

Université Lumière Lyon 2

Ecole doctorale : Sciences sociales

Centre de Recherches et d'Etudes Anthropologiques

La souveraineté tribale des Suquamish (réserve de Port Madison, USA)

*Renaissance culturelle et revitalisation d'une identité
collective*

par Rachel MERLET



Peg Deam, 2001, Suquamish

Thèse de doctorat de sociologie et anthropologie

sous la direction de Françoise MORIN

soutenue le 7 décembre 2007

devant un jury composé de :

François LAPLANTINE, professeur à l'université Lyon 2

Françoise MORIN, professeur à l'université Lyon 2

Marie MAUZE, directeur de recherches au CNRS

Joëlle ROSTKOWSKI, chargée de cours à l'EHESS

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité - pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, le distribuer et le communiquer au public à condition de mentionner le nom de son auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adater ou l'utiliser à des fins commerciales.

Remerciements :

Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance aux Suquamish de la réserve du Port Madison et à leur Conseil tribal. Je les remercie de leur appui et de leur bienveillance lors de notre première rencontre et durant toutes ces années où mes allées et venues répétées ont toujours été considérées avec beaucoup d'intérêt et d'enthousiasme. Je pense en particulier à Fanie et Ed Carriere avec lesquels j'ai fait mon premier voyage en canoë en 1999. A Peg Deam, pour son soutien, ses précieuses informations et sa collaboration tout au long de ces années. A Nigel, Albie, Jasmine, Barbara et Kah Ty Ah Lawrence pour leur accueil chaleureux au sein de leur famille et pour tout le temps qu'ils ont bien voulu me consacrer. Je pense également à toute l'équipe du projet *Full Circle Cedar Carving* (James, Erik, Calvin, Jr, Marion, James, We Le Ka, Jerome, Chuck et Ray) qui a accepté ma présence durant toute la durée du projet et m'a fait confiance. A Tleena, Noël, Cheayvone, Katie, Margie, Rob, Marilyn, Gene, Ivy et à tous ces hommes et femmes universitaires, chefs de tribu, spécialistes culturels, sculpteurs, tisserands, enseignants, juges, directeurs de musée, la liste est longue, qui ont contribué de près ou de loin à la réalisation de cette thèse.

Je tiens également à exprimer ma gratitude aux professeurs Charlotte Coté et Colleen Boyd ainsi qu'à *l'American Indian Studies* de l'*University of Washington* de Seattle pour leur accueil, leurs aides et conseils précieux. Je remercie également le professeur Bill Holm, Robin K Wright, le personnel de la *Special Collection Library* de l'*University of Washington*, le *Museum of History and Industry* de Seattle et le *McCormick Library of Special Collections* de la *Northwestern University Library* d'Evenson pour l'ensemble des documents, photos et archives auxquels j'ai pu avoir accès.

Je remercie ma directrice de recherches Françoise Morin de m'avoir conseillée et encouragée. Mes remerciements vont également à ma famille, à ma grand-mère, à mes amis américains et français.

Lyon, 19 septembre 2007.

Au professeur Philippe Jacquin à qui je dois cette passion pour l'Amérique et ses habitants...

SOMMAIRE

Remerciements

INTRODUCTION	7
Un contexte nord-américain propice à un « renouveau autochtone ».....	9
Les tribus du Puget Sound renouent avec le canoë de mer de leurs ancêtres.....	12
CHAPITRE I : UNE PROBLEMATIQUE DE L'ETHNICITE : CADRE THEORIQUE ET POSTURE METHODOLOGIQUE	16
I- LE CADRE THEORIQUE DU CONCEPT D' « ETHNICITE ».....	17
1. <i>Une optique constructiviste</i>	18
L'œuvre de Barth comme référence.....	18
Une approche mésociociale et macrosociale de l'ethnicité.....	19
2. <i>Le processus de réorganisation ethnique</i>	20
La réorganisation culturelle	21
La réorganisation sociopolitique	24
Les différentes phases du processus de tribalisation.....	25
La réorganisation sociale	27
3. <i>Le droit à l'autodétermination et à une souveraineté : une question politique.</i>	28
II-LE TERRAIN ET LA METHODE	32
1. <i>La réserve de Port Madison</i>	33
2. <i>Des rencontres déterminantes</i>	40
3. <i>Expériences de terrain et observations participantes</i>	42
CHAPITRE II : L'INTERPRETATION COLONIALE DU MODELE TRIBAL.	47
I- LES FRONTIERES ETHNIQUES DU PUGET SOUND.	49
1. <i>Un mode de vie nomade</i>	52
2. <i>Une unité sociale et politique autonome</i>	58
3. <i>La rencontre avec l'homme blanc</i>	65
II- L'ADMINISTRATION COLONIALE DU TERRITOIRE INDIEN	69
1. <i>Doctrine de la prédestination</i>	69
2. <i>La politique des traités</i>	71
3. <i>Une gestion coloniale du territoire du Puget Sound</i>	73
III- LES PRESSIONS ET LES CHANGEMENTS IMPOSES PAR LA SOCIETE DOMINANTE.....	87
1. <i>Les écoles indiennes</i>	88
2. <i>Une politique indienne paradoxale</i>	92
CHAPITRE III : LA RENAISSANCE DE LA CULTURE DES ANCIENS.	105
I- UN CONTEXTE SOCIO POLITIQUE FAVORABLE.....	107
1. <i>Le mouvement indien</i>	108
Le National Indian Youth Council.....	109

L'American Indian Movement	111
2. <i>La politique indienne de la self-determination</i>	113
Une autonomie restreinte	116
Une quasi-autonomie	116
II- LE GOUVERNEMENT TRIBAL SUQUAMISH	120
1. <i>Une Constitution tribale</i>	120
2. <i>La réunion du Conseil général</i>	123
3. <i>Les responsabilités du Conseil tribal</i>	124
III- LE SUQUAMISH MUSEUM	132
1. <i>Les expositions « Eyes of Chief Seattle » et « Ole man house, the people and their way of life at D'suq'wub » du Suquamish Museum</i>	135
2. <i>Un symbole de la renaissance culturelle</i>	139
3. <i>Une décolonisation de la pensée</i>	141
IV- UNE STRATEGIE INTERTRIBALE.....	142
1. <i>Une culture commune autour du canoë</i>	143
2. <i>Une solidarité intertribale</i>	145
2 <i>Une interaction intertribale</i>	147
CHAPITRE IV- LA REVITALISATION DE L'IDENTITE COLLECTIVE.	151
I- UN APPRENTISSAGE DES SAVOIRS ET DES CONNAISSANCES.	154
1. <i>Les acteurs</i>	154
Le Raven	157
Le Wes-i-dult	158
Le groupe de danse suquamish	162
2. <i>Un récit de voyage</i>	163
Le grand départ.....	164
La réserve makah.....	165
Les aléas du voyage.....	168
Une journée au village des Nitinat.....	169
Un imposant canoë blanc.....	169
La tribu ucluelet.....	171
Les premiers totems.....	172
La fin du voyage.....	174
-La cérémonie de bienvenue.....	175
Les festivités.....	177
La fin des réjouissances.....	181
II- UNE NOUVELLE TRADITION PLUS PERFORMANTE.	182
1. <i>Un projet novateur</i>	185
Les tenants et les aboutissants.....	186
Le canoë Dukʷčəł	188
2. <i>le K'aya`chtn de la nation squamish</i>	190
Une préparation.....	193
Le potlatch	198

La maison communautaire tulalip.....	205
L'hôte squamish.....	208
CHAPITRE V : UNE SOUVERAINETE TRIBALE AU CŒUR DU FEDERALISME AMERICAIN.....	216
I- UNE AUTONOMIE GOUVERNEMENTALE (<i>SELF-GOVERNANCE</i>)	218
1. <i>perpétuer la tradition et les savoir-faire</i>	219
2. <i>Un partenariat avec les institutions</i>	221
3. <i>Le canoë, tout un programme</i>	228
4. <i>Un partenariat avec les écoles</i>	232
II- LA CONSTRUCTION D'UN CANOË TRADITIONNEL : UN PHENOMENE DE RECOMPOSITION DE L'IDENTITE COLLECTIVE.	238
1. <i>Rationalité technique et logique symbolique</i>	238
La technique	240
Une logique symbolique	242
2. <i>Un travail collectif</i>	243
Tailler, creuser et évider le tronc	247
L'étuvage	256
Fixer la poupe, la proue. Donner un nom et peindre le canoë.....	260
III- LA CEREMONIE DE MISE A L'EAU : UNE MANIFESTATION DE L'IDENTITE COLLECTIVE.....	263
1. <i>Un grand repas avant le début de la cérémonie</i>	264
2. <i>La bénédiction</i>	265
3. <i>La mise à l'eau</i>	267
CONCLUSION.....	272
BIBLIOGRAPHIE	279
ANNEXES	297
TABLE DES PHOTOS	324
TABLE DES CARTES	329
TABLE DES TABLEAUX	330
TABLE DES ILLUSTRATIONS	331
INDEX.....	332
RESUME DE LA THESE	344

INTRODUCTION

Les efforts concertés des organisations politiques autochtones et des organisations non gouvernementales occidentales ont débouché, dans ces trente dernières années, sur un développement spectaculaire de l'identité autochtone. Les autochtones ont cherché à redéfinir leur rapport aux gouvernements d'États dont ils dépendent et ont aspiré à être reconnus comme peuples, à être respectés dans leurs différences culturelles et à assumer un développement politique autonome (Morin & Saladin d'Anglure, 1995). Ils ont réinventé des identités ethniques plus stratégiques et opératoires et se sont imposés comme des interlocuteurs et des partenaires légitimes.

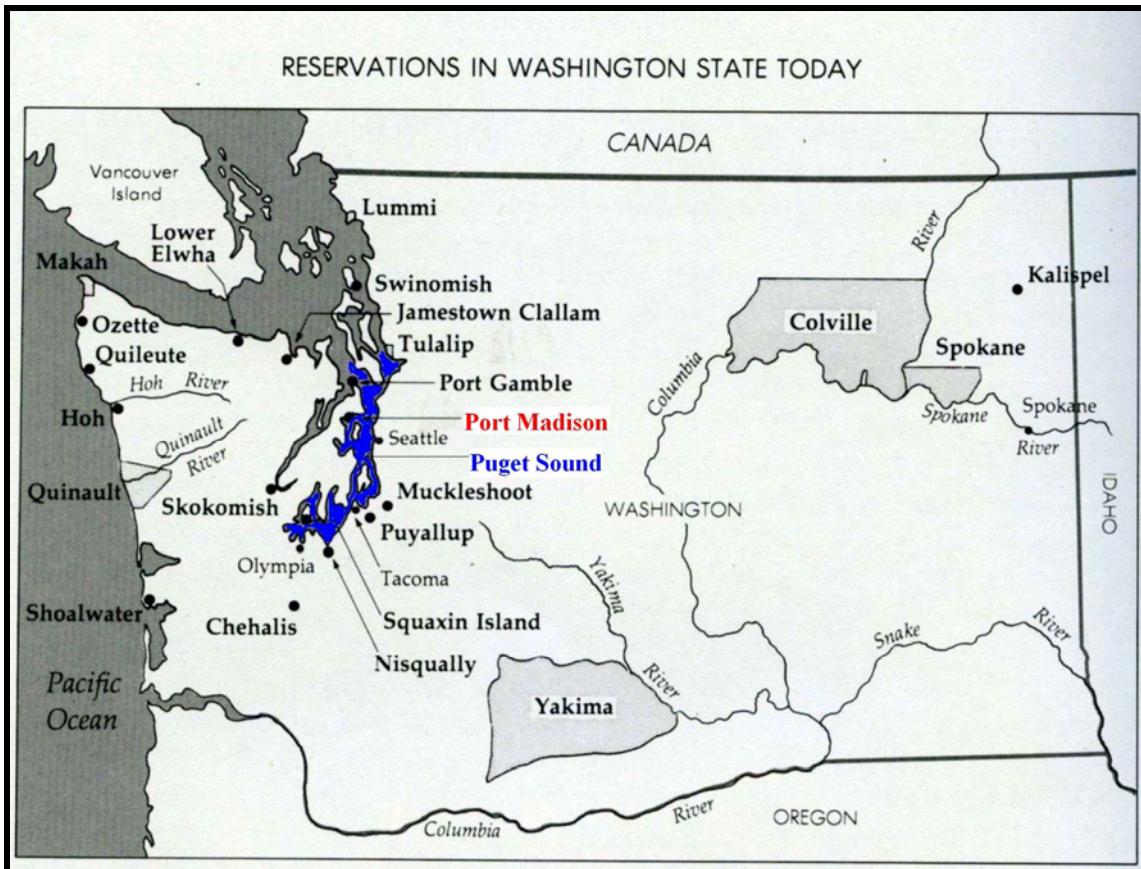
Ces mobilisations modulables et flexibles leur ont permis de faire face aux changements socio-économiques et politiques imposés par les sociétés dominantes. Elles ont été construites et déterminées, comme le montrent Françoise Morin et Bernard Saladin d'Anglure (1995), en fonction d'un contexte et sont donc diverses et variées. Certains peuples à l'exemple des Youkaguires de Sibérie nord-orientale ont réinventé leur ethnicité en réactivant leurs différences avec les autres groupes et en sollicitant l'aide du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA) de l'ONU. D'autres comme les Inuit ont transcendé leurs identités régionales et nationales et ont formé un front commun ethnique transnational. Enfin, les Indiens d'Amazonie se sont unis en un front panethnique transnational dans le cadre de la Coordination des Organisations Indigènes du Bassin Amazonien (COICA) (1995 : 6-30).

En Amérique du Nord, les Indiens de la côte nord-ouest du Pacifique et en particulier les habitants des réserves de la région du Puget Sound dans l'État de Washington, ont décidé à la fin des 1980, de mettre entre parenthèses leurs différences, de valoriser leurs ressemblances et de construire une solidarité ethnique régionale afin de défendre leurs droits autochtones (cf. cartes I). Ils ont réactivé et réinterprété un élément ancien, le canoë, et ont organisé, comme l'avaient fait avant eux leurs ancêtres, des voyages en mer, des grands rassemblements intertribaux et des potlatch. Cette mobilisation leur a permis de restituer, de transmettre et de partager une culture commune et d'être « visible » au nouveau régional et national.

C'était le cas des Suquamish de la réserve de Port Madison avec lesquels j'ai travaillé depuis 1998 (cf. carte I). Ils avaient survécu au génocide (maladies, pauvreté) et à l'ethnocide culturel colonial (rôle des pensionnats, des églises) et étaient prêts à prouver au gouvernement fédéral leurs capacités à assumer un développement sociopolitique autonome et à devenir, tel

était leur souhait, « *a true independent sovereign nation [...] a financially independent nation of people living on the Port Madison Indian Reservation, which owned and controlled by members who are grounded in their culture, drug and alcohol free, educated, healthy, and economically independent* » (The Suquamish Tribe, 2002 : 7)¹.

I. Les réserves indiennes de l'État de Washington de nos jours.



Carte redessinée d'après Porter III, Frank W., 1947, *The Coast Salish Peoples*.

¹ « Une véritable nation souveraine indépendante [...] une nation financièrement indépendante vivant dans la réserve indienne de Port Madison, laquelle réserve est détenue et contrôlée par des membres qui sont éduqués, sobres, en bonne santé, économiquement indépendants et attachés à leur culture. ». The Suquamish Tribe, March 17, 2002, « Suquamish Tribe Vision Statement », *General Council Handbook*, p.7.

Un contexte nord-américain propice à un « renouveau autochtone ».

Le contexte autochtone nord-américain des années 70 et 80 fut marqué par le mouvement noir pour les droits civiques des années 60. Ce mouvement incita des minorités comme les Amérindiens, à revendiquer une identité ethnique, une indianité. Le gouvernement fédéral mit fin à sa politique d'assimilation. Il reconnut la pluralité culturelle de la société américaine et procéda à une décentralisation du pouvoir. Dans le cadre de l'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act* de 1975, l'État transmit aux Conseils tribaux la responsabilité des services et des financements, auparavant pris en charge par le Bureau des Affaires Indiennes (BIA). Il reconnaissait le statut d'organisation politique tribale et la souveraineté interne aux tribus indiennes. Cette nouvelle politique ouvra le débat sur la légitimité autochtone et le droit à l'autodétermination.

Dans le Puget Sound, les tribus obtinrent de la Cour fédérale du district de Washington le droit de pêcher 50% du poisson disponible dans les territoires qu'ils leur étaient attribués par les traités (Rostkowski, 1986 : 136-145). De plus, la découverte de certains vestiges, comme ceux du village *Ozette*, à Neah Bay, en territoire makah en 1969 et du site suquamish *Ole-Man-House* en 1976, permit d'ouvrir le *Makah Cultural and Research Center* en 1979 et le *Suquamish Museum* en 1983. Enfin, l'intérêt de la société blanche pour l'art autochtone de la côte nord-ouest favorisa le développement de cet art et sa présence dans les galeries et les marchés d'art.

Toutes ces nouvelles orientations de la société américaine et des peuples autochtones annoncèrent un « renouveau indien », fondé sur la reformulation des symboles culturels appartenant à une histoire commune et sur la transmission de valeurs, des us et coutumes susceptibles de conférer aux individus le sentiment d'appartenir à une communauté et de partager une identité ethnique commune.

Au milieu des années 80, le canoë de mer devenu obsolète depuis les années 1910 sous l'effet de la politique assimilationniste du gouvernement fédéral et du progrès, fit son grand retour le long de la côte du Pacifique. En 1985, la *Bank of British Columbia* de Vancouver (Canada) commanda à l'artiste haida Bill Reid et à une équipe de sculpteurs skidegate² (cf. carte II) un canoë en cèdre de quinze mètres de long. Cette embarcation devait devenir, à la

² La tribu skidegate des îles de la Reine Charlotte en Colombie Britannique appartient au groupe ethnique haida. Le skidegate est aussi un des dialectes de la langue haida (Duff, 1969 : 18).

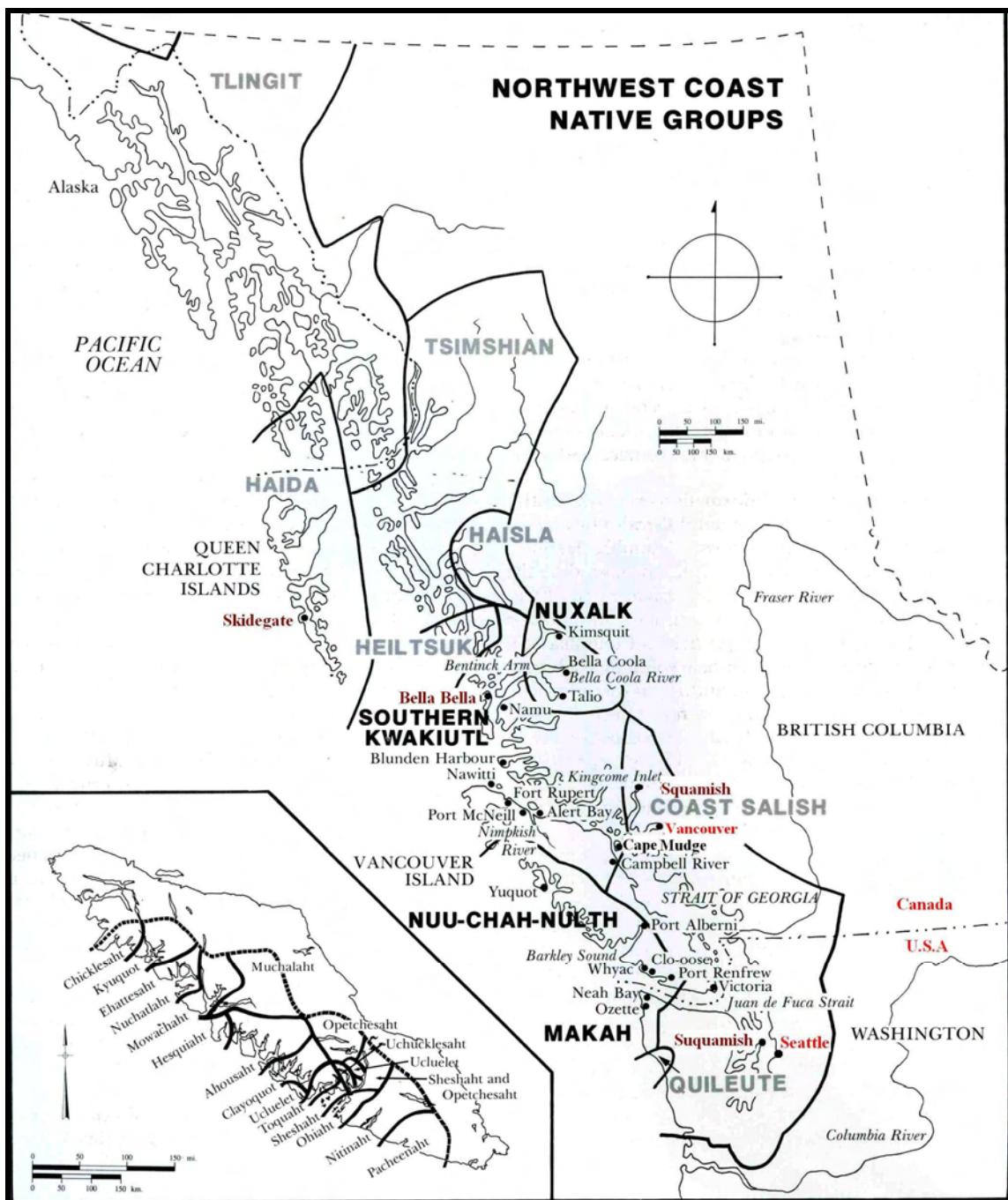
fin de l’Exposition Universelle de Vancouver de 1986³, la pièce centrale de la vitrine d’un nouveau bâtiment du centre ville de Vancouver. Mais la banque changea de propriétaires et ne souhaita plus garder le canoë *Lootaas (Wave Eater)*. Il fut remis aux Skidegate qui profitèrent de cette opportunité pour raviver la culture des anciens (Lincoln, 1995 : 43-51). Les Heiltsuk de Bella Bella⁴ décidèrent également de participer à ces festivités et demandèrent au maître sculpteur David Gladstone de leur fabriquer une embarcation (cf. carte II). En août 1986, l’équipage heiltsuk, sous le commandement de Frank Brown, embarqua à bord du canoë *Gla’wa* et arriva après des jours de navigation (643 kilomètres) au port de Vancouver (Lincoln, 1995 : 76-78).

Cette Exposition Universelle fut très médiatisée et ce fut l’occasion pour les représentants des communautés indiennes de sensibiliser le gouvernement canadien à la question des terres et des traités, de donner une certaine visibilité de leur culture et de renouer des contacts avec d’autres tribus afin de développer et renforcer une unité pan-tribale.

³ L’Exposition Universelle eut lieu du 2 mai au 20 octobre 1986. Le thème était « *Transportation and Communication* ». Il évoquait l’arrivée des premiers voyageurs sur la côte du Pacifique et le centième anniversaire de la construction de la ville de Vancouver.

⁴ Cette tribu habite au nord de l’île de Vancouver en Colombie Britannique et appartient au groupe ethnique kwakiutl (*Northern Kwakiutl*). Elle parle le dialecte heiltsuk qui fait partie de la langue kwakiutl (Duff, 1969 : 20).

II. Groupes autochtones de la côte nord-ouest du Pacifique.



Carte redessinée d'après Kirk, Ruth, 1986, *Tradition and change on the Northwest Coast*.

Les tribus du Puget Sound renouent avec le canoë de mer de leurs ancêtres.

Quelques années plus tard ce fut aux tribus du Puget Sound d'envisager, sous l'impulsion de leurs « frères » canadiens, le retour du canoë de mer. A l'occasion de la fête du centième anniversaire de l'État de Washington, les politiques invitèrent les tribus du Puget Sound et des environs à prendre activement part à cette manifestation. Elles acceptèrent et choisirent comme ambassadeur culturel, le canoë. Ce dernier avait permis par le passé le développement et la prospérité de la culture indienne de la côte. Il pouvait dans le présent être un moyen d'expression « de l'invisible dans le visible », avoir « une valeur participative » et créer « une identité partagée » (Daviet, 1997 : 289).

