



GRAAT On-Line issue #18 - July 2015

Indiens des réserves, Indiens urbains : Visions conflictuelles du savoir traditionnel et de sa transmission autour de *Red Thunder* de David Matheson (Coeur d'Alene).

Matthieu CHARLE

EHESS-LIAS

Introduction

La période de l'immédiat après-guerre a donné naissance à un mouvement très important d'exode économique de la part d'Indiens qui quittaient leurs réserves pour les grands centres urbains des États-Unis. Ces déplacements de population ont notamment conduit au développement d'un sentiment d'aliénation pour beaucoup de ces migrants en les éloignant de leurs familles et de leurs terres d'origine, interférant ainsi dans la transmission du savoir traditionnel. Le retour de certains de ces Indiens dans les réserves à différents moments de leur vie a fait naître des tensions politiques et générationnelles autour de la définition de « la tradition » et de la légitimité des voix susceptibles de la porter.

Depuis plus d'un siècle, de Charles Alexander Eastman à N. Scott Momaday, de nombreux Amérindiens se sont appropriés le médium de l'écriture, ancien apanage occidental, pour raconter leur vie ou faire œuvre de littérature. *Red Thunder* écrit par David Matheson, membre de la petite communauté Coeur d'Alene¹ de l'Idaho, s'inscrit de plein droit dans ce phénomène tout en présentant un projet quelque peu en marge vis-à-vis de ce sur quoi les auteurs amérindiens écrivent aujourd'hui. En effet, à la différence de son célèbre homologue Sherman Alexie, qui traite principalement de thèmes contemporains, Matheson entend dans son ouvrage reconstituer sur un mode semi-romanesque la vie de sa communauté telle qu'elle devait être au début du XVIII^e siècle, soit avant les premiers contacts avec les colons européens. Cette « ré-imagination » d'un mode de vie appelé « traditionnel » mais disparu depuis longtemps, outre la difficulté

purement ethnographique de sa réalisation, pose problème : Matheson, malgré une vie professionnelle et politique dédiée à servir sa communauté n'a pas grandi sur la réserve et souffre ainsi d'un déficit de légitimité auprès de certaines familles de sa tribu. Ainsi, à la marge d'une communauté elle-même historiquement marginalisée, se développe un discours hybride qui n'appartient ni entièrement au passé historique ou ethnographique de la communauté ni au discours majoritaire de cette dernière relatif à la tradition.

Nous nous appuyerons sur *Red Thunder* et la méthodologie de Matheson pour tenter de mettre à jour les tensions qui se révèlent entre la vision néo-traditionnaliste d'une partie de la génération urbaine d'après-guerre, d'une part, et celle des familles restées dans la réserve, de l'autre. L'enjeu, soit déterminer qui est en mesure de détenir et de revendiquer aujourd'hui le savoir le plus authentiquement traditionnel, se situe au cœur des interactions sociales et politiques contemporaines des Coeur d'Alene. La méthode elle-même, le recours à l'écriture, reflète peut-être aussi un mécanisme de réappropriation des armes du dominant par le dominé (Désveaux, 2009). Une première analyse du récit et de la façon dont Matheson se présente nous permettra de mettre en lumière les éléments problématiques dans le cadre de sa démarche. Si les questions de légitimité et de définition des origines sont primordiales, il est aussi question de traditions familiales antagonistes. Dans une seconde partie nous tenterons de mettre en lumière comment le récit de Matheson met en opposition des conceptions très différentes du savoir cosmogonique traditionnel et, parallèlement, nous replacerons sa démarche dans un phénomène d'imitation déjà ancien de l'altérité par les Amérindiens.

Analyse du Récit

Le récit de *Red Thunder* s'articule de façon chronologique autour d'événements-clés de la vie du personnage principal, un homme Coeur d'Alene nommé Sun Boy puis Sun Bear, et ce depuis son enfance jusqu'à l'âge adulte. Ce dernier, narrateur de sa propre histoire, est au centre de chacun des épisodes même s'il y est souvent accompagné de ses parents, sa sœur et ses grands-parents maternels. La narration est très souvent « sensible » dans la mesure où le héros de Matheson décrit ouvertement et de façon intime ses émotions en fonction des événements. Situait le contexte historique du récit au début du XVIII^e siècle, Matheson prétend reconstruire et retransmettre la vie Coeur d'Alene traditionnelle et quotidienne telle qu'elle fut avant d'être radicalement transformée par la

colonisation. Ne revendiquant aucune prétention littéraire, le style général d'écriture du roman s'inspire ouvertement de celui de certains romans d'aventure populaires et bon marché². La véritable spécificité de l'ouvrage se trouve ailleurs, dans le fait que son auteur utilise le récit pour y distiller plutôt savamment un grand nombre de descriptions factuelles d'éléments culturels dans un style, lui, bien plus proche d'un travail ethnographique. Pour ne citer que quelques exemples, on y apprend comment étaient censés se dérouler certains rites de passage liés à la puberté (chapitres 4 et 5), comment chasser et découper le gibier (chapitre 7) ou encore l'organisation d'une expédition de chasse aux bisons (chapitres 12 à 16). Ces informations sont réparties tout au long du roman, soit en fonction des diverses péripéties que rencontrent les personnages centraux, soit de façon beaucoup plus factuelle³.

Au premier regard, il serait tentant d'identifier quelques éléments problématiques dans le récit, qu'une analyse ethnographique même sommaire nous permet de relever. Dans un registre que l'on pourrait rapprocher de l'univers et du discours « néo-Indiens » il arrive que Matheson ait recours à des termes comme « Pemmican » ou « Tipi » qui peuvent apparaître anachroniques voir incongrus dans le contexte culturel Coeur d'Alene où ils n'apparaissent pas, même s'ils ont été depuis intégrés au langage commun de l'autochtonie nord-américaine mais aussi à la culture populaire étatsunienne.

Il semblerait tout aussi logique de reprocher à Matheson une chronologie hésitante puisqu'il intègre, par exemple, les chevaux à la société Coeur d'Alene des années 1700. Or le consensus historiographique sur le sujet situe l'arrivée des premiers équidés dans la région au milieu du XVIII^e (Walker, 1998), un changement marquant qui permet, entre autres bouleversements, l'organisation de longues expéditions dans la région des Plaines et ainsi l'accès à la chasse saisonnière des bisons et à l'économie qui en découle. Matheson ne manque d'ailleurs pas de consacrer plusieurs chapitres de son livre à l'organisation d'une telle expédition, la situant dans une tradition familiale au travers du grand-père de Sun Boy qui lui dit « [that he] had come across the Sioux and the Cheyenne many times before and made friends » (100). Il paraît donc hautement improbable que le grand-père, né à la fin du XVII^e siècle, ait pu avoir des contacts réguliers avec des groupes des Plaines, dans la mesure où les Coeur d'Alene ne possédaient pas encore de chevaux et ne pouvaient donc pas entreprendre de longs voyages au-delà des montagnes de l'Idaho actuel.

