

## Le monde nouveau de Mabel Luhan : dynamique culturelle et regards croisés

Susanne Berthier-Foglar  
Université Stendhal Grenoble III

Mabel Dodge Luhan était la fille unique d'un banquier new-yorkais et elle grandit dans la société aisée des villes et lieux de villégiature de la côte atlantique. Son adolescence rebelle coïncida avec les dernières années du 19<sup>ème</sup> siècle (Luhan : 1933, 282). Pour oublier la vie bourgeoise qu'elle menait malgré tout, elle vécut avec frénésie, se maria, se retrouva veuve au bout d'un an, partit en Europe avec son fils John, afin de soigner une dépression, épousa un Américain à Florence qu'elle quitta quelques années plus tard, rentra alors aux États-Unis car l'Europe avait fini par l'ennuyer. En quête de racines mais ambivalente face à son pays, elle ne cessait de répéter à son fils, sur le paquebot qui traversait l'Atlantique, que « l'Amérique était moche, moche, moche et qu'il ne devait jamais l'oublier » (Kelly, 39).

À New York, elle choisit de s'installer là où se trouvaient tous les contestataires, à Greenwich Village alors réputé, en ce début du 20<sup>ème</sup> siècle, pour son foisonnement intellectuel et artistique. Elle s'inséra facilement dans ce milieu où tout était remis en question, des idées reçues aux grands principes, et fit connaissance de la plupart des extrémistes de la ville, des anarchistes, des suffragettes, des socialistes et des syndicalistes. Elle fréquenta des gens très variés comme Margaret Sanger – qui venait de fonder le planning familial aux États-Unis (*Planned Parenthood*), une association alors jugée immorale par les pouvoirs publics – ainsi que l'anarchiste Emma Goldman et le révolutionnaire bolchevique John Reed qui devint son amant (Collier, 105-106). Bientôt elle fut à la tête d'un salon intellectuel dont elle était le catalyseur, choisissant ses invités en fonction des idées qu'elle voulait confronter (Kelly, 40).

Pendant ce séjour new-yorkais, elle épousa un artiste, Maurice Sterne, mais le bonheur continuait de lui échapper. Elle tenta de trouver des réponses dans la psychanalyse et elle s'imaginait que la société occidentale, qu'elle considérait finissante, l'étouffait dans une métaphorique odeur de mort dont elle n'arrivait pas à se défaire (Luhan : 1937, 221-222, 298). Pour Mabel, comme pour le reste du monde, ce spleen fin de siècle, né du questionnement intellectuel et artistique des années 1890, ne prit fin qu'avec la guerre de 14-18. Plus tard, son amie Willa Cather dira de cette date charnière que le monde s'était fracturé, qu'il y avait un avant et un après (Rudnick, 144).

Alors que la rupture n'avait pas encore été consommée, Mabel, dans son salon intellectuel, cherchait déjà l'avenir du monde occidental dans un ailleurs exotique et dans la pensée humaine des sociétés que l'on disait alors primitives. En 1914, elle invita un anthropologue qui avait travaillé en Oklahoma chez les Cherokees et l'obligea à organiser une soirée pour que ses amis puissent « voyager dans le monde du peyotl » (Luhan : 1936, 265-279). Mal préparés à utiliser ce champignon hallucinogène, certains de ses amis firent un voyage effrayant. Elle chercha aussi des réponses dans le monde de l'inconscient qu'avait exploré Freud et qu'étudiait

alors Jung dans son cabinet zurichois. Elle entreprit d'analyser ses rêves. Elle raconte avoir vu se dissoudre le visage de Maurice, penché au dessus d'elle. Il fut remplacé par le visage bronzé d'un inconnu aux yeux marron dont le regard rencontra le sien et elle pensa que « l'inconnu était indien, [que] c'était sûrement un Indien » (Hahn, 113). L'Indien était à la mode, dans les salons new-yorkais plus que dans les campagnes de l'Amérique profonde, et lorsqu'une des voyantes qu'elle consultait lui trouva des ancêtres indiens, l'idée lui plut et la conforta dans sa quête.

À New York on avait entendu parler des artistes qui avaient fait le voyage du Nouveau-Mexique et qui n'étaient pas rentrés à cause des paysages incroyables, de la pure lumière du désert d'altitude et des habitants, hispaniques ou indiens qui étaient d'intéressants sujets à peindre. Elle envoya à Santa Fe Maurice qui était en manque d'inspiration créatrice (Luhan : 1947, 16). Le remède avait l'air de marcher puisqu'il écrivait à sa femme des lettres enthousiastes lui demandant bientôt de le rejoindre et lui disant qu'elle trouverait là un but dans la vie, qu'elle pourrait « sauver les Indiens » (Luhan : 1936, 234-235). En 1917, elle prit le train pour Santa Fe, en quête de Changement, avec un 'C' majuscule. Elle fut déçue par la ville poussiéreuse et misérable ; son mari y avait loué, dans un bâtiment de plain-pied en adobe, un modeste studio, qui servait aussi d'habitation, « un taudis » écrira-t-elle. En voyageant à travers le pays, elle réalisa pourtant le changement profond qu'il allait représenter. Paraphrasant Willa Cather, elle comprit qu'à ce moment sa vie se brisait en deux mais, au lieu de voir la douleur d'un monde qui disparaît, la fracture lui permit de laisser derrière elle la première moitié de sa vie et de renaître dans la seconde (Rudnick, 143). Dans le quatrième et dernier volume de ses mémoires, *Edge of Taos Desert: an Escape to Reality* (1937), elle décrit le choc de sa première vision du pueblo de Taos. Devant les deux pyramides en adobe qui forment un habitat collectif, elle comprit intuitivement que, malgré leur aspect austère et inhabituel, c'étaient des maisons, l'essence même de ce que devait être une maison. Elle ressentit alors de façon fulgurante, à la fois la nostalgie pour une vie qui n'était pas la sienne et le désir profond d'appartenir à une communauté établie depuis la nuit des temps (Luhan : 1937, 57).

Alors que les peintres étaient venus pour des raisons esthétiques, ce premier contact fut pour Mabel une communion spirituelle. Gage du sérieux de son entreprise, elle ne fut pas tentée par Taos au moment du bourgeonnement printanier dans un cadre de cimes étincelantes ou dans la lumière chaude de l'automne, mais par une journée d'hiver froide, grise et inconfortable. Taos n'avait même pas d'hôtel et il lui fallut quémander un logement de fortune. Pourtant, quelques heures après son arrivée, elle annonça à Maurice, qui ne songeait qu'à repartir, qu'elle voulait y vivre. Santa Fe eût été moins isolée et il y avait de nombreux pueblos à proximité, de plus, la ville était à la mode, trop peut-être au goût de Mabel, qui préféra l'authenticité de Taos restée sauvage malgré le petit groupe d'artistes installés là pour échapper à l'air pollué des villes (Luhan : 1947, 42). Autre raison, et non des moindres, Santa Fe avait déjà été « découverte » par une autre femme, Alice Corbin Henderson, éditeur d'un journal de poésie d'avant-garde qui en avait fait sa chasse gardée (Rudnick, 146). Mabel s'installa donc dans un nouveau monde où elle n'allait pas être concurrencée.

On peut tout d'abord se demander comment cette rencontre entre un peuple vivant en marge du monde anglo-américain et une riche héritière allait évoluer. Son monde

n'avait rien en commun avec le monde pueblo et elle projetait sur ce dernier une vision imaginaire. Pour préserver ce Nouveau Monde qu'elle avait découvert, Mabel était prête à travailler dur, utilisant les forces combinées de tous ses invités, même de ceux qui rechignaient le plus à le faire (comme D.H. Lawrence). Le succès de cette première bataille pour sauver les terres indiennes eut un effet positif sur les Pueblos mais peut s'interroger sur les techniques mises en œuvre par les Indiens lors de la seconde bataille pour préserver leurs danses et en particulier sur leur façon d'échapper à la présence dominatrice des blancs. Nous verrons d'abord la rencontre entre intellectuels, « en marge du désert » puis la dynamique qui les a poussés à sauvegarder ce Nouveau Monde, dynamique à laquelle répondit subrepticement une volonté pueblo qui avait ses objectifs propres.

### « En marge du désert » : rencontre entre intellectuels à Taos

Précurseur du *New Age*, Mabel, dans sa quête spirituelle, discerna une qualité « thérapeutique » dans cette région du nord du Nouveau-Mexique (Rothman, 8). Les Indiens en faisaient partie intégrante ; pour la citadine cosmopolite qu'elle était, ils représentaient l'origine du monde et vivaient dans un jardin d'Eden. Maurice vit surtout leur misère économique alors que, pour elle, ils étaient l'antidote de sa vie matérialiste. À Santo Domingo, pueblo de la basse vallée du Rio Grande, entre Santa Fe et Albuquerque, elle assista à sa première danse pueblo, le jour de Noël 1917. Ce fut une révélation. Plus que par le spectacle lui-même, elle fut frappée par le sentiment d'unité qui se dégagait du groupe. Ne pouvant pas devenir pueblo, la longue tradition du secret et de la cohésion du groupe l'interdisant, elle tenta de leur ressembler, coupa ses cheveux au carré avec la frange typique des femmes pueblos et se drapa dans un grand châle, sorte de couverture qui servait de manteau. Elle devint ce qu'on appelle aujourd'hui une « wanabee », contraction de « want to be [Indian] ».

Elle passait tout son temps dans le pueblo, ce qu'un touriste n'a plus le droit de faire aujourd'hui, les heures de visites étant réglementées et l'accès limité à quelques zones externes. Un jour, alors qu'elle était entrée dans une pièce privée, son regard rencontra celui d'un Indien et elle reconnut la figure qu'elle avait vue en rêve. C'était Tony Luhan. Il devint son guide spirituel. Tony était un membre influent du pueblo, siégeant au conseil tribal. Selon l'habitude pueblo, il parlait peu. Son anglais était hésitant mais il la fit « [entrer] dans la vie pueblo, très lentement, pas à pas ».

Pour Tony Luhan, dont la voix apparaît dans *Edge of Taos Desert*, les Blancs finiraient écrasés sous un amoncellement de biens matériels ; leur civilisation était destinée à disparaître et celle des Indiens reprendrait le dessus. Cette vision apocalyptique allait dans le sens des idées de Mabel et de bon nombre de ses amis. Elle fut dès lors tiraillée entre Tony et Maurice, qui devinrent la représentation métaphorique de l'ancien monde qu'elle avait quitté et du nouveau monde qu'elle découvrirait, même si Tony n'était pas plus jeune que Maurice.

Lorsqu'elle était en compagnie des deux hommes, « elle avait une étrange sensation de dislocation, comme si elle était un pendule se balançant au dessus du gouffre d'un canyon, entre les deux pôles de l'humanité, entre Maurice et Tony ; et Maurice avait l'air vieux et tragique alors que Tony était entier et jeune jusque dans les cellules de son corps, sa puissance indomptée et solide comme un granit sculpté »

(Luhan : 1937, 193). Maurice rentra à New York et, pour le plus grand étonnement de ses amis, Mabel, la « créature sur-civilisée », entama une liaison avec Tony qui de plus ne « baragouinait [qu']un anglais succinct » (Blanche, 12), puis elle finit par l'épouser.

Mabel régla tous les problèmes matériels qui auraient pu s'opposer à sa vision idyllique du Nouveau Monde. Pour que Candelaria, l'épouse légitime de Tony dans le pueblo ne s'oppose pas à leur liaison, elle s'engagea par contrat à lui verser une rente à vie de 35 dollars par mois, une somme importante étant donné les conditions locales. Elle ne s'offusqua pas du fait que Tony perdit sa place au conseil tribal, les membres actifs du pueblo n'ayant pas le droit à l'exogamie. Tony Luhan était la clé de son Nouveau Monde. En apparence elle le transforma. Il troqua ses vêtements pueblos contre des pantalons bien coupés, taillés dans de belles étoffes, et il se mit à porter d'élégantes bottes de cow-boy. Mais il restait pueblo et quand il en avait assez des invités « urbains » de Mabel et des discussions auxquels il ne prenait pas part, il se drapait dans son grand châle-couverture et se fermait au monde externe.

Par ailleurs, alors que Mabel projetait la réalité utopique de son Nouveau Monde sur le pueblo de Taos, Tony était fasciné par l'automobile du monde de Mabel. Bientôt il sillonna les routes avec la Cadillac de sa maîtresse, devenant le chauffeur attiré de ses nombreux invités (Luhan : 1932, 38). En conduisant, il chantait les anciens chants de son peuple dont le rythme s'accordait si bien avec la cadence mécanique de la machine. Pour Mary Austin, voyager avec Tony donnait l'impression de remonter le temps en tapis magique (Rudnick, 170). Malgré les ailes que lui donnait la Cadillac, il ne souhaitait pas quitter le pueblo et participa à la construction physique du Nouveau Monde de Mabel. Il lui fit acheter un grand terrain jouxtant les terres tribales pour lui construire une maison en adobe. Pour Mabel qui avait habité la Villa Curonia à Florence et la 5<sup>ème</sup> Avenue à New York, c'était sa « première vraie maison ». Dans le moulage des briques en terre crue séchées au soleil elle vit une occupation noble, « un acte sacré ». Sa maison s'inspirait du pueblo de Taos avec ses toits en terrasse, ses angles arrondis, ses murs en glaise lissée, blanchis à la chaux à l'intérieur.

Cependant, Mabel malgré son discours, avait du mal à abandonner son ancien monde dont elle conserva quelques éléments – des antiquités françaises et italiennes, des sofas orientaux – qui se mêlaient à des peintures murales réalisées par des artistes pueblos et à des *santos*, représentations naïves de saints catholiques par les sculpteurs hispaniques. Mabel se sentait investie d'une mission, celle de faire connaître son Nouveau Monde et les Indiens qui le lui avaient fait découvrir. Pour pouvoir inviter les écrivains, les artistes et les intellectuels dont elle pensait qu'ils allaient bénéficier de l'expérience et partager sa vision, elle fit agrandir sa maison, rajouta des dépendances et finit par avoir un pueblo privé avec 17 pièces sur 840 mètres carrés.

Dans sa quête du Nouveau Monde, elle et Tony avaient créé la première copie anglo-américaine du pueblo, ce qui allait devenir le style de Santa Fe, un hybride qui avait (presque) la forme d'un pueblo et la fonction d'une maison américaine. Car, bien que sa quête fût spirituelle, elle ne souhaitait pas renoncer aux équipements modernes et fit installer un générateur pour que le domaine ait l'électricité et une pompe pour l'eau courante. Comme elle l'écrivait à William Siebenhaar, le traducteur

du roman anti-colonial *Max Havelaar* (par l'auteur néerlandais Multatuli), « le monde civilisé me déprime de plus en plus, mais je ne suis pas prête à vivre dans le passé (lettre de Luhan à Siebenhaar, 10 avril 1934). Par ailleurs, ce « pueblo » n'étant pas défensif et Mabel ayant les moyens de se payer des vitres, elle fit mettre plus de fenêtres que dans le pueblo indien traditionnel. Autre brouillage des codes, elle nomma cette propriété Los Gallos, les coqs, rappelant une simple basse-cour.

Elle avait pourtant des doutes sur son projet et retourna à New York où elle consulta une voyante qui la convainquit que le pueblo de Taos possédait la « clé du Nirvana », que Mabel avait été choisie pour la transmettre au monde et que les grands esprits feraient le voyage de Taos. Cet ésotérisme concordait avec les aspirations de Mabel qui revint à *Los Gallos* où elle intensifia sa gestion des invités, les faisant se succéder ou cohabiter pour en tirer le meilleur parti. Elle réussit à convaincre Jung de faire le voyage mais, hasard ou préméditation, il séjourna à Taos pendant une des absences de Mabel. Il y fut reçu par un chef cérémoniel du pueblo, Antonio Mirabal avec qui il discuta longuement de religion pueblo, savoir que Jung utilisa pour parfaire sa théorie sur les archétypes de l'humanité (Rudnick, 186-186).

Parmi les invités de Mabel, ce sont surtout les écrivains qui contribuèrent à faire entendre la voix pueblo. Tous n'étaient pourtant pas convaincus qu'il fallait le faire. Willa Cather, qui avait déjà visité Taos auparavant, se sentait plus proche de la voix hispanique. Comme elle avait publié un roman s'inspirant du site archéologique de Mesa Verde (*The Professor's House*), ville construite par les ancêtres des Pueblos, Mabel avait pensé qu'elle serait un porte-parole idéal pour son Nouveau Monde. Cependant, elle préféra s'intéresser à l'archevêque Lamy qui avait été chargé de réorganiser l'Église catholique du Nouveau-Mexique après l'arrivée des Américains. Dans *Death comes for the Archbishop*, il est le père Latour et la seule trace des Pueblos est Tony Luhan qui fut son chauffeur pendant qu'elle séjourna à Taos et qui devint l'élégant Eusabio, le noble chef navajo, ami de l'archevêque français. L'interchangeabilité entre un Pueblo et un Navajo, représentant deux cultures très différentes, est typique d'une indianité générique répandue dans l'esprit occidental. Willa Cather était beaucoup plus intéressée par la description du catholicisme mexicain de la frontière, une croyance éloignée du dogme, prête à s'accommoder d'entorses à la règle. Pour elle, « les Indiens suivaient leurs pistes archaïques tracées par la peur et l'ignorance, se battant contre des mauvais présages et d'anciens fantômes » (Cather, 211), alors que « les Mexicains étaient des enfants jouant avec leur religion » (Cather, 211), attitude qui lui semblait plus créative.

En vérité, les Indiens la mettaient mal à l'aise et elle ne les comprenait pas. Leur existence lui semblait immuable et imperturbable ; elle voyait en eux les premiers hommes des origines de la terre, des « êtres reptiliens », des « crustacés dans leur carapace » (Cather, 103). Contrairement à Mabel, Willa Cather n'était pas venue à Taos en quête de spiritualité et de Nouveau Monde. Les croyances indiennes l'effrayaient et la grotte cérémonielle dans laquelle le père Latour et Jacinto, son compagnon pueblo, se réfugièrent pendant un orage n'était pas un havre de paix mais l'accès à un inquiétant monde souterrain antédiluvien (Cather, 128-130; Rigal-Cellard, 16). Dans le roman, la parole catholique n'atteint pas les Indiens des pueblos, d'ailleurs, le père Latour ne questionne pas Jacinto sur les croyances de son peuple (Cather, 92). Lorsqu'il s'agira de sauver les Indiens, ou plutôt leurs terres, de la rapacité du législateur, elle ne se sentira pas concernée.

Pour Mary Austin, ce fut tout autre chose. Elle avait vécu en Californie, dans les régions désertiques à l'est de la Sierra Nevada. Alors qu'elle travaillait comme institutrice, elle fréquentait les populations marginales de la petite ville de Lone Pine, les Indiens Paiutes, les mineurs, les Hispaniques, au grand dam des femmes respectables. Dans l'altérité elle trouvait l'inspiration de ses écrits et, dans son œuvre, les Indiens et le désert sont des thèmes récurrents.

Dans sa vision du Nouveau Monde, elle met en scène la puissance des femmes-médecine (*The Arrow Maker*, 1911) loin du rôle réducteur que la femme avait alors dans la société occidentale. C'est d'ailleurs dans un contexte de féminisme militant qu'elle rencontra Mabel à New York. Cependant, malgré ce séjour urbain, Mary Austin restait viscéralement attachée au désert, à la fois espace illimité et espace de liberté où l'absence de limites visibles entraînait la dissolution des repères qui la libérait du carcan social (*A Country of Lost Borders*, selon l'exergue du premier chapitre de *Land of Little Rain*). Par ailleurs, Mary Austin, qui fut invitée plusieurs fois à Taos à partir de 1919, avant de s'installer définitivement à Santa Fe en 1924, avait comme Mabel une attirance profonde pour les cérémonies pueblos, trouvant là une religion qui satisfaisait son désir d'ésotérisme (lettre de Austin à Luhan, 5 mars 1920).

On a l'impression que, pour ces intellectuelles cosmopolites, les Pueblos n'étaient que le décor d'un pays dans lequel elles avaient choisi de vivre pour la réalité imaginaire qu'elles projetaient sur leurs habitants. Elles semblent être des touristes permanentes dans une région qui était devenue la première destination exotique interne aux États-Unis. Pendant les années 1920, alors que les Pueblos continuaient d'exister malgré et en dépit des nouveaux habitants de la région, leur voix déformée se fit entendre à travers celle des femmes blanches de la classe supérieure qui avaient leur propre vision de l'Indien, leurs fantasmes sur l'idéal que devaient représenter les sociétés primitives. En rébellion contre le monde occidental dans lequel elles vivaient et qui les opprimait, elles recherchaient d'autres modèles de société. On vit Mabel à New York s'intéresser aux idées nouvelles qui étaient débattues à Greenwich Village, on la vit transgresser les normes par ses nombreux mariages et ses amants, de l'intellectuel bolchevique au chef indien.

La notion de la fin du monde occidental, apparue au moment de la première guerre mondiale, contribua à pousser ces femmes vers les sociétés tribales des Indiens qui leur apparaissaient comme une réponse à l'industrialisation et la déshumanisation des relations humaines. Lorsque les anthropologues mirent en évidence les caractéristiques matrilineaires de nombreuses tribus indiennes, les féministes y virent une réponse au paternalisme de la société occidentale et à l'absence de pouvoir des femmes. À la fois féministes et attirées par les sociétés archaïques, Mary Austin et Mabel Luhan devinrent les chefs de file des « féministes primitivistes ». À partir des données anthropologiques, elles extrapolèrent un modèle social idéal qu'elles pensaient trouver chez les Pueblos, en particulier une sexualité plus épanouie, moins bridée par les conventions sociales. Nous verrons plus loin comment les Pueblos profitèrent de cette mode primitiviste qui aurait pu les détruire.

Dans *Winter in Taos*, Mabel Luhan décrit sa vie à Los Gallos une fois l'hiver venu et les invités partis. Cette maison en terre formait un cocon organique dont elle

ressentait les qualités bienfaisantes (Luhan : 1935, 84). Mabel retourna aux valeurs anciennes de sa propre culture et s'entoura de tous ses signifiants archaïques, feu de bois et bocaux de fruits au sirop alignés sur les étagères de la réserve. C'est là un des paradoxes du primitivisme féministe. Elle était d'ailleurs curieusement lucide, remarquant qu'elle dépenserait moins en achetant la même chose dans une épicerie mais que rien ne valait la nourriture que l'on fabriquait soi-même plutôt que d'acheter les « tristes barquettes en carton » dans lesquelles on avait pris l'habitude d'emballer les aliments dans les magasins des grandes villes. Elle regrettait d'ailleurs que dans son monde utopique, les habitants du pueblo achètent de plus en plus leur pain blanc insipide à l'épicerie (Luhan : 1935, 230-231, 46-48).

D'où l'idée de sauver les Indiens du « progrès » avant qu'il ne soit trop tard et de sauver ainsi l'image de son Nouveau Monde. Mabel y travaillait dur ; si les Pueblos n'avaient plus le temps ou l'envie de cuire leur pain, elle allait leur montrer comment on pouvait tout faire de ses mains sans faire appel à l'industrie. Trouvant une occupation hivernale digne de ses aspirations, la féministe rebelle qui n'avait jamais été intéressée par les travaux d'aiguille, se lança dans le tricot. Non sans mal, car elle ne savait réaliser que des rectangles, elle réalisa des pull-overs pour les enfants du pueblo. Elle choisit des laines dans les couleurs qui lui plaisaient, turquoise, bleu, rose, vert émeraude, bleu saphir et rouge vif et tricota des rectangles qu'elle assemblait ensuite, laissant un trou pour la tête et deux pour les bras (Luhan : 1935, 97). Elle avait plaisir à voir les taches multicolores qui couraient dans la neige. On remarque, en passant, qu'elle a colorié son Nouveau Monde avec une palette qui fait aujourd'hui partie du « style de Santa Fe ».

Les primitivistes ne se trouvaient pas seulement chez les femmes ; D.H. Lawrence, qu'elle invita à Taos en 1922, en avait quelques tendances. Il était un adepte du travail manuel et, avant même son arrivée, il posa les conditions de son séjour à Mabel. Il ne voulait pas de serviteurs et, ayant vainement tenté d'exhorter sa femme Frieda à faire le travail domestique, il finit par le faire lui-même. À Taos il convainquit Mabel de frotter les sols elle-même, sous l'œil médusé et hilare de sa bonne (Luhan : 1932, 74). Il participa aux travaux des champs avec les Indiens et, malgré une attitude ambivalente envers ces derniers, il observait le jeune pueblo qui travaillait à côté de lui, fasciné par ses mains qui manipulaient la terre d'une façon presque sensuelle, comme s'il accomplissait « un pur rituel » (lettre de Lawrence à Seltzer, 23 décembre 1923), signe qu'il était lui-aussi conquis par l'esprit mystico-spirituel de Mabel.

Il était déjà célèbre avant de venir à Taos et avait publié *Women in Love* et *Sons and Lovers*. Mabel Luhan ne le connaissait que de renom et elle était convaincue que s'il mettait son génie littéraire au service du Nouveau Monde, il rendrait compréhensible la pensée des Pueblos pour le monde occidental. Elle l'avait poursuivi par ses lettres pendant des mois avant qu'il accepte de venir et il le fit presque à contrecœur, en faisant le plus grand détour possible à travers le monde. Il ne connaissait pas grand-chose aux Indiens en général et aux Pueblos en particulier, pensant d'abord qu'il s'agissait d'un peuple « en voie de disparition » (lettre de Lawrence à Luhan, 5 novembre 1921) avant de se laisser convaincre de l'intérêt qu'il y avait à voir ces « 600 Indiens libres... intéressants adorateurs du soleil et faiseurs de pluie » (lettre de Lawrence à Carswell, 15 novembre 1921).

En fait, le salon intellectuel que Mabel avait créé à Taos concordait avec son propre projet de communauté utopique, ce *Rananim* qu'il envisageait de mettre sur pied. Au début, il pensait même que Mabel Luhan puisse en devenir membre. Cependant, ses relations avec cette dernière furent souvent tendues et il lui reprochait de tout vouloir organiser et de gérer le temps de ses invités. Ainsi, il était à peine arrivé qu'elle l'envoya pour plusieurs jours à 120 miles de Taos, sur des routes qui n'étaient souvent que des pistes afin qu'il voie des Apaches qu'il fallait absolument avoir vus. D.H. Lawrence ne les trouva pas « very sympatisch » (lettre de Lawrence à Kotelianski, 18 septembre 1922), utilisant curieusement l'allemand, une langue qu'il réservait d'habitude pour communiquer avec sa belle-mère la Baronne von Richthofen. Le Pueblo de Taos, devant lequel s'était tant extasié Mabel, était pour lui « deux gros tas de cubes en terre » (lettre de Lawrence à Carswell, 29 septembre 1922) mais, malgré cette description prosaïque, il appréciait le lieu ainsi que le contact avec les Indiens qu'il accompagnait à cheval (lettre de Lawrence à Siebenhaar, 25 septembre 1922). Il sentait une affinité pour leur refus de toute forme de civilisation occidentale mais se heurta à leur culture du secret (lettre de Lawrence à Jaffe, 27 septembre 1922). Dans un premier temps, il « enregistrait » tout ce qu'il voyait, mais, devant le choc culturel de ce monde si différent, il était incapable d'avoir un avis clair à leur sujet (lettre de Lawrence à Cannan, 27 septembre 1922), ne comprenant pas pourquoi Mabel s'acharnait à traîner derrière elle ce « gros Indien » taciturne (Rudnick, 202).

Pour ce qui est de ses sentiments envers Mabel Luhan, elle lui devint vite insupportable. Chacun marquait ses coups ; il était odieux avec elle mais elle réussit à lui soutirer un article en faveur de la cause pueblo qui fut publié dans le *New York Times*, comme on le verra plus loin. Cependant il en profita, dans l'introduction, pour se présenter métaphoriquement comme un chien battu, les deux pattes sur les oreilles et la truffe au sol devant tant de bruit au sujet des Indiens. Par contre, le grand roman sur les Pueblos dont elle rêvait ne vit jamais le jour. Au caractère envahissant de Mabel, Lawrence opposait une volonté de fer allant jusqu'à souhaiter la tuer. Il la força à transformer son apparence, comme il avait transformé Frieda, l'habillant comme sa propre mère, bustier serré et boutonné, bas blancs et longue jupe froncée pour laquelle Mabel achetait des mètres de tissu et qui la faisait ressembler à un navire toutes voiles dehors (Luhan : 1932, 74). Elle se laissait faire mais restait tellement présente dans la vie de ses invités qu'elle en était insupportable. D.H. Lawrence obtint d'elle de pouvoir loger à Del Monte, le petit ranch qu'elle possédait dans les montagnes, plutôt que dans une maison d'invités à Los Gallos. Elle finit par accepter et il fut heureux de vivre hors de sa portée, débaptisant le Del Monte et le renommant Kiowa Ranch.

Bien qu'il créât son propre cercle d'invités, son rêve de *Rananim* s'effondra ; il partit voyager au Mexique et le roman américain qu'il écrira, *The Plumed Serpent* (1926), aura ce pays pour cadre et non la région de Taos, ce qui lui vaudra le ressentiment de Mabel dont par ailleurs, il met en scène la mort fictive dans *The Woman who Rode Away*. Dans cette nouvelle « mexicaine », la femme d'un industriel blanc part seule à la recherche d'un Nouveau Monde, d'un monde aztèque, qu'elle finit par trouver mais avec lequel elle ne peut pas communiquer. Lorsqu'elle annonce au chef de la tribu qu'elle vient pour trouver le dieu des Chilchui, les Indiens en concluent qu'elle vient s'offrir à lui en sacrifice. La lame d'obsidienne est le dernier objet qu'elle voit mais Mabel Dodge Luhan, qui, pour D.H. Lawrence, fait partie de ces « visages



pâles qui aiment ce cher Indien, ce pauvre Indien » (Lawrence : 1922) ne s'avoue pas vaincue.

Le cercle de Mabel Luhan à Taos est a posteriori très critiquable pour ses côtés colonialistes, paternalistes et son reflet de la société blanche qui dominait les peuples non-blancs et non-occidentaux. De plus Mabel vint à Taos pour une quête personnelle ; elle cherchait la « vérité » ou une altérité psychique qui proviendrait du contact avec les Pueblos. Mais elle s'imaginait aussi devoir jouer un rôle dans une fumeuse régénération du monde grâce aux Pueblos. Dans cette perspective, elle utilisa Tony Luhan comme chaman personnel et vénal, achetant aussi le silence de sa femme. Les cérémonies indiennes, leurs chants, leurs danses et leurs tambours étaient une source de distraction pour ses invités et souvent des Pueblos venaient chez elle pour des représentations privées, exhibant en pagne « chaque centimètre carré de leur corps » (Luhan : 1932, 193). Dans ces épisodes de voyeurisme colonial, elle ne mentionne pas de paiement pour prestation, mais on peut supposer qu'il y en ait eu un. Pour Nicholas Thomas, cette appréciation de la culture des peuples colonisés dépasse le simple plaisir esthétique et fait partie intégrante de l'expérience coloniale des puissances occidentales (Thomas, 112, 127).

En dépit de son appréciation de la pauvreté, Mabel avait le pouvoir que lui donnait l'argent et faisait vivre toute une cohorte d'invités, au point que certains, moins fortunés, comme D.H. Lawrence et John Collier, en furent gênés. Frieda s'imaginait que Mabel pouvait acheter tout ce qu'elle voulait et, lors de sa première visite au pueblo de Taos, elle lui demanda avec une certaine naïveté pourquoi, avec la fortune qu'elle possédait, elle n'achetait pas tout le pueblo pour le conserver dans le même état pour toujours (Luhan : 1932, 49).

Néanmoins, ces éléments négatifs, typiques d'une époque révolue, ne doivent pas faire oublier que Mabel Luhan a contribué à la sauvegarde des Pueblos. D'une part, le pueblo de Taos n'a jamais été acheté par qui que ce soit et ses habitants n'ont pas cédé au gouvernement fédéral qui a tenté de leur proposer une compensation financière pour leurs terres cérémonielles dans les montagnes autour du Lac Bleu. D'autre part, ils ont survécu au tourisme effréné des années 1920 où l'agence de voyage *Indian Detours* garait ses voitures au plus près des danseurs cérémoniels, les encerclant au milieu d'un parking.

### **Sauver les terres des Pueblos**

Parmi ses invités, John Collier est celui à qui Mabel Luhan doit la plus forte contribution à la sauvegarde de son Nouveau Monde. Elle l'avait connu à New York, alors qu'il était à la tête d'un forum de discussion au sein du *People's Institute*, une association de Greenwich Village oeuvrant pour la collectivisation des loisirs et des lieux de culture et l'accès à la culture pour les ouvriers et en particulier les immigrés (Kelly, 24). Par idéalisme, ce militant dans l'âme, « altruiste professionnel » (Philp, 257) comme on appelait les premiers travailleurs sociaux, fut naturellement attiré par la révolution bolchevique (Collier, 106).

L'engagement des États-Unis dans la première guerre mondiale en 1917 marqua, pour bon nombre d'intellectuels, le début d'une période de dépression. Le renouveau culturel et idéologique fin de siècle avait pris fin et l'avenir semblait terne. En 1919,

Collier, tout comme Mabel Dodge, avait perdu tout espoir dans le monde occidental. Il partit à Los Angeles poursuivre une carrière d'enseignant aux adultes immigrés tout en gardant à l'esprit deux aspects du militantisme social qui lui tenaient à cœur, le mouvement associatif et le communisme russe. Toutefois, le pays était sous l'emprise des angoisses du « péril rouge » et Collier fut victime de la première « chasse aux sorcières » qui fit suite à la première guerre mondiale. Il fut mis sous surveillance par les autorités de l'État, puis il perdit le financement de ses enseignements. Dépit, il partit camper au Mexique, en novembre 1920, sur une plage déserte, avec sa femme et ses trois enfants. C'est là qu'il reçut les lettres et les télégrammes de Mabel Dodge qui lui enjoignait de venir à Taos voir les « habitations magiques de 600 Indiens magiques » (Collier, 115-124).

Mabel avait mis presque un an pour persuader John Collier de faire le voyage. La famille Collier arriva à Taos en décembre 1920 en pleine tempête de neige et fut accueillie par Tony Luhan. Peu après, Collier assista à la cérémonie de Noël au pueblo de Taos et ce fut pour lui une révélation :

Sur la terre balayée par le vent, le flamboiement de deux rangées de torches marquait une allée le long de laquelle la Vierge était portée en procession, sur des épaules vêtues de couvertures, depuis l'église jusqu'à son union avec une danse rituelle et des chants vieux de mille ou trois mille ans. (Collier, 125)

Collier découvrit là son Nouveau Monde. Cette cérémonie synchrétique évoquait l'union cosmique entre la Vierge Marie et la religion ancienne des Pueblos. Il ne vit pas la « magie » dont parlait Mabel mais il ressentit un attrait profond pour la quiétude qui émanait des pueblos et pour leur religion extraordinaire. Cette épiphanie qu'il vécut la veille de Noël au pueblo de Taos changea sa vie. Alors qu'il ne professait pas de croyance religieuse marquée, le rituel pueblo auquel il assista éveilla en lui un sentiment fort comme s'il était en présence d'une « mystique fontaine humaine ». Il vit dans la religion archaïque des Pueblos « une création religieuse aussi puissante que devait l'être le théâtre orphique de la Grèce ancienne, un art communautaire, à la fois vaguement impersonnel, très passionné et très joyeux » (Collier, 125). Après Noël, Collier assista à d'autres danses cérémonielles au pueblo de Taos qui « [donnèrent] un nouveau sens à sa vie et un fol espoir pour l'avenir de la race humaine » (Collier, 126). Collier, peu enclin à la rêverie et au mysticisme, tenta de rationaliser son émotion, précisant qu'il avait vécu, par la suite, la même expérience dans d'autres tribus indiennes, qu'il appréhendait la religion ancienne à l'aide de la sociologie et que sa vision des rituels pueblos n'était pas une élucubration (*a fantasy*). Elle était pour lui un « art de vivre » plutôt qu'un dogme et il était particulièrement sensible à l'interaction entre « les quêtes solitaires qui projetaient l'individu dans le cosmos et les rituels communautaires d'une intensité grave et sereine mais capable de faire trembler des montagnes » (Collier, 126). En fait, Collier était surtout fasciné par la vie communautaire des Pueblos, par la possession collective de l'outil de travail – c'est-à-dire la terre –, par le fonctionnement de la tribu, la répartition des tâches et l'intégration de tous les individus au sein d'un groupe, suffisamment petit, (selon Gandhi, qu'il admirait) pour que chaque individu ait un rôle dans son gouvernement et son fonctionnement (Collier, 122-123). À Taos, Collier vit les idéaux du *People's Institute* mis en application mais il sentait aussi que la pression exercée sur les terres indiennes ainsi que la volonté fédérale d'assimiler les Indiens allait mettre en danger la survie de la culture de ce peuple. Il commença alors à s'investir dans la protection des Pueblos.

C'est alors qu'il eut vent d'un projet de loi déposé par le Sénateur Bursum, loi qui était soutenue par le secrétaire de l'Intérieur Albert Fall, et qui visait à déposséder les Pueblos de leurs terres.

Du fait de particularités locales, les Pueblos étaient des Indiens différents de ceux que l'on trouvait ailleurs dans le pays. Depuis la signature, en 1848, du traité de Guadalupe Hidalgo qui avait transféré aux États-Unis tout le quart sud-ouest de leur territoire actuel, le statut des Pueblos, des propriétaires terriens sédentarisés, était peu clair. Techniquement, ils étaient assimilés à des Mexicains, le Mexique ayant opté dès sa création en 1821 pour l'égalité raciale entre les individus. En 1869, la Cour Suprême territoriale, la plus haute cour du Territoire du Nouveau-Mexique, eut à décider du cas d'un « Mexicain », Juan Lucero qui avait acheté une terre appartenant au pueblo de Cochiti (*United States v. Lucero*, 1 N.M. 422, 1869). Si les Pueblos étaient Indiens, une telle transaction était interdite mais on pouvait arguer qu'ils ne l'étaient pas. Finalement la cour trancha en faveur de l'acheteur et déclara que les Pueblos étaient citoyens américains et non des « Indiens sauvages ». Cette décision impliquait que leurs terres pouvaient être vendues, louées, ou même occupées illégalement, sans que les autorités n'aient à intervenir spontanément car ils n'étaient pas des pupilles du gouvernement fédéral comme les autres Indiens du pays. Néanmoins, bien que la cour territoriale considérait qu'ils étaient des citoyens comme les autres, le Bureau des Affaires Indiennes mit en place des politiques d'assimilation comme si les Pueblos étaient Indiens. Ainsi, ils étaient perdants sur les deux tableaux. En 1876, la Cour Suprême des États-Unis confirmait cet état de fait ambigu dans *United States v. Joseph* (94 U.S. 614, 1876), refusant aux Pueblos le statut de pupilles de l'État fédéral (Sando, 90).

Il fallut attendre 1913, avec l'arrêt *United States v. Sandoval* (231 U.S. 28, 1913), pour que la Cour Suprême des États-Unis déclare que les Pueblos étaient indiens et qu'ils étaient en droit de recevoir la même protection que les autres Indiens du pays. On dénombra alors environ 3000 cas de terres pueblos occupées par des non-Indiens, représentant environ 60.000 acres de terres agricoles irrigables. Un conflit grave se préparait et le Secrétaire de l'Intérieur souhaitait régler le problème par la voie législative. Discrètement, en évitant toute publicité, le Sénateur Bursum déposa un projet de loi qui devait confirmer les droits des occupants illégaux des terres pueblos.

Lorsque Collier obtint une copie du texte, il comprit immédiatement le danger que cette loi représentait pour les Pueblos. Il avertit tout son réseau de connaissances ainsi que le pueblo de Taos. Face à cette attaque contre son monde, Mabel se joignit à lui. Accompagné de Tony Luhan, Collier fit le tour de tous les pueblos jusqu'à Zuni, afin de les mobiliser (Kelly, 218). Il suggéra la création d'un Conseil de tous les Pueblos (*All-Pueblo Council*), analogue à celui qui avait permis la révolte générale contre l'Espagne en 1680 (Collier, 132 ; Kelly, 218). Les 112 délégués pueblos signèrent, le 5 novembre 1922, un appel au peuple des États-Unis contre ce projet de loi et Mabel finança l'impression et l'envoi de ce texte à tous les journaux de New York et de Washington, ainsi qu'à tous les membres du Congrès (Rudnick, 179). Pour renforcer leur action, les Pueblos décidèrent d'envoyer une délégation à Washington et Collier devint le représentant anglo-américain de leur mouvement.

La cause pueblo fut soutenue par tous les radicaux, artistes, écrivains, par les amis new-yorkais de Mabel, par les franciscains des missions pueblos et par les organisations de défense des droits des Indiens (Rostkowski, 243 ; Rudnick, 174-178 ; Prucha, 798-799). En 1923, Collier créa, avec les militants du *People's Institute*, la *American Indian Defense Association* avec des branches locales dans plusieurs villes de Californie et un lobby à Washington. Il s'agissait non seulement de pallier la crise pueblo mais aussi de militer en faveur d'une politique indienne moins répressive (lettre de Austin à Luhan, 2 février 1923). John Collier fut nommé secrétaire exécutif de l'association et Mary Austin agent de publicité.

Entre 1921 et 1923, tous les intellectuels de Santa Fe et de Taos semblent avoir écrit des articles défendant la cause des Pueblos. Mabel soutire même sa contribution à D.H. Lawrence (1922). Grand romancier, il n'est pas très convaincant, ou pas très motivé, comme pamphlétaire et on a même l'impression qu'il a été forcé d'écrire ce texte. Le projet de loi Bursum l'excède, c'est le seul sujet de conversation depuis son arrivée. Il en fait son introduction. Il a lu tout ce qu'il faut lire sur le sujet, y compris les articles passionnés de Mr. C., probablement Collier. D.H. Lawrence fait des efforts pour s'habituer à ces exotiques « hommes rouges » qu'il compare aux « acteurs du *Wild West Show* dont on parle beaucoup ». Il décrit l'Indien, sujet mais pas citoyen du pays, habitant d'une nation sans défenses, l'Indien qui n'a pas d'eau pour irriguer ses terres, ou qui n'a pas envie de le faire, ou qui a perdu ses terres au profit d'occupants illégaux, vision critique s'il en fut. Il n'épargne pas non plus les intellectuels (*highbrows*), ne disant pas, bien sûr, qu'il vise ceux qu'il côtoie dans le cercle de Mabel Dodge Luhan. Ces « visages pâles intellectuels » auraient donné aux Indiens l'idée qu'ils sont les propriétaires du territoire entier des États-Unis. Ce qui fait dire à D.H. Lawrence : « heureusement que les Indiens ne sont pas nombreux » et « qu'ils sont affligés de la maladie du laisser-faire ».

Alors qu'on s'imagine l'écrivain en pourfendeur d'Indiens, il n'est pas plus tendre avec le Sénateur Bursum, ce « chevalier noir » qui s'est installé de force sur les terres indiennes, cet « homme de la frontière prêt à prendre autant de terre qu'il lui faut ». D.H. Lawrence donne dans cet article une version commentée point par point du projet de loi. Il en fait apparaître les iniquités : la perte des terres, du droit à l'eau et de la souveraineté des autorités pueblo. Avec ironie, il décrit comment il s'y prendrait s'il voulait voler la terre aux Indiens : il lui suffirait simplement d'enclôre la parcelle de son choix et de payer un impôt, d'un montant très modique, dont il fixerait lui-même le montant. La procédure est si simple que les propriétaires terriens de l'État, tous intéressés par l'affaire, ne donnent alors pas plus de dix ans aux Pueblos avant leur disparition, avant qu'ils ne deviennent des salariés à la journée dispersés dans le pays. Pour D.H. Lawrence cette assimilation est une perte, une mutilation de l'intelligence pueblo à l'instar de ce qui se passe dans les écoles indiennes.

Oscillant entre une perspective pro-pueblo et un détachement glacial, l'écrivain laisse entrevoir que de toutes façons ce peuple n'a pas d'avenir – en cela il s'oppose bien sûr à Mabel Luhan – il demande juste qu'on les laisse mourir en paix, sans leur imposer cette farce qu'est la loi Bursum. Il en profite pour régler ses comptes avec le pays qui l'accueille et ajoute qu'il n'a jamais vraiment aimé ni les États-Unis ni ses habitants, que seuls les Indiens méritent d'être considérés comme des Américains et que les autres « ne sont pas encore une nation, ni même un peuple ». Il fait néanmoins une concession au Nouveau Monde de Mabel, en acceptant d'admettre

que ces Indiens détiennent une religion, un savoir ancien, dont les Blancs auront un jour besoin, que le monde est à l'orée d'une nouvelle époque et qu'il lui faudra la vision ancestrale des Pueblos pour le guider. Après cette envolée qui présage déjà le *New Age*, il termine sur la description apocalyptique de la guerre que déclencherait la loi Bursum mais se retire du problème en concluant : « Qu'en ai-je à faire, moi, l'étranger, le nouveau venu ? ». Avec cet article, D.H. Lawrence a rempli son contrat, à sa façon. Pour s'opposer à son impérieuse hôtesse, il rabaisse les Indiens qu'elle idéalise et critique les intellectuels de son salon, tout en concédant finalement que l'Occident a besoin des Pueblos.

Lors de la tournée des Pueblos dans les villes de l'est, le lobby anglo-américain avait sa propre idée sur le marketing de ce groupe d'Indiens. En cela il s'inspirait de la vision que Mabel avait de son Nouveau Monde. Les Pueblos devaient apparaître comme des êtres hors du temps et il fallait envoyer à Washington, non pas les meilleurs politiciens pueblos mais des danseurs cérémoniels (lettre de Atwood à Luhan, 21 et 27 décembre 1922), ceux qui avaient les cheveux longs et qui portaient les vêtements traditionnels. Il ne fallait surtout pas laisser les Pueblos choisir eux-mêmes les membres de leur délégation, car si on les laissait faire « ils enverraient toujours leurs Indiens qui comprennent le système, ceux qui sont américanisés » (Jacobs, 103).

Par ailleurs, ces défenseurs de la cause indienne étaient souvent jaloux les uns des autres. On se disputait pour savoir qui écrivait les meilleurs articles sur les Pueblos, et, accessoirement, on se vantait de trouver plus facilement un éditeur que son voisin (Rudnick, 102-103, 181). Mary Austin et John Collier rivalisaient aussi pour savoir qui était le meilleur agent de marketing pour la cause pueblo. Mary Austin affirmait qu'elle était la meilleure pour mettre en scène les Pueblos de la manière la plus médiatique, qu'elle savait transmettre au public l'émotion qu'elle avait ressentie lors des rituels pueblos (lettre de Austin à Luhan, 1<sup>er</sup> février 1923). En fait, ce qu'elle réussit à faire, c'est de transposer à New York le Nouveau Monde de Mabel. Grâce au travail fourni et à la mobilisation des médias, le projet de loi Bursum fut enterré et le *Pueblo Lands Act*, du 7 juin 1924, traita des litiges en cours jusqu'en 1938.

Cependant, Taos ne retrouva toujours pas son lac Bleu. Ce lac, situé dans la montagne au dessus du pueblo alimente la petite rivière qui traverse le pueblo ; il faisait partie du monde enchanté de Mabel et Tony l'y avait emmenée en randonnée. Depuis 1906, au moment de la mise en place de l'organisation des forêts nationales par le Département de l'Agriculture, il faisait partie de la Carson National Forest. Le pueblo de Taos devait demander la permission avant d'utiliser les abords du site pour les cérémonies.

Avec la législation sur les terres indiennes, Taos espérait obtenir le titre de propriété de ce lac, mais attendit en vain. Mabel Luhan accusait secrètement Collier : trop radical et combatif à ses yeux, il s'était fait trop d'ennemis (Rudnick, 233). Cependant, au long terme, sa combativité fut positive et les Pueblos profitèrent finalement de l'impulsion et de l'effet publicitaire donné par cette vision d'un Nouveau Monde à laquelle ils avaient tout d'abord été totalement extérieurs. En 1971, le président Nixon leur rendit leur Lac Bleu. Pour les Indiens des États-Unis, ce fut une victoire sans précédent.

## Sauver les cérémonies des Pueblos

La protection des terres pueblos ne garantissait pas la survie de la culture de ces peuples, culture en laquelle Mabel Luhan avait trouvé son Nouveau Monde et que le Bureau des Affaires Indiennes s'efforçait d'éradiquer. Depuis toujours, les missionnaires et les « progressistes » avaient mis en évidence le rôle négatif des danses indiennes dans l'assimilation. Participer à ces cérémonies, qui duraient souvent plusieurs jours et plusieurs nuits, signifiait refuser le monde des Blancs, de même que s'habiller à la mode ancestrale, garder ses cheveux longs et accepter l'autorité des chefs cérémoniels.

Les Pueblos ne menaçaient pas l'ordre public ; ils n'organisaient pas de « danse des esprits » (*Ghost Dance*) où l'on invoquait les Indiens morts pour qu'ils viennent au secours des frères de leur tribu. D'autre part, leurs danses ne comprenaient pas de rites d'auto-mutilation comme la Danse du Soleil. En fait, pendant longtemps, les danses des pueblos passèrent même inaperçues aux yeux des autorités. Elles rythmaient les moments de la vie et le passage des saisons. En cela, elles étaient essentielles à la cohésion sociale et à la réintégration des jeunes qui, dans les années 1880-1925, revenaient des pensionnats lointains.

En 1920, le Bureau des Affaires Indiennes commanda une étude qui devait déterminer dans quelle mesure ces danses interféraient avec le « progrès », c'est-à-dire l'américanisation des Indiens. En 1921, le Commissaire aux Affaires Indiennes Charles Burke décida qu'elles étaient acceptables si elles restaient dans le cadre de la morale, qu'on pouvait y voir un exercice physique salutaire, et même à la rigueur un rite religieux, mais il ne fallait pas qu'elles nuisent à l'économie en prenant trop de temps (Prucha, 801).

Toutefois, les agents en poste dans le sud-ouest, et en particulier les femmes anglo-américaines employées du BIA (*Bureau of Indian Affairs*) comme visiteuses à domicile (*field matrons*), avaient des vues plus précises sur le sujet. Elles étaient chargées d'américaniser les Indiennes en leur enseignant comment gérer leurs tâches domestiques, de la cuisine à la couture en passant par l'hygiène. Pendant leurs séjours dans les pueblos, elles furent témoins de danses qu'elles jugèrent immorales par leurs références sexuelles et elles en avertirent leurs supérieurs. N'étant pas ethnologues, elles s'offusquèrent en particulier des clowns cérémoniels présents dans tous les pueblos. Dans leurs déguisements grotesques, ou alors en pagne, le corps entièrement peint, ils jouaient le rôle de bouffons et critiquaient par la satire les comportements humains. Les employées du BIA remarquèrent surtout ce qu'elles prirent pour de l'obscénité. Elles envoyèrent à leur hiérarchie des lettres enflammées demandant l'interdiction des danses indiennes qu'elles considéraient comme de véritables orgies.

La défaite du projet de loi Bursum a probablement aiguillonné le Bureau des Affaires Indiennes qui a mal vécu la victoire du lobby « primitiviste » et qui chercha alors à attaquer les défenseurs de la culture pueblo chaque fois qu'il le pouvait. Le Bureau compila un dossier d'accusations, le Dossier des danses secrètes (*Secret Dance Files*), puisant largement dans l'imaginaire anglo-américain ; lui-même le nom en dit long, ses rédacteurs imaginant que ces danses devaient forcément être secrètes. Apparemment trop « obscène » pour être publié, il fut remis à des personnes d'influence et circulait sous la main. Son succès était partiellement dû au voyeurisme

des lecteurs ce que semble corroborer la colère de John Collier, qui ne voulut même pas y répondre point par point, se limitant à dire que c'était un tissu de mensonges (Collier, 138).

En 1923, Burke, le Commissaire aux Affaires Indiennes, décida alors d'une mesure qui, sans interdire les danses indiennes, en limiterait sérieusement l'impact. Il fallait désormais avoir 50 ans pour y participer, ce qui devait assurer leur disparition rapide. De plus, les danses ne devaient pas avoir lieu entre mars et août, elles devaient être limitées à une par mois, avoir lieu pendant une journée au maximum, se terminer au coucher du soleil, être organisées dans un lieu central du district et elles ne devaient pas interférer avec le repos dominical. De cette façon, le calendrier cérémoniel saisonnier n'était pas respecté et la courte durée des danses devait briser la dynamique des rituels longs. Pour éviter que les cérémonies indiennes ne soient reprises sous couvert d'attraction touristique, Burke sollicitait la co-opération des villes en bordure des réserves. Si cette politique n'était pas efficace, il promettait des mesures plus coercitives encore.

Lorsque la nouvelle réglementation fut rendue publique, les associations et les individus qui avaient défendu les terres pueblos protestèrent vivement (la *American Indian Defense Association*, la *Eastern Association on Indian Affairs*, la *New Mexico Association on Indian Affairs*, et le *Indian Welfare Committee* de la *General Federation of Women's Clubs*). Certaines utilisaient l'argument de la liberté de religion à laquelle les Pueblos avaient droit comme tout Américain, d'autres, comme les anthropologues, auxquels se joignait Mary Austin, s'opposaient à la perte culturelle que représenterait la disparition des danses pueblos. Les féministes luttèrent alors contre les normes rigides, héritées du siècle précédent et qui déterminaient encore la position des femmes dans la société. Elles voulaient sauvegarder le droit des Pueblos à une norme sexuelle différente, qu'elles imaginaient moins rigide et plus naturelle, et refusaient de croire en une « débauche collective », préférant parler de références sexuelles implicites, contraires aux mœurs de l'époque (Jacobs, 107). C'est encore la vision d'un Nouveau Monde idyllique qu'on entend à travers Mary Austin qui, dans *Land of Journey's Ending* (1924), attaque la vision étroite des réformateurs qui ne voyaient que l'immoralité de ces danses, incapables d'apprécier une culture différente. La vérité quant au degré d'obscénité de ces danses se trouve probablement dans une appréhension ethnographique des cérémonies qui incluaient des rites de fertilité destinés à la régénération cosmique du monde comme on les trouvait couramment dans les religions des agriculteurs archaïques de l'Amérique. À une époque très prude, elles plaisaient aux féministes et en particulier aux militantes pour un Nouveau Monde (Fergusson, xvii, 246-247).

La controverse au sujet des danses pueblos était en fait une bataille entre deux visions de la féminité, celle représentée par les primitivistes qui défendaient une sexualité différente qu'elles imaginaient moins contraignante que le modèle américain, et celle représentée par les employées du BIA cherchant à conférer à l'Indienne une pureté toute victorienne et à l'arracher à l'influence d'un mâle qui ne pouvait être que bestial. La lutte pour ou contre l'interdiction des danses indiennes représente ainsi le transfert d'un problème de société anglo-américain sur les Pueblos (Jacobs, 107, 124).

Les Pueblos eux-mêmes prirent position dans cette controverse, par conviction ou parce qu'ils voyaient un avantage dans l'une ou l'autre des positions. Ceux qui favorisaient l'interdiction des danses étaient en général en désaccord avec un gouvernement tribal absolutiste dont ils n'acceptaient pas les décisions, en particulier en ce qui concerne la répartition des terres et des corvées collectives. Ces dissidents se rangèrent du côté des « progressistes » blancs militant pour une interdiction des danses pueblos, symbole d'un archaïsme contraire au « progrès ». À l'opposé, d'autres Pueblos se rangèrent du côté des défenseurs des danses indiennes parce qu'ils étaient « traditionalistes » et qu'ils voulaient conserver leur religion et leur culture. Ils pensaient peut-être aussi que c'était là le meilleur moyen de défendre leur droit à la terre (Jacobs, 126, 131, 146). Après tout, la lutte contre le projet de loi Bursum était une victoire du clan traditionaliste.

La controverse fut résolue lorsque John Collier devint Commissaire aux Affaires Indiennes en 1933, sous la présidence de Franklin D. Roosevelt. Une époque moins normative s'ouvrit alors et les pueblos devinrent le modèle de société, en marge du monde dominant, qu'il avait à l'esprit dans l'élaboration de sa loi de réorganisation indienne. Finalement, le Nouveau Monde de Mabel Luhan profita aux Pueblos qui avaient été, à leur insu, les premiers instigateurs de ce rêve utopique. Les danses archaïques se sont perpétuées, déconnectées de leur fonction première. La danse des cerfs – qui déjà dans les années 1920 ne servait plus à faire venir les cerfs vers les chasseurs et à demander pardon à ceux qu'on allait tuer – était sur le point de disparaître. La vision du Nouveau Monde de Mabel Luhan contribua à la sauver. Sa fonction est aujourd'hui identitaire. Les participants et leur famille passent de longues heures à fabriquer les costumes élaborés des « cerfs » (Strong, 403) et les danseurs répètent des jours entiers les mouvements par lesquels ils deviendront les cerfs de la danse, mimant leurs pas, tantôt hésitants, tantôt rapides, l'échine courbée, le museau aux abois. Ce travail de groupe favorise la cohésion et l'affirmation identitaire des Pueblos, seul antidote à une assimilation qui aujourd'hui n'est pas forcée mais quasi-automatique. Ainsi, une dynamique culturelle dont l'origine se trouve dans le monde occidental et euro-américain a été détournée par un peuple autochtone et a nourri sa propre dynamique identitaire et salvatrice. Par les regards croisés qu'il a suscité, le Nouveau Monde de Mabel Luhan a été récupéré par les Pueblos, et Taos en particulier, pour nourrir sa propre survie.

## Bibliographie

- Austin, Mary. *Land of Little Rain*. Boston: Houghton, 1903.
- Austin, Mary. *The Arrow Maker; A Drama in Three Acts*, New York: Duffield, 1911.
- Blanche, Jacques-Emile. « Introduction de la traduction française de 'Lorenzo in Taos' » in Luhan, Mabel Dodge. *Ma Vie Avec D.H. Lawrence Au Nouveau Mexique*. Translated by Jaques- Emile Blanche and Armand Pierhal. Paris: Bernard Grasset, 1933.
- Cather, Willa. *Death Comes for the Archbishop*. New York: Random House, 1927. Réédition 1990.
- Collier, John. *From Every Zenith: A Memoir; and Some Essays on Life and Thought*. Denver: Sage Books, 1963.
- Eldredge, Charles C., Julie Schimmel, and William H. Truettner. *Art in New Mexico, 1900-1945. Paths to Taos and Santa Fe*. Washington D.C.: National Museum of American Art, 1986.



- Fergusson, Erna. *Dancing Gods: Indian Ceremonials of New Mexico and Arizona*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1931. Réédition 1988.
- Hahn, Emily. *Mabel: A Biography of Mabel Dodge Luhan*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Jacobs, Margaret D. *Engendered Encounters. Feminism and Pueblo Cultures, 1879-1934*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- Kelly, Lawrence C. *The Assault on Assimilation: John Collier and the Origins of Indian Policy Reform*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.
- Lawrence, David Herbert. "Certain Americans and an Englishman." *New York Times*, 24 Décembre 1922.
- Lawrence, D.H. *The Woman Who Rode Away and Other Stories*. Dieter Mehl et Christa Jansohn (éd.), *The Cambridge Edition of the Works of D.H. Lawrence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 39-76.
- Luhan, Mabel Dodge. *Lorenzo in Taos*. New York: Alfred Knopf, 1932.
- Luhan, Mabel Dodge. *Intimate Memories: Background*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1933.
- Luhan, Mabel Dodge. *Winter in Taos*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1935.
- Luhan, Mabel Dodge. *Movers and Shakers*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1936.
- Luhan, Mabel Dodge. *Edge of Taos Desert: An Escape to Reality*. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1937. Réédition 1987.
- Luhan, Mabel Dodge. *Taos and Its Artists*. New York: Duell, Sloane and Pearce, 1947.
- Philp, Kenneth R. *John Collier's Crusade for Indian Reform, 1920-1954*. Tucson: University of Arizona Press, 1977.
- Prucha, Francis Paul. *The Great Father. The United States Government and the American Indians*. Vol. 1 et 2. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. Réédition 1995.
- Rigal-Cellard, Bernadette. "Quand la fable repose sur l'histoire: L'arrière-plan culturel de *Death Comes for the Archbishop*" in *Lectures d'une oeuvre: Death Comes for the Archbishop, de Willa Cather*, Marie-Claude Perrin-Chenour (éd.). Paris: Editions du Temps, 1999. 11-27.
- Rothman, Hal K. "Introduction: Tourism and the Future." In *The Culture of Tourism, the Tourism of Culture. Selling the Past to the Present in the American Southwest*, Hal K. Rothman (éd.). Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003. 1-11.
- Rostkowski, Joëlle. *La conversion inachevée. Les Indiens et le christianisme*. Collection Terre Indienne. Paris: Albin Michel, 1998.
- Rudnick, Lois Palken. *Utopian Vistas: The Mabel Dodge Luhan House and the American Counterculture*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Thomas, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Sando, Joe S. *Pueblo Nations. Eight Centuries of Pueblo Indian History*. Santa Fe, New Mexico: Clear Light Publishers, 1992.
- Strong, Pauline Turner. "Santa Ana Pueblo." In *Handbook of North American Indians*, Volume 9. Alfonso Ortiz (éd.). Washington: Smithsonian Institution, 1979. 398-406.
- Correspondance de Mabel Dodge Luhan, *Luhan Papers*, Yale University, Beinecke Library.
- Lettre de Mabel Dodge Luhan à William Siebenhaar, 10 avril 1934.

Lettre de Mary Austin à Mabel Dodge Luhan, 5 mars 1920.  
Lettre de Mary Austin à Mabel Dodge Luhan, 2 février 1923.  
Lettres de Stella Atwood à Mabel Dodge Luhan, 21 décembre et 27 décembre 1922.  
Lettre de Mary Austin à Mabel Dodge Luhan, 1<sup>er</sup> février 1923.

Correspondance de D.H. Lawrence in Roberts, Warren, James T. Boulton, and Elisabeth Mansfield, (éd.). *The Letters of D.H. Lawrence*. Vol. IV, 1921-1924. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1987.  
Lettre de D.H. Lawrence à Mabel Luhan, 5 novembre 1921.  
Lettre de D.H. Lawrence à Donald Carswell, 15 novembre 1921.  
Lettre de D.H. Lawrence à S. Kotelianski, 18 septembre 1922.  
Lettre de D.H. Lawrence à Catherine Carswell, 29 septembre 1922.  
Lettre de D.H. Lawrence à William Siebenhaar, 25 septembre 1922.  
Lettre de D.H. Lawrence à Else Jaffe, 27 septembre 1922.  
Lettre de D.H. Lawrence à Marry Cannan, 27 septembre 1922.  
Lettre de D.H. Lawrence à Thomas Seltzer, 23 décembre 1923.