Le 20 juillet 1989, une trentaine d'embarcations de voyage et de compétition, soit environ une centaine de personnes, se rassemblèrent sur le site suquamish *Ole-Man-House* pour célébrer le retour du canoë. L'équipage heilsuk qui avait fait le voyage par la mer depuis le Canada était également présent. A la fin de la journée, tout le monde se retrouva autour d'un feu pour discuter et le leader heiltsuk, Frank Brown, profita de ce moment pour prendre la parole :

«We invite all the tribes to come to our village [...]. In four years we want you to come up to Bella Bella and we're going to host an encampment of ocean-going canoes »⁵ (cité par Lincoln, 1995 : 162-163).

Les Heiltsuk venaient de lancer un défi aux tribus du Puget Sound : prendre les canoës, naviguer le long du Pacifique et participer au grand rassemblement prévu dans leur village à Bella Bella en 1993. A ce moment précis, les tribus du Puget Sound étaient loin d'imaginer que cette aventure allait provoquer une prise de conscience ethnique et les pousser à se s'approprier et réorganiser l'identité tribale.

Ces tribus comme beaucoup d'autres peuples autochtones dominés politiquement et enclavés dans des États-nations, ont refaçonné leur identité ethnique pour faire face à des pressions et des changements socio-économiques et politiques. Néanmoins la situation autochtone nord-américaine est très particulière car le gouvernement fédéral entretient avec

⁵ « Nous invitons toutes les tribus dans notre village [...] Dans quatre ans, nous voulons que vous veniez à Bella Bella. Nous sommes prêts à accueillir tous les canoës de haute mer. »

les tribus indiennes une relation qui sous-tend une obligation fiduciaire et une tutelle fédérale. L'État est très présent dans la vie des Amérindiens et pas seulement, contrairement à ce que l'on a pu croire, pour promouvoir l'assimilation et la démobilisation ethnique. Le gouvernement fédéral a été comme l'a montré Cynthia Enloe (1981) et Joane Nagel (1993-94-96) un facteur important dans la mobilisation ethnique même si ce n'était pas son intention première. Il a participé à la construction de l'ethnicité autochtone en institutionnalisant les tribus et en leur octroyant une reconnaissance.

C'est à ce paradoxe que je vais m'intéresser et à la manière dont les tribus vont l'utiliser. Il leur a souvent porté préjudice, mais aujourd'hui, il leur permet de réorganiser une identité ethnique qui leur assure un développement sociopolitique autonome et de se construire en tant que nation souveraine. Tout au long de cette étude, j'essayerai de répondre à ces quelques interrogations : quel rôle l'Etat fédéral a-t-il joué dans la reconstruction de l'ethnicité amérindienne ? Pourquoi et comment les Suquamish se sont-ils réappropriés le modèle politique de l'organisation tribale imposé par le gouvernement américain ? Pourquoi, comment et dans quel but ont-ils réorganisé leur identité tribale ? Quelles ont été leurs stratégies et mobilisations ? Quelles ressources ont-ils mobilisé pour atteindre leurs objectifs ? Quel rôle et quelle place le canoë a-t-il eu dans ce processus de reconstruction ? En quoi ces choix ont-il été stratégiques et opératoires ? Qu'apportent-ils à la réflexion sur la problématique de l'ethnicité et en particulier sur la place de la souveraineté tribale au cœur du fédéralisme américain et des nations autochtones dans les États-nations ?

J'adopterai un plan en cinq chapitres.

Le premier chapitre sera consacré au cadre théorique dans lequel je situe mon travail et à la méthode utilisée. Dans un premier temps, je donnerai une définition de l'ethnicité en m'appuyant sur les travaux de Fredrik Barth. Puis, je développerai la théorie constructiviste de Joane Nagel dans laquelle j'inscris ma problématique de l'ethnicité. J'utiliserai son concept de réorganisation ethnique car il me permet de m'intéresser à la réorganisation culturelle de l'identité ethnique et à la place à accorder à l'invention de la tradition et à l'authenticité dans ce processus. Je peux également m'attacher à la réorganisation sociopolitique, au rôle de l'État fédéral dans la construction de l'identité ethnique et notamment au processus de tribalisation. J'aborderai aussi dans ce point, le principe d'auto-identification et tous les termes de tribu, peuple et nation qui peuvent lui être associés. Enfin, toutes ces dimensions du concept de réorganisation ethnique m'amèneront à m'interroger sur ces deux derniers concepts : « autodétermination interne » et « souveraineté tribale ».

Comment le droit international, les États-Unis et les peuples autochtones définissent ces deux notions ?

Je présenterai dans un deuxième temps, le terrain, la réserve de Port Madison des Suquamish et la méthode que j'ai choisi pour mener cette recherche. C'est à travers mes expériences de terrain et une présentation de mes interlocuteurs que j'aborderai la question méthodologique. Je montrerai comment je suis entrée dans ce terrain ; comment ma position a évolué durant ces cinq années ; comment et pourquoi j'ai utilisé la caméra. Quels effets cela a-t-il eu sur mon travail et mon rôle d'anthropologue ?

Le deuxième chapitre aura pour objet, l'interprétation coloniale du modèle tribal. Je déterminerai quelles ont été les frontières ethniques des Suquamish, en décrivant l'organisation sociale et politique de la vie villageoise et nomade de ce groupe, avant l'arrivée des colons. Puis j'expliquerai le fonctionnement de l'administration coloniale et l'idéologie sur laquelle elle repose pour justifier sa gestion du territoire indien. Je développerai deux instruments du processus de tribalisation de la politique coloniale : les traités et les réserves avec l'exemple du traité de Point Elliott et la réserve de Port Madison. Enfin, je montrerai que la colonisation a provoqué et imposé aux Amérindiens des changements. Le gouvernement américain a mis en place un ensemble de lois très ambiguës et paradoxales qui n'ont eu de cesse d'osciller entre un modèle assimilationniste et paternaliste.

Le troisième chapitre concerne la renaissance de la culture des anciens. Je m'attacherai à montrer pourquoi et comment les Suquamish ont participé au renouveau amérindien. Quels choix et stratégies ont-ils élaboré ? J'aborderai tout d'abord le contexte des années 70 et 80. Le mouvement pan-indien et la politique d'autonomie gouvernementale tribale du gouvernement fédéral ont contribué au développement socio-économique et politique des réserves. Les tribus ont acquis un statut politique en optant pour la mise en place de Conseils tribaux qui leur conféraient une autonomie administrative. C'est le cas des Suquamish qui ont depuis 1965 une Constitution et un Conseil tribal. Cette autonomie administrative s'est traduite par divers projets de restitution, transmission et partage de la culture des anciens, comme celui de la création d'un musée devenu un symbole de la renaissance culturelle et un instrument de la décolonisation de la pensée. Je terminerai ce chapitre en développant un autre élément très significatif de ce processus de renouveau : la stratégie intertribale. Les Suquamish ont comme une dizaine d'autres tribus du Puget Sound transcendé leur identité tribale pour construire une solidarité interethnique régionale. Ces

tribus se sont inventées, sous l'impulsion du gouvernement fédéral et de leurs frères canadiens, une identité et une culture commune, en réactivant et réinterprétant un élément ancien, le canoë.

Le chapitre quatre portera sur la revitalisation de l'identité collective. Je démontrerai que l'utilisation du canoë dans le cadre du voyage en mer favorise l'apprentissage des savoirs et des connaissances. Elle sert aussi à mettre en avant les particularités ethnoculturelles et à les valoriser comme on pourra le voir avec l'exemple du voyage à Ahousaht de 1999. Le canoë devient l'instrument d'une nouvelle tradition plus performante comme j'ai pu le remarquer avec le projet du *Wellness Program* des Suquamish. Ce projet novateur consistait à acheter un canoë en fibre de verre et à l'associer, dans le cadre du voyage annuel de 2001, à un projet socioculturel tribal afin de revaloriser et renforcer l'identité collective de la tribu.

Quant au dernier chapitre intitulé « une souveraineté tribale au cœur du fédéralisme américain », il souligne l'importance de la réorganisation ethnique et ses effets sur la construction de la souveraineté tribale suquamish. Le chemin est encore long mais on peut déjà noter dans un premier temps, l'affirmation d'une autonomie gouvernementale interne. Elle s'exprime par des projets socioculturels très révélateurs de l'instrumentalisation du modèle politique tribal et de la réappropriation de l'identité tribale. La tribu s'investit dans des activités socioculturelles liées au canoë et accorde un intérêt tout particulier à la collaboration et aux partenariats avec des institutions comme les écoles. On peut également observer plusieurs phénomènes de recomposition de l'identité collective. J'ai déjà abordé au chapitre IV, un premier phénomène, avec l'exemple du *Wellness Program*. Je vais dans ce dernier chapitre parler d'un autre exemple de recomposition : le *Full Circle Cedar Carving*. Ce projet de fabrication d'un canoë en cèdre est très représentatif. Il a lieu sur le territoire tribal et repose sur une technique qui nécessite la maîtrise d'un ensemble de savoir-faire, gestes et rituels et un travail collectif. Enfin, c'est à travers la description de la cérémonie de bénédiction et de mise à l'eau du canoë qu'on pourra lire l'expression d'une identité collective. Ce modèle de participation sociopolitique m'amènera à poser la question de la définition du droit à l'autodétermination de la souveraineté tribale dans un État fédéral.

Chapitre I : une problématique de l'ethnicité : cadre théorique et posture méthodologique.

I- Le cadre théorique du concept d'« ethnicité ».

Dans les années 70, l'émergence et la construction de groupes ethniques comme groupes d'intérêts et sources de mobilisation collective sur la scène politique américaine, ont incité les sociologues et anthropologues américains à envisager, sous l'influence des travaux de Fredrik Barth, l'ethnicité, non plus comme un concept relevant d'une étude du processus d'intégration des immigrés mais d'une étude des facteurs qui expliquent la permanence et la revitalisation des liens ethniques dans la société américaine. La question de l'ethnicité n'est plus de savoir si elle a une importance mais comment et pourquoi elle a une importance (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995). Comment et sous quelles conditions un groupe en vient-il à exister comme une entité ethnique consciente d'elle-même ? Dans quelles actions collectives ce ce groupe s'engage-il ? Comment l'ethnicité devient-elle un outil politique ? Quelles sont les conditions sociales, culturelles, économiques et politiques qui favorisent cette émergence sur la scène publique ?

Toutes ces questions relèvent d'une interrogation sur la mobilisation ethnique et la manière dont les groupes s'organisent et se structurent sur la base de l'identité ethnique. Je m'intéresse dans cette thèse à cette corrélation entre l'ethnicité et le développement sociopolitique des nations autochtones de l'Amérique du Nord de ces trente dernières années. J'essaie de comprendre comment ces groupes réorganisent leur identité ethnique afin de faire face aux changements socio-économiques et politiques imposés par la société dominante mais également afin d'assurer leur développement sociopolitique et construire leur souveraineté sur la base de trois principes : l'autonomie gouvernementale tribale (*self-governance*), l'auto-identification (*self-identification*) et le droit à l'autodétermination (*self-determination*).

J'utilise l'optique constructiviste de l'ethnicité de Joane Nagel (1993-94-96). Je m'intéresse aux travaux de Fredrik Barth et notamment à l'approche interactionniste, subjectiviste et situationnelle de l'ethnicité. Puis au mécanisme de construction politique mais également culturelle, sociale de l'ethnicité que Joane Nagel et Matthew Snipp (1993) définissent comme le mécanisme central du changement ethnique et appellent le processus de réorganisation ethnique. Ce concept permet de penser l'étude de l'identité ethnique contemporaine des nations indiennes en d'autres termes que l'assimilation, l'acculturation, l'annihilation, l'accommodation et de l'envisager en terme de persistance et de transformation, dans la modernité et le changement. Enfin, à l'instar de Cynthia Enloe (1981)

et Joane Nagel, je considère que l'État fédéral est un acteur important de la création, de la reproduction et de la mobilisation de l'ethnicité et du développement politique autochtone.

1. Une optique constructiviste

L'œuvre de Barth comme référence

Fredrik Barth définit l'ethnicité comme « *un concept d'organisation qui permet de décrire les frontières et les relations des groupes sociaux en termes de contrastes culturels hautement sélectifs qui sont utilisés de façon emblématique pour organiser les identités et les interactions* » (Cité par Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 : 200) et identifie les quatre problèmes clefs récurrents, quelque soit l'approche utilisée, dans les problématiques de l'ethnicité. Il y a tout d'abord l'attribution catégorielle par laquelle les acteurs s'identifient ou sont identifiés. Puis les frontières qui servent à la dichotomisation Nous/Eux. Ensuite les symboles identitaires qui fondent l'origine commune. Enfin, la notion de saillance ou mis en relief exprime l'idée que l'ethnicité est un mode d'identification parmi d'autres possibles. Ce mode d'identification ne relève pas d'une essence mais d'un ensemble de ressources disponibles suivant les situations (Poutignat, Streiff-Fenart & Bardolph, 1995 : 155-183). Pour Barth, les groupes ethniques « *sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus* » (1969. Trad. 1995 : 205). Les groupes ethniques sont en ce sens organisationnels. Les attributions catégorielles sont des catégories ethniques qui tiennent compte des différences culturelles mais ce contenu culturel est défini par les acteurs eux-mêmes. Il est donc difficile d'établir un lien univoque entre groupes ethniques et traits culturels. Il faut donc, selon Barth, définir le groupe ethnique à partir de la frontière ethnique et non du matériel culturel. L'ethnicité ne relève pas des différences culturelles observables mais plutôt des conditions dans lesquelles ces différences sont utilisées comme des symboles de la différenciation entre *in-group* et *out-group*. Il faut, rappelle t-il, « *néanmoins prêter beaucoup d'attention à la revitalisation de certains traits culturels traditionnels choisis, et à l'instauration de traditions historiques pour justifier et glorifier les idiomes et l'identité* » (Barth, 1969. Trad. 1995 : 244). Ces symboles, langue, danses, chants, us et coutumes, objets, deviennent des attributs ethniques et des marqueurs identitaires lorsqu'ils sont utilisés comme

des marqueurs d'appartenance. Ils permettent l'émergence d'un processus d'identification flexible et modulable qui assure la persistance des différenciations ethniques lors des interactions sociales. Les groupes ne sont pas des entités stables mais des organisations en interaction avec un environnement soumis aux conjonctures et aux changements de la société dominante. Ce n'est pas, comme nous l'explique Poutignat & Streiff-Fenart, « *le repli sur soi et l'isolement mais au contraire l'implication dans les activités et les rôles de la société globale qui rendent saillante la conscience ethnique* » (1995 : 77). L'ethnicité est un processus qui permet de maintenir les frontières ethniques malgré les changements provoqués par les contextes socio-économiques et politiques des sociétés dominantes qui affectent la tradition et les « traits culturels ». L'ethnicité devient un outil de construction, de manipulation et de modification de la réalité. Elle est selon Poutignat & Streiff-Fenart « *Un élément des négociations explicites ou implicites d'identité toujours impliquées dans les relations sociales. L'hypothèse est que, au cours de ces négociations, les acteurs cherchent à imposer une définition de la situation qui leur permette d'assumer l'identité la plus avantageuse* » (1995 : 129).

Une approche mésociociale et macrosociale de l'ethnicité

L'approche barthienne est qualifiée d' « interactionnelle », de « situationnelle » et de « subjectiviste ». Elle permet d'étudier la constitution et la persistance des groupes ethniques et de leurs frontières, et de les penser dans la modernité et le changement en d'autres termes que l'assimilation et l'acculturation. Elle met en avant un processus d'identification modulable et flexible qui évolue en fonction du contexte. Cependant, cette approche est restée à un niveau dit « individuel » et « microsocial ». Barth a peu tenu compte des implications macrosociales et du niveau groupal et mésosocial de l'ethnicité. Il s'est essentiellement intéressé aux processus ethniques interpersonnels et aux acteurs individuels. Il a très peu envisagé l'action collective et le rôle de l'État dans la mobilisation et le développement de l'identité ethnique. Or les groupes ethniques, en l'occurrence ici les tribus indiennes du Puget Sound, sont considérées comme des formes d'organisations sociales et politiques résultant de l'interaction de ces communautés et de leur environnement soumis, dans le cas nord-américain, aux changements de la politique coloniale de la société dominante. Je l'ai souligné en introduction, la situation autochtone nord-américaine est très particulière car le gouvernement fédéral entretient avec les tribus indiennes une relation qui sous-tend une

obligation fiduciaire et une tutelle fédérale. L'État est très présent dans la vie de ces groupes considérés comme des tribus domestiques, dépendantes. Il est donc impossible dans ce contexte singulier de comprendre les processus organisationnels par lesquels le fait ethnique est socialement reconstruit sans tenir compte des contraintes structurelles comme le rôle de l'État dans la construction de l'identité tribale. Je m'inscris donc ici dans cette problématique de la réorganisation ethnique de Joane Nagel. Cette dernière a tenu compte, tout comme Cynthia Enloe (1981), du rôle de l'État Américain dans l'explication de la mobilisation ethnique et dans le développement des identités collectives. Elle s'est intéressée à un mécanisme de réorganisation politique mais également culturelle, sociale et économique⁶ de l'ethnicité que Matthew Snipp et elle (1993) appellent le « processus de réorganisation ethnique ».

2. Le processus de réorganisation ethnique

Joane Nagel s'est intéressée à la mobilisation ethnique, notamment amérindienne, qu'elle considère comme un ensemble de processus par lesquels les groupes ethniques s'organisent et se structurent sur la base d'une identité ethnique commune en vue de l'action collective. Elle s'est attachée avec Matthew Snipp à définir le processus de réorganisation ethnique, ce mécanisme central du changement ethnique qui permet de comprendre la persistance et la transformation de l'ethnicité amérindienne. Ce processus s'opère quand :

« [...] an ethnic minority undergoes a reorganization of its social structure, redefinition of ethnic group boundaries, or some other change in response to pressures or demands imposed by the dominant culture. From this viewpoint, ethnic reorganization is a mechanism that facilitates ethnic group survival, albeit in a modified form »⁷ (Nagel & Snipp, 1993 : 204).

Il prend différentes formes culturelles, politiques, sociales et économiques et permet la constitution et la persistance des groupes ethniques et de leurs frontières.

⁶ Je n'aborderai pas ici la question de la réorganisation économique. Voir Nagel & Snipp (1993).

⁷ « La réorganisation ethnique se produit lorsqu'une minorité ethnique doit faire face aux pressions ou aux demandes imposées par la culture dominante. Elle se traduit par une réorganisation de la structure sociale, une redéfinition des frontières ethniques du groupe ou tout autre changement. De ce point de vue, la réorganisation ethnique est un mécanisme qui facilite la survie ethnique du groupe, même sous une forme modifiée. »

La réorganisation culturelle

Pour Joane Nagel, l'ethnicité comprend deux éléments essentiels : l'identité ethnique et la culture. Le premier permet de répondre à la question « qui sommes-nous ? » et fait référence aux frontières ethniques qui déterminent l'appartenance, la taille et la forme de l'organisation ethnique. Le second, la culture, ou plutôt la croyance en la spécificité culturelle, répond à la question « que sommes nous ? ». Elle fournit le contenu et le sens de l'ethnicité en attribuant une histoire, une idéologie, un univers symbolique et un système de sens particuliers au groupe. La culture n'est donc pas qu'un héritage de l'histoire et est comme l'ethnicité et la tradition, un construit émergent et problématique (Martiniello, 1995). Elle n'est pas pour reprendre la définition de Richard et Nora Marks Dauenhauer,

« monolithic, but its meaning or meanings are negotiated among the persons who form it. Cultures are always in flux, not frozen, but adapting to fit changing needs. [...] Cultures continually reinvent themselves, consciously or unconsciously, as they change and adapt »⁸ (2004 : 260-261).

Nagel distingue quatre techniques de construction de la culture (la restauration, la renaissance, la révision et l'innovation). Les formes culturelles du passé peuvent être soit ravivées et restaurées. Il s'agit dans ce cas de réintroduire dans la culture contemporaine des pratiques culturelles oubliées ou désuètes. Ou bien elles sont revues et reconstruites, dans ce cas les éléments culturels actuels sont modifiés. Enfin, de nouvelles formes culturelles peuvent aussi être créées (Nagel, 1996 : 47).

Le principe de réorganisation culturelle implique aussi bien la restauration et la renaissance que la révision et l'innovation et pose la question de l'invention de la tradition et de l'authenticité. Je considère dans cette recherche que la tradition ne peut être envisagée d'un point de vue essentialiste et ne peut être considérée comme une collection de coutumes archaïques. La tradition est quelque chose de vivant et une partie intégrante du présent (Harkin, 1997, Hanson, 1989-97, Dauenhauer & Dauenhauer, 2004). Elle est, comme la culture et l'ethnicité, constamment renégociée et redéfinie et comme l'écrivent Richard et Nora Marks Dauenhauer, « *Creativity and change are a healthy part of any living tradition* »⁹

⁸ « monolithique, mais sa ou ses significations sont négociées par les gens qui la façonnent. Les cultures sont toujours en mouvement, pas statiques, mais adaptées pour répondre aux besoins de changement [...] Les cultures se réinventent continuellement, consciemment ou inconsciemment, comme elles changent et s'adaptent. »

⁹ « Créativité et changement sont une partie saine de n'importe quelle tradition vivante ».

(2004 : 271) et F. Allan Hanson, « [...] *invention is a normal and inevitable part of the perpetuation and use of all culture and tradition* »¹⁰ (1997 : 196).

L'aspect « inventif » et « créatif » de la tradition est pour Michael Harkin (1997) intéressant d'un point de vue méthodologique et théorique car il permet de prêter attention à la façon dont les symboles culturels peuvent être déployés, manipulés et reformulés à travers les époques, à des fins notamment politiques. De plus, penser la tradition en terme d'invention et donc de changement permet, on l'a évoqué avec le concept d'ethnicité, d'envisager un autre modèle théorique que l'acculturation et l'assimilation pour ces groupes ethniques soumis aux pressions et aux changements.

Le canoë, ce « symbole latent » comme le définit Harkin est un bon exemple de la manière dont les tribus du Puget Sound, à l'exemple des Suquamish, mobilisent et réinterprètent certaines ressources pour maintenir une continuité historique, une spécificité culturelle, une ascendance commune et entretenir les frontières de leur organisation sociale et politique. En devenant un moyen de transport obsolète, le canoë est apparu comme un « symbole potentiel ». Mais la politique assimilationniste menée par le gouvernement américain a provoqué une discontinuité historique. Le canoë a perdu son intérêt symbolique et est devenu un « symbole latent ». Aujourd'hui, il est à la fois, nous dit Harkin, le symbole d'une « *historic culture* » et de la revitalisation de la culture contemporaine et en ce sens il s'agit d'une « *new tradition* » qui réconcilie l'ancien et le nouveau monde (1997 : 98-110).

Ce moyen de transport si désuet est rempli d'anecdotes de voyage personnelles et collectives, passées, présentes et à venir. Il est un grand livre ouvert de la tradition orale dans lequel la nation suquamish marque son histoire ancestrale et écrit son histoire contemporaine selon ses propres termes : « *we don't practice it, we live it* ». Ce système de communication visuelle, au contenu hautement symbolique, transforme les valeurs culturelles et sociales en matière à penser un droit à la souveraineté, à l'autodétermination, à vivre conformément à ses valeurs et croyances et à être respectés par ses voisins. Le canoë redevient un instrument fonctionnel comme à son origine. Il n'est certes plus un moyen de se déplacer pour faire la guerre ou du commerce mais il permet de renforcer les liens communautaires, de reconnecter les hommes avec leur passé, leurs racines, la mer et leur territoire.

L'utilisation de ces termes d'« *invention* » et de « *new tradition* » pose la question de l'authenticité de la tradition et peut être considérée comme politiquement incorrecte par nos

¹⁰ « l'invention est une partie normale et inévitable de la continuité et de l'utilisation de toute culture et tradition ».

interlocuteurs autochtones, très concernés par ces questions en ces temps de revendication identitaire. La tradition et l'authenticité sont souvent pour eux, des garants de leur identité et de leurs droits autochtones. Je tiens donc à rappeler que ma démarche n'est pas ici de déterminer le degré d'authenticité du voyage en canoë ou de la construction d'un canoë ou bien encore des danses et des chants. Mais plutôt de voir comment ces concepts peuvent m'aider à conceptualiser les mobilisations ethniques et le processus de réorganisation ethnique en m'intéressant notamment à la dimension symbolique de l'ethnicité. Je considère donc que l'invention n'est pas incompatible avec l'authenticité. Les traditions peuvent être, d'après Harkin, « *authentic, in the sense that they move people affectively (and move them to action), despite the fact that they may be « artificially » constructed and framed* »¹¹ (1997 : 98). L'authenticité se mesure en fait par l'efficacité des symboles et leur capacité à former et motiver le groupe. Harkin le démontre en prenant deux exemples. Tout d'abord le potlatch qu'il pense être « [...] less a symbol of tradition that a means of validating traditional symbols »¹² (1997 : 103). Les potlatch sont pour lui des représentations sociales du modèle théorique de l'authenticité,

« [...] the potlatch is a means of testing the authenticity of claims precisely by means of determining who will support them. The strength of claims, such as claims to titles, is measured by the ability of the claim effectively to manipulate symbols, to persuade with references to myth and genealogy, to achieve a « conversational » accord among the assembled community »¹³ (1997 : 101).