Enfin, nous terminerons ce bref aperçu en évoquant le recours récurrent de Matheson à des éléments culturels problématiques comme le supposé pacifisme des populations amérindiennes de la région du Plateau et donc des Coeur d'Alene. Nous avons montré dans un travail précédent (Charle, 2013) que ce soi-disant trait culturel ne correspondait pas à la réalité des faits ethnographiques (Teit, 1930 ; Ray, 1942), mais résultait plutôt de la généralisation des comportements d'un seul groupe à l'ensemble de ceux de la région dans un contexte théorique culturaliste très spécifique. Depuis les récits recueillis au début du siècle jusqu'à nos propres recherches auprès de la communauté, l'historiographie Coeur d'Alene ne manque ni de héros ni d'exploits guerriers. Cette vision pacifique des populations du Plateau véhiculée par une anthropologie « officielle » est donc jusqu'à aujourd'hui souvent réutilisée dans le savoir populaire local ou journalistique. Suivant ce registre, alors que les personnages de *Red Thunder* sont parfois confrontés à des situations guerrières, celles-ci sont toujours contextualisées en termes de défense et de protection, jamais d'attaque :

The Elders said the enemies were murderers and had no sense of value or goodness. They even took pride in being killers. [...] We were not afraid of them but we were taught to never be like them either. Never kill for glory or simply the sake of killing, we were told (Matheson, 2002 : 99-100)

Toutefois, chercher à savoir si ces affirmations sont vraies ou fausses ou si elles sont « correctement » utilisées ne nous permettrait pas de comprendre l'ensemble des facteurs à l'œuvre dans cette renégociation contemporaine d'un récit à vocation culturelle dans un cadre nord-amérindien. Matheson tente d'établir la légitimité de sa voix et de la matière de son récit en sachant parfaitement qu'il s'adresse à deux publics distincts, les Coeur d'Alene et les non-Indiens. Il convoque pour cela des arguments spécifiques, propres à convaincre les uns et les autres, afin de présenter l'image de respectabilité qui doit permettre l'acceptation et la pérennisation de son discours. Une biographie conventionnellement européenne de l'auteur est placée en fin de volume à la suite de quelques pages proposant aux lecteurs des thèmes de discussions autour du roman⁴, attestant une fois de plus de la volonté pédagogique du projet de Matheson. Y est mis en avant non seulement sa légitimité culturelle d'origine (naissance sur la réserve, services rendus à sa communauté), mais aussi son parcours universitaire et professionnel au sein du Bureau des Affaires Indiennes⁵ et de l'entreprise tribale chargée du développement du

casino. D'un point de vue occidental, les qualifications de Matheson semblent en tout point impossibles à remettre en question et elles établissent le portrait d'un individu possédant tout ce qui doit lui permettre de pouvoir parler au « nom des siens », à tout le moins d'expliciter les fondements ontologiques de la culture de sa communauté d'origine.

Lorsqu'il s'adresse plus directement aux Coeur d'Alene, Matheson met en avant un ensemble d'informations bien différentes, plus propres à établir sa légitimité tribale. Son récit s'ouvre en effet sur un mot d'introduction de l'auteur dans lequel celui-ci commence par établir sa filiation d'une façon très spécifique : étant « biologiquement » Coeur d'Alene par sa seule ascendance maternelle c'est cet aspect qui est mis en valeur en premier. Il se présente ainsi :

I was born on the Coeur d'Alene Indian Reservation in 1951 at the home of my grandparents, Nick and Margaret Campbell. My mother is Pauline Campbell (Matheson). My grandfather's mother's name was Poo'li. My mother was named after her, Poo'li to « Pauline ». The family name Campbell was given by the local Church and government officials. My father is Don Matheson, and my grandparents are Charles and Mattie Matheson of the Puyallup Tribe in Western Washington. I was enrolled at birth in the Coeur d'Alene tribe (Schi'tsu'umsh). I have worked most all of my adult life on the reservation, except to seek employment elsewhere for brief periods of time (Matheson, 2002: Ch. IV).

Ses liens à la communauté Coeur d'Alene et à sa culture sont mis en exergue par son lieu de naissance, sa famille maternelle et l'ancienneté de celle-ci (la figure des grands-parents, l'histoire de son nom de famille), son enregistrement dans les registres tribaux (*enrollment*) puis sa vie de service auprès de la tribu. Bien que ces critères soient importants et probablement indispensables aux yeux des autres membres de la tribu, d'autres informations de la biographie de Matheson ne sont pas ici mentionnées car elles sont au cœur d'un débat intercommunautaire sur la légitimité du savoir traditionnel. Pour mieux comprendre la démarche de Matheson il est nécessaire d'établir autour de quoi ce débat s'articule pour tenter de la replacer dans un contexte spécifique.

Nationalité(s) indienne(s)

En premier lieu, il est indispensable d'appréhender l'un des problèmes majeurs auxquels les Amérindiens ont dû faire face depuis la colonisation, à savoir la définition de

leur appartenance et de leur légitimité en tant qu'Indiens spécifiques (associés à une tribu particulière) mais aussi en tant que membre de la société étatsunienne. L'histoire qui lie les communautés autochtones au gouvernement des États-Unis de la fin du XIX^e jusqu'au milieu du XX^e siècle est en effet presque entièrement tournée vers une volonté d'assimilation des premiers par le second. À l'exception de la mise en place d'une meilleure autonomie institutionnelle et politique grâce à l'*Indian Reorganization Act* en 1934, la machine fédérale ne semble pas vraiment savoir quoi faire des communautés autochtones, si ce n'est tenter de les « absorber » dans la modernité, et pratiquant alors à leur égard une politique oscillant entre considérations gênées et paternalisme puritain.

Longtemps les autorités fédérales ont jugé incompatibles l'appartenance tribale et la citoyenneté américaine, considérant que ces deux conditions étaient de valeurs inégales. En fonction de certains traités, les Indiens devaient ainsi cesser d'être membres de leur tribu pour accéder au statut d'« Américain ». La volonté assimilatrice s'exprimait, entre autres choses, à travers la cérémonie qui accompagnait l'octroi de la citoyenneté : le premier devoir du postulant était d'abandonner son nom indien pour un nom occidental et il devait tirer une « dernière flèche » pour montrer son désir de renoncer à son ancien état. Les hommes devaient toucher une charrue, annonciatrice de leur future vie de paysans, et les femmes recevaient un sac à ouvrages et un porte-monnaie (Rostkowski, 2001). De plus, les naturalisations furent longtemps pratiquées au coup par coup, après avoir préalablement jugé la capacité des demandeurs (individus, familles ou tribus) à pouvoir se diriger vers un chemin civilisateur faisant oublier leur « sauvagerie » originelle. À partir de 1888, les femmes indiennes qui se mariaient avec un citoyen américain acquéraient automatiquement la nationalité. Lors de la Première Guerre mondiale, on promit le même privilège aux volontaires indiens qui s'engageaient dans l'armée. Au début des années 1920, les deux tiers de la population indienne avaient obtenu la citoyenneté par un moyen ou un autre. Le tiers restant possédait un statut juridique plutôt flou ; n'étant ni citoyen américain ni étranger, il ne pouvait, par exemple, pas obtenir de passeport (Harjo, 1999 et Rostkowski, 2001). En 1924, le gouvernement décide de régler cette « législation flottante⁶ » par l'*Indian Citizenship Act* qui accorde la citoyenneté ainsi que le droit de vote à tous les Indiens nés sur le territoire des États-Unis sans les obliger à renoncer à leur appartenance tribale ou aux droits que leur garantissaient les traités. Le grand dévouement des soldats amérindiens de la Première Guerre mondiale fut mis en

avant au moment du vote de la loi, celle-ci saluant une « volonté » d'intégration manifeste à la nation américaine, exprimée par leur combat et leur sacrifice. Depuis cette date, un Indien peut être à la fois citoyen des États-Unis et de sa tribu.

Les Amérindiens sont aussi légalement membres d'une tribu spécifique. L'un des aspects les plus distincts et polémiques de l'acquisition contemporaine de cette appartenance tribale, de leur « nationalité indienne », est directement issu de la colonisation. Pour être aujourd'hui membre à part entière d'une tribu reconnue par le gouvernement fédéral il faut être « inscrit » auprès de l'administration fédérale par le biais de la procédure d'*enrollment* qui s'intéressera en premier lieu à votre ascendance biologique. Il s'agit de déterminer le *blood quantum*, c'est-à-dire la quantité de sang indien qui coule dans les veines en fonction de ses parents et grands-parents. La procédure et les critères retenus sont alors différents en fonction des tribus.

Ce type de critères engendre de nombreuses tensions : qui est complètement Coeur d'Alene, qui ne l'est qu'à moitié et posséderait ainsi moins de légitimité ? Des problèmes similaires avaient déjà vu le jour à propos des cas de métissages Blancs-Indiens, mais la volonté fédérale, en imposant le système de *blood quantum*, transforme des questions d'ordre sociologique en problèmes identitaires administratifs qui renvoient implicitement à une vision très occidentale sur les races et l'appartenance ethnique. En conséquence de quoi il existe encore aujourd'hui quantité d'affiliations vécues comme « erronées », empêchant des individus de pouvoir bénéficier d'une appartenance tribale qu'ils estiment culturellement légitime. Bien d'autres cas ont aussi fait leur apparition en relation avec ce type de politique : enfants indiens adoptés par des Blancs, politiques tribales refusant de reconnaître les enfants illégitimes, femmes se mariant avec des non-Indiens et quittant la réserve... De nombreux individus s'estimant indiens ne le sont pas ou plus légalement, qu'ils aient été élevés selon des principes traditionnels ou pas, aient vécu sur une réserve ou non. Cette politique est très souvent vécue comme étant particulièrement arbitraire par les Amérindiens. Elle a de plus créé une discrimination interne aux communautés autochtones dont ces dernières ne sont pas responsables, au moins sous cette forme. Une distinction est souvent faite entre ceux qui ont cette reconnaissance légale et ceux qui ne l'ont pas, entre *haves* et *have nots* (Moses, 1998).

Beaucoup de Coeur d'Alene envisagent le sujet avec une certaine dose de philosophie et d'humour, préférant rire du fait que c'est seulement munis d'une carte en

plastique avec leur photographie qu'ils peuvent enfin prouver qu'ils sont véritablement indiens. Pourtant, le sujet peut prendre une dimension plus sérieuse et vitale lorsque la décision qui fera d'une personne un membre officiel ou non garantit l'accès aux avantages financiers, sociaux et médicaux dont jouissent les autres. Mêmes si les membres d'une famille ne remettent pas en question l'appartenance à la communauté de l'un d'entre eux, la pression psychologique que peut exercer la non-reconnaissance politique et officielle de du statut de celui-ci par d'autres est parfois très difficile à porter. Dans un tel contexte, devenir Coeur d'Alene peut apparaître comme un problème face auquel la réponse traditionnelle a dû parfois se redéployer face aux perturbations de la colonisation.

Tradition contre règlement

L'histoire Coeur d'Alene ne comprend aucun récit de migration, qu'il s'agisse de sources archéologiques (Palmer, 1998), ethnographiques (Teit, 1930 ; Ray, 1939 et 1942) ou mythologique (Reichard, 1947). Être Coeur d'Alene c'est être originaire du territoire traditionnel Coeur d'Alene. C'est y avoir des attaches familiales, même lointaines, comme un parent paternel ou maternel qui était membre de l'un des villages existant au moment du premier contact avec les blancs ou qui figure dans les registres missionnaires⁷. L'appartenance à la tribu est aujourd'hui basée sur des critères précis : par déclaration d'inscription sur les registres du recensement de 1940 ou, à la suite de cette date, être enfant de l'un de ces membres, posséder « un quart ou plus de sang indien » ou être adopté par la tribu. Pour que celle-ci puisse fonctionner il faut en outre avoir au moins 18 ans, être au moins « un quart indien » et être d'ascendance Coeur d'Alene directe. Enfin, s'ajoute au moins deux des critères suivants : avoir résidé sur la réserve au moins 10 ans avant la date de la demande (les périodes d'absence liées à l'éducation ou à un service militaire ne sont pas comptabilisées), y posséder un terrain ou avoir des droits sur une parcelle de terre tribale (*Indian Trust Land*), être « moitié indien » si on est seulement « un huitième Coeur d'Alene », être l'enfant ou le petit-enfant d'un membre (*enrolled member*) de la tribu. Les critères d'adoption permettent donc d'accepter un individu ayant moins un quart de sang indien, s'il peut prouver un lien de descendance direct avec un membre de la tribu. Par le passé, un chef de bande possédait un pouvoir régalien en termes d'adoption et pouvait accepter n'importe qui (Teit, 1930), ce qui peut en partie expliquer l'adoption de quelques familles blanches par l'ancien chef tribal Andrew Seltice au

tournant du siècle (Murray, 1977). Plus récemment, c'est à dire jusqu'à l'après-guerre, un conseil de chefs discutait au cas par cas des demandes.

L'appartenance à la tribu a toujours été et reste un choix. Un enfant issu d'un parent Coeur d'Alene peut choisir d'appartenir à la tribu de l'autre parent. Un nombre important de résidents de la réserve sont inscrits dans une autre tribu et, alors qu'ils y ont passé la plupart de leur vie et y ont élevé enfants et petits-enfants, n'ont pas le droit de prendre part aux élections tribales, de participer aux conseils (*General Council Meetings*)⁸, de recevoir l'aide apportée par certains programmes fédéraux ou de bénéficier des paiements *per capita* des profits des entreprises tribales. Leurs frères et sœurs peuvent être Coeur d'Alene. Ils peuvent détenir un emploi de haut rang au sein de la tribu mais voir un « nouveau membre » (récemment inscrit) bénéficier d'un avancement plus rapide.

Il est possible pour tout individu, une fois dans sa vie, de changer son inscription tribale de « Coeur d'Alene » pour une autre. L'ethnographie classique de la région du Plateau atteste de cette possibilité au sein des groupes de la région depuis longtemps (Ray, 1939 et 1942 ; Ackerman, 1998). Les raisons d'une telle décision sont parfois difficiles à cerner : il est en effet mal vu de contester le choix d'inscription que des parents ont fait pour vous car, en y renonçant, on donne vite l'impression de renoncer aussi à sa famille, de la laisser de côté ainsi que tous les liens créés par cette parenté. Il s'agit parfois d'honorer un ancêtre, de s'éloigner de certains membres avec qui l'on est fâché ou de façon plus pragmatique pour des raisons socio-économiques. Le succès du casino Coeur d'Alene depuis le milieu des années 1990 n'est sûrement pas étranger à l'augmentation constante du nombre de demandes d'inscription, la tribu étant aujourd'hui financièrement capable de fournir travail et logement à ses membres plus facilement que d'autres.

Vrai ou faux Coeur d'Alene ?

Quoi qu'il en soit, l'inscription officielle sur le registre de la tribu fournit, en fonction des circonstances, plus ou moins de prestige et de légitimité. Si l'on s'en tenait uniquement à ces critères d'appartenance qui sont ici officiels et confirmés par une descendance biologique, la légitimité de David Matheson ne pourrait être remise en question. Toutefois, comme il est possible de l'imaginer, l'officialité administrative ne suffit pas pour établir un statut de respectabilité et de nombreux autres facteurs entrent en ligne de compte lorsque le caractère d'un individu est jugé à l'aune de sa « Coeur d'Alene-

été⁹ ». Qui parle, en quelle qualité et au nom de quelle histoire familiale et tribale ? Au moment où une opinion est formulée, l'auditoire (ou ici le lectorat) est-il au courant de l'appartenance choisie par la personne et celle-ci est-elle en contradiction avec son inscription « officielle » ? Car il arrive souvent que son héritage culturel, tribal, familial ait bien plus de poids que ce qui est inscrit sur un registre ou une carte d'identité tribale. Tout est affaire de contexte.

Aussi proéminente la famille Matheson soit-elle dans les affaires politiques et économiques de la tribu, un nombre important de Coeur d'Alene les considère toujours comme des étrangers, des « *outsiders* ». Presque tous les enfants adultes de Pauline Matheson, mère de David, vivent aujourd'hui sur la réserve et occupent des positions-clés au sein de l'organisation tribale : David, après avoir été *Tribal Chairman* dans les années 1970 a été le moteur et le PDG du casino, Dianne est directrice de l'éducation, Donna dirige le journal tribal (*The Council Fires*), Chuck et Marge ont occupé au fur et à mesure des années certaines positions au sein du conseil tribal. Leur père, le mari de Pauline, est un Indien Puyallup et ils furent élevés à Tacoma dans l'État de Washington, une ville située à proximité de Seattle. Ils sont présentés sur les registres Coeur d'Alene comme descendants de Nick Campbell (Coeur d'Alene) alors qu'il n'est pas rare d'entendre à leur propos qu'ils ne sont « pas plus Coeur d'Alene qu'un Blanc ». En effet, Pauline est une descendante du Docteur John McLoughlin, un ancien gouverneur des Territoires du Nord-Ouest du côté de sa mère. Son père, Nick, était l'enfant d'une femme Coeur d'Alene « *full-blood* ». Pourtant, si l'on se réfère aux méthodes utilisées dans le cadre des *blood quantum*, Pauline serait au moins 7/16 indienne et ses enfants n'auraient pas pu être Coeur d'Alene, à la seule condition que leur père eut été blanc (seulement si leur père avait été blanc ?). Leur inscription sur les registres est donc tout à fait valable et correspond aux critères de la tribu. Comme le remarque Raymond Brinkman, il est assez intéressant de noter que beaucoup des individus critiques des Matheson sont eux-mêmes descendants de familles Spokane – une tribu voisine – installées sur la réserve à la fin du XIX^e siècle (Brinkman, 2003 : 104).

Le problème, ici, est que la « part blanche » de la famille n'est pas tant liée à sa biologie qu'à son parcours et à la façon dont les enfants ont été élevés. La carrière de Pauline au Bureau des Affaires Indiennes et leur séjour à Tacoma jouent notamment contre eux et accolent à la famille une image d'Indiens urbains très tenace. Le fait est que

beaucoup de Coeur d'Alene avec qui nous avons travaillé sont nés et / ou ont vécu une partie de leur vie en ville, qu'ils soient partis faire des études ou trouver du travail ailleurs, comme beaucoup d'Amérindiens d'ailleurs. Que David et Dianne aient tout deux fait des études supérieures joue à la fois pour eux (ils sont qualifiés pour exercer au mieux leurs emplois respectifs) et contre eux. Dianne habite juste en dehors de Desmet au coeur de la réserve, est allée au lycée à Spokane (à une heure de route au nord de cette même réserve, dans l'État de Washington) et a passé neuf ans à travailler pour l'Université d'Idaho à Moscow (à 45 minutes de route au sud). Elle est pourtant parfois décrite comme « *someone who has not been around, much* » (Brinkman, 2003 : 104) ce qui, en l'espèce, n'est bien sûr pas vu comme une bonne chose. La population Coeur d'Alene a augmenté de façon significative depuis le milieu des années 1990, le nombre de membres inscrits, qu'ils habitent ou non sur la réserve, passant d'approximativement 1.100 à 1.800 personnes ce qui, pour un relatif petit groupe d'individus, représente une différence importante¹⁰. Les raisons de cette augmentation sont probablement multiples mais, comme indiqué plus haut, la plus visible est sans aucun doute le développement de la *Gaming Enterprise* qui recouvre les différentes activités du casino Coeur d'Alene (jeux, hôtellerie, spectacle...). Le succès rapide de ce programme a permis de créer de nombreux emplois directement liés au casino ou bien relatifs aux nouveaux départements tribaux financés par cette nouvelle manne financière. À titre d'exemple, le taux de chômage des membres de la tribu est passé en dix ans de 75 à 20% (Brinkman, 2003 : 105). Ces « nouveaux » membres sont pour beaucoup nés ou ont passé quelques années sur la réserve avant de la quitter pour un grand centre urbain à une époque où la situation de la réserve était bien moins favorable, ce qui inclut les Matheson. Certains habitent la ville de Spokane et font le trajet tous les jours, d'autres ont pu bénéficier d'aide à l'installation de la part de la tribu via des programmes de crédit spécifique ou, plus simplement, habitent avec d'autres membres de leur famille.

La famille Matheson a donc contre elle d'avoir passé la majeure partie des années 1950 et 1960 en dehors de la réserve, un éloignement qui s'inscrit pourtant dans un contexte que beaucoup d'autres familles ont connu. La politique gouvernementale d'après-guerre ne s'était pas contentée d'imaginer la fermeture des réserves via la politique de *Termination*¹¹. Pour assimiler définitivement les populations amérindiennes, le gouvernement fédéral développa également des programmes destinés à pousser les

habitants des réserves à quitter volontairement leurs terres d'origines. Le Bureau des Affaires Indiennes se chargea notamment d'organiser ces départs en finançant des plans d'aides à la « délocalisation ». Il fut décidé que l'un des meilleurs moyens d'intégrer les Indiens en tant qu'individu et de régler les problèmes de pauvreté et de chômage qui régnaient sur de nombreuses réserves passait par l'intégration urbaine. L'administration commença donc à entreprendre ces *Relocation Programs*. Un Indien en quête d'emploi pouvait se présenter dans une antenne du Bureau pour y faire une demande afin de bénéficier, jusqu'à son premier salaire, d'une aide initiale pour son transport jusqu'à une grande ville et ses frais de subsistance.

Il est assez difficile de savoir si les objectifs du Bureau furent atteints durant les premières années de ces programmes. Il apparaît certain que de nombreux Indiens sont retournés dans les réserves mais il est encore aujourd'hui difficile de déterminer dans quelles proportions. L'administration parle de 28% de retours alors que d'autres estiment ce chiffre plus proche de 50% (Rostkowski, 2001). Les enquêtes du Bureau ont montré tous les cas de figures possibles : de la réussite professionnelle et de l'intégration « réussie » à l'échec absolu qui conduit à la misère, à l'alcoolisme ou au suicide (Fixico, 2000). Il est incontestable que ce changement fut un bouleversement pour la majorité des Indiens et que beaucoup semblent être retournés rapidement dans les réserves. Pourtant, alors que depuis le début de cette politique de relocalisation, l'image de l'Indien urbain alcoolique ou clochardisé s'est imposée dans l'esprit de la majorité des non-Indiens, il serait restrictif de ne voir dans cette intégration des Amérindiens dans la ville qu'une sorte de défaite culturelle qui aurait irrémédiablement désorganisé leur identité tribale. Il semble maintenant assez bien établi que, malgré un indéniable traumatisme, les Amérindiens ont su mettre en œuvre des mécanismes adaptatifs qui leur ont permis de ne pas se perdre dans la ville¹². Il est évident que l'espace urbain n'est pas organisé comme celui de la réserve. Les lieux sacrés qui renvoient à une naissance, à l'endroit où l'on a été élevé, à celui dont provient votre famille, où l'on peut entrer en contact avec les esprits tutélaires, tous ces endroits sont uniques et ne changeront jamais. Ils constituent des points de référence, d'ancrage, de retour ou de vie qui ne se déplaceront pas jusqu'à la ville. Pourtant beaucoup d'Amérindiens parlent volontiers de leur « territoire urbain ». L'espace indien semble parfois s'adapter au contexte urbain en créant des endroits qui seraient spécifiques parce que liés à leurs vies et à leurs activités, entendu comme une présence

plutôt que comme une implantation précise. Il ne faut pas non plus envisager la ville comme un simple lieu de passage où les Amérindiens ne vivraient que le temps d'y faire des études ou de gagner leur vie. Des individus qui représentent aujourd'hui la troisième ou quatrième génération d'une implantation indienne urbaine ne se sentiront pas moins indiens de ce seul fait. Les connections qu'ils peuvent entretenir avec le territoire traditionnel ont simplement évolué et pris de nouvelles formes (Lobo, 2001). Encore faut-il que ces liens soient reconnus par les membres de la tribu restés sur la réserve ce qui, nous l'avons vu, pose problème dans le cas de David Matheson et sa famille.

Absorber les outils de l'Autre par l'écriture

À propos d'un récit biographique rédigé par une Indienne Meskwaki¹³ anonyme, d'abord publié par Truman Michelson en 1925 dans une version expurgée, puis sous une forme nouvelle et retravaillée par Ives Goddard (2006), Emmanuel Désveaux (2009) conduit une réflexion sur le statut de l'écriture en langue autochtone au tournant du XX^e siècle en Amérique du Nord. En effet, ce texte autobiographique révèle une très grande lisibilité pour le lecteur occidental, à la différence d'autres textes Meskwaki, écrits à la même époque et dans la même langue, qui font référence au domaine rituel. Désveaux se demande notamment si la forme elle-même du texte (le récit de vie) ne serait pas la raison pour laquelle sa lisibilité semble s'imposer immédiatement. C'est en se tournant vers les qualités de l'auteur qu'il cherche des pistes : avait-elle déjà la maîtrise de l'anglais ou du français ? Si oui, n'avait-elle pas la capacité de lire des textes écrits dans l'une de ces langues et donc de se servir de ceux-ci comme modèles pour le sien ? La forme de son texte comme sa composition semblent en effet emprunter beaucoup d'éléments aux récits de vie de saint(e)s popularisés par l'église catholique grâce à leurs diffusions sous formes de textes imprimés dans la seconde partie du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. L'enchaînement des séquences y était toujours similaire : exposé des années d'enfance comme un apprentissage, un passage à l'âge adulte difficile souvent synonyme de bouleversement profond, suivi d'une révélation, voire d'une rédemption et, enfin, accession à une maturité sereine. Désveaux explique : « Le génie de la mystérieuse femme Meskwaki résiderait alors bien dans sa capacité à s'approprier un genre pour en inverser le contenu, substituant à la piété religieuse la ferveur amoureuse et à la représentation manichéenne du réel qu'implique toute hagiographie un puissant vérisme psychologique,

et ce en maintenant presque intacte sa forme » (2009 : 188).

Sommes-nous face à ce type de phénomène avec le texte de Matheson ? Il est possible de trouver dans *Red Thunder* de nombreux éléments teintés d'une forte empreinte de christianisme ce qui, en soit, n'a rien de surprenant venant d'un groupe dont la rencontre avec des missionnaires jésuites remonte au milieu du XVIII^e siècle. En premier lieu, la forme canonique du récit de vie de saint semble apparaître en filigrane tout au long du récit de la vie de Sun Boy au travers des différents épisodes de son enfance, des tribulations de son adolescence parfois troublée et de la maturité acquise une fois adulte, marié et père. De plus, des formules comme : « [...] everybody's life has a divine purpose to be fulfilled » (Matheson 2002 : 189) ou « the women are closer to the Kolunsuten than the men [...]. They were chosen to bring children into the world » (*ibid.* : 170) ne correspondent à aucun précepte traditionnel relevé par l'ethnographie alors qu'elles se conforment parfaitement à la morale chrétienne. Après un siècle-et-demi de relation complexe avec le catholicisme et la mission jésuite établis sur la réserve, il est entendu que l'univers chrétien a profondément marqué les Coeur d'Alene (Charle, 2013). Toutefois, la spécificité de l'appropriation de certains de ces motifs dans la mécanique narrative de Matheson tient à sa réinterprétation des éléments cosmogoniques et religieux traditionnels.

Mythologie

La figure la plus polarisante du roman n'est pas véritablement celle de Sun Boy ou de l'un des membres de sa famille ; elle s'incarne plutôt dans la figure de l'entité divine que Matheson nomme Kolunsuten. Il s'agit d'un dieu créateur, démiurge et tout puissant qui est censé veiller au bien-être des Coeur d'Alene, du monde animal et, plus généralement, de tout l'univers connu. Lorsque les personnages du roman sont en difficulté, dans le besoin d'une faveur ou qu'ils expriment plus généralement leur reconnaissance, ils s'adressent toujours à lui, tant et si bien que son nom revient plus d'une centaine de fois dans le récit. Aux chapitres 4 et 17 il est expliqué qu'en des temps mythologiques, Kolunsuten transforma les « anciens » (les premiers êtres) en animaux ou en plantes (Saumon, Cerf, Bison, Baie ou Racine) puis les réunit pour leur demander de préparer la venue des hommes sur terre et les aider physiquement et spirituellement. Dans un mouvement parallèle, il délégua aux esprits de Lune et de Soleil la responsabilité de

répartir les hommes sur le territoire, qui près d'un lac, qui près d'une forêt, donnant ainsi naissance aux différentes bandes Coeur d'Alene. Or le problème avec ce récit des origines est qu'il se situe en complète contradiction avec les éléments mythologiques recueillis par l'ethnographie classique du groupe, qu'ils aient été recueillis au début du siècle (Teit, 1930 ; Ray, 1942 ; Reichard, 1947) ou plus récemment (Frey, 1995 et 2001). Il faut donc ici brièvement revenir sur les bases communément admises comme étant « traditionnellement » Coeur d'Alene pour pouvoir mieux cerner le redéploiement opéré par Matheson.

Comme dans tous les mythes amérindiens, les animaux, les plantes ou les objets inanimés qui constituent les personnages centraux des récits Coeur d'Alene acquièrent des qualités humaines et s'animent. Le thème de la transformation est très présent et humains comme non humains possèdent souvent le pouvoir de changer de forme ou de modifier celle de quelqu'un d'autre¹⁴. Les récits collectés par James Teit (1930) et Gladys Reichard (1947) auprès des Coeur d'Alene ne diffèrent pas de cette tradition et reflètent un temps de création où l'animé, l'inanimé et le domaine culturel sont façonnés au même moment par les mêmes procédés magiques sans séquence temporelle définie. Coyote en est le principal personnage, lui qui apparaît dans près de la moitié des mythes qui nous sont parvenus aujourd'hui. Ce fameux *Trickster*, dont la figure a été beaucoup commentée, aidé de trois ou quatre pouvoirs spécifiques, est tour à tour celui qui apporte la culture aux humains ou qui les trompe. Tricheur, manipulateur, transformateur, agile héros ou grand maladroit, il accomplit toutes sortes de transgressions et n'hésite jamais à jouir de tous les plaisirs, souvent à son détriment. Pour les Coeur d'Alene, Coyote est souvent vaniteux et ingrat, mais il n'est pas non plus entièrement mauvais. Il a notamment transformé la terre pour leurs bénéfices, leur a appris à utiliser le feu, à tuer de nombreux monstres et a aussi lâché le saumon dans les rivières. C'est donc un esprit qui a fourni la substance première à partir de laquelle sont nés les Coeur d'Alene (et leurs voisins), lorsque Coyote ouvrit le ventre d'un monstre et lui retira le cœur. La version du mythe recueillie par Reichard (1947) précise que ce cœur est celui de « Gobbler Monster », un motif qui selon Palmer (1998) combinerait l'idée Coeur d'Alene d'être méchant, féroce, avec celle du cœur comme lieu de provenance des émotions. Le créateur *Amo'tqn*, un esprit d'eau, était, lui, censé résider aux sources de la rivière Coeur d'Alene et contrôler les eaux, demandant souvent qu'un tribut lui soit payé pour laisser passer les embarcations. Il pouvait tout voir et savait

comprendre les besoins des hommes. On lui demandait plus particulièrement d'être clément et généreux pour la chasse et la cueillette. Avant de partir, un chasseur jeûnait et prenait des bains de vapeur en priant l'esprit de l'animal qu'il allait traquer de lui être favorable. Lorsque l'on finissait par tuer un animal, ce dernier était remercié. Les Coeur d'Alene priaient aussi très fréquemment pour obtenir des faveurs. Vent, pluie, neige, soleil étaient tour à tour suppliés pour répondre à des besoins particuliers de chasse, de cueillette ou de voyage. Chaque prière avait un chant spécifique et souvent une danse propre. Il était courant qu'une famille adresse une prière à *Amo'tqn* deux fois par jour, matin et soir, sous la conduite d'un ou deux anciens. Les chefs de famille, pères, frères aînés mais aussi les femmes âgées utilisaient les prières pour instruire et guider les enfants.

On le voit donc, Kolunsuten semble bel et bien représenter un avatar d'*Amo'tqn*, passé au travers d'un prisme cognitif associant des éléments chrétiens à une relecture panindienne des enjeux de la tradition « réelle ». Dans *Red Thunder*, cette divinité prend la place des animaux mythiques dans les phénomènes de création et de transformation pour mieux imprimer la marque d'un dieu unique et omnipotent, là où Coyote et les autres personnages du bestiaire mythique Coeur d'Alene narraient la création du monde. Pourtant, si la forme a muté, le fond, lui, reste proche des valeurs traditionnellement considérées comme fondatrices de la sociologie du groupe rapportées par l'ethnographie, qu'il s'agisse de l'organisation sociale et politique, de la plupart des rituels ou plus généralement de l'éthique Coeur d'Alene.

Dans cette optique, le récit de Matheson, comme celui de la femme Meskwaki, s'inscrirait dans un phénomène plus large de captation de l'écriture par imitation dont, par exemple, les *Walker Papers*¹⁵ attestent pour les Sioux. Les autres textes Meskwaki qui nous sont parvenus, notamment celui d'Alfred Kiyana (Goddard, 2007), apparaissent étonnement proches d'une présentation liturgique de leurs rituels, comme les textes du Sioux George Sword qui décrivaient dans sa langue une mythologie mettant en scène des héros culturels autochtones en fonction d'une trame fondée sur le récit biblique. Il faut ici rappeler que l'époque à laquelle ces textes sont produits voit se banaliser l'écrit imprimé. Sur des supports aussi variés que livres et journaux bien sûr, mais aussi sur les papiers d'emballage, modes d'emploi ou panneaux indicateurs, « la chose écrite » commence à supplanter l'oralité occidentale et, par ricochet, l'oralité autochtone. Alors que l'usage des

mots imprimés prenait de plus en plus d'ampleur, qu'il s'infiltrait au cœur de la vie sociale de tous, les Amérindiens ne purent que constater la corrélation apparemment intrinsèque entre l'exercice d'écrire et le pouvoir de l'homme blanc. Plus moderne, le texte de Matheson pourrait représenter un nouveau marqueur transformationnel de ce système dans la mesure où il émane d'un Amérindien anglophone et urbanisé.

Conclusion

Comme l'imitation ponctuelle de l'altérité décelée par Gilles Havard (2007) lors de rencontres franco-amérindienne au XVI^e et XVIII^e siècles, les Coeur d'Alene, les Meskwaki ou les Sioux se sont mis à écrire. Une activité qui ne s'effectuerait pas pour un possible lectorat mais dont les Amérindiens se satisferaient en elle-même (Désveaux, 2007). En effet, si l'on accepte la lecture négative (en négatif de celle de la *doxa* américaniste) que fait Désveaux de la question de l'altérité intra-indienne – la guerre ou l'adoption est un rejet de l'Autre – force est de constater que le rapport aux Blancs se serait construit sur un mode différent. Là où il est possible d'effacer, de supprimer l'Autre indien, « [...] face à une multitude d'êtres dont la différence s'avère irréductible, comme le sont trop souvent les Blancs, il n'y a d'autres solutions que de combler l'écart différentiel en imitant l'autre (Désveaux, 2009 : 189) ». Il s'agit alors d'incorporer cet extérieur, cet « autre chose », en tentant d'épouser ses pratiques gestuelles, son écriture, ses danses... Cette « cannibalisation formelle » de la figure du Blanc par les cultures amérindiennes, permettrait *in fine* de revisiter bon nombre de phénomènes culturels peut-être trop rapidement rangés du côté de l'acculturation.

Sources

- Ackerman, Lillian. "Nonunilinear Descent Groups in the Plateau Culture Area." *American Ethnologist*, 21.2 (1994): 286-309.
- . "Kinship, Family, and Gender Roles" in *Handbook of North American Indians, Plateau*, vol. 12, Deward Walker, ed. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998: 515-524.
- Brinkman, Raymond. *Estmeystkhw khwe snwiyepmshtsn, You Know How to Talk Like a*

- Whiteman, PhD Dissertation, Department of Anthropology. Chicago: University of Chicago, 2003.
- Charle, Matthieu. *'Ek'wi'mt chn schint, Tout à coup, je suis Indien, Redéploiement et continuité de l'ordre social des Indiens Coeur d'Alene (Idaho, États-Unis)*, Thèse de doctorat, Paris : EHESS, 2013.
- Demallie, Raymond, ed. *Lakota Society*, Lincoln, NE : University of Nebraska Press, 1982.
- Désveaux, Emmanuel. *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, Montreuil : Aux lieux d'être, 2007.
- . « Une autobiographie Meskwaki anonyme ou la captation de l'écriture », *L'Homme*, 190 (2009), Paris : EHESS : 181-190.
- Fixico, Donald. *The Urban Indian Experience*, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2000.
- Frey, Rodney, ed. *Stories that Make the World : Oral Literature of the Indian Peoples in the Inland Northwest*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1995.
- . *Landscape Traveled by Coyote and Crane, The World of the Schitsu'umsh*. Seattle: McLellan Book, University of Washington Press, 2001.
- Frey, Rodney and Dell Hymes. "Mythology," in *Handbook of North American Indians, Plateau*, vol. 12, Deward Walker, ed. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998: 584-599.
- Goddard, Ives. *The Autobiography of a Meskwaki Woman, A New Edition and Translation. Algonquian and Iroquoian Linguistics (Memoir 18)*, Winnipeg: University of Manitoba, 2006.
- . *The Owl Sacred Pack, A New Edition and Translation of the Meskwaki Manuscript of Alfred Kiyana, Algonquian and Iroquoian Linguistics (Memoir 19)*, Winnipeg: University of Manitoba, 2007.
- Harjo, Susan. "The American Indian experience," in *Family, Ethnicity: Strength in Diversity*, Harriette Pipes Mc Adoo, ed. Newbury Park, California : Sage Publications, 1993.
- Havard, Gilles. « Le rire des jésuites, Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62.3 (2007) : 539-573.
- Jahner, Elaine, ed. *Lakota Myths*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1984.
- Lobo, Susan. "Is urban a Person or a Place?" in *American Indians and the Urban Experience*,

- Susan Lobo & Kurt Peters, eds. Walnut Creek, California : Altamira Press, 2001.
- Matheson, David. *Red Thunder*. Kenmore, WA: Epicenter Press 2013, [Kindle, e-book version, téléchargé depuis Amazon.com], 2002.
- Moses, Sharon K. "The Effects of a Dominant Hegemony in the Ethnogenesis of Contemporary American Indian Identity." *Northwest Anthropological Research Notes*, 32.2 (1998): 163-172.
- Murray, Alberta. *These my Children*. Fairfax, WA.: Ye Galleon Press, 1976.
- Palmer, Gary. "Coeur d'Alene," in *Handbook of North American Indians, Plateau*, vol. 12, Deward Walker, ed. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998: 313-326.
- Ray, Verne. *Cultural Relations in the Plateau of North-western America*, Los Angeles: The Southwest Museum, 1939.
- . "Culture Element Distributions: XXII Plateau." *Anthropological Records*, vol. 8, Gifford Kroeber and Olson Lowie, eds., Berkeley: University of California Press, 1942.
- Reichard, Gladys. "Coeur d'Alene," *Handbook of American Indian Languages*, vol. 3, Franz Boas, ed. New York: JJ Augustin, 1938.
- . *An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths*, Memoirs of the American Folklore Society, Philadelphia, n°41 1947.
- Rostkowski, Joëlle. *Le renouveau indien aux États-Unis, un siècle de reconquêtes*. Paris : Albin Michel, 2001.
- Teit, James. *Coeur d'Alene, Flathead and Okanogan Indians*. Forty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1927-1928. Franz Boas, ed. Washington, D.C., 1930.
- Walker, Deward. "History until 1846." *Handbook of North American Indians, Plateau*, vol. 12, Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998: 138-148.
- Walker, James R. *Lakota Belief and Ritual*. Raymond DeMallie et Elaine Jahner, eds. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1998.

NOTES

¹ Les Coeur d'Alene sont une communauté de langue Salish dont le territoire traditionnel se situait au Nord de l'état d'Idaho et à l'Est de celui de Washington. Autrefois semi nomades, les principales bandes qui formaient la tribu vivaient autour du grand lac qui porte aujourd'hui leur nom pendant l'hiver et se déplaçaient en fonction des autres saisons pour chasser, pêcher et collecter fruits et racines. Pour l'ethnonyme, nous utilisons ici la graphie employée par la tribu à savoir *Coeur d'Alene* et non *Cœur d'Alêne*.

² Où l'on trouve bon nombre de formules imagées comme celle-ci : « He looked like a guardian spirit flying through the air, long black hair flowing in the wind with buckskin fringe shaking back and forth. His muscular body and arms looked like he could stop and kill anything » (Matheson 2002: 29).

³ Comme lorsque sont expliquées certaines règles de nomenclature de parenté : «[...]that's why he called me Grandson, because a cousin is like a brother, a brother's children like your own, so his grandchildren are your grandchildren » (Matheson 2002: 87).

⁴ Comme il est d'usage pour des livres qui cherche à attirer l'attention des clubs de lecture (*book clubs*). Ces derniers, composés en général presque uniquement de non Indiens, sont souvent à la recherche d'ouvrages à vocation plus ou moins pédagogiques présentant la vision « réaliste » d'un individu décrivant le monde dont il est originaire.

⁵ Instance fédérale dont tous les Indiens étatsuniens Américains dépendent et très souvent perçu par la plupart de nos interlocuteurs d'une manière extrêmement négative, car représentant la « mainmise » du gouvernement dans leurs affaires.

⁶ Notons que le malaise des autorités américaines s'exprima d'une façon assez caractéristique : 30% des textes législatifs de cette époque concernaient les Indiens alors qu'ils ne représentaient que 2% de la population (Rostkowski, 2001: 55).

⁷ Il est aujourd'hui possible de retracer sa filiation dans la tribu grâce à plusieurs sources : les archives de la mission à Desmet, celles de l'antenne du bureau des affaires indiennes à Plummer ou de l'Agence Indienne à Lapwai.

⁸ Ces réunions, uniquement ouvertes aux membres de la tribu, se tiennent de façon saisonnière et permettent aux Coeur d'Alene de discuter et de poser des questions aux élus du conseil tribal ainsi qu'aux responsables de chaque département tribal. N'importe quel sujet peut y être abordé, depuis la redistribution des profits des activités du casino, les plans de construction de bâtiments ou la façon de gérer les ressources naturelles, jusqu'à des problèmes d'ordre plus individuel.

⁹ S'il est possible d'utiliser un tel néologisme.

¹⁰ Voir notamment Fixico, 2000.

¹¹ Nom donné à la politique fédérale qui de 1953 à 1964 a supprimé les droits spécifiques (statuts et propriété tribale, financement, affiliation...) d'une centaine de tribus en vue d'intégrer définitivement ces communautés à la société étatsunienne.

¹² Voir notamment Fixico, 2000.

¹³ Anciennement appelé Fox.

¹⁴ Au sein d'une immense bibliographie sur le sujet, se reporter à Frey & Hymes (1998) pour la région du Plateau et bien entendu à la série des *Mythologiques* de Levi-Strauss pour une approche continentale.

¹⁵ James R. Walker fut médecin dans la réserve Sioux de Pine Ridge entre 1896 et 1914. Ses observations et les récits qu'il a collectés sur place ont été publiés dans des éditions critiques et représente une source d'information inestimable pour les spécialistes (*cf.* Walker, 1980 ; DeMallie, 1982 ; et Jahner, 1984).