probablement aimés malgré moi. Quel langage étrange ! Et comment ces êtres humains arrivaient à produire de tels sons ! Je m'interrogeais : est-ce que j'arriverai à produire les mêmes sons qu'eux ? Pourquoi pas ? S'ils sont humains, créés identiques à moi- à l'exception d'une couleur de peau plus foncée- par un Etre Suprême, en quoi suis-je différent d'eux ? (...) Si vous arriviez à prononcer un mot dans leur langue, ils vous gratifiaient d'un large sourire amical (...) Je pensais qu'il fallait étudier leurs coutumes, leur conception de l'existence, de l'univers, des phénomènes naturels (...) avant de discuter religion avec eux. J'étais en présence d'êtres humains intelligents, malins, travailleurs, et très religieux. Pourquoi venir à eux avec un péremptoire « vous avez tout faux, écoutez-moi » ? Des traditions si profondément enracinées ne peuvent être réduites à néant avec les arguments si superficiels desquels, du fait de notre formation, nous sommes coutumiers (...) Certains confrères trouvèrent cette idée amusante. Ils prenaient les Navajos pour un peuple archaïque, peut-être primitif, qui pouvait adhérer à nos idées en échange de petits présents, bonbons, déjeuners et jouets. Je pense que l'on sous-estima l'intelligence des Navajos. »¹¹

L'empathie du Franciscain lui permet de gagner la confiance des *hataali* mais son enthousiasme pour les cérémonies navajos finit par susciter certaines interrogations au sein de sa congrégation. La figure de l'interprète-missionnaire est par nature ambivalente, soumise à des injonctions contradictoires, des doubles contraintes. Représentant d'une institution ecclésiale et d'un système de valeurs religieuses étrangères aux peuples indigènes qu'il est venu civiliser, l'interprète, ne se contente pas de recueillir la parole du Navajo. Il est lui-aussi, volontairement ou à son corps défendant, également porteur d'un message dont les visées sont, par essence, assimilationnistes.

¹¹ A letter from Father Berard Haile to Father John B. Wuest, *The Provincial Chronicle* 20, 1948 : 195-199 in Bodo, Murray Father. *Tales of an Endishodi, Father Berard Haile and the Navajos, 1900-1961*. Albuquerque: University of New Mexico, 1998, pages 137-138.

II. La situation impossible du médiateur : Berard Haile, un missionnaire trop proche des Navajos ?

Pour conserver la confiance des Navajos, le Franciscain adopte les pratiques vestimentaires et spirituelles du *Diné*, au risque de se voir accusé par sa communauté d'être devenu un Navajo parmi les Navajos. Haile écrit ainsi à propos d'une dent d'ours qu'il portait en pendentif : « Les Indiens me mirent en garde : 'Tu ne dois pas porter cela car l'ours vendra te faire du mal.' J'étais jeune et inexpérimenté à l'époque, je ne les écoutais pas. Mais, je finis par l'offrir à quelqu'un d'autre. » A mesure que son respect des interdictions rituelles navajos augmente, le Père Berard Haile, est de plus en plus ostracisé par les différents supérieurs ayant succédé au Père Anselm, décédé le 8 mars 1921. A la fin des années 1930, Berard Haile se voit interdire la publication de nouveaux ouvrages anthropologiques. On lui reproche d'avoir failli à son devoir missionnaire et on lui ordonne de consacrer l'essentiel de ses écrits à la publication *Padre's Trail* qui fait état du travail pastoral en terre navajo.¹² Dans une lettre datée du 23 novembre 1943, le Père fait part de son désarroi à l'anthropologue Clyde Kluckhohn, exerçant alors à Harvard : « A moins que je ne trouve une solution, plus rien sur les Navajos ne sera écrit par les Franciscains de mon vivant et encore moins quand je serais mort. »¹³ Dans les différentes missives qu'il adresse aux universitaires, Berard Haile se présente comme l'interlocuteur privilégié des *hataali* qui s'inquiètent de voir leurs cérémonies disparaître. Malgré une santé chancelante, il passe outre les interdictions de ses supérieurs et parvient à retranscrire l'intégralité de la *Blessing Way*, cérémonie majeure du corpus ritualistique navajo. Soucieux de voir ses recherches adouées par les autorités politiques navajos, le 4 mars 1954, il présente son projet au Conseil Tribal dont il espère aussi obtenir une bourse pour financer sa publication.

La plupart des membres du Conseil rendent hommage à la pugnacité de l'homme de sciences parvenu à une maîtrise parfaite de la langue et des concepts spirituels navajos. Mais, ils s'interrogent aussi sur la transformation intellectuelle et humaine d'un missionnaire prêt à sacrifier ses valeurs, croyances et normes, pour aider les Navajos. Ainsi, le député Walter Bitsi lui demande : « Le Père a-t-il abandonné ses propres traditions ? » Le Conseil vote la publication par 50 voix contre 18. Le président de la Nation Navajo, Sam Ahkeah félicite cette initiative qui respecte le vœu des praticiens traditionnels vieillissants. Pourtant, Berard Haile ne verra pas sa publication aboutir de son vivant. Des Navajos acculturés, convertis au protestantisme, lobby différentes instances politiques pour empêcher l'édition de *The Blessing Way*. C'est sous la houlette d'un universitaire, Wyman Leland qu'une version écrite de *The Blessing Way* verra finalement le jour, en 1970, neuf ans après la mort du Père Franciscain, décédé en 1961.

¹² *Padre's Trail*, Saint Michaels Press.

¹³ Lettre de Berard Haile à Clyde Kluckhohn, 23 novembre 1943, Kluckhohn Collection, Pusey Library, Harvard University Archives.

Homme de terrain, le Père Berard Haile ne se serait pas offusqué de voir ces textes remaniés et publiés par un chercheur. Ses relations avec ses supérieurs hiérarchiques se dégradant considérablement après la mort du Père Anselm, c'est naturellement vers le milieu universitaire qu'il se tourne pour correspondre et collaborer avec des anthropologues plus à même d'apprécier son travail et ses compétences. En 1930, la même année où il a soutenu un doctorat de lettres à l'université catholique Saint Bonaventure, il obtient un poste de chercheur associé en anthropologie à l'Université de Chicago. Son itinéraire et ses ultimes déconvenues au sujet de la publication de son œuvre maîtresse montre que l'expertise conférée par sa réputation d'homme de terrain et d'anthropologue proche du peuple, ne suffisait pas à légitimer son entreprise scientifique mais a contrario le décrédibilisait aux yeux des autorités politiques et institutionnelles auxquelles il référerait directement.

Je vais maintenant brièvement parcourir plusieurs exemples de préservation de savoirs par en bas rendus possible grâce à l'intervention du *scholar*. Je conclurai en évoquant les conséquences des dispositifs mis en place par la Nation Navajo pour rapatrier des musées nationaux vers les musées tribaux des fonds documentaires relatifs aux figures d'en bas sous couvert d'application de lois comme la NAGPRA qui vise à redonner l'usage exclusif de fonds scientifiques aux représentants de minorités.

III. Les scientifiques au service des témoins d'en bas.

A. L'édition de souvenirs de *traders*.

La figure du trader peut, à l'instar de celle du missionnaire, être convoquée pour évoquer la constitution d'un savoir par en bas. En 1868, lorsque les Navajos sont autorisés à retourner vivre sur leurs terres ancestrales après l'épisode de confinement à Fort Sumner, aucune *trading post* n'existe encore sur la réserve. Mais, les commerçants *bilagaana* ne tardent pas à s'y installer et en 1900, plus de 79 *trading post* sont en opération. En 1930, on en compte plus de 154.¹⁴ L'économie domestique navajo reposant principalement sur l'élevage de moutons et la chasse, les traders furent relativement bien accueillis par les familles désireuses d'acquérir des denrées alimentaires courantes. La plupart des *trading post* acceptaient le troc ; elles mirent graduellement en place un système de prêts sur gage légiféré d'après une charte mise en place par le Commissaire aux Affaires Indiennes en 1937.¹⁵ Les Navajos déposaient leurs bijoux contre du sucre, de la farine ou du café, ils récupéraient leurs biens après la saison de la tonte du mouton en revendant leurs tapisseries et laines aux *traders*. De nombreux traders étaient des Mormons, venus eux aussi faire du prosélytisme dans la réserve. Si les liens commerciaux tissés entre les deux communautés favorisaient l'assimilation des Navajos, les *trading post* assuraient une fonction vitale pour le *Diné*. Les traders, souvent mariés à de jeunes femmes navajos, servaient eux aussi d'interprètes entre les Navajos et les différents représentants des

¹⁴ McNitt, Frank. *The Indian Traders*. Norman: University of Oklahoma Press: 1962, page 55.

¹⁵ *The Trading Post System on the Navajo Reservation* In Feltes Strigler, Marie-Claude. *La Nation Navajo: Tradition et Développement*. L'Harmattan: 2000, page 75.

institutions blanches présents sur la réserve : éducateurs, médecins, prêtres... La *trading-post*, lieu où convergeaient tous les membres d'une même communauté pour leurs achats, était avant tout un lieu de rencontres où circulaient rumeurs, nouvelles et informations en tout genre. Le trader ne se contentait pas de répondre aux besoins alimentaires des Navajos, il était aussi leur confident et dans une certaine mesure leur allié. Il acceptait d'enterrer leurs morts, leur ôtant les tracassés causés par les interdictions rituelles afférentes aux cadavres. Il s'occupait aussi du courrier et les assistait dans leurs démarches administratives en remplissant la fonction d'écrivain public. Le *trader* était un fin observateur de la vie locale. L'étude des livres de comptes de Lorenzo Hubbell, grande figure du commerce dans la réserve, révèle qu'en de nombreuses occasions, le trader n'indiquait pas l'identité exact de ses débiteurs ou acheteurs mais enregistraient la transaction sous leurs surnoms ou d'après une vague description : « la tante de Loco. »¹⁶ Selon Bill Richardson, héritier du fondateur de la *Cameron Trading Post*, le trader connaissait tout le monde, par leurs liens de parenté et leur apparence.¹⁷ De nombreux traders développèrent des liens d'amitié avec les Navajos. Ainsi, Walter Gibson écrivait : « Les Navajos n'étaient pas uniquement nos clients, c'étaient aussi nos amis. Nous avons conservé de magnifiques pièces de joaillerie, des colliers, des perles, des bracelets, nous admirons les talents artistiques des Navajos (...) mais même si nous chérissons ces objets, ils n'ont pas autant de valeur à nos yeux que nos souvenirs avec les Navajos. Le souvenir des événements que nous avons partagés avec les Navajos, voilà notre vrai trésor. »¹⁸ En raison des liens extrêmement forts noués avec la communauté navajo, certains traders prenaient de haut les travaux publiés sur le cérémonialisme et les coutumes locales par des chercheurs. Faisant certainement allusion à la biographie du *hataali* Frank Mitchell, publiée par l'anthropologue Charlotte Frisbie, Elizabeth Compton Hegemann écrivait ainsi : « trop d'écrivains se sont basés sur les commentaires d'un seul *hataali* (...) Il y a peu de temps encore, nous étions l'ennemi juré des Navajos. Pourquoi voudraient-ils partager avec les hommes blancs leurs secrets les mieux gardés (...) Les gens qui ont vécu depuis des décennies parmi les Navajos savent tout cela. Sam Day ou Lorenzo Hubbell Jr [des traders] n'ont jamais émis d'avis catégoriques sur la spiritualité navajo. Je préfère écouter ce que ces hommes-là ont à me dire au sujet des Navajos même si cela demeure parcellaire. »¹⁹

On retrouve dans les déclarations d'Elizabeth Compton Hegemann la notion d'un savoir acquis de manière directe, « a first-hand account », à la source. On mentionnera néanmoins l'existence de productions littéraires romanesques confortant la représentation du bon

¹⁶ Interview de Kathleen Tabaha, Ganado, 6 novembre 2009 in Kiser, Billy. *Navajo Pawn: a Misunderstood Traditional Trading Practice*. Hubbell Trading Post National Historic Site, 2010, page 11.

¹⁷ Interview de Bill Richardson, Gallup, 6 novembre 2009, op.cit.

¹⁸ Gibson, Walter. *Nakai Toh : My Days with the Finest People on God's Green Earth*. Utah: Family History Publishers, 1994.

¹⁹ Hegemann Compton, Elizabeth. *Navajo Trading Days, A Southwestern Classic with 318 rare Photographs*. University of New Mexico Press: 1963, page 93.

sauvage et du mythe de la Frontière dans l'imaginaire populaire avec notamment les feuilletons de Gladwell Grady Richardson qui signa plus de 300 romans et un millier de nouvelles de son vivant. Néanmoins, la profondeur des liens d'amitié noués par certains *traders* comme Lorenzo Hubbell avec les Navajos (le chef Many Horses exigea d'être enterré dans le cimetière familial des Hubbell) peut sembler un gage suffisant pour garantir la compréhension et la véracité des faits décrits dans leurs mémoires. Mais, les récits de ces témoins d'en bas non-navajos sont victimes, dans les années 1970, de la politique de réappropriation des biens culturels immatériels menée par le Conseil Tribal. Dans la perspective d'une histoire par en bas, la légitimité des traders comme témoins directs assure la diffusion et la préservation du travail de documentation qu'ils ont réalisé comme en témoignent les nombreuses rééditions revues et argumentées par des historiens ou anthropologues des universités du sud-ouest américain.²⁰ Mais, dans la mesure où la transmission des savoirs rituels et médicaux en terre navajo s'inscrit aussi dans une histoire sociale américaine des luttes des minorités, la question de savoir qui doit être autorisé à assurer ce travail historiographique aussi : les descendants de traders, les chercheurs non navajos ou les figures éducatives et politiques de la tribu ? Ces derniers seraient-ils plus capables, en leur qualité de représentants d'une minorité spoliée de son droit d'expression et d'inventaire, de faire une véritable histoire par en bas ?

B. A qui appartient le savoir « d'en-bas » ?

A la fin des années 1960, le Conseil Tribal promeut plusieurs initiatives visant une réappropriation des savoirs par la population navajo à travers la réclamation de différents documents et artefacts rituels produits ou conservés par des individus ou institutions considérés comme *bilagaana*, non-navajo. Cette volonté de rapatrier au sein de la tribu des savoirs immatériels et des supports archivistiques se légitime par la crainte de voir désacraliser nombre de cérémonies. C'est la destruction d'une bourse-médecine (*jish*) par des américains à Lower Greasewood en mars 1976 qui incita les *hataali* à se réunir et s'organiser en association : « C'est notre médecine, c'est ce qui nous permet de vivre. Après l'incident, les gens furent choqués mentalement et psychologiquement troublés (...) Le président Hale décida d'aider les chanteurs qui voulaient créer une association et lutter contre la destruction de *jish* »²¹ En 1978, la Nation Navajo s'est dotée d'une loi afin de

²⁰ Blue Martha. *Indian Trader: The Life and Times of J.L. Hubbell*. Kiva Publishing: septembre 2000. Richardson, Gladwell. *Navajo Trader*. University of Arizona Press: 1986, 1er juillet 1991, 2003 Préface de l'historien Philip Reed Rulon.

Wagner, Sallie. *Wide Ruins: Memories from a Navajo Trading Post*. Préface de l'anthropologue Edward Twitchell Hall. University of New Mexico Press: 1ère édition, septembre 1997.

Gillmor, Frances. Wetherill, Louisa Wade. *Traders to the Navajos the Story of the Wetherills*. University of New Mexico Press: 1934 (, 1953, 1965, juin 1979, 1971, 2011.

Engels, Tate, Mary. Wagner, Lippincott, Sally. *Tales from Wide Ruins: Jean and Bill Cousins, Traders*. Texas Tech University Press; First Edition: septembre 1996.

Powers Roberts, Willow. *Navajo Trading: The End of an Era*. University of New Mexico Press: 2002.

²¹ Robert Johnson. Entretien du 21 juillet 2006.

protéger ses artefacts rituels de la convoitise et de l'intérêt des collectionneurs, musées et universitaires étrangers à la tribu. Il faut attendre 1990 et l'adoption du *NAGPRA* –Native American Graves Protection and Repatriation Act- pour voir les premières actions en justice intentées afin de rapatrier des objets rituels ou documents immatériels au sein de la réserve. Les artefacts conservés par les musées sont considérés comme des organismes vivants qui meurent s'ils ne sont pas rituellement utilisés. Les chants sacrés contenus dans les notes prises par les missionnaires, traders ou anthropologues ont un pouvoir performatif (ils guérissent mais peuvent aussi entraîner la maladie s'ils sont mal utilisés). Ils ne doivent donc pas être lus en dehors d'un cadre sacramentel strictement contrôlé par le *hataali*. Ainsi, le Museum of Northern Arizona à Flagstaff ne laisse plus aucun chercheur non-navajo consulter les manuscrits non publiés du Père Berard Haile.²² Les reproductions de peinture de sable réalisées à la gouache et à l'aquarelle par Franc Newcomb, trader et amie du célèbre *hataali* Hosteen Klah sont aujourd'hui propriété du *Diné College*, université tribale et ne sont plus exposées, comme elles l'étaient autrefois au Wheelwright Museum de Santa Fe. Aux justifications motivées par le respect de tabous ritualistiques s'ajoute le désir de reprendre le contrôle dans la construction d'une mémoire historique navajo dont on craint qu'elle ne serve elle-aussi des intérêts assimilationnistes. Les exemples abondent : le Musée d'Ethnologie de Berlin a été dépossédé des cylindres d'enregistrement de chants d'Hosteen Klah qu'il hébergeait depuis les années 1920...²³ Alors à qui appartiennent ces savoirs ? Qui est légitime pour en faire l'historiographie ?

Pendant trop longtemps, certaines recherches ont mésestimé ou méprisé le rôle joué par des acteurs non-scientifiques dans la constitution et la transmission de savoirs dans le domaine de la médecine, de l'anthropologie ou des Sciences au sens large du terme. L'itinéraire de promoteurs d'une meilleure connaissance et compréhension du peuple navajo tels que le missionnaire Berard Haile ou le *trader* Lorenzo Hubbell montre la nécessité de prendre en compte la formation d'expertises non académiques, tout autant portées par un désir de mémoire historique qu'un profond amour pour les personnes, faits et processus documentés et retranscrits. Lorsque la science et ses institutions sont instrumentalisés afin d'assimiler une population indigène, le rôle des intermédiaires et des chercheurs non indigènes se révèle capital pour redonner la parole aux sans-voix. Cependant, en voulant donner l'entière légitimité dans la documentation des sciences par en bas aux acteurs directement concernés, ne se prive-t-on pas d'une réflexivité et d'une contextualisation qui sont bien souvent le propre d'un regard scientifique dépolitisé, moins concerné par le sort de son objet que par son intérêt historiographique ?

²² Communication personnelle du conservateur Eddie Jones à l'auteur le 21 juin 2006.

²³ Hatoum, Rainer. "Gone Global – Navajo Ceremonial songs in Germany between institutionalised global heritage claims and tribal sovereignty" Free University Berlin