Quant au canoë, il le définit comme :

« a latent symbol of an historic culture that had disappeared. It came to represent the entire range of material and ideological culture of the precolonial Heiltsuk; or more accurately, it was a vehicle for feelings about that disappeared world. These feelings are condensed and mobilized by such symbols, which make them politically potent »¹⁴ (1997: 108).

¹¹ « Les traditions peuvent être authentiques, dans la mesure où elles touchent l'affect des personnes (et les poussent à l'action), malgré le fait qu'elles peuvent être « artificiellement » construites et encadrées. »

¹² « moins un symbole de la tradition qu'un moyen de valider des symboles traditionnels. »

¹³ « [...] le potlatch est un moyen d'examiner l'authenticité des demandes précisément en déterminant qui les financera. La force des demandes, telles que les demandes pour valider des titres, est mesurée par la capacité à manipuler les symboles et à persuader, en faisant références au mythe et à la généalogie, pour atteindre une entente « conversationnelle » au sein de la communauté rassemblée ».

¹⁴ « un symbole latent d'une culture historique qui avait disparu. Il est venu représenter l'éventail complet de la culture matérielle et idéologique précoloniale heiltsuk; ou plus exactement, il était un véhicule de ces sentiments d'un monde disparu. Ces sentiments sont condensés et mobilisés par de tels symboles, qui les rendent politiquement efficaces. »

Ce sont les sentiments contenus dans le symbole qui lui donnent son authenticité et sa force. L'authenticité repose dans la capacité de ce dernier à dégager ou à évoquer des émotions fortes qui rassemblent une communauté et lui donnent une légitimité.

La réorganisation sociopolitique

Avant l'arrivée des Européens, les Indiens du Puget Sound avaient une organisation politique et sociale qui relevait d'un système d'identité collective dont la structure variait suivant le modèle de ces groupes autonomes : village, bande, famille, tribu. Ces groupes d'individus partageaient des croyances, des pratiques culturelles et des réseaux sociaux qui leur permettaient de se différencier des autres groupes et d'établir et de maintenir leur identité collective. L'exercice de l'autorité incombait à une ou plusieurs personnes. Il était temporaire et se limitait à certains secteurs d'activités. Cette façon de vivre ne reposait pas sur des « *political institutions or social mechanisms by which they could act as a tribal unit* »¹⁵ (Wallace H. Ernest & Hoebel E. Adamson cités par Cornell, 1988 : 30). Cependant, quelque soit la structure de leur modèle d'organisation, les habitants du Puget Sound avaient grâce à cette participation collective, le sentiment d'appartenir à une nation ou un peuple qu'Edward H. Spicer définit comme « *determinable set[s] of human individuals who believe in a given set of identity symbols* »¹⁶ qui rassemblait des unités sociales discrètes (Cité par Cornell, 1988 : 28-31).

Mais avec l'« invasion européenne » et l'émergence d'une société euro-américaine, les modèles d'organisation sociale et politique ainsi que l'identité collective ont été affectés. La société dominante a imposé aux Amérindiens une consolidation politique en établissant ou en solidifiant une organisation politique tribale uniforme et proche du modèle européen. Les familles, les bandes et les villages ont été regroupés sur des réserves. Les communautés ont perdu leur autodétermination (*self-determination*) et sont devenues des tribus « domestiques » sous tutelle fédérale, c'est-à-dire souveraines mais seulement sur leurs terres. Cette souveraineté interne était garantie par les traités et la Constitution. Mais elle n'a jamais été respectée, car le processus de tribalisation mis en place par le gouvernement, a été instable

¹⁵ « institutions politiques ou des mécanismes sociaux par lesquels ils pourraient agir comme une unité tribale. »

¹⁶ « groupes d'individus qui croient en un ensemble déterminé de symboles identitaires. »

jusqu'à ces trente dernières années, comme le démontrent les nombreuses lois fédérales en matière de politique indienne.

Les différentes phases du processus de tribalisation

La réorganisation politique implique la modification des formes et des modèles d'organisation et de participation. Elle est indissociable dans le cas nord-américain du modèle de l'organisation tribale, du principe tutélaire et des politiques fédérales.

Le modèle tribal a été un instrument de la politique fédérale américaine et sa forme contemporaine est le résultat d'un processus de tribalisation. Ce processus est passé par plusieurs phases que l'on peut classer en trois périodes : la colonisation, l'assimilation, l'autodétermination « interne ».

Tout d'abord, le modèle tribal fut une réponse à la colonisation. Il servit à gérer la gestion du territoire et à éviter les conflits entre les Indiens et les Colons afin de mener à bien la construction d'un espace national américain. Le gouvernement fédéral regroupa les villages, les bandes et les familles sur des réserves pour « soit disant » les protéger des colons mais surtout permettre à ces derniers d'occuper de nouvelles terres. Des chefs tribaux furent désignés pour représenter ces nouvelles unités politiques tribales, pupilles de la nation américaine, lors de la signature des traités.

Puis, le modèle tribal devint un instrument de la politique fédérale assimilationniste. Le statut de « gardien de pupille » justifia les méthodes employées par le gouvernement pour socialiser les Amérindiens. Mais certains pensaient que ce paternalisme n'était pas suffisant et qu'il fallait une politique plus radicale mettant fin à la politique des traités et des réserves. Le gouvernement proposa avec la *Dawes Act* de 1887 de donner des parcelles de terre aux Indiens afin de développer chez eux un intérêt pour la propriété individuelle et de les éloigner de leur attachement communautaire, qui, paradoxalement était maintenu voire renforcé par le système tribal. Les frontières territoriales des réserves remplaçaient les anciens repères socioculturels communautaires. Elles donnaient aux tribus la possibilité de maintenir un esprit communautaire et de renforcer l'unité tribale. Les réserves donnaient selon Cornell « *physical reality to tribal boundaries once primarily culturally defined* »¹⁷ (1988 : 35).

La *Dawes Act* devait rendre l'entité politique, économique et territoriale tribale obsolète et mettre fin au processus de tribalisation. Cela n'eut pas lieu. Certes les tribus perdirent un nombre important de terres tribales au profit des propriétaires blancs mais leur

¹⁷ « une réalité physique à des frontières tribales qui, à l'origine, étaient culturellement délimitées. »

structure tribale et le système des réserves furent maintenus voire renforcés dans les années 1930.

Ces années furent un tournant du processus de tribalisation. Le modèle tribal n'était jusqu'alors qu'un instrument, un sous-produit (*byproduct*) (Cornell, 1988) de la politique fédérale. Il devint avec l'adoption en 1934 de l'*Indian Reorganization Act*, l'élément central de la réorganisation de la politique fédérale indienne. L'État donna la possibilité aux tribus qui le souhaitaient et qui en avaient les compétences, de constituer des gouvernements tribaux. Le gouvernement imposa une fois de plus un modèle tribal uniforme proche du modèle américain avec l'établissement de conseils, de constitutions et de gouvernements mais reconnut le statut politique des tribus et leur donna l'occasion de s'approprier progressivement une souveraineté interne. Mais le chemin fut long et chaotique. Le processus fut une nouvelle fois perturbé par le vote, le 1^{er} août 1953, de la Résolution 108. Cette résolution mit officiellement fin à la responsabilité fédérale en matière d'Affaires Indiennes et préconisa une nouvelle fois l'assimilation à travers une politique de liquidation appelée *Termination Policy*. Les tribus touchées par cette décision perdirent leur statut juridique de tribus domestiques, dépendantes. Elles n'étaient plus pupilles de la nation. Elles ne dépendaient plus de l'autorité fédérale et du Bureau des Affaires Indiennes mais du pouvoir de juridiction des États. Elles n'avaient donc plus accès aux programmes d'aides fédérales (logement, éducation, santé, subvention à l'industrie et à l'élevage).

En signe de protestation, des groupes intertribaux urbains commencèrent à se regrouper. Ils firent naître une conscience indienne, une nouvelle affirmation de l'indianité et une solidarité ethnique nationale qui contribua à cristalliser le mouvement intertribal et supratribal indien des années 60 et 70. Le processus de tribalisation put se poursuivre et entra à mon avis, dans sa dernière phase, celle d'une « réorganisation effective » reposant sur la « *self-determination* » et la « *self-governance* » avec deux lois majeures : l'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act* de 1975 et le *Tribal Self-Governance Act* de 1994. Cette nouvelle orientation politique dite de l' « autodétermination » ouvre la voie à un équilibre entre droit des Indiens et devoir du gouvernement fédéral et pose la question de la définition du droit à l'autodétermination et de la souveraineté tribale.

La réorganisation sociale

I. Processus de tribalisation.

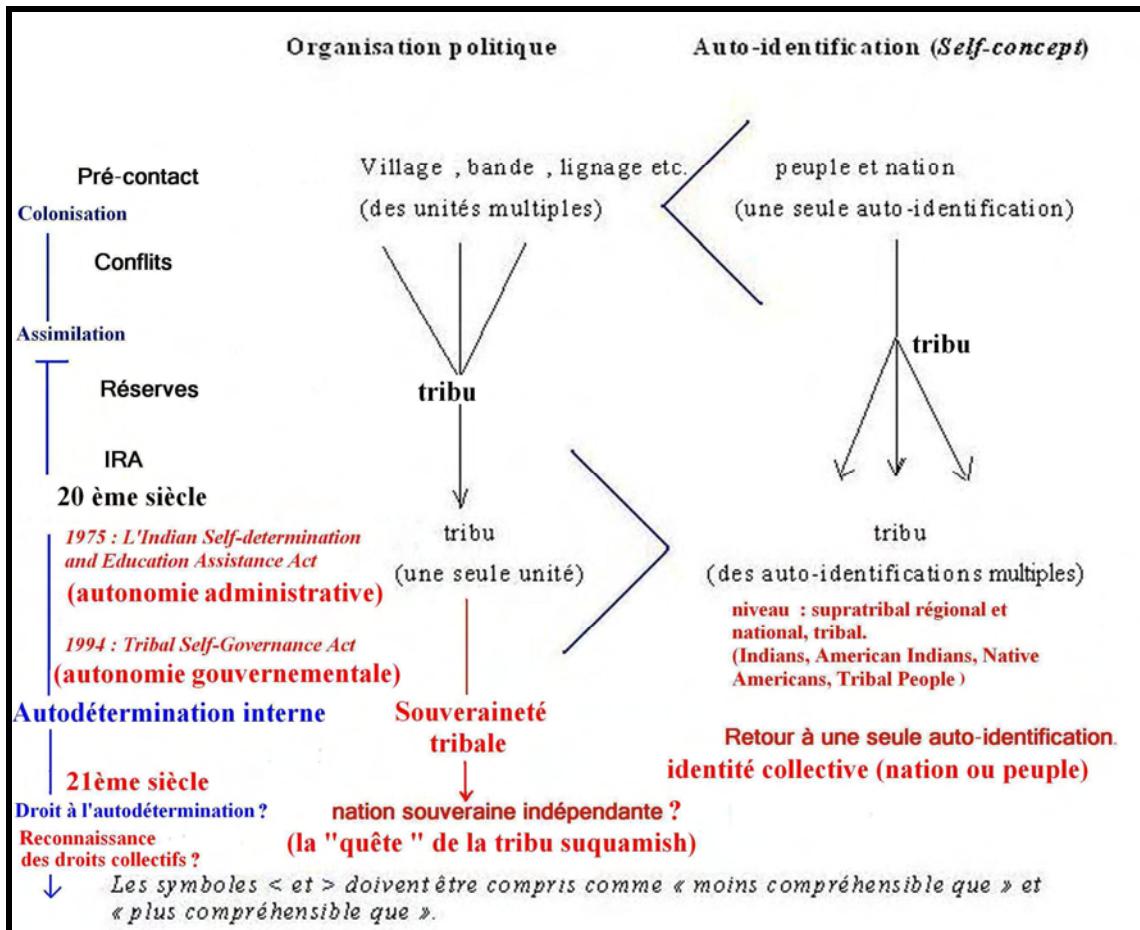


Schéma élaboré d'après Cornell, Stephen, 1988, *The transformations of tribe : organisation and self-concept in Native American ethnicities*. (Le schéma proposé par Cornell est en noir).

Le processus de tribalisation, comme le montre l'illustration I ci-dessus, élaborée à partir du schéma proposé en 1988 par Stephen Cornell¹⁸, a transformé l'organisation politique des communautés et a perturbé le système de l'identité collective et la conception de nation ou de peuple qu'elles avaient d'elles-mêmes. Le modèle tribal a désorganisé ces peuples qui ont utilisé différentes identités pour survivre et faire face aux changements. Car comme le rappelle Cornell,

¹⁸ J'ai complété et actualisé ce schéma en tenant compte des données actuelles (cf. notes en rouge et en bleu).

« Dominant populations, or circumstance, can dictate how minority populations organize themselves, but it is much more difficult to dictate how they conceptualize themselves. [...] How we organize it is one thing, what it means to us is another »¹⁹ (1988 : 40-43).

Ces trois dernières décennies, les Indiens se sont progressivement appropriés le concept de « tribu » jusqu’alors élaboré de l’extérieur, afin de construire une auto-identification et une politique de développement autochtone autonome. Ils ont adopté le système des gouvernements tribaux proposé par le gouvernement fédéral et ont obtenu une légitimité politique. Celle-ci, bien que limitée à une souveraineté interne, leur a d’abord permis de repenser un système communautaire plus unifié, puis de se penser comme un peuple ou une nation et prétendre enfin à une reconnaissance de leurs droits collectifs.

Grâce à la réorganisation de leur politique tribale et de leur culture, les tribus maintiennent les frontières de leur système communautaire, développent, en créant un ensemble de projets socioculturels, une conscience de groupe qui renforce l’appartenance communautaire. Cette dynamique permet de reconstruire une identité collective de « nation autochtone » et de revendiquer un droit à l’autodétermination.

3. Le droit à l’autodétermination et à une souveraineté : une question politique.

Je pose pour terminer juste quelques notions clefs de cette problématique du droit à l’autodétermination afin de pouvoir comprendre son utilité stratégique dans la revendication autochtone nord-américaine, très marquée par l’histoire de la politique américaine et la relation tutélaire que les nations indiennes entretiennent avec l’État fédéral.

Le droit à l’autodétermination est défini par le droit international dans l’article 1 commun aux deux pactes internationaux²⁰ : « *Tous les peuples ont le droit de disposer d’eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel* » (Léger, 2002 : 3). Ce droit est considéré comme un attribut de tous les peuples et est perçu comme un outil essentiel à la

¹⁹ « Les populations dominantes, ou les circonstances, peuvent dicter comment les minorités doivent s’organiser, mais il leur est beaucoup plus difficile de leur dicter comment se définir. [...] La façon dont on organise est une chose, ce que cela signifie pour nous est une autre chose. »

²⁰ Le premier pacte est consacré aux droits civils et politiques et le second aux droits économiques, sociaux et culturels.

survie et à l'intégrité culturelle des sociétés. Cependant, il n'est pas encore reconnu aux peuples autochtones.

Ces derniers ont longtemps été considérés par l'ONU comme des minorités jusqu'à ce que le Conseil Économique et Social autorise en 1971 la « Sous-commission pour la lutte contre les mesures discriminatoires et la protection des minorités » à entreprendre une étude sur la discrimination à l'encontre des populations autochtones. Martinez Cobo, diplomate équatorien, fut chargé de cette étude qui dura plus de douze ans et qui identifiait pour la première fois les peuples autochtones comme une catégorie distincte (Morin, 2005 : 37).

Lors de la conférence sur la « discrimination contre les populations autochtones des Amériques »²¹ en 1977, une centaine d'Amérindiens rejetèrent le statut de « minorité », revendiquèrent celui de « peuple autochtone », demandèrent la révision de la Convention n°107 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) et la création d'un Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA). Ce Groupe fut mis en place en 1982 par le Conseil Économique et Social et fut composé de cinq experts indépendants, membres de la « Sous-commission de la promotion et de la protection des droits de l'homme », et ouvert aux représentants autochtones. Il fut chargé pendant plus de vingt ans de soumettre des propositions pour remédier à la discrimination des peuples autochtones et de promouvoir le respect de leurs droits individuels et collectifs (Morin, 2005-07). Il proposa un projet de déclaration universelle sur les droits des peuples autochtones composé de 45 articles, dont l'article 3 stipulant que : « *Les peuples autochtones ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel* »²². Plusieurs articles énumèrent les éléments constitutifs du droit à l'autodétermination, pierre angulaire de la Déclaration. Ils décrivent également les normes minimales permettant la survie des sociétés autochtones et les champs d'actions nécessaires à leur développement économique, social et culturel. Ce projet a été adopté le 29 juin 2006 par 30 États sur 47²³ siégeant au Conseil des Droits de l'Homme (CDH). Il a reçu l'approbation de l'Assemblée Générale, le 13 septembre 2007. Cette date est historique dans l'histoire des peuples autochtones car 143 États sur 158 ont voté pour cette Déclaration. Ce texte est purement symbolique et n'engage pas les États d'un point de vue

²¹ L'*International Indian Treaty Council* est chargé par l'ONU d'organiser la participation autochtone.

²² Droits et Démocratie, 18 mai 2002, « Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions », *Droits et Démocratie*, New York, [en ligne], <http://www.ichrdd.ca>, (consulté le 20 mars 2006).

²³ Le Canada et la Russie en autre votèrent contre. Quant aux Etats-Unis, ils ne siègent pas au Conseil des Droits de l'homme.

législatif. La Convention n°169 de l'Organisation Internationale du Travail reste donc à l'heure actuelle, le seul texte contraignant pour les pays l'ayant signé. Cette Convention est une révision de la Convention n°107. Elle a été adoptée en 1989 et ratifiée par 14 pays. Elle reconnaît le particularisme et certains droits collectifs et utilise le terme de « peuple » qui n'a cependant aucune implication et valeur au niveau du droit international comme le stipule l'article 1, al. 3 « *L'emploi du terme « peuples » dans la présence convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international* » (Schulte-Tenchkoff, 1997 : 199). Elle accorde une place au respect des cultures, des modes de vie des peuples autochtones et tribaux et reconnaît leur droit à l'existence en tant que collectivités distinctes. C'est une avancée dans la reconnaissance de certains droits collectifs jusque là ignorés et non reconnus.

Certains peuples autochtones comme les nations indiennes nord-américaines n'ont pas accès à cet instrument juridique. Les États-Unis n'ont pas ratifié cette Convention et ont voté contre la Déclaration. Car le terme « peuple » n'est pas assorti de la clause stipulée dans l'article 1, al. 3 de la Convention n°169 et le terme « autodétermination » n'est pas formulé en ces mots : « autodétermination interne » ou « autonomie gouvernementale » ou « auto-administration » à l'intérieur de l'État (Clech Lâm, 2002 : 26).

Les États-Unis rejettent donc le sens intégral du droit à l'autodétermination alors que l'histoire américaine atteste que le gouvernement fédéral a reconnu le statut d'entités pleinement souveraines aux nations autochtones américaines avant de devenir des entités dites autogouvernées à qui on n'accorde plus qu'une souveraineté interne, souvent très limitée.

La définition de l'autodétermination admise par les États-Unis n'a aucune signification en droit international et est sujette à l'interprétation de la Cour suprême qui est investi d'un plein pouvoir, bien entendu unilatéral, sur les nations indiennes (Clech Lâm, 2002 : 26-27). Or ce que ces peuples autochtones cherchent avant tout dans ce droit, ce n'est pas une sécession mais une association avec les États dans lesquels ils vivent. Mais tant que celui-ci relèvera des institutions et des gouvernements qui sont constamment remplacés et changés, ils ne pourront pas bénéficier de ce que Erica-Irene Daes, considère comme un « *droit de revendiquer un véritable partenariat démocratique* » (Bill Jonas, 2002 : 44). Sauf si le droit international leur permet d'acquérir une personnalité juridique internationale qui leur donne la possibilité de négocier avec les États, de faire appel à la communauté internationale lorsque leurs droits collectifs sont bafoués et de prendre part aux instances internationales (Clech Lâm, 2002 : 18-25).

En attendant, les nations indiennes ne restent pas inactives. Elles procèdent à une réorganisation à la fois culturelle, sociale, économique et politique de leur organisation tribale dans le but de s'assurer un développement sociopolitique plus autonome et de se réapproprier une identité collective. Les tribus souhaitent être maîtres de leur destinée. Elles veulent gérer et résoudre les problèmes sociaux (alcoolisme, drogues, violence, échec scolaire) et économiques des réserves. Cette action leur permet d'interroger le principe de l'autodétermination proposé par l'État et de participer à cette réflexion sur le droit à l'autodétermination des peuples autochtones en utilisant un autre terme plus adéquate au contexte sociopolitique de leur pays, celui de « *independent sovereign nation* ». Ce terme permet de penser l'autodétermination dans son sens intégral et non plus au sens où l'entend le Congrès.

II-Le Terrain et la méthode

Ma première rencontre avec les Suquamish de la réserve de Port Madison remonte à 1998. A l'époque, je préparais un mémoire de maîtrise sur le renouveau indien et je cherchais un terrain. Je connaissais depuis quelques années la ville de Seattle et je savais qu'elle portait le nom d'un des chefs les plus connus de la région de Puget Sound, le chef de la tribu suquamish. Cette tribu occupait depuis plus de 150 ans la réserve de Port Madison, sur la route 305, entre Poulsbo et l'île Bainbridge, à trente minutes en bateau de Seattle (cf. carte III).

Je pris la décision de rencontrer les habitants de Port Madison. J'étais consciente que mon statut d'étudiante en anthropologie et mon identité caucasienne allaient peut-être poser un problème. Car depuis quelques temps, l'anthropologue blanc n'était plus vraiment le bienvenu. Le spectre du colon philanthrope, paternaliste et ethnocentrique planait au dessus de sa tête et encore plus en cette période de revendication identitaire.

Cependant, les Français semblaient avoir bonne presse dans cette région. Déjà à l'époque des premiers contacts, les Indiens du Puget Sound avaient entretenu de bonnes relations avec les blancs et notamment avec les commerçants français. Le chef des Suquamish, Sealth, avait lui-même eu de bons contacts avec les Blancs et avait souhaité que sa tribu soit en bons termes avec ces derniers.

J'appris en faisant quelques recherches sur cette réserve que la tribu disposait d'un Centre tribal qui servait de lieu d'affaires, d'accueil social et culturel et dont une partie des locaux était occupée par le *Suquamish Museum*. L'exposition permanente de ce musée avait fait l'objet d'une exposition temporaire en 1982 en Europe et en France à Nantes, un an avant son inauguration. J'ai donc pensé que mon origine française pouvait être un atout et j'ai proposé d'être bénévole au musée pendant quelques mois.

En juin 1998, j'ai obtenu l'autorisation du directeur du musée de suivre pendant plus de trois mois, l'activité du musée, d'observer les visiteurs, de suivre les guides et de discuter avec les employés tribaux et non tribaux des différents départements du Centre, chargés d'assurer le développement économique, politique et socioculturel de la réserve.

Dans un premier temps, je présenterai le terrain de recherche, la réserve de Port Madison. Je tenterai de montrer quelles sont les caractéristiques, particularités, différences et ressemblances de ce territoire tribal par rapport aux autres réserves de la région. Puis,

j'exposerai la méthode que j'ai adoptée tout au long de ces cinq années pour mener cette recherche. Je reviendrai sur mes différentes expériences de terrain, sur ma présence plus ou moins longue durant ces années, sur mes rencontres et mes observations participantes.

1. La réserve de Port Madison

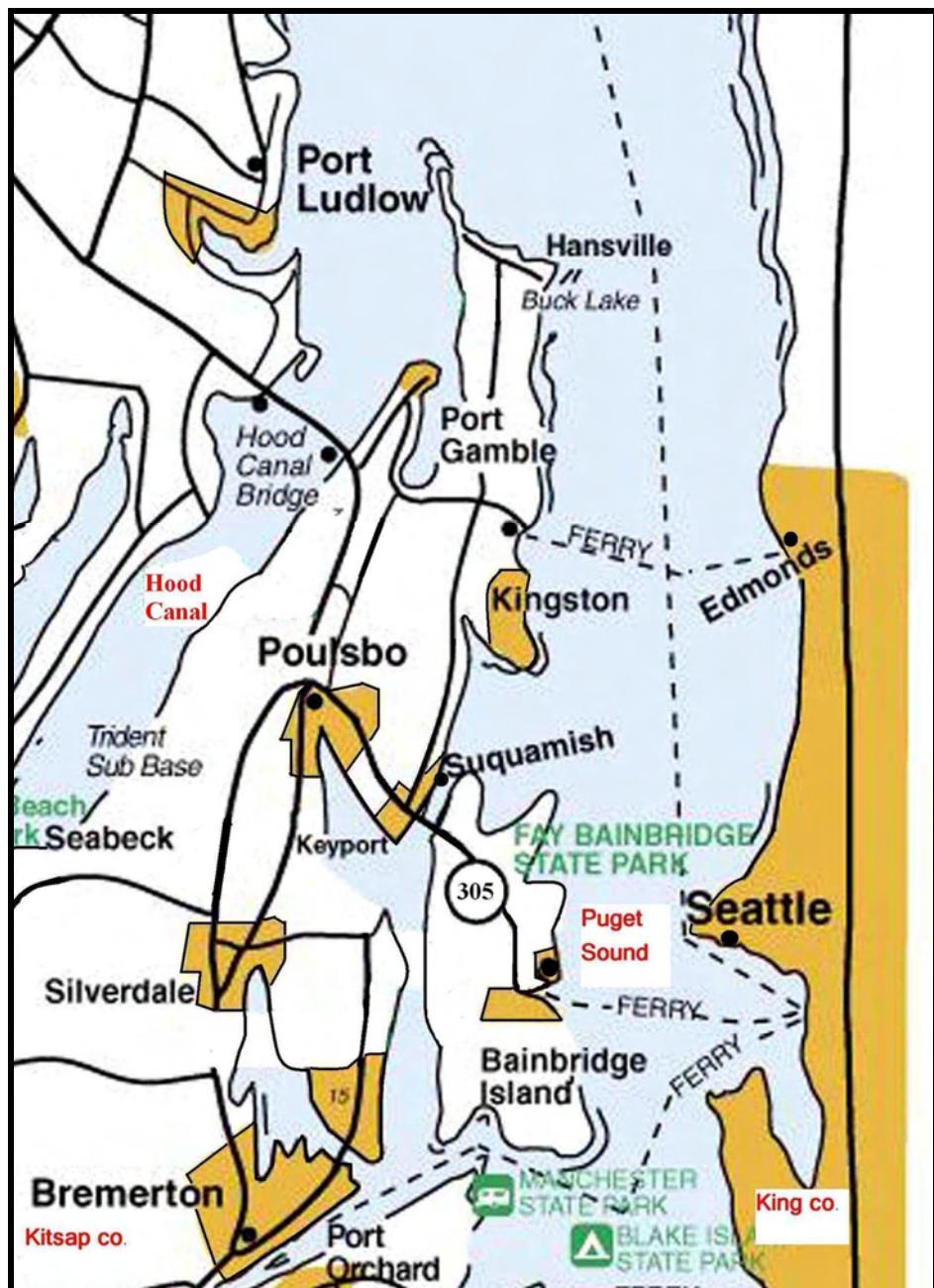
Comparée à d'autres réserves de la côte du Pacifique, je pense à la réserve s'kallam de Port Gamble, située à trente minutes de Port Madison, ou encore à la réserve makah de Neah Bay au nord-ouest de l'État de Washington, ou bien plus au sud, la réserve quinault de Taholah (cf. carte I), la réserve de Port Madison est beaucoup moins isolée. Elle est à proximité du grand centre urbain de Seattle et est enclavée par des petites villes au caractère rural comme Poulsbo, Kingston et Bainbridge, qui sont devenues ces dernières années des lieux de villégiature pour les citadins de Seattle et des cités dortoirs pour les travailleurs du Comté de King (cf. carte III).

La population blanche est très présente dans cette réserve. D'après le recensement de 1994 du Bureau des Affaires Indiennes²⁴, il y avait 6.418 habitants dont 408 étaient d'origine suquamish (en 1994, le nombre d'Indiens recensé comme Suquamish était de 753), 150 d'une autre origine indienne et 5.860 étaient des non-Indiens. La population non-indienne représentait plus de 90% et ce pourcentage n'a pas véritablement changé ces dernières années²⁵.

²⁴ Ces sources proviennent du Bureau des Affaires Indiennes et m'ont été transmises par le *Suquamish Tribe GIS (Geographic Information System)*.

²⁵ En 2000, le BIA a estimé le nombre d'habitants dans la réserve à 6536 dont seulement 497 étaient d'origine suquamish. Le nombre d'Indiens recensé comme Suquamish était de 900. Suquamish Tribe, 2000, *General Council Handbook*, Annual General Council.

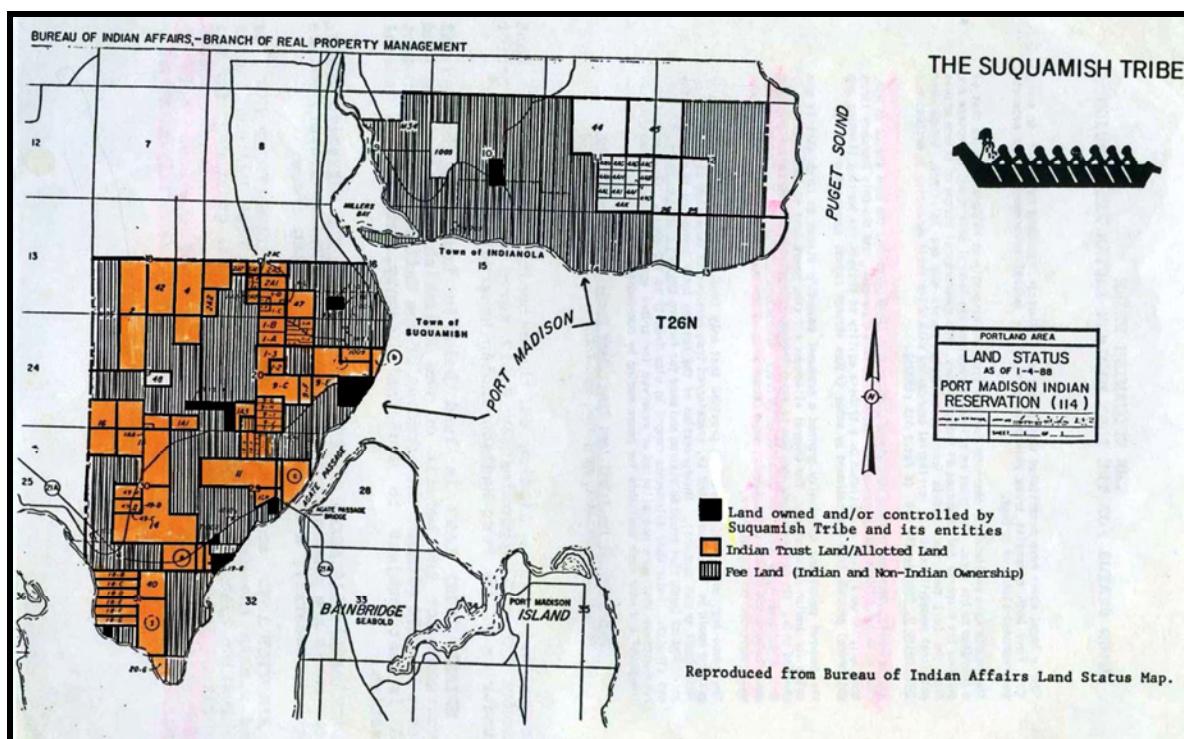
III. La route 305.



Carte redessinée d'après les données du Washington State Department of transportation, 1997.

Ceci s'explique en grande partie par un fait historique, la loi Dawes ou loi du morcellement des terres de 1887. Il faut rappeler que les Suquamish obtinrent lors de la signature du traité de Point Elliott en 1855, un territoire tribal de 7284 acres²⁶. Mais durant la loi Dawes, la réserve fut divisée en deux types de parcelles de terre. Tout d'abord il y a les *trust status*. Ces terres indiennes sont sous tutelle fédérale et sont destinées à la tribu, « *tribal trust* » (126 acres : cf. légende carte IV, parcelles oranges) et à ses membres tribaux, « *individual allotments* » (2787 acres : idem, parcelles oranges). Puis il y a les *fee status*. Ces parcelles ne sont pas sous tutelle fédérale et sont des propriétés privées. La plus grande partie est possédée par des non-Indiens, « *Non-Indian owned* » (4698 acres : cf. légende carte IV, parcelles rayées). Le reste est détenue par la tribu, « *tribally owned* » (151 acres : cf. légende carte IV, parcelles en noir). La réserve suquamish est donc détenue à 60,52% par des propriétaires non-indiens, et à seulement 1,96% par la tribu. Les 37,52% restant représentent des terres sous tutelle fédérale occupées par la tribu et ses membres.

IV. Répartition des terres de la réserve suquamish.



Carte : Geographic Information System (GIS) Program, 1988, The Suquamish Tribe.

²⁶ Ce territoire a été agrandi par un ordre exécutif le 21 octobre 1864. Il est aujourd'hui de 7762 acres. Un acre est équivalent à 0,4047 hectare.

La situation a un peu changé ces dernières années. La tribu a acquis une autonomie gouvernementale qui lui a permis une meilleure protection du territoire indien et une réappropriation lente mais progressive des terres en *fee status*²⁷. La tâche reste difficile, car ces terres sont très prisées par les citadins et leur prix est très élevé.

Cette réserve comme beaucoup de réserves du Puget Sound est située dans un environnement naturel très agréable et riche en ressources naturelles. Le territoire est peuplé d'immenses forêts de cèdre et d'épicéa. Les fronts de mer sont nombreux et abondants en coquillages et en crustacés. Je me souviens encore de la première fois où je pris le bateau à Seattle pour rejoindre l'île Bainbridge où je devais prendre un bus en direction du *Suquamish Museum*. Tout le long de la traversée, je pouvais apercevoir, le ciel était dégagé, sur ma droite le *Mont Rainier* et à l'horizon les *Olympics Mountains*. Une fois sur l'île, je pris en bus la route 305 qui relie Bainbridge à Poulsbo. Le paysage alternait entre forêts de cèdre, d'épicéa et fronts de mer. L'entrée de la réserve se trouvait juste après le pont *Agate Passage* (cf. carte V). Sur la droite, il y avait deux panneaux. Le premier (cf. photo I) informait qu'on était entré dans la réserve de Port Madison. Le deuxième indiquait la direction à prendre pour se rendre à la *Ole-Man-house* (ancien site de la maison communautaire suquamish) et sur la tombe du chef Sealth dans le village Suquamish (cf. photos IV et V). Sur la gauche, on pouvait apercevoir le casino suquamish *ClearWater* (cf. photos II et III).

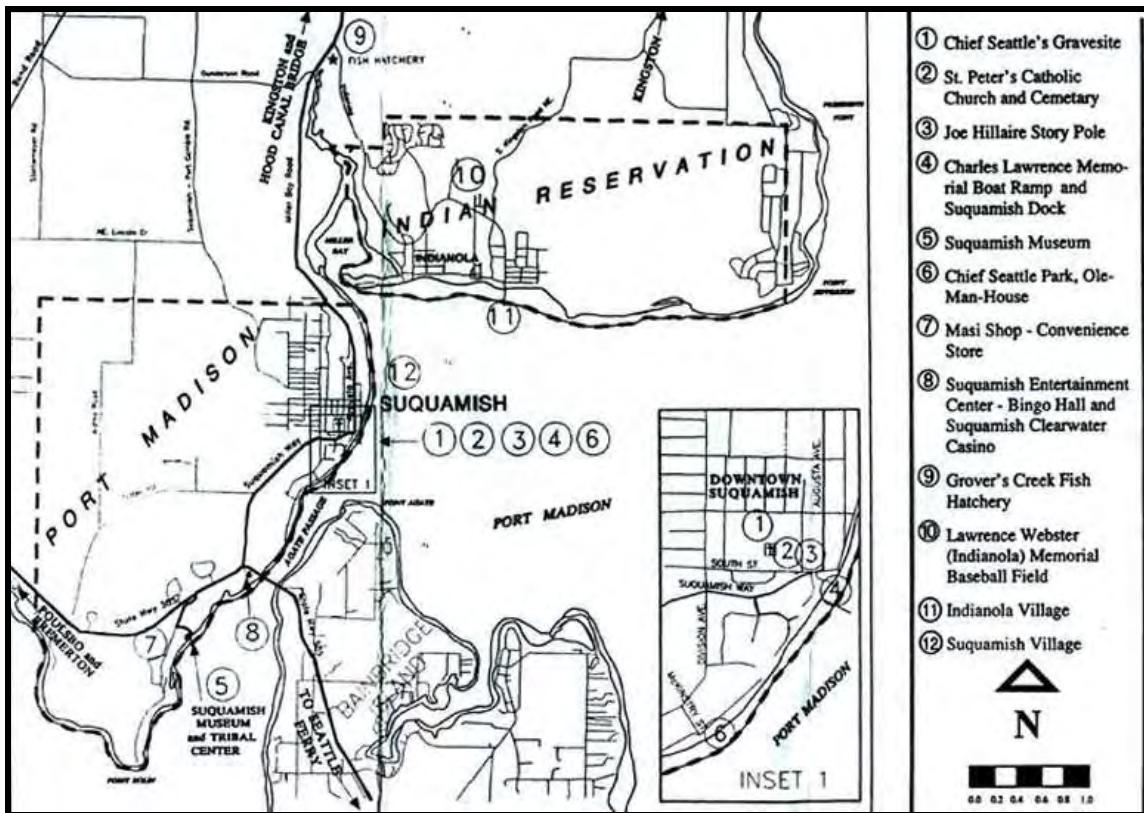
Je descendis à cet arrêt et je dus marcher un quart d'heure le long de la route 305 pour arriver au Centre tribal et au musée. Il fallait autant de temps en bus, direction Kingston, pour rejoindre le village Suquamish où se trouvaient une église, un cimetière (tombe du chef suquamish), une petite épicerie, un centre postal, une caserne de pompier, deux restaurants, une école élémentaire et les locaux du *Youth Center*, du *Wellness Program* et de la cour tribale. Quant à la pisciculture de la tribu, elle était installée à quelques kilomètres de là, toujours en direction de Kingston, près du village Indianola où se trouvait essentiellement des résidences (cf. carte V).

La réserve est desservie par les lignes de bus Bainbridge/Poulsbo/Kingston. Ces lignes ont été mises en place par le Comté de Kitsap pour faciliter les trajets des habitants de ces

²⁷ Les terres où se trouvent le casino *Clearwater*, le *Suquamish Museum*, le Centre tribal, la station service, la *Ole-Man-House* et la *Kiana Lodge* (ces terres ont été acquises en 2004) sont des terres en *fee status* qualifiées de « tribally owned ». Le 12 août 2004, la *Washington State Parks Commission* a décidé de redonner les terres du *Old Man House State Park* à la tribu suquamish. Ce territoire avait été vendu par la tribu dans les années 1904 à l'armée U.S. Voir l'article de Heffter, Emily, August 13, 2004, « State Gives Historic Park to Suquamish Tribe », *The Seattle Times*, [En ligne], <http://archives.seattletimes.nwsource.com>. Les terres où sont situés le cimetière et la pisciculture se trouvent à l'extérieur du territoire tribal mais sont considérées comme *tribally owned*.

petites villes dont une grande partie travaille à Seattle. Les bus sont plus ou moins nombreux suivant les horaires de la journée. Ils ne circulent que jusqu'à une certaine heure et desservent que la route 305 et la route en direction du Kingston (*Suquamish Way* et *Miller Bay Rood*. Cf. carte V). Je profitais donc des déplacements des employés du Centre tribal, du *Youth Center* et du *Wellness Program* pour me déplacer dans et en dehors de la réserve. Ces occasions étaient aussi pour moi un moyen de rencontrer des gens, de discuter et de me faire des amis.

V. Les frontières d'aujourd'hui du territoire tribal des Suquamish.



Carte :The Suquamish Tribe, Tribal Center.

I. L'entrée de la réserve de Port Madison.



Sur le panneau vert, on peut lire : Suquamish Indianola, Old Man House, Chief Seath's Grave. Quant au panneau blanc : Entering Port Madison Reservation. Suquamish Tribe, Welcome you.

Photo : R. Merlet (1999).

II. Casino temporaire suquamish *Clearwater*. Réserve de Port Madison.



Photo : R. Merlet (1999).

III. Les nouveaux bâtiments du casino suquamish *Clearwater* inauguré en juillet 2003. Réserve de Port Madison.



Photo : site internet de la tribu suquamish.

IV. La tombe de Seattle protégée par deux longs canoës. Village Suquamish. Réserve Port Madison.



Photo : R. Merlet (1999).

V Pôle Joe Hillaire. Village Suquamish. Réserve de Port Madison.



Photo : R. Merlet (1999).

Cet environnement naturel idéal ne permet pas aux Suquamish d'échapper aux problèmes que vivent la plupart des Indiens dans les réserves. Le taux de chômage est très élevé, il y a peu de travail. Seul le casino et les activités de la pêche sont des sources de revenu. Les problèmes liés à l'alcoolisme, aux drogues sont très nombreux. Beaucoup d'enfants sont en échec scolaire et arrêtent très tôt l'école. Certains ne finissent pas leurs études secondaires et très peu de jeunes poursuivent des études supérieures. La situation s'est améliorée ces dernières années grâce aux différents programmes mis en place par la tribu et aux bénéfices que le casino *Clearwater* accumule progressivement depuis son agrandissement en 2003.

2. Des rencontres déterminantes

Il m'a fallu des années pour saisir ce qui se passait en dehors du Centre tribal, me retrouver au cœur des activités de la réserve et partager le quotidien et les problèmes des Suquamish. J'ai tout d'abord été bénévole au *Suquamish Museum* en 1998. Ce statut a légitimé ma présence au sein du Centre tribal. J'ai pu circuler dans les locaux, discuter avec les gens et me rendre compte que la tribu participait chaque année à un voyage annuel en canoë. Cette odyssée avait lieu tous les étés depuis six ans et durait trois semaines.

C'est au cours de cet été 1998 que j'ai rencontrai Ed Carriere dans une galerie d'art de Bainbridge. Il y présentait la technique du tissage. Ed était un aîné de la tribu suquamish et un tisserand réputé. Il était l'arrière petit fils de Julia, la fille adoptive du dernier chef indien suquamish Wah-hehl-tchoo et de *Wes-i-dult*. Au fil de nos nombreuses conversations, il me parla de sa passion et son intérêt pour le voyage annuel. Ed avait déjà pris part à quelques unes de ces odyssées et était propriétaire de deux canoës. Il pensait à l'époque, participer l'année suivante, au défi lancé par la tribu ahousaht (Colombie Britannique). Il s'agissait de voyager en canoë jusqu'au territoire ahousaht où un grand potlatch attendait les équipages. Voyant mon intérêt pour cet événement, il me proposa d'être l'un des membres de son équipage. Je souhaitais de l'immersion, être plus proche des Suquamish, je ne pouvais pas refuser. D'autant plus que cette invitation venait d'une personne très appréciée, respectée et reconnue par la communauté et me permettait de légitimer ma présence dans ce voyage et d'une manière générale dans la réserve. Grâce à la générosité de Ed, les Suquamish allaient apprendre à me connaître et accepteraient peut être de partager leur quotidien et leurs histoires de vie.

Je fis donc mon premier voyage le long de la côte du Pacifique et l'expérience de la navigation en canoë de haute mer et des rassemblements intertribaux en 1999. Cette initiation fut à la fois physique et spirituelle. J'y reviendrai plus longuement dans le chapitre IV. Ce voyage était très différent de toutes ces fêtes comme par exemple les Pow-Wow, auxquels pouvaient participer les touristes. Il représentait un rite de passage pour les participants et pour moi-même. C'était l'occasion de me faire accepter par la tribu, de m'initier à cette culture et de commencer à comprendre cette façon particulière qu'avait les Indiens de penser le monde. Cette expérience me donna également l'opportunité de rencontrer un autre membre suquamish, Peg Deam, spécialiste culturelle et responsable du groupe de danse de la tribu. Peg m'informera pendant toutes ces années de recherche des différents projets et activités de la tribu, me laissera suivre et prendre part à ceux du groupe de danse et m'initiera à la collecte et au tissage du cèdre.

Ce voyage fut l'objet de mon mémoire de Dea intitulé « Le rôle du canoë dans la résurgence culturelle des Indiens de la côte nord-ouest du Pacifique ». Cette recherche montrait que la plupart des communautés de la Côte, c'était le cas des Suquamish, ne maîtrisaient pas encore toutes les cérémonies, les usages et coutumes associés à ces rassemblements mais qu'elles y travaillaient et étaient enthousiastes à l'idée de participer au voyage annuel. Il me semblait que quelque chose était en train de se jouer autour du canoë et

qu'il allait être intéressant dans le cadre d'une thèse de voir comment cet intérêt pour le voyage et le canoë allait évoluer dans les années à venir.

Ainsi, j'ai commencé ma thèse sous la direction de Philippe Jacquin, puis ce dernier nous ayant quitté, j'ai poursuivi mes recherches sous la direction de Françoise Morin. Mon objectif était de continuer à m'informer et à suivre toutes les activités de la tribu qui étaient liées de près ou de loin au canoë et au voyage. Pendant plus de trois ans, j'ai fait des allées et retours entre la France et les États-Unis afin de participer à un deuxième voyage, en préparer un troisième et enfin suivre un projet de construction d'un canoë de mer.

3. Expériences de terrain et observations participantes.

En 2000, le « chef » des Suquamish, Bennie Armstrong, acheta un canoë en fibre de verre afin que sa famille puisse accepter l'invitation lancée par les Songhee (Victoria, Canada). Quelques autres Suquamish dont des responsables du *Wellness Program* et du *Youth Center* se joignirent à la famille Armstrong. De retour de ce voyage ils demandèrent au Conseil tribal dont Bennie était le président, de financer l'achat d'un canoë de fibre de verre afin que plus de jeunes puissent participer à ces rassemblements et en particulier à celui prévu en 2001 par les Squamish (Vancouver, Canada). Le Conseil accepta et en juillet 2001 une quarantaine de jeunes et moi-même embarquèrent. Je naviguai à bord du canoë *Wes-i-dult* de Ed Carriere et les jeunes à bord du nouveau canoë en fibre de verre acheté par la tribu.

Quelques semaines avant le départ, au cours d'un des nombreux entraînements à la navigation en mer, je fis la rencontre de Nigel Lawrence, le responsable du *Youth Center* et le capitaine du nouveau canoë en fibre de verre. Nigel me renseigna sur l'organisation et la préparation de cette nouvelle odyssée et sur le projet qui lui était associé. Ma position était désormais différente. Je connaissais mieux le milieu et ses habitants et j'avais une expérience du voyage. Nous étions tous mieux préparés. La tribu était toujours représentée par le canoë de la famille de Ed. L'embarcation le *Raven*, prêtée depuis 1993 à la tribu, par un propriétaire blanc de Seattle, était absent. Mais il y en avait deux nouvelles en fibre de verre : le canoë *Tana Stobs* de la famille de Bennie et le Duk^{wčəł} qui appartenait à la tribu. Le *Youth Center* et le département *Human Services* se servaient de ce dernier pour réaliser différents projets socioculturels. Ces nouvelles embarcations offraient la possibilité aux jeunes et adultes de

prendre part à cette nouvelle aventure. L'objectif était de leur faire oublier, le temps d'une journée, d'une semaine voire de deux ou trois semaines, leurs problèmes familiaux et scolaires. Car dans un environnement amical et sécurisant, il est plus facile de faire passer des messages tels que : « ne fumez pas, ne buvez pas et ne touchez pas à la drogue car ces comportements ne s'accordent pas avec la tradition et la pensée indienne ».

L'ambiance était à l'apprentissage et à l'échange. Chacun avait une place à tenir et un rôle à jouer en tant que capitaine, témoin, pagayeur, grand frère, aîné. On était loin du périple de 1999, où il était plutôt question de découverte et d'exploration. Je me souviens que dans ce voyage, il y avait eu peu de personnes en mesure de m'expliquer ce qui se passait sous mes yeux. Pourquoi les canoës devaient-ils exécuter trois allées et venues en forme de cercle avant d'accoster ? Pourquoi et comment fallait-il se présenter avant de poser le pied sur un territoire étranger ? Quelles étaient les significations de tels ou tels chants et danses et pourquoi y avait-il des échanges de cadeaux ? Je me suis sentie beaucoup mieux dans ce deuxième voyage. Je n'étais plus l'anthropologue ou l'étudiante mais un membre de l'équipage, l'hôte, la « *frenchy* » comme les jeunes se plaisaient à m'appeler avec ironie. Je participais à l'entraînement et à l'apprentissage des protocoles, des chants et des danses. Je préparais avec les enfants et les aînés, les cadeaux (colliers, bandeaux en cèdre, nourriture etc.) qui allaient être distribués lors des potlatch.

Forte de cette nouvelle position, je décidai d'utiliser une caméra pour filmer le voyage et en particulier les danses, les chants, les arrivées, les départs, les potlatch très ritualisés et cérémonieux. Car « *les capacités d'observation et d'implication que l'on attend d'un ethnologue* » nous dit François Laplantine « *ne concernent pas seulement le fait de voir et de comprendre ce que l'on voit, mais de le faire voir* » (1996 : 27). Dans ce cas, la caméra est un outil très utile à l'ethnographie, elle est « *l'élaboration et la transformation scripturale de l'expérience* ». Elle a, à l'image de cette « organisation textuelle du visible » qu'est l'ethnographie, cette fonction de lutter contre l'oubli (Laplantine, 1996 : 27). Elle me permit de prendre part au projet de transmission, de restitution et de partage dans lequel la tribu s'était engagée. C'était de ma part un engagement de plus sur le terrain et envers mes interlocuteurs et informateurs qui avaient compris bien avant mon arrivée que les médias étaient un moyen de diffuser leur image et de faire parler d'eux. La caméra est aussi un outil très utile à l'anthropologique appliquée et impliquée et à l'anthropologue qui doit faire preuve nous dit George Devereux (2000) de « *subjectivisme objectif* » et d'*« empirisme instruit »* pour les besoins de la connaissance de l'homme.

A notre retour de voyage fin août 2001, la tribu décida d'acheter un tronc de cèdre de dix-huit tonnes et de treize mètres de long et mit en place un projet de sculpture appelé *Full Circle Cedar Carving*. Elle envoya en octobre, cinq apprentis sculpteurs suquamish dans la réserve squamish de Vancouver. Les apprentis devaient s'initier avec le maître sculpteur squamish, Ray Natrall, à la technique de sculpture du canoë en cèdre de leurs ancêtres.

Ce projet était pour moi une occasion inespérée d'approfondir ma réflexion sur la place de cette embarcation dans la résurgence indienne. Jusqu'à maintenant, j'avais observé l'initiation à la pratique du canoë, à la collecte du cèdre et assisté à la préparation et participé au voyage annuel. Il me restait à étudier l'apprentissage de la technique de la sculpture du canoë. Mais je n'avais pas prévu de rester plus de trois mois et sans visa, il m'était impossible de prolonger mon séjour. Je suis donc rentrée en France avec cette impression désagréable d'être passée à côté du « terrain ».

Toutefois, quelques mois plus tard, une rumeur sur un deuxième projet de construction circulait dans mes correspondances avec certains responsables suquamish. La tribu envisageait de sculpter l'année suivante une autre embarcation avec la deuxième moitié du tronc. Je ne pouvais pas me permettre de passer une seconde fois à côté d'un tel événement. Un visa touristique de six mois et une caméra en poche, je me retrouvai en février 2002 à Seattle. Mais fin juillet, le nouveau projet n'était toujours pas commencé et je dus rentrer en France pour régler mon problème de visa. De retour en septembre, je dus faire le point avec le Conseil tribal qui s'interrogeait sur les raisons de ma présence dans la réserve depuis quelques mois et sur mon travail. Je le rassurai sur mes intentions lors d'une réunion où il me fut demandé de présenter, documents en mains, mon travail et la raison de mes allées et venues de toutes ces dernières années et plus particulièrement de ces derniers mois. Je négociai avec l'appui de certains leaders tribaux dont Bennie Armstrong le « chef » de la tribu, les modalités d'une collaboration. J'eus officiellement le droit en contrepartie de certains de mes travaux photographiques et de mes écrits, de continuer mes recherches dans la mesure où le Conseil en était informé et donc de prendre part au nouveau projet de sculpture.

Ce projet débutea finalement le 28 octobre et je réussis à négocier avec les responsables, la présence de la caméra. Ils étaient intéressés par l'idée car c'était une occasion de mettre en valeur le travail de la tribu. Cette démarche entrat dans ce travail de transmission, de restitution et de partage de leur culture. Le Conseil tribal était même prêt à financer une partie de mon budget photos et vidéos.

Je fus un peu sceptique au départ, non pas sur le projet mais sur l'idée de réaliser un film sur l'apprentissage de la technique de la sculpture du canoë. D'une part, parce que ce

savoir-faire relevait du domaine masculin. Aucune femme n'avait rempli le formulaire d'inscription même si le discours officiel précisait que le projet était ouvert à la mixité. D'autre part, cette technique ancestrale nécessitait une relation et une communication particulière avec le canoë que mon esprit féminin et la caméra pouvaient gêner. Mais l'idée intéressait Chuck Wagner, le responsable du *Wellness Program* et Ray Natrall, le maître sculpteur squamish. Car cette expérience ne consistait pas simplement à fabriquer une embarcation et à apprendre une technique. Elle était aussi l'occasion d'échanger et de transmettre des savoirs et des connaissances et s'inscrivait dans des programmes éducatifs et sociaux.

La caméra me permit ainsi, malgré mon statut de femme, d'être présente pendant toute la durée du projet, soit quatre mois, je reviendrai sur ce point dans le chapitre V, durant lesquels je suivis au quotidien Ray Natrall et les six apprentis sculpteurs. Je pus discuter à maintes reprises avec Chuck sur les tenants et aboutissants de ce projet. Je pus également rencontrer certains partenaires, des directeurs d'écoles, des représentants de la cour tribale et Jerome Jainga, d'origine tsimshian. Jerome travaillait pour la tribu et était chargé de mettre en place un partenariat avec certains établissements scolaires.

Parallèlement à ce terrain, je suivis quelques séminaires à l'*University of Washington* notamment sur l'éducation indienne et la culture de la Côte nord-ouest avec le professeur Colleen Boyd. Je rencontrais le professeur Charlotte Coté de l'*American Indian Studies (AIS)* qui s'intéressait à la revitalisation de la tradition de la pêche à la baleine chez les Makah et à ses enjeux politiques, économiques, éducatifs et sanitaires. Je travaillai également avec des documentaristes indiens comme Rosemary Gibbons qui enseignait la technique du documentaire et qui réalisa en 2002 le film « *A century of genocide in the Americas : the residential school experience* »²⁸. Et Jonathan Tomhave (Hidatsa), doctorant au *Natives Voices*, qui réalisa en 2005 un documentaire intitulé : *What is a Real Indian ?*.

De plus, j'eus l'opportunité de participer en juillet 2002 au programme *Sciences and Tribes Educational Partnership (STEP)* en partenariat avec l'*University of Washington*. Pendant un mois, j'encadrai avec la participation d'aînés membres tribaux, une quarantaine de jeunes indiens de l'État de Washington. L'objectif de ce programme était de leur donner l'envie de poursuivre des études universitaires mais surtout de leur redonner goût aux études

²⁸ Ce film traite de la question des pensionnats indiens. Il a été produit par *Native Voices*, le premier centre de formation aux médias destiné aux futurs documentaristes et cinéastes indiens. Ce centre travaille en partenariat avec l'*American Indian Studies* et le département de communication de l'*University of Washington*.

en les sortant des salles de classes où ils avaient tendance à être dissipés et en échec scolaire. L'apprentissage se faisait dans un environnement plus familier et les résultats étaient concluants. Les adolescents étaient plus attentifs, apprenaient et réussissaient mieux. Cette expérience me permit de mieux comprendre et d'interpréter le comportement des jeunes suquamish lorsqu'ils étaient en forêt à collecter du cèdre, ou bien dans les maisons communautaires à assister à des cérémonies ou lorsqu'ils pagayaient ou participaient en tant qu'apprentis sculpteurs à la construction d'un canoë. Ces jeunes étaient tout simplement enthousiastes, intéressés, attentifs, à l'écoute, patients et respectueux.

Ce travail de terrain m'a permis de réaliser plus d'une quarantaine d'entretiens avec des jeunes indiens, des chefs de tribus, des artistes et artisans, des aînés membres tribaux et non tribaux ; des spécialistes de la question indienne : professeurs d'université, directeurs de musée ; des directeurs d'école, des juristes et des jeunes documentaristes indiens. Ces entretiens ont été analysés et interprétés à la lumière d'une étude ethnohistorique et ethnographique du terrain. Mon approche ethnographique apparaît dans mes commentaires descriptifs sur les différentes techniques de collecte et de sculpture du cèdre, les cérémonies, les potlatch et les protocoles liés de prêt ou de loin à la culture du canoë. Je me sers à cette occasion de mes films pour revenir sur certains détails. Quant à mon approche ethnohistorique du terrain, elle s'appuie sur une série de travaux d'anthropologues. J'utilise également des archives, des filmographies, des documents ethnographiques et photographiques trouvés dans les différents musées de Colombie Britannique (*Museum of Anthropology (MOA)*) de l'*University of Bristish Columbia (UBC)* de Vancouver²⁹), du Puget Sound (*Burke Museum*³⁰ de l'*University of Washington, Museum of History and Industry* de Seattle, *Makah Cultural and Research Center* de Neah Bay, *Suquamish Museum* de la réserve de Port Madison) et à la bibliothèque *Special collections* de l'*University of Washington*³¹ et de l'*University of Northwestern*.

²⁹ L'*University of British Columbia* de Vancouver collecte du matériel ethnographique depuis 1927. Ce matériel lui a permis d'ouvrir un musée d'anthropologie en 1949.

³⁰ Fondé en 1885. Il est le plus vieux musée de l'État de Washington. Il doit son nom à Thomas Burke, juriste et à Caroline Mc Gilvra Burke, philanthrope et collectionneuse d'objets indiens.

³¹ Consulter le site : University of Washington Libraries, « American Indians of the Pacific Northwest », *Site of Digital Collections, Special Collections*, [En ligne], <http://content.lib-washington.edu/sc.html>, (consulté le 5 juin 2006). Pour la collection de photos Edward S. Curtis, consulter : Northwestern University Library, « The North American Indian Photographic Images », *Site of Edward S. Curtis's*, [En ligne], <http://memory.loc.gov>, (consulté le 5 juin 2006).

Chapitre II : L'interprétation coloniale du modèle tribal.

Lors de la période glaciaire, il y a environ 10 à 15 mille ans, des peuplades migrèrent de l'Asie vers le Nouveau Monde en traversant le détroit de Béring et peuplèrent du nord au sud la côte ouest du Pacifique. Les familles installées le long de la côte nord-ouest notamment dans le Puget Sound³² trouvèrent de grandes forêts de conifères (épicéa, sapin et cèdre) abritant une faune variée : cervidés (renne, élan, cerf), boucs des montagnes, chèvres et ursidés comme des ours ; une variété de plantes (ciguë, fougère, bulbe et racines etc.), et de fruits (différentes espèces de baies). La diversité et l'abondance des ressources aquatiques de cette région étaient aussi remarquables, les crustacés, les mollusques étaient abondants le long des plages (moules, huîtres, oursins, crabes, praires, etc.) ainsi que le poisson dont cinq espèces de saumon³³, des poissons de mer migrants (hareng, éperlan), non migrants (morue, flétan) et des poissons d'eau douce (truite, esturgeon) (Suttles, 1990 : 16-30).

Les familles passaient le printemps et l'été dans des camps le long des rivières ou des rivages côtiers et se regroupaient l'hiver dans des villages où elles organisaient des cérémonies et des rituels. Elles collectaient dans ce milieu riche en ressources naturelles tous les éléments nécessaires à leur survie et au développement social et culturel de leur société. Elles utilisaient un ensemble de procédés techniques pour domestiquer la nature. Cette rationalité technico-écologique (Juillerat, 1999) supposait une logique symbolique entraînant des interdits et des dispositifs rituels. La nature et la culture formaient un tout indissociable. Ces communautés considéraient, à l'image des Achuars dont parle Philippe Descola (1986), tous les êtres de la nature comme des personnes dotées d'une âme et d'une vie autonome. Les lois qui les concernaient étaient donc à peu près identiques à celles de la société humaine.

Lorsque les premiers explorateurs et colons arrivèrent dans le Puget Sound à la fin du 18^{ème} siècle, ils furent très surpris par la façon dont les habitants géraient cet environnement naturel. Ils ne comprirent pas cette relation dialectique qu'entretenait les Amérindiens avec la nature. Pour eux, la nature devait être domestiquée, transformée et productive. La terre devait être cultivée et appartenir à celui qui l'exploitait. La destinée de l'homme blanc était de faire fructifier cette nouvelle terre promise.

Ces deux mondes avaient du mal à cohabiter. La Couronne Britannique, dans un premier temps puis le gouvernement fédéral américain, dans un deuxième temps, signèrent des traités avec les communautés indiennes afin d'éviter des guerres et des conflits très

³² Le Puget Sound est un bras de mer de l'océan Pacifique bordant le nord-ouest des États-Unis d'Amérique. Il doit son nom à George Vancouver qui en 1778 explora cette région et décida de lui donner le nom de son lieutenant, Peter Puget.

³³ King Salmon, Coho Salmon ou Silver Salmon, Chum Salmon, Pink Salmon et Sockeye.

néfastes à la colonisation et à la construction d'une unité nationale américaine. Les familles indiennes du Puget Sound furent « priées » par le gouvernement américain, de quitter leur village et de rejoindre d'autres groupes dans des réserves (Porter III, 1947). Le gouvernement chercha à établir et à consolider sur ces territoires des organisations politiques tribales uniformes et proches du modèle politique euro-américain (Cornell, 1988). Il reconnut que les nations indiennes étaient suffisamment souveraines pour signer des traités mais pas assez pour assurer leur protection et de ce fait devaient être mises sous tutelle fédérale. Cette ambiguïté juridique et législative fut à l'origine d'une politique tribale fluctuante et instable et d'un ensemble de pressions et de changements auxquels les tribus dites « domestiques dépendantes » durent faire face en faisant preuve d'adaptabilité et de créativité pour survivre.

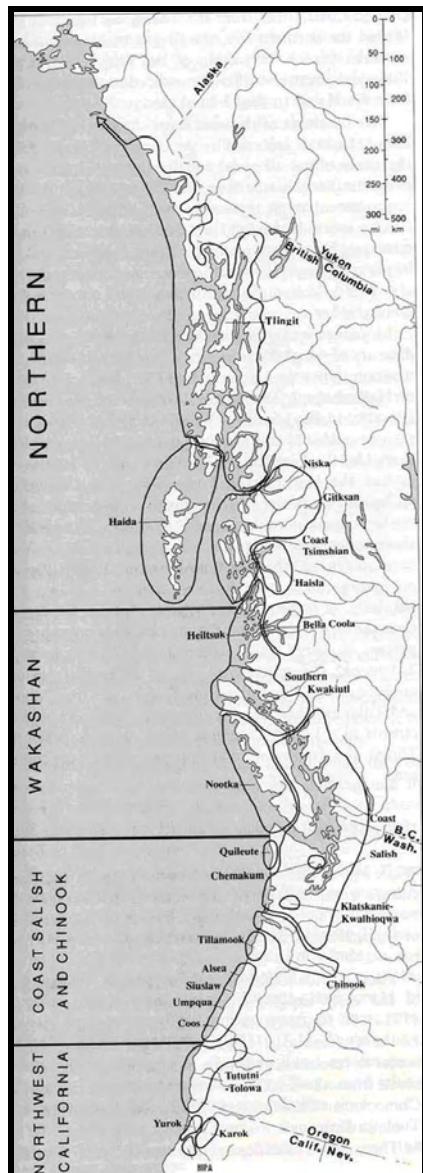
Je traiterai donc en trois points, cette question de l'interprétation coloniale du modèle tribal. Tout d'abord, je décrirai l'organisation sociale et politique du mode de vie nomade des autochtones de la région du Puget Sound et leur rencontre avec les Blancs. Puis, je m'intéresserai à l'administration coloniale du territoire indien et à sa genèse. Je parlerai de la doctrine de la prédestination, de la politique des traités et son application dans la région du Puget Sound. Enfin, j'étudierai les pressions et les changements provoqués par l'établissement d'un modèle tribal imposé par le gouvernement. Je montrerai les conséquences de cette politique sur le paysage social et culturel autochtone et notamment les stratégies développées par les communautés pour survivre dans cette réalité dominée par la société blanche.

I- Les frontières ethniques du Puget Sound.

Pour les besoins de cette recherche, je reprends le modèle de l'aire culturelle et la classification en sous-aires proposée par Philip Drucker qui a réparti la côte nord-ouest en quatre sous-aires³⁴ (cf. carte VI) : nord-ouest californien, côte salish et chinook, wakashan, et la sous-aire nord (1955 : 59-81). Je m'intéresse à la sous-aire « côte salish » et en particulier à la branche sud (cf. carte VII), c'est-à-dire à la région du Puget Sound qui s'étend du détroit de Juan de Fuca (Samish Bay) à la rivière Nisqually (cf. carte VIII).

³⁴ Les critères culturels de répartition sont variés : l'art, les techniques, la langue, l'environnement etc.

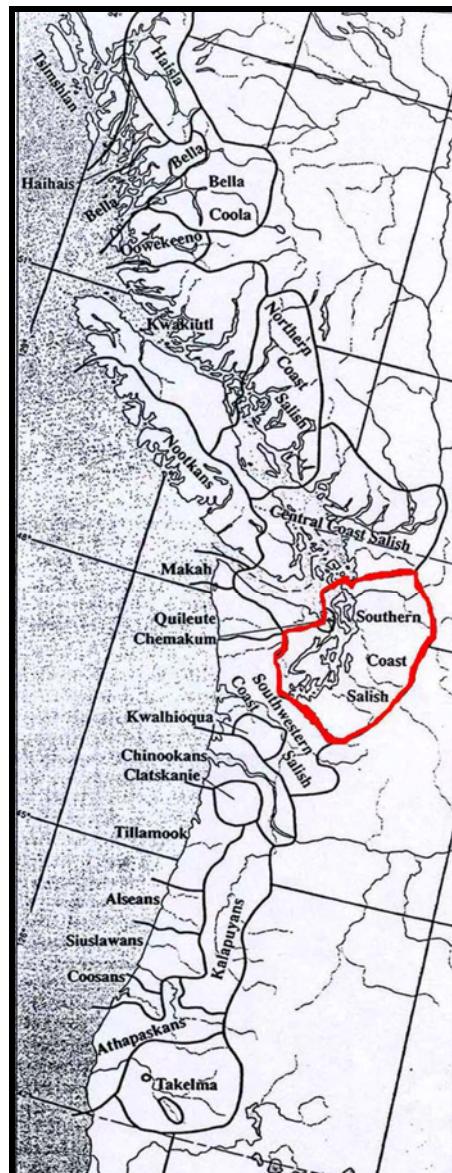
VI. Aire culturelle de la Côte nord-ouest. Les quatre sous-aires culturelles proposées par Philip Drucker.



Carte : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990,
Handbook of North American Indians Northwest Coast.

La population de cette région a été estimée avant les épidémies de 1774 à 12 600 personnes, dont 11 800 Salish parlant la langue lushootseed³⁵ dont les Suquamish et 800 parlant la langue twana, soit au total une cinquante de groupes ethniques autonomes. Les Lushootseed et les Twana occupaient d'avril à octobre des camps près des montagnes et des

VII. Territoires tribaux de la Côte nord-ouest.



Carte : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990,
Handbook of North American Indians Northwest Coast.

³⁵ Le terme lushootseed vient de deux mots : « salt water » et « language ». Le mot *language* se réfère à une langue commune constituée de plusieurs dialectes locaux parlés dans la région du Puget Sound.

rivières où ils pêchaient, chassaient et collectaient une grande quantité de nourriture. Puis de novembre à mars, ils s'installaient dans des villages où ils s'adonnaient essentiellement à l'art et à la fête (cf. carte VIII) (Suttles & Lane, 1990 : 485-502).

VIII. Quelques villages importants de la côte salish sud au début de 19^{ème} siècle, avec les frontières linguistiques et les localités tribales.

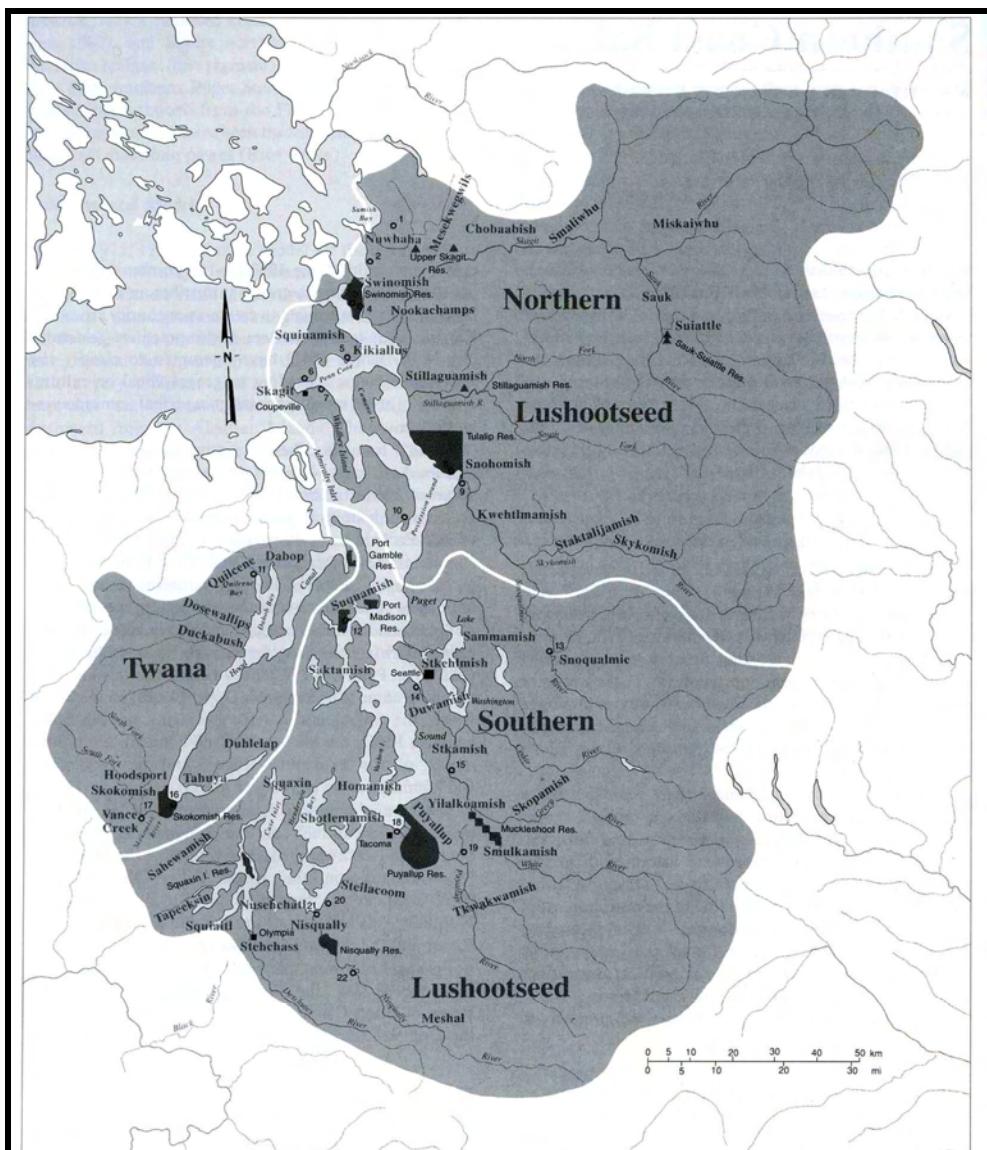


Fig. 1. Some important villages of the Southern Coast Salish in the early 19th century, with language boundaries and tribal locations.
 1, *síq'saq'q'*; 2, *télo'us*; 3, *sdí'us*; 4, *dx'íú'us*; 5, *čolášob*; 6, *húbg*; 7, *čubo'álíid*; 8, *čáháqs* 'rocky point';
 9, *híbúlb*; 10, *dg'ásx*; 11, *q'olsid*; 12, *x'saq'ob*; 13, *xálálxw* 'painted house'; 14, *tulálxw* 'herring house'; 15, *stáq* 'log jam'; 16, *tbádas*;
 17, *yolálg* 'forks of river'; 18, *sáčqod*; 19, *stax* 'gouged through'; 20, *Sequalitchew*; 21, *dx'sq'álí*; 22, *Muck Creek*.

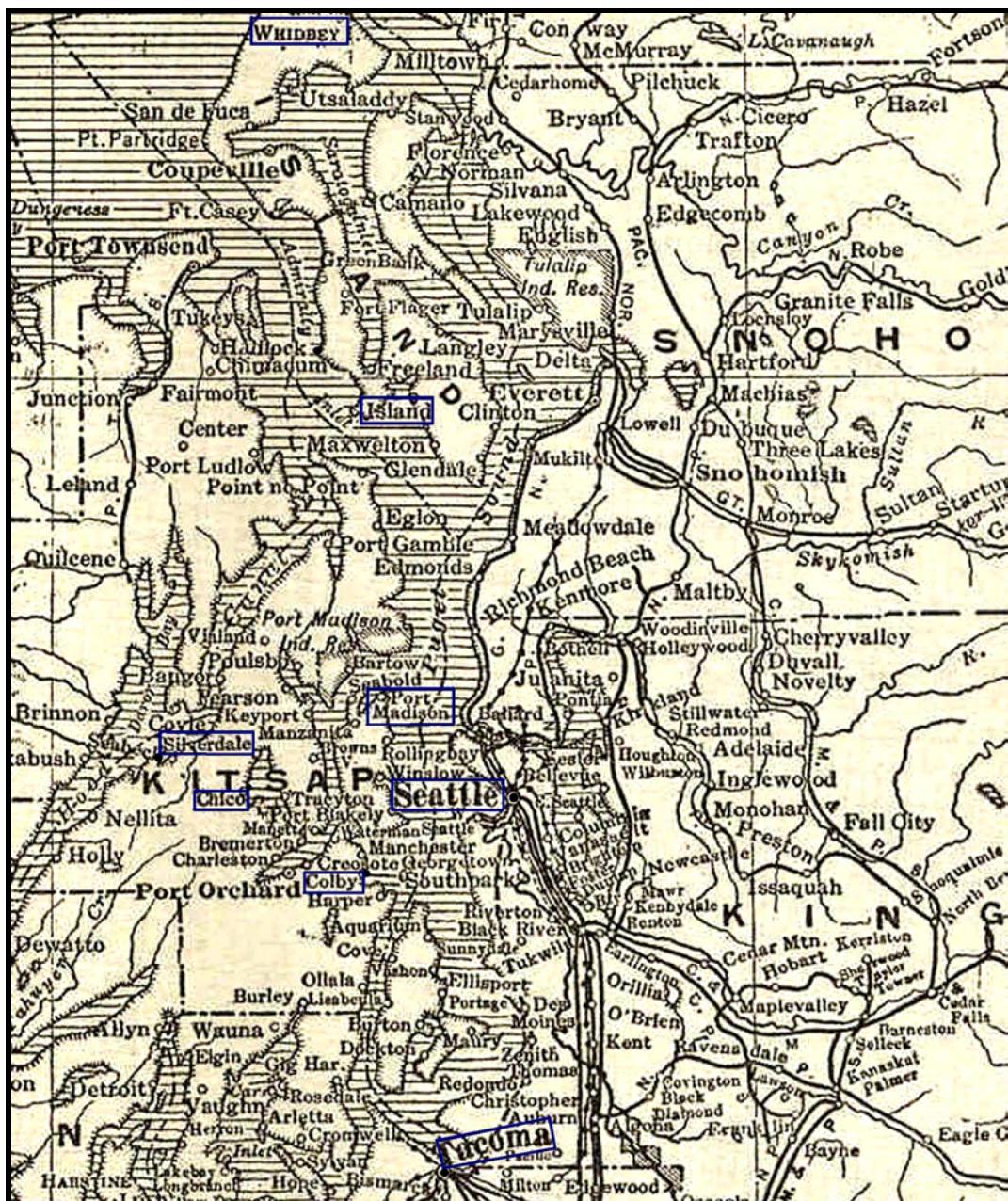
SUTTLES AND LANE

Carte : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, *Handbook of North American Indians Northwest Coast*

1. Un mode de vie nomade.

Les Suquamish occupaient des camps et des villages près de Elwood (région de Tacoma), Erland's Point (Silverdale), Colby, Chico, Phinney Bay (Seattle), l'île Bainbridge (Port Madison) et Whidbey (près de Admiralty Inlet) (cf. carte IX).

IX. Villages des Suquamish (*en bleu*).



Carte : University of Washington, Map of Puget Sound and Vicinity, Library Digital Collection, Plate XXXII.

Cette répartition particulière du temps et de l'espace était étroitement liée à leur mode de subsistance car comme le dit George Emerson dans le livre *Courage to Follow the Vision. The Journey of Lyle Emerson George*³⁶ :

« My ancestors were a nomadic people they moved from place to place with the cycle of the sun and moon. Everything had a rhythm...a seasonal rhythm....time for berries and a time for salmon... a time for shellfish and a time for venison »³⁷.

Les Suquamish étaient comme tous les habitants de la côte, des nomades, pêcheurs et chasseurs-cueilleurs. Ils se déplaçaient au rythme des saisons en utilisant des canoës de mer ou de rivière et puisaient dans le milieu naturel les ressources indispensables à leur survie et à la vie sociale et politique de leurs villages. Durant la période d'avril à octobre, ils s'installaient dans des camps (cf. photo VI).

VI. Camp du Puget Sound. Photographié par Edward S. Curtis, Seattle, 1912.

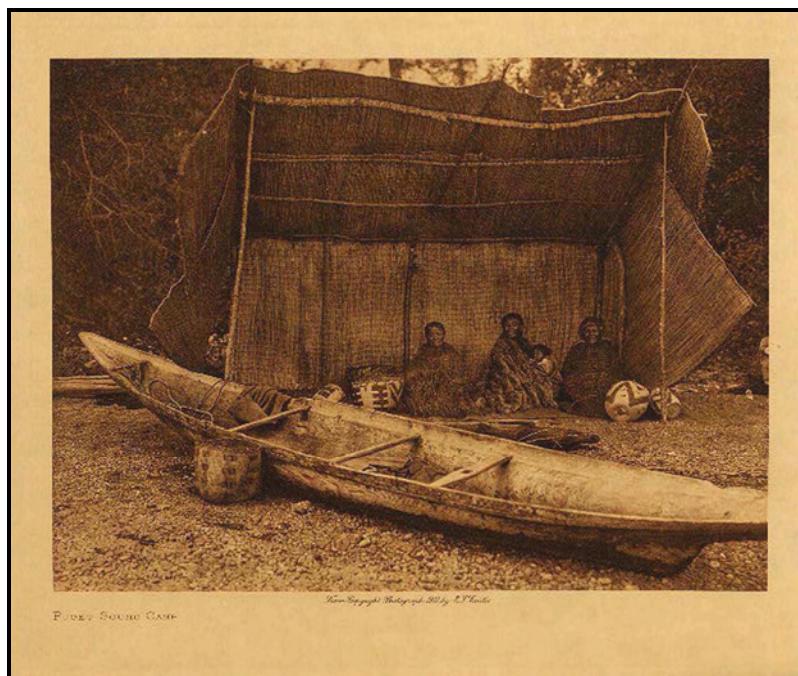


Photo : Edward S. Curtis's "The North American Indian", [digital edition], Northwestern University, ID. ct09006.

³⁶ Dans le livre *Courage to Follow the Vision. The Journey of Lyle Emerson George*, Tom Wilson donne la parole à George Emerson, vice-chef puis chef de la tribu suquamish au milieu des années 1980. Il vit actuellement avec sa femme Sue sur les terres de ses ancêtres sur la réserve suquamish de Port Madison, entre l'île Bainbridge et Poulsbo à 30 minutes de la ville de Seattle dans l'État de Washington.

³⁷ « Mes ancêtres étaient des nomades, ils se déplaçaient de place en place au rythme du cycle du soleil et de la lune. Chaque chose avait un rythme...un rythme saisonnier...un temps pour les baies, un temps pour le saumon, un temps pour les fruits de mer et les venaisons. »

Les femmes collectaient le long des plages des crustacés, des mollusques et ramassaient en forêt des baies, des racines et des rhizomes. Elles travaillaient l'écorce du cèdre rouge de l'Ouest et réalisaient des paniers (cf. photo VII), des couvertures, des cordes, des nattes et des vêtements (cf. photo VIII). Elles associaient souvent à cette matière très résistante à l'eau, de la laine de bouc des montagnes et des poils de chien. Ces matériaux étaient plus difficiles d'accès et étaient souvent des signes de richesse et le symbole d'une position sociale élevée. La robe de cèdre était le vêtement le plus porté au quotidien mais lors des cérémonies, les nobles portaient des robes en laines de bouc ainsi que des colliers de coquillages, dents et de griffes et des chapeaux en cèdre.

VII. Paniers du Puget Sound. Photographiés par Edward S. Curtis, Seattle, 1912.



VIII. Jeune fille muckleshoot habillée d'une jupe et d'une cape en cèdre. Photographiée vers 1910.



Photo : Edward S. Curtis's "The North American Indian", [digital edition], Northwestern University, ID.ct09017.

Photo : Smithsonian, NAA : 79-4346. Suquamish Tribe Archives (STA) 0901.

Les hommes établissaient des barrages dans les rivières, le long des plages et utilisaient des filets ou des lances pour pêcher le saumon durant la période de frai entre mai et septembre. Le saumon constituait leur nourriture de base qu'ils complétaient par d'autres espèces de poissons et par la chasse de l'élan et du cerf. Les Lushootseed le considéraient comme une personne. Ils pensaient que durant la période de frai, son esprit prenait l'apparence du saumon et se sacrifiait pour les pêcheurs. Ils devaient donc jeter ses arêtes à l'eau pour que ce dernier puisse retourner dans la mer, retrouver sa forme humaine et assurer pour l'année suivante le renouvellement du cycle de sa vie (Thrush, Coll-Peter)³⁸.

Les techniques de pêche étaient donc associées à un ensemble de rituels qui leur permettaient d'entretenir de bonnes relations avec la nature. La première prise était toujours suivie de la cérémonie du « *First Salmon* »³⁹. Le notable le plus riche, autrement dit le « chef »⁴⁰, organisait un grand potlatch appelé *sgwē'gwē* en l'honneur de cet être de la nature et pour maintenir les relations entre les « *Human People* » et les « *Salmon People* » (Thrush, Coll-Peter). On retrouve à travers le terme de « *People* », cette idée que Philippe Descola a développée dans ses recherches sur la socialisation de la nature chez les Achuars :

« [...] pour les Achuars [...] tous les êtres de la nature possèdent quelques attributs de l'humanité, et les lois qui les régissent sont à peu près identiques à celles de la société civile. Les hommes et la plupart des plantes, des animaux et des météores sont des personnes (aents) dotées d'une âme (wakan) et d'une vie autonome » (1986 : 119).

Les hommes s'adonnaient également à la sculpture de canoës. Ils utilisaient le cèdre rouge de l'Ouest⁴¹ pour fabriquer des embarcations de style coast salish, très répandues dans le détroit de Georgia, dans le Puget Sound et sur le cours inférieur de la rivière Fraser. On les reconnaissait à leur poupe et leur proue horizontales et à l'encoche taillée de leur proue (cf. carte X et photo IX : embarcation du fond). Ce style se retrouvait dans les types *freight canoe* et *women's canoe* qui servaient au transport des biens. Mais aussi dans le modèle *two or three man's canoe* qui était utilisé pour la chasse et que l'on retrouvait dans une version plus petite comme le *one man's canoe*. Ensuite, il y avait le *knockabout*, un canoë à la proue et la poupe

³⁸ Thrush, Coll-Peter, « American Indians of the Pacific Northwest », Essay, *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, [En ligne], <http://content.lib-washington.edu/sc.html>, (consulté le 5 juin 2006).

³⁹ Consulter Gunther, Erna, 1926, « *A Further Analysis of the First Salmon Ceremony* », *American Anthropologist* 2 (5) : 129-173.

⁴⁰ Le terme de « chef » n'existe pas dans la langue lushootseed. C'est une invention coloniale. Je le mets donc entre « ».

⁴¹ Le cèdre rouge de l'Ouest « *the western red cedar* » est essentiellement utilisé dans la réalisation des canoës, des planches de maison et des poteaux. C'est un bois léger, flexible, dur et résistant.

identiques, utilisé occasionnellement par les enfants et les adultes. Enfin, il y avait le modèle *shovelnose river canoe* plus approprié pour la navigation le long des rivières du Puget Sound (cf. carte X). Ce type d'embarcation était propulsé à l'aide d'un bâton plutôt que d'une pagaye⁴². (Suttles & Lane, 1990 : 485-502).

IX. Sur la rivière Skokomish. Photographiée par Edward S. Curtis, Seattle, 1912.

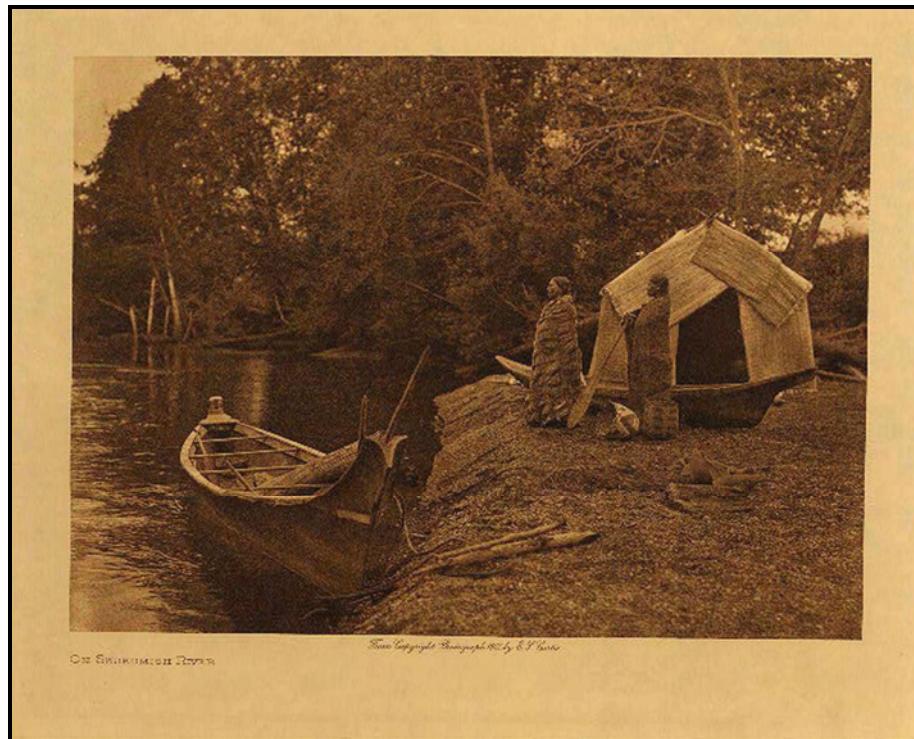
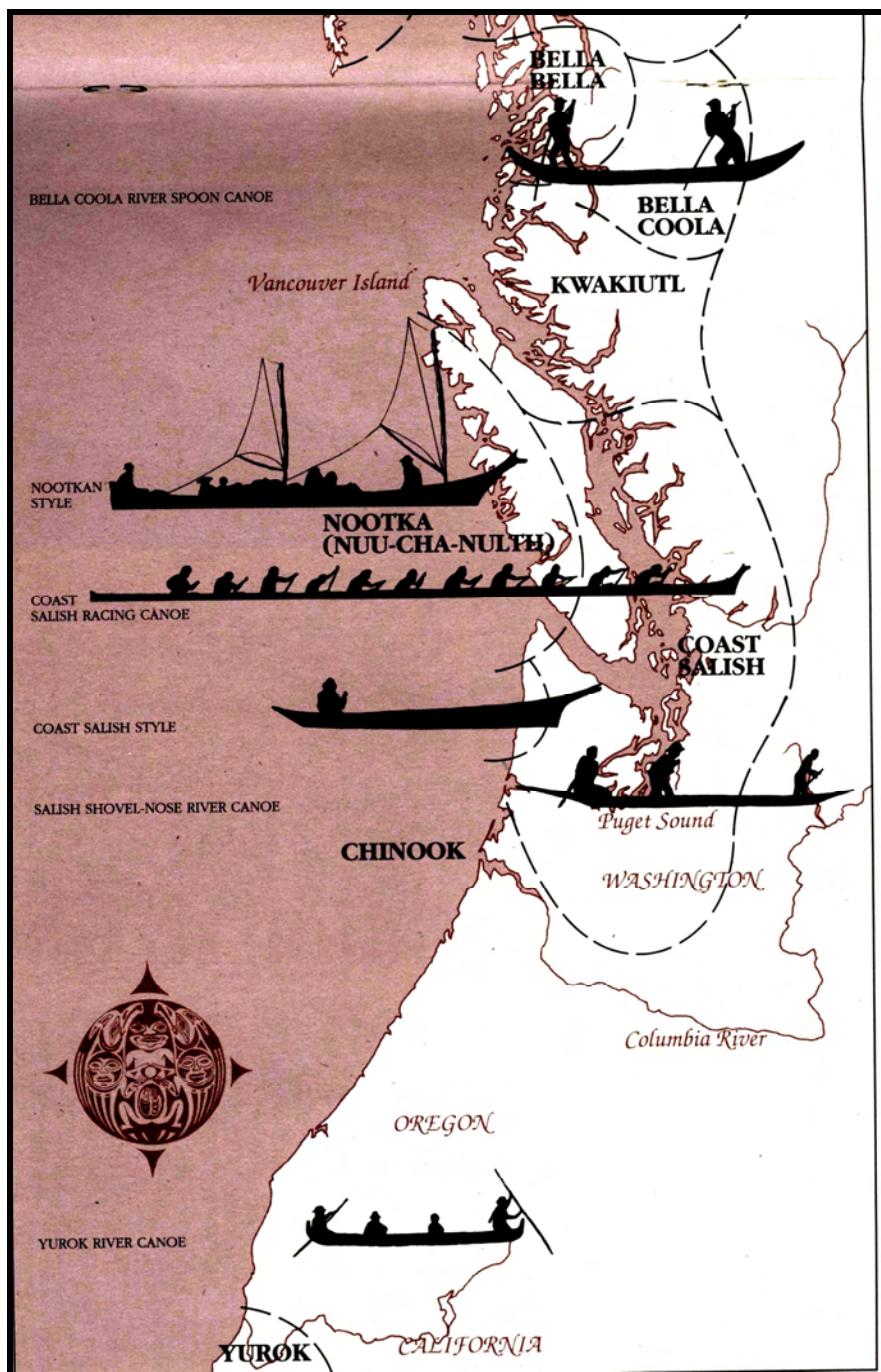


Photo : Edward S. Curtis's "The North American Indian", [digital edition], Northwestern University, ID.ct09024.

Les Suquamish avaient également accès au modèle *nootkan* très adapté à la navigation en haute mer, car comme la plupart des Salish du Sud, ils conservaient de bons rapports avec les Salish du Sud-Ouest. Ces derniers entretenaient des relations commerciales avec des groupes du Nord tels que les Clayoquot (Nootkan du Centre) et les Nitinat (Nootkan du Sud) de l'île de Vancouver qui fabriquaient ce type de canoë et qu'ils échangeaient contre des biens rares dans leur région. On le reconnaissait à sa poupe verticale constituée d'une petite plate forme surélevée et à sa proue sculptée de façon à représenter une tête d'animal (cf. carte X et photo VIII : canoë de gauche).

⁴² Les pagaises avaient différentes formes suivant les usages et les lieux d'utilisation. Elles étaient toutes en bois de cèdre jaune, rouge ou en if et en érable. On trouvait des pagaises avec des lames en forme de losange, plus ou moins pointues et aérodynamiques. Ces dernières permettaient de pagayer sans bruit et d'approcher des proies endormies qui étaient plus faciles à chasser. Elles pouvaient aussi servir d'arme durant la guerre. Il y avait également celles que l'on utilisait comme gouvernail, ce modèle était plus long (environ deux mètres dix). Les pagaises étaient peintes en noir et sans ornement.

X. Les différents styles de canoës de la Côte nord-ouest.



Carte : Lincoln, Leslie, 1991, Coast Salish Canoes.

Le canoë était un moyen de transport. Il permettait de pêcher et de chasser, de transporter de la nourriture, de changer de lieu de résidence en fonction des saisons et de prendre part à des cérémonies, des fêtes et des potlatch. A cette occasion, de larges embarcations cérémonielles transportaient des villages entiers, ainsi que d'importantes

quantités de nourriture, qui contribuaient à maintenir les relations, les réseaux sociaux et les intermariages entre les bandes et entre les familles (Durham, 1960 : 40-82). Les hommes l'utilisaient pour organiser des raids et procéder à des pillages, à des expansions territoriales et au transport des esclaves. Ces incursions en territoire ennemi permettaient d'accroître le prestige du « chef » de guerre, de sa famille et de sa bande.

Cette embarcation était présente à toutes les périodes de la vie. A la naissance, elle représentait en quelque sorte le berceau de l'enfant. Au mariage, elle était utilisée comme un appareil et un bien d'échange. Lors des potlatch, elle servait de plats pour nourrir la foule durant les cérémonies. A la mort, elle servait de tombeau pour les marins et symbolisait le pont entre le monde des hommes et le monde des âmes (Durham, 1960 : 41).

Enfin, elle était un objet de prestige d'une très grande valeur économique. Lors des cérémonies du potlatch notamment chez les Kwakiutl (Southern Kwakiutl) de Fort Rupert qui étaient connus pour leurs « cérémonies à canoës » et en particulier chez les Lekwiltok (Lexwildaxw), tribu la plus méridionale des Kwagul (Kwakiutl), on l'utilisait systématiquement comme un bien de prestige que l'on distribuait aux invités alors que les autres Kwagul utilisaient les Cuivres. Le canoë était le privilège des personnes de haut rang et était important dans les potlatch matrimoniaux (Mauzé, 1989 : 117-122).

2. Une unité sociale et politique autonome.

De novembre à mars, les Suquamish abandonnaient leurs camps et s'installaient dans leurs villages permanents dont le plus important était le village *D'suq'wub*⁴³ situé à *Agate Passage* près de l'île Bainbridge. Ce village fut établi par Schweabe un riche « noble » suquamish qui décida au début du 19^{ème} siècle de bâtir pour sa parenté et quelques Suquamish, la *Ole-Man-House*⁴⁴, l'une des plus grandes maisons communautaires permanentes et l'un des plus hauts lieux de rassemblements du Puget Sound (Wilson, 2002 : 3-5). Cette maison était de type *shed-roof* (toit à appentis). Les planches étaient posées horizontalement entre deux poteaux (cf. illustration II, type 3). Ce modèle était identique à

⁴³ Mot de la langue lushootseed qui signifie « *the place of clear salt water* ».

⁴⁴ La *Ole-Man-House* ou *Old Man House* fut détruite par un incendie criminel en 1864. *Old Man House* vient du chinook « *oleman* » et veut dire « *old ; worn out* ». Le chinook était un mélange de français, d'anglais et de dialecte Chenoote de langue chinookan. Il fut inventé pour assurer les transactions commerciales. Les Indiens le considéraient comme la langue de l'homme blanc et le Blanc comme la langue des Indiens.

celui de la côte salish centrale et était très répandu dans le Puget Sound. On pouvait aussi trouver le type *gambrel-roof* (toit en forme de pyramide : cf. illustration II, type 4) propre aux habitants du Puget Sound. Enfin, le *gable-roof* (toit à pignon : cf. illustration II, type 5) se caractérisait par des planches plantées à la verticale dans le sol à la manière des maisons du Sud-Ouest de la côte salish ou posées à la manière des *shed-roof*. Ce troisième modèle était très présent dans la construction des maisons temporaires des camps d'été, faites avec des charpentes en poteaux recouvertes de nattes (cf. photos VI et IX) (Suttles & Lane, 1990 : 491).

La *Ole-Man-House* faisait sept mètres cinquante de hauteur, trente mètres de large et trois cent mètres de long. Les poutres du toit étaient des troncs de cèdre d'un mètre de diamètre. Cette habitation pouvait accueillir une quarantaine de familles (Wilson, 2002 : 3-4). Elle représentait ce que Sophie Clément-Charpentier et Pierre Clément appellent :

« [...] la trace visible la plus significative du patrimoine culturel d'une société. [...] Une enveloppe matérielle qui est l'expression d'une infinité de traits culturels riches de nombreuses significations, caractéristiques d'une identité, de genres de vie spécifiques, d'un espace social dans lequel on se reconnaît, et par lequel s'organisent et se structurent la famille et le village. [...] Un lieu privilégié où s'expriment et où se lisent nombre de signification du patrimoine culturel immatériel, propre à chaque groupe ethnique » (1999 : 65-79).

Cette maison représentait la vie communautaire socioculturelle et politique de la côte. Il était possible de déterminer la position d'un individu dans cette société simplement en regardant la place qu'il occupait dans cette maison qui servait à la fois de lieu d'habitation et de maison à potlatch (The Suquamish Museum, 1985).

Chaque famille occupait en fonction de sa position sociale dans le village, un des quarante appartements divisés en chambre par des nattes d'herbe suspendues au plafond. Une famille était généralement composée d'un homme, de sa ou ses femmes et de ses enfants, d'un ou deux autres parents célibataires et des esclaves. Les familles nobles comme celle de Sealth dont Schweabe, le père, était le « chef » du village *D'suq'wub* et dont l'oncle paternel Kitsap était l'un des plus puissants « chefs » de guerre suquamish, d'Olympia à la rivière Fraser de 1790 à 1845⁴⁵, occupaient les appartements du fond, à l'abri des courants d'air de l'entrée. Les roturiers occupaient les foyers situés des deux côtés de la maison tandis que la dernière classe, les esclaves, se mettaient où il y avait de la place.

⁴⁵ Voir Theodore, William, 1934, « The Indian Chief Kitsap », *Washington Historical Quarterly*, (25) 4 : 297-299. Consulter : *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, PNQ 25, [En ligne], <http://content.lib-washington.edu/sc.html>, (consulté le 5 juin 2006).

II. Trois types de maison

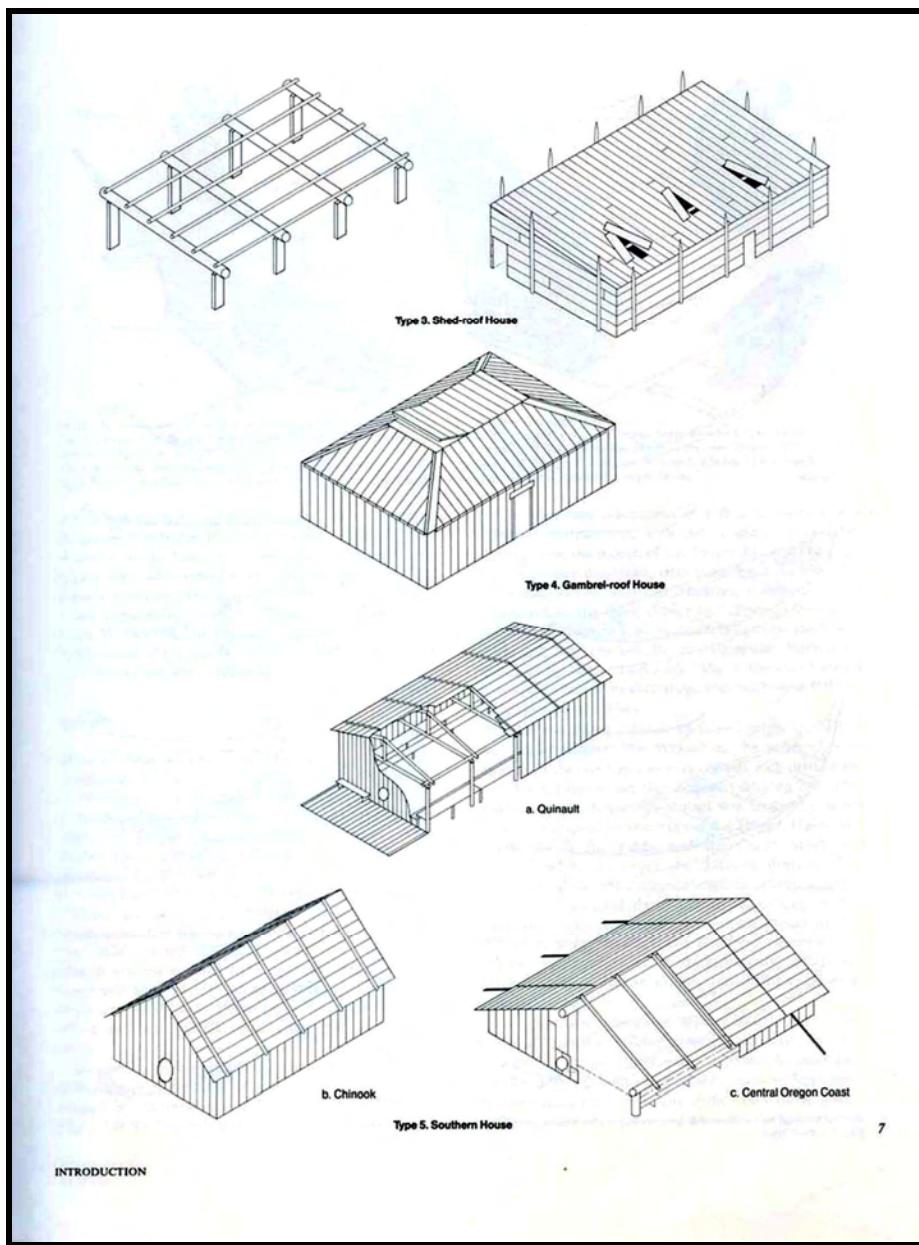


Illustration : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, *Handbook of North American Indians Northwest Coast*.

Ces positions sociales étaient définies en fonction de la richesse des familles et du système de parenté bilatéral qui reposait sur le lignage et le mariage. Les nobles validaient leur statut au sein de cette classe supérieure en accomplissant la grande cérémonie du *Sgwigwi*, terme de langue lushootseed qui signifie « inviter » et qui correspond au terme plus familier de *potlatch* (Thrush, Coll-Peter). Il s'agissait d'une fête au cours de laquelle des prestations et des distribution de dons avaient lieu à l'occasion d'événements sociaux et religieux importants (Schulte-Tenckhoff, 1986 : 55), comme un mariage, une naissance, un

décès, l'attribution d'un nom ou pour honorer le saumon (*sgwē'gwē*). Les potlatch avaient lieu la plupart du temps dans les maisons à potlatch beaucoup plus grandes que celles destinées à l'habitation. Pour le *sgwē'gwē* la maison devait être construite par un homme qui possédait l'esprit *hēyida* ou *tiō'tbax*. A la mort de cet homme, la maison était donnée à son fils, si ce dernier possédait l'un de ces esprits.

Les roturiers vivaient dans la maison de leur parenté noble et étaient chargés de leurs corvées domestiques. Cependant, ils pouvaient accéder à cette parentèle par le mariage, lorsqu'ils avaient des compétences particulières ou étaient de très bons guerriers. Enfin, les esclaves n'avaient aucune parenté avec les deux premières classes. Ils étaient capturés durant les guerres ou échangés contre des biens lors des transactions commerciales. Cette classe sociale avait peu de chance de changer de statut⁴⁶ (Porter III, 1947 : 17).

L'aîné de la lignée noble la plus riche du village, avait la responsabilité d'organiser les fêtes et les cérémonies, de choisir les chants et les danses, d'accorder les noms héréditaires. C'était également à lui que revenait la décision de quitter le village d'hiver pour les camps d'été et de maintenir la paix dans les relations villageoises. Il était reconnu comme le « chef » du village et était entouré de quelques « sous-chefs » (Schulte-Tenckhoff, 1997), le plus souvent des frères ou des cousins. Il organisait des réunions durant lesquelles n'importe quelle personne pouvait donner son opinion à l'exception des esclaves qui pouvaient être présents mais n'avaient pas le droit à la parole. Les guerriers profitaient de cette occasion pour lui soumettre l'idée d'un raid (Haeberlin & Gunther, 1930 : 58-59). A sa mort, son fils lui succédait sauf si ce dernier était trop jeune. Dans ce cas l'oncle paternel occupait cette position jusqu'à ce que le fils soit capable d'assumer cette fonction. Si aucun des deux n'était capable d'assumer ce rôle, le pouvoir pouvait alors être assuré par un autre membre de la famille élargie (Porter III, 1947 : 20).

Seatlh succéda à son père. Mais il dut à la puberté partir à la quête d'esprits-animaux, les « *helpers* ». Il jeûna quelques jours en forêt, prit des bains dans les eaux glacées des rivières et entra en contact avec l'un des esprits les plus puissants, le *Thunder Spirit*. Cet esprit était représenté par le *thunderbird*⁴⁷, un gigantesque oiseau dont le pouvoir était difficile à obtenir et se rencontrait en plongeant au fond des rivières. La personne qui le

⁴⁶ Cela n'a plus été le cas avec l'arrivée à la fin du 18^{ème} siècle des marchands européens qui ont permis à certains roturiers et esclaves de s'enrichir grâce notamment au commerce de fourrure. Ils ont pu donner des potlatch, étaler leur richesse et accéder à la classe des nobles.

⁴⁷ L'oiseau tonnerre et l'aigle sont les créatures les plus puissantes. Le clan de l'aigle et de l'oiseau tonnerre sont ceux des chefs et des nobles. L'oiseau tonnerre lance des éclairs avec ses yeux et provoque un tonnerre quand il bat des ailes (voir essai de Cumming, Margaret, *Northwest Coast native American Masks*, [En ligne], www.andrew.cmu.edu, (consulté le 9 septembre 2006).

possédait pouvait déclencher un tonnerre et avait un pouvoir d'éloquence, de séduction et de persuasion. Cet esprit appartenait à la famille des *Sklaletut* qui apportaient la richesse, la puissance et permettaient l'accès à un haut rang social. Les *Sklaletut* voyageaient autour de la terre dans le sens inverse des aiguilles d'une montre et terminaient leur voyage chaque année vers novembre durant la *Spegpegud* ou *Winter Dance*. A cette période, toutes les personnes en possession de l'un de ces esprits, tombaient malades. Cela durait quelques jours pendant lesquels le malade chantait la chanson de son esprit et exécutait une danse personnelle. Puis, l'esprit repartait pour un cycle d'un an. Le malade guérissait et donnait un potlatch pour marquer la fin du cycle. Il y avait aussi parmi les *Sklaletut* : le *Clam* et *Duck Spirit*, assurant à l'homme une pêche et chasse fructueuses ; le *Loon* et *Grizzly Spirit*, apportant la force, l'habileté et le courage aux guerriers ; le *Hēyida* et *Tiō'tbax*, permettant d'acquérir la richesse. Le *Tiō'tbax* était un esprit exceptionnel, connu par très peu de bandes (snohomish, duwamish, suquamish et nooksack).

Une deuxième famille d'esprits, les *Xudā'b*⁴⁸ étaient destinés aux chamans hommes ou femmes et étaient représentés soit par des objets ou par des animaux comme les *Otter* et *Kingfisher Spirit*. Ils étaient difficiles à obtenir et c'était souvent durant les cérémonies de décembre et de janvier où les esprits visitaient les villages et assistaient aux rituels qu'il était opportun après beaucoup de sacrifices, comme le jeûne, d'essayer d'entrer en contact avec eux (Haeberlin & Gunther, 1930 : 75-80). Ces esprits chamaniquesaidaient les *medecine men* à guérir les gens. Durant l'une des plus importantes cérémonies d'hiver, la *Spirit Canoe Ceremony*, les chamans utilisaient des planches de bois peintes, en forme de canoë appelées *Spirit Canoe* (cf. photo X), qu'ils plantaient dans le sol. Ces objets symbolisaient leurs esprits auxiliaires (*helpers*) qui lesaidaient à effectuer un voyage sur la terre des morts pour récupérer les âmes des malades (Porter III, 1947).

⁴⁸ A la différence des *Skaletut*, les *Xudā'b* ne quittaient jamais le corps des chamans.

X. Trois Duwamish *Spirit Canoes*.



Celui de gauche représente un monstre mythique qui peut avaler la maladie. Les deux autres objets incarnent des esprits auxiliaires puissants qui apparaissent aux hommes sous une forme humaine. Photo : Porter III, Frank W., 1947, The Coast Salish People.

Les esprits avaient une place importante dans la vie des habitants du Puget Sound. Ils leurs fournissaient les compétences et les connaissances indispensables à leur survie et à leur prospérité. Seuls les hommes et les femmes⁴⁹ appartenant à la classe supérieure, pouvant jeûner pendant une longue période, endurer beaucoup de souffrances et d'épreuves, étaient en mesure de rencontrer un esprit. La classe moyenne ou roturière avait accès à des petits esprits. Quant aux esclaves, s'ils arrivaient à détenir un esprit puissant, ils pouvaient changer de

⁴⁹ Les femmes n'avaient pas accès aux esprits les plus puissants car elles n'étaient pas assez fortes pour supporter de tels esprits.

classe et devenir des notables, mais cette situation était très rare (Haeberlin & Gunther, 1930 : 67-68).

Enfin, durant ces longues soirées d'hiver, les anciens transmettaient aux plus jeunes les mythes d'origine⁵⁰ qui leur expliquaient comment un personnage appelé *transformer* ou *changer* (Thrush, Coll-Peter), avait créé et donné du sens au monde lushootseed et quelle était la place de l'homme dans cet univers où les objets, les lieux mais également les plantes et les animaux étaient des êtres vivants possédant des esprits. Ces mythes continuent d'être transmis à la jeune génération et leur permettent de comprendre d'où ils viennent. A l'exemple de ce mythe d'origine suquamish qui m'a été raconté par Barbara, membre suquamish, un soir de juin 2005, en présence de sa petite fille :

« Dieu tourna ses mains, tourna ses mains, tourna ses mains et créa la terre ; tourna ses mains, tourna ses mains et créa l'eau. Avec ses doigts, il dessina des lignes, créa des rivières, des montagnes et des animaux. Il observa, observa et remarqua que les animaux ne savaient pas se servir de l'environnement et se nourrir.

Puis, il observa, observa et pensa qu'il manquait quelque chose : des hommes. Alors, il prit deux sacs, prit de la terre, modela des gens : petits, grands, gros, noirs, marrons, blancs et les mit dans le premier sac.

Puis, dans le second sac, il mit les langues, plein de langues. Puis, Dieu sema ici et là, puis encore là, un petit, un gros, un grand, des langues puis encore des langues. Ensuite, une fois qu'il fit le tour, il se rendit compte qu'il y avait encore beaucoup de langues et de gens dans son sac. Alors, il retourna au centre de l'univers, là où se trouvait le village des Suquamish et sema toutes les langues et les personnes qui restaient dans son sac.

Puis, il observa, observa et s'inquiéta. Ces gens ne savaient pas se nourrir et utiliser l'environnement. Il laissa passer un jour puis deux. Il observa, observa, s'inquiéta de voir ces gens qui s'arrêtaient au bord de l'eau et qui ne traversaient pas pour aller de l'autre côté où se trouvait la nourriture et des gens qui pouvaient les aider.

Dieu vit une baleine près de la côte, Dieu lui demanda si elle pouvait l'aider. La baleine lui répondit : Dieu, c'est toi qui m'a créé, bien sûr que je peux t'aider. Dieu prit la baleine, lui ouvrit le dos et y déposa des bâtons puis les hommes. La baleine traversa mais soudain plongea comme à son habitude ; Dieu récupéra les hommes, soigna la baleine et la remercia de son aide.

Dieu observa et s'inquiéta, pourquoi ces stupides gens ne traversaient-ils pas ? Puis Dieu vit un saumon et lui demanda s'il pouvait l'aider. Le saumon lui répondit : Dieu, c'est toi qui m'a créé, bien sûr que je peux t'aider. Alors Dieu prit le saumon, lui ouvrit le dos et y déposa des bâtons et les hommes. Le saumon traversa mais comme à son habitude, il zigzagua et les hommes tombèrent. Dieu récupéra les hommes, soigna le saumon et le remercia de son aide.

Puis, Dieu observa, observa et s'inquiéta. Il vit un cerf qui traversait de l'autre côté, Dieu lui demanda s'il pouvait l'aider. Le cerf lui répondit : Dieu, c'est toi qui m'a créé, bien sûr que tu peux m'utiliser. Dieu lui ouvrit le dos et y déposa des bâtons et les hommes. Le cerf traversa la tête haute et déposa les hommes. Dieu le remercia. »

⁵⁰ Les mythes d'origine pouvaient varier le long de la côte salish. Cependant, aucun ne faisait référence à la thèse de la migration de l'Asie vers le Nouveau Monde, il y a 10 000 à 15 000 ans.

Les répétitions dans ce récit ne sont pas anodines, elles sont une des particularités de la tradition orale. Elles permettent aux conteurs d'attirer l'attention du public. Ce mythe raconte comment les Suquamish sont arrivés sur terre et comment ils ont survécu grâce au cerf qui les a fait traverser de l'autre côté de la rivière, là où il y avait de la nourriture. Le cerf représente le canoë qui permet à l'homme de se déplacer pour trouver de la nourriture. Il montre aussi l'importance de la faune dans la vie des hommes et rappelle ce continuum particulier qu'il y a entre les êtres humains et les êtres de la nature.

3. La rencontre avec l'homme blanc.

Le 20 mai 1792, les Suquamish étaient installés dans un camp d'été près de Jeff Head, sur l'île Bainbridge, lorsqu'ils aperçurent au loin une sorte d'oiseau géant qui flottait sur l'eau. Les hommes prirent leurs armes tandis que les femmes et les enfants coururent dans les bois. Sealth, alors âgé de sept ans, resta avec son père et son oncle Kitsap. Ce dernier remarqua le premier qu'il y avait des hommes grimpant à l'arrière de ce qui semblait être un gros canoë. Le grand bateau s'approcha lentement et jeta l'ancre. Le « chef » Schweabe et Kitsap poussèrent un canoë dans l'écume et atteignirent rapidement l'étrange vaisseau. Les deux hommes firent avec leur canoë un cercle complet autour du navire afin de se protéger des mauvais esprits. Schweabe hurla une salutation et les hommes du grand canoë lui répondirent. Il ne comprit pas leurs mots, mais il sentit à travers leurs gestes et leurs attitudes qu'ils ne voulaient aucun mal à son peuple. Le matin suivant, les Suquamish remirent à l'eau leurs canoës remplis de nourriture et de cadeaux. Les femmes et les enfants restèrent sur la plage à l'exception de Sealth qui accompagna son père. Les hommes pagayèrent jusqu'au grand bateau, tournèrent autour celui-ci, ramèrent le long de la coque et invitèrent ces étranges hommes blancs à participer à un grand potlatch.

Ils furent très impressionnés par ces grands hommes aux visages blancs, aux yeux clairs et aux cheveux colorés, parlant une langue incompréhensible et ne correspondant pas à la définition qu'ils avaient de l'homme mais qui ressemblaient par contre étrangement aux créatures des temps mythiques. Sealth fut particulièrement captivé et charmé par l'élégance, le ton amical et chaleureux de George Vancouver, le capitaine anglais du *Discovery* (Wilson, 2002 : 1-2). Après cette rencontre, les Suquamish n'eurent pas beaucoup de contact avec l'homme blanc.

En 1827, la *Hudson's Bay Company* (*HBC*)⁵¹ installa dans le Puget Sound un premier comptoir de commerce à Fort Langley, près de la rivière Fraser. Puis, elle en établit un deuxième à Fort Nisqually, près de la rivière Nisqually, en 1833 (Suttles & Lane, 1990 : 499).

Les échanges commerciaux entre les Indiens, les commerçants européens et les employés anglais de la *Hudson's Bay Company* se passèrent plutôt bien. Les marchands européens se rendirent compte que l'Indien était un autochtone amical, un très bon commerçant ayant des richesses à échanger et dont la façon de vivre et les coutumes étaient différentes. Ils durent donc faire bonne impression auprès des Indiens en possédant des biens qu'ils appréciaient et en accordant une dimension sociale aux échanges commerciaux. Car dans la tradition indienne, les échanges permettaient d'acquérir, d'accumuler et de redistribuer des richesses non pas dans le but de réaliser des bénéfices et des gains mais pour maintenir ou acquérir un prestige et un statut social. Les commerçants se résignèrent à commencer tous leurs échanges commerciaux par des dons de cadeaux et des gestes d'hospitalité. Ils organisèrent des cérémonies, offrirent de la nourriture, de l'alcool et du tabac aux « chefs ».

Les Indiens les trouvaient étranges. Ils n'avaient pas de femmes et de familles. Ils ne connaissaient pas bien les règles, les us et les coutumes de cet environnement. Ils ignoraient les techniques de pêche, ne comprenaient pas les cérémonies. Ils ne savaient pas donner de bons conseils, signe d'un bon caractère. Ils n'employaient pas les expressions appropriées quand ils s'adressaient à d'éminents étrangers. Mais ils étaient conscients que les Blancs avaient d'extraordinaires richesses et comme eux, avaient un intérêt pour les affaires. Ils pouvaient répondre à leur besoin de prestige et à leur goût pour l'accumulation des richesses. Rapidement, les deux parties firent appel à des intermédiaires hommes et femmes afin d'éviter les conflits d'intérêt. Certaines femmes indiennes se retrouvèrent mariées à des commerçants européens⁵² et permirent d'accroître les partenariats commerciaux (Harmon, 1998 : 13-42).

Pour Alexandra Harmon (1998), ces concessions n'entraînèrent ni la fusion des deux sociétés ni la subordination de l'une par rapport l'autre. Mais plutôt une structure particulièrement extensible qui ne nécessita pas un changement fondamental de direction. Les gens continuèrent à se côtoyer sans renoncer à leurs valeurs et leurs habitudes distinctes. les Suquamish continuèrent à mener des raids contre leurs ennemis. Seatlh tendit une embuscade aux guerriers de la rivière Green. Il attaqua aussi les S'Klallam, un groupe du rivage nord de

⁵¹ Cette compagnie anglaise fut fondée en 1670 et fit du commerce de fourrures.

⁵² Le mot « Européen » est ici utilisé pour définir le « Blanc » avant la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique en 1776.

la péninsule Olympique et participa à des raids sur la rivière Snoqualmie. En 1841, il mena un raid sur le village Yila'lqo, à la confluence entre la rivière Green et Upper White pour se venger du meurtre d'un parent. Six ans plus tard, il aida les Suquamish à anéantir les Chemakum, un groupe rival, près de Port Townsend. Mais la mort de l'un de ses fils⁵³ au cours de cette expédition l'affecta. Il décida de devenir chrétien et se fit probablement baptiser par les Oblats de Marie-Immaculée de la mission Saint-Joseph d'Olympia dirigé en 1848 par le père Pascal Ricard. Sealth fut enregistré sous le nom de Noe Siattle. Cette conversion le transforma. Il renonça à faire la guerre et prêcha la paix et la coopération avec le colon blanc (Buerge, David M.)⁵⁴.

En 1848, il invita deux missionnaires de l'église Catholique, le père Francis Norbert Blanchet et le père Modeste Demers à établir une mission dans son village. Ce fut la deuxième mission installée dans le Puget Sound. Mais les Indiens semblaient prêter peu d'attention à ces nouveaux rituels et enseignements religieux, sauf lorsque ceux-ci servaient leurs intérêts. Les changements provoqués par les contacts avec les explorateurs, les commerçants et les premiers colons ne faisaient pas oublier les traditions. Les missionnaires prirent conscience que le seul moyen pour réaliser le « Grand Mandat »⁵⁵ et les sortir de l'archaïsme en les éduquant et en congédiant toutes leurs spiritualités (Malinvaud, 2006 : 335), était de légitimer leur présence et de trouver une place dans cette société amérindienne. Ils devaient s'attribuer les faveurs des hommes éminents afin de s'assurer une éligibilité dans la structure sociale indienne et de jouer un rôle de médiateur. Le père Modeste Demers raconta dans les années 1840 :

« This adventure made me understand the importance of treating with caution the susceptibilities of the chiefs and to attract their consideration, in order to win to God the tribes that they govern »⁵⁶ (Cité par Harmon, 1998 : 48).

Les contacts avec le commerçant européen ne contrarièrent pas ou peu le quotidien des communautés. Au contraire, ils leur apportèrent de nouvelles opportunités de partenariat

⁵³ Sealth se maria avec La Dailiá, une femme d'origine duwamish qui vivait avec sa parentèle dans le village *Tola'ltu* le long du rivage de Elliott Bay. Sa femme mourut en donnant naissance à leur fille Wee-wy-eke qui prit plus tard le prénom chrétien d'Angeline (princesse Angeline). Sa seconde femme lui donna cinq autres enfants, deux garçons et trois filles (Boring, 1978).

⁵⁴ Buerge, David M., « Chief Seattle and Chief Joseph: From Indians to Icons », Essay, *Site of Digital Collections. Special Collections*, University of Washington Libraries, [En ligne], <http://content.lib-washington.edu/sc.html>, (consulté le 5 juin 2006).

⁵⁵ La diffusion de l'Évangile et la conversion des incroyants.

⁵⁶ « Cette aventure m'a fait comprendre l'importance de traiter avec prudence les susceptibilités des chefs et d'avoir leur considération, afin que ces tribus qu'ils dirigent soient gagnées par Dieu. »

notamment avec des groupes, jusque là ennemis ou inconnus de par leur situation géographique. Ils favorisèrent également une plus grande mobilité sociale et la possibilité pour des individus de changer de rang social. Les esclaves et les roturiers eurent l'opportunité de s'enrichir et de gravir l'échelle sociale. Les Indiens continuèrent à pêcher, chasser, collecter et à accumuler des richesses pour assurer leurs besoins et maintenir leurs statuts sociaux. Les Européens furent avant tout de nouveaux partenaires commerciaux, même si contrairement à leurs partenaires habituels, ils ne partageaient pas le même système de valeurs et de croyances (Harmon, 1998 : 39).

Mais l'implantation de comptoirs commerciaux entraîna progressivement un déséquilibre des échanges et provoqua des bouleversements interethniques. Certaines communautés décidèrent de se rapprocher de ces comptoirs et furent exposées aux maladies européennes qui devinrent un fléau épidémiologique. La population indienne du Puget Sound fut rapidement décimée puisque en 1820 elle passa de 12600 à 5000 personnes (Suttles & Lane, 1990). Vint s'ajouter à cette catastrophe un autre fléau moins radical mais tout aussi efficace : l'alcool. Au départ, il fut donné dans un esprit d'hospitalité et de curiosité. Puis il devint un moyen pour les négociants de faire du commerce et d'entrer dans les bonnes grâces des Indiens. Ces derniers devenaient, sous l'effet de ce liquide, des vendeurs et des acheteurs disciplinés. Les missionnaires les trouvaient plutôt querelleurs et difficiles à convertir. Ils demandèrent à l'État américain de légiférer une loi sur le commerce de l'alcool afin de régler le problème. Mais les enjeux commerciaux étaient importants et il fallut attendre 1842 pour voir la mise en place d'une réglementation (Lembert, 1954 : 305-306).

En définitive, les Indiens puisèrent dans leur environnement naturel les ressources nécessaires à leur survie, au développement et au rayonnement de leur culture. Leurs contacts avec les explorateurs et les commerçants furent amicaux et commerciaux mais les maladies européennes et l'alcool provoquèrent une diminution fulgurante de leur population et ouvrirent la voie à la colonisation. Pour les colons, cette situation releva d'une sanction divine envers ces « païens sauvages » qui ne savaient pas s'occuper et faire fructifier la terre et devint un prétexte à la colonisation : acquérir, s'installer, faire fructifier des terres et devenir indépendant et libre. D'autant plus que le traité de Washington de 1846 donnait la région du Puget Sound aux États-Unis et offrait aux colons de nouvelles terres vierges à l'Ouest du Mississippi.

II- L'administration coloniale du territoire indien

« Tandis que la nature de son activité avait poussé le marchand de fourrures à s’accommoder dans une certaine mesure des Indiens, le colon ne ressentait nul besoin et, par voie de conséquence, nul désir d’être conciliant et tolérant. Le colon vint recréer une civilisation étrangère sur la frontière, alors que le marchand de fourrures avait dû agir avant tout dans le contexte de la culture indienne » (Fisher, 1977 : 60).

Les récits de voyage des explorateurs firent le tour du globe. L’Amérique si étrange et inconnue à l’arrivée de Christophe Colomb en 1492, ne le fut plus à la fin du 18^{ème} siècle, même si une grande partie du Centre et de l’Ouest était encore inexplorée. L’Indien ne fut plus ce commerçant habile et indispensable mais un « sauvage encombrant » qui devait être civilisé ou disparaître. Ses frontières territoriales et ethniques furent déplacées et sa culture dénigrée. L’État américain imposa aux communautés indiennes un modèle tribal et leur assigna une identité ethnique, celle de « tribus domestiques, dépendantes ».

1. Doctrine de la prédestination.

Pendant la première moitié du 17^{ème} siècle, plus de 20000 émigrants anglais, pour la plupart chrétiens, fuirent les répressions religieuses de leur mère patrie. Ils s’installèrent en Amérique où ils établirent sur la base des principes protestants d’inspiration calviniste⁵⁷, un premier établissement permanent en Virginie en 1607, puis un deuxième à Plymouth en 1620. Les colons cultivèrent l’ordre, l’efficacité et l’ascèse rationnelle. Ils transformèrent leur vie en travaillant dur afin de se soustraire au *status naturae* et parvenir au *status gratiae* pour la plus grande gloire de Dieu (Fath, 2000).

Les Anglais invoquèrent cette mission divine pour justifier la spoliation des terres indiennes comme ils le firent au 14^{ème} siècle avec les Irlandais. Ils trouvaient que les Indiens ressemblaient étrangement à ces derniers. Ils étaient à l’image des Irlandais, non civilisés, oisifs, incapables de travailler pour gagner leur propre pain. C’étaient des nomades vivant

⁵⁷ Ces principes théologiques chrétiens et protestants, élaborés par Jean Calvin, insistent particulièrement sur l’importance de la grâce divine dans le salut, et sur les fruits de cette grâce, tant dans la vie du croyant que dans la société chrétienne. Ils reposent sur la double prédestination : être élu et recevoir la grâce.

dans des villages et ayant des pratiques plus proches de l'athéisme et du paganisme que du christianisme. Comme Dieu leur en avait donné la responsabilité, ils se devaient donc de les éduquer, de les civiliser et de leur apprendre à respecter et à obéir aux lois anglaises et chrétiennes (Takaki, 1993 : 26-27).

Les Européens se lancèrent dans cette mission divine en colonisant de nouveaux territoires et en civilisant les peuples autochtones. Ils établirent des chartes coloniales afin d'organiser cette colonisation. Le roi d'Angleterre, Jacques 1^{er}, définit en 1606 dans la charte de la colonie de Virginie, les règles coloniales de la Couronne d'Angleterre :

« En raison de l'amour et de l'intérêt que nous portent nos Sujets (...) et de la pétition que Gentilshommes et autres ont humblement déposée afin que nous leur accordions Licence de construire et de s'installer et de cette Plantation de faire une Colonie pour gens de notre peuple en cette région de l'Amérique, communément appelée VIRGINIE, ainsi qu'en d'autres régions et territoires d'Amérique, qui nous appartiennent, ou qui sont de fait désormais la propriété d'un Prince ou d'un peuple chrétien (...). Nous, nous en félicitant grandement, acceptons gracieusement leur désir de voir aboutir une si noble tâche, laquelle permettra, si Dieu Tout Puissant le veut, de servir la Gloire de sa Divine Majesté en propageant la Religion Chrétienne parmi ces Peuples qui vivent encore dans l'Obscurité et l'Ignorance affreuse de la vraie Foi et de l'Amour de Dieu et contribuera à la longue à faire des Infidèles et des Sauvages vivant en ces contrées des êtres Civilisés placés sous la règle d'un Gouvernement paisible ; nous, par ces Lettres de Patente, acceptons gracieusement d'accéder à leur humble et bienveillant Désir » (Cité par Delanoë et Rostkowski, 2003 : 62).

La colonisation du territoire reposa sur le droit d'occupation du sol et du découvreur (Sioui, 1989 : 145) et provoqua de nombreux conflits entre les diverses colonies anglaises, françaises et les nations indiennes encore très puissantes comme la nation iroquoise⁵⁸. Afin de protéger ses intérêts commerciaux, le Parlement britannique de Westminster adopta le 7 octobre 1763 la proclamation royale de George III qui stipulait que pour obtenir des cessions territoriales, il fallait négocier avec les nations autochtones et obtenir leur consentement par la conclusion de traités. La politique coloniale européenne reconnaissait que les nations indiennes possédaient tous les pouvoirs d'un État souverain.

Mais face à l'instabilité territoriale et pour se libérer de la monarchie britannique et des lourds impôts et taxes qui les frappaient, les treize colonies britanniques d'Amérique du Nord

⁵⁸ La confédération des Iroquois ou Hau-de-no-sau-née (le peuple qui construit), ou ligue des Iroquois remonte au début du 16^{ème} siècle. Elle était représentée par cinquante chefs de cinq nations : les Mohawks, les Oneidas, les Onondagas, les Cayugas et les Senecas. Ils étaient chargés de l'organisation, de la surveillance et de la bonne marche des affaires de leur peuple. Durant les guerres coloniales, les Iroquois jouèrent un rôle prépondérant dans le conflit entre la France et l'Angleterre. Les cinq nations se divisèrent au cours de la guerre d'indépendance (Delanoë et Rostkowski, 2003 : 103).

firent sécession du Royaume-Uni, se réunirent en congrès et signèrent le 4 juillet 1776, la Déclaration d'indépendance des treize États-Unis d'Amérique. Les États-Unis devinrent les successeurs territoriaux du Royaume-Uni. Les nations indiennes furent soumises au pouvoir du Congrès américain. Elles perdirent leur souveraineté externe mais gardèrent leur souveraineté interne, sauf si un traité ou le Congrès en décidait autrement (Schulte-Tenckhoff, 1997 : 51).

2. La politique des traités

Le jeune gouvernement fédéral américain était conscient que la frontière entre l'Est et l'Ouest était de plus en plus instable. L'avancée vers l'Ouest semblait inévitable et le flux important de nouveaux immigrants allait poser la question de leur assimilation et de celles des nations autochtones non immigrantes dans cet espace national. Il devait contrôler les expansions territoriales pour éviter les conflits entre ces immigrants et les nations autochtones et permettre la formation de l'identité américaine, la fusion des groupes ethniques en une nouvelle race, celle de l'homme américain.

La Constitution américaine de 1787 régla la question en investissant le Congrès du pouvoir de faire du commerce et de conclure des traités avec les nations autochtones au détriment des États américains et des concurrents européens. Ce point fut précisé dans l'Article I section 8 clause 3 de la Constitution : « *The Congress shall have the Power... to regulate the Commerce with foreign Nations and among the several States, and with the Indian Tribes* »⁵⁹.

Les États-Unis ne pouvaient pas revendiquer les territoires occupés par les nations indiennes et devaient négocier et conclure des traités⁶⁰ avec ces dernières. Ce fut ce que suggéra George Washington en 1783, quatre ans avant l'adoption de la Constitution et six ans avant sa nomination au poste de premier président des États-Unis, lors d'une correspondance avec James Duane :

« [...] la colonisation de l'Ouest et la paix avec les Indiens sont deux phénomènes si analogues qu'il ne saurait exister une définition de l'un sans prendre les autres en considération. Je ne le répéterai

⁵⁹ « Le Congrès aura le pouvoir...de réglementer le commerce avec les nations étrangères, entre les divers États, et avec les tribus indiennes. »

⁶⁰ Les Delawares ont signé avec l'État fédéral en 1778, le premier traité de l'histoire de la politique fédérale indienne.

jamais assez : l'économique et le politique désignent très fortement cette solution comme le meilleur expédient pour être en bons termes avec les Indiens-de la même façon qu'il vaut mieux acheter leurs terres que d'essayer de les expulser de leur pays par la force des armes ; car, comme nous en avons déjà fait l'expérience, ce serait comme chasser les bêtes sauvages de la forêt : à peine la battue terminée qu'elles reviennent. Et c'est peut-être pour fondre cette fois sur ceux qui sont restés là ; alors qu'une colonisation graduelle forcera le sauvage, comme le loup, à se retirer; car l'un et l'autre sont des bêtes de proie, en dépit de leur apparence différente. En un mot, il n'y a rien à attendre d'une guerre avec les Indiens en dehors de la terre sur laquelle ces gens vivent, et il nous en coûtera moins d'argent et moins de sang de l'acheter. [...] Dans un premier temps, on prendra bien soin, en établissant cette ligne de partage, ni de trop céder ni de trop empocher. Mais d'essayer de pénétrer les Indiens de la générosité de notre disposition à les arranger, et de l'obligation où nous sommes d'assurer le nécessaire à nos guerriers, à nos jeunes gens qui vont grandir, et aux étrangers qui arrivent d'autres pays pour vivre avec nous. Et, dans le cas où ils l'exigeraient, ou dans celui où ils sembleraient mécontents du tracé de la ligne de démarcation que nous jugerons nécessaire de fixer, nous leur verserons une compensation en échange des droits qu'ils revendiquent sur ces terres [...]⁶¹. » (Cité par Delanoë et Rostkowski, 2003 : 101-102).

Pour George Washington, l'Indien était un « Sauvage » qu'il valait mieux éviter de « chasser » de son territoire, car il y reviendrait à un moment ou à un autre. La solution se trouvait dans la négociation de l'achat des terres. Cela, disait-il, « *coûtera moins d'argent et moins de sang* » et dans la signature des traités qui devaient permettre de négocier des territoires, d'éviter des conflits armés et d'assurer l'expansion coloniale dans un climat de paix.

Les prises de position sur la question indienne changeaient en fonction du contexte colonial et du gouvernement en place. En 1801, Thomas Jefferson⁶², président des États-Unis s'exprima à son tour sur le problème indien : « *En conduisant les Indiens vers l'agriculture [...] l'industrie et la civilisation, je suis convaincu que nous agissons pour leur grand bien [...]* » (Cité par Delanoë et Rostkowski, 2003 : 85). La politique indienne pour Jefferson devait reposer sur le principe de l'« incorporation » à la nation américaine par l'agriculture, en rendant les Indiens dépendants de l'économie américaine : endettement, destruction des gibiers et rachat des terres indiennes à bas prix, ou par une déportation à l'Ouest du Mississippi.

En 1812, le problème indien prit une toute autre direction avec la défaite des Anglais alliés des communautés du Nord-Ouest et le traité de Gand de 1814 qui sanctionna l'hégémonie des États-Unis sur les nations autochtones situées à l'extérieur des frontières du

⁶¹ The Washington Papers, 1955, Saul K. Padover ed., New York, Harper & Bros.

⁶² Thomas Jefferson fut président des États-Unis de 1801 à 1809.

territoire américain. Le gouvernement fédéral américain les considérait suffisamment souveraines pour être en mesure de signer des traités mais pas assez pour fonctionner comme des entités politiques indépendantes. Elles étaient, d'après la célèbre formule utilisée par le Juge de la Cour suprême des États-Unis, John Marshall, dans l'arrêt *Cherokee Nation vs. State of Georgia* de 1831, des « nations domestiques dépendantes » (Schulte-Tenckhoff, 1997 : 46-51).

Les tribus étaient à la fois souveraines et sous tutelle⁶³ fédérale. Elles avaient le droit à l'autodétermination interne, à une quasi-souveraineté souvent redéfinie par la législation du Congrès qui, en définitive, avait le pouvoir d'abroger unilatéralement ce droit.

Le Juge Marshall donna en 1832 lors du deuxième jugement de l'affaire *Cherokee Nation vs. State of Georgia*, une définition du traité :

« What is a treaty ? The answer is, it is a compact formed between two nations or communities, having the right of self government...The only requisite is, that each of the contracting parties shall possess the right of self government, and the power to perform the stipulations of the treaty »⁶⁴ (Cité par Schulte-Tenckhoff, 1997 : 173).

Au cours des années 1830, plus de 90 traités furent signés avec les Indiens, contraints de céder cinquante millions d'hectares. La *Manifest Destiny*⁶⁵ était à son apogée. La conquête de l'Ouest américain était en marche et inévitable. Le concept du pays indien à l'Ouest du Mississippi était dépassé et le problème de la gestion du territoire indien était à nouveau posé.

3. Une gestion coloniale du territoire du Puget Sound

La colonisation de l'Ouest se fit tardivement. La première expédition coloniale dont la mission était d'inventorier les nouvelles opportunités de ce territoire encore désertique, eut lieu dans le Puget Sound en 1841 sous l'autorité du capitaine Charles Wilkes. Les colons s'installèrent ensuite progressivement et firent du commerce dans la région d'Elliott Bay. Cette installation permit aux Indiens, la situation du commerce des fourrures étant au plus bas,

⁶³ Ce principe tutélaire tire son origine de la politique coloniale britannique et de la doctrine de la prédestination.

⁶⁴ « Qu'est-ce qu'un traité ? Voici la réponse, c'est un contrat passé entre deux nations ou communautés, ayant le droit de s'auto-gouverner...La seule condition requise est, que chacune des parties contractantes possédera le droit de s'auto-gouverner, et le pouvoir d'exécuter les clauses du traité. »

⁶⁵ Idée selon laquelle les Européens étaient voués à civiliser toute l'Amérique.

de continuer à faire du commerce⁶⁶ et à remplir leurs obligations communautaires. Les Indiens s'avéraient finalement moins redoutables que ceux de la littérature et du folklore américain. L'un des plus importants « chefs » du Puget Sound, Sealth, avait même la réputation d'être un homme de paix et l'ami des blancs.

Durant l'été 1850, trois colons américains, B.F. Shaw, Isaac N. Ebey et Kinsey, décidèrent de naviguer le long du Puget Sound, à la rencontre de communautés indiennes, disposées à faire du commerce. B.F. Shaw raconta dans un article publié dans *Oregon Spectator*, qu'ils accostèrent un petit village d'Elliott Bay et qu'en l'espace d'une seconde les Indiens accoururent, s'agglutinèrent sur la plage et les accueillirent en tirant en l'air des coups de feux. Un homme d'âge moyen, accompagné d'un jeune indien qui servait de traducteur, car cet homme ne parlait pas le chinook, s'avança vers eux et prit la parole :

« My name is Sealt [Sealth], and this great swarm of people that you see here are my people; they have come down here to celebrate the coming of the first run of good salmon. As the salmon are our chief food we always rejoice to see them coming early and in abundance, for that insures us a plentiful quantity of food for the coming winter. This is the reason our hearts are glad today, and so you do not want to take this wild demonstration (sic) as warlike. [...] I am glad to have you come to our country, for we Indians know but little and you Boston and King George men know how to do everything. We want your blankets, your guns, axes, clothing and tobacco, and all other things that you make. We need all these things that you make, as we do not know how to make them, and so we welcome you to our country to make flour, sugar and other things that we can trade for. We wonder why three Boston men should wander so far away from home and come among so many Indians. Why are you not afraid? »⁶⁷.

Puis Shaw ajouta qu'après ce petit discours, il dut à son tour prendre la parole et qu'ensuite ils furent tous invités par un « chef » à regarder une danse de guerre donnée en leur

⁶⁶ Les femmes indiennes vendaient du poisson, des paires, des pommes de terre et des fruits aux familles américaines.

⁶⁷ Shaw, B. F., [1904*], My First Reception in Seattle, Transcribed verbatim from an undated newspaper clipping in the Clarence Bagley papers, Box 17, Folder 8, ACC. 36, *Site of Digital Collection. Special Collection*, University of Washington Libraries, [En ligne], http://content.lib-washington.edu/aipnw/my_first_reception_speech.html, (consulté le 5 juin 2006). Voir l'article : annexe I « Mon nom est Sealt, et cette foule que vous voyez ici, c'est mon peuple ; ils sont ici pour célébrer le retour du saumon. Car les saumons sont notre nourriture de base et nous nous réjouissons toujours de les voir revenir en abondance, car ils nous assurent une quantité abondante de nourriture pour le prochain hiver. C'est la raison pour laquelle nous sommes heureux aujourd'hui, aussi ne prenez pas cette démonstration sauvage (sic) comme un acte guerrier. Je suis heureux de votre présence dans notre pays, parce que, nous Indiens, savons mais peu, tandis que vous, les hommes de Boston et du roi George, savez tout faire. Nous voulons vos couvertures, vos pistolets, haches, vêtements et votre tabac, et toutes les autres choses que vous faites. Nous avons besoin de toutes ces choses que vous faites, car nous ne savons pas les faire, donc nous vous accueillons dans notre pays pour que vous fassiez de la farine, du sucre et d'autres choses que nous pourrons échanger. Nous nous demandons pourquoi trois hommes de Boston doivent errer jusqu'ici loin de leur maison et viennent parmi tant d'Indiens. Pourquoi n'avez-vous pas peur ? ».

honneur dans la maison communautaire. Ils finirent leur soirée en prenant part à l'initiation d'un jeune homme (Shaw, 1904).

Sealth était très intéressé par une alliance commerciale avec les colons et pour créer ces futurs partenariats, il s'installa un certain temps à Olympia où il rencontra Charles Fay, un marchand de San Francisco avec lequel il créa durant l'été 1851 une pêcherie. Lorsque Fay quitta la région, Sealth rencontra un autre colon, le docteur David Maynard avec lequel il organisa en 1852 une autre pêcherie dans le village *Dzidzula'lich*, un village indien à l'est du rivage d'Elliott Bay (Buerge, David M.).

Puis, le docteur David Maynard décida d'étendre ses activités commerciales. Il employa quelques Suquamish et Duwamish pour couper du bois qu'il envoya par bateau à San Francisco et installa un comptoir de commerce. Les Indiens profitèrent de la présence de ce comptoir pour échanger du saumon, des baies, des praires, des fourrures contre du café, de la mélasse, des haches et des vêtements. Ils achetaient également avec l'argent qu'ils gagnaient en travaillant, des vêtements, de la quincaillerie dans le magasin du Docteur et d'un nouveau venu appelé Denny Arthur. Ce colon s'installa le long de la rivière Duwamish en septembre 1851 avec deux autres hommes Boren et Bell et leurs familles. Ce groupe sonda l'année suivante la côte d'Elliott Bay et participa à la construction de cette nouvelle colonie appelée *Duwamps*. Ce nom était un hommage aux Duwamish et à Seatlh (sa mère était Duwamish). Ces derniers les avaient aidés à s'établir dans cette région et à survivre durant quelques hivers en partageant leur nourriture (Boring, 1978 : 38-43). Cette colonie devint plus tard la ville de Seattle que David Maynard suggéra d'appeler Sealth en hommage à son ami indien Seatlh. Mais ce mot était difficile à prononcer et les Blancs décidèrent de l'angliciser et choisirent Seattle (Sale, 1976).

En 1853, le nombre d'indiens dans le Puget Sound diminua de plus de la moitié⁶⁸ tandis que le nombre de colons augmenta considérablement⁶⁹ et accentua les tensions avec les Indiens. Le Congrès décida de détacher cette région de l'Oregon et de l'annexer au territoire de l'État de Washington. Il chercha à contrôler les relations interraciales mais la tâche semblait plus difficile que dans l'Est car les villages étaient plus nombreux, différents et très mobiles. Les Indiens se faisaient encore la guerre. Leurs contacts et leurs manières de

⁶⁸ En 1850, la population indienne du Puget Sound était estimée à 5000. *Handbook of North American Indians*, Vol.7, Washington, Smithsonian Institution, p. 501.

⁶⁹ Les colons étaient environ 1000 en 1852 et 2000 en 1853 soit le double (Harmon, 1998 : 67).

négocier avec les colons étaient variés : certains écoutaient les missionnaires catholiques⁷⁰ ou protestants, imitaient voire se mariaient avec les Blancs tandis que d'autres les évitaient.

Le Congrès nomma Isaac Stevens, nouveau gouverneur du territoire de Washington et le chargea de regrouper les villages indiens dans des réserves pour permettre l'installation des colons et la construction d'un chemin de fer nécessaire au développement économique de la région. Afin d'éviter des mouvements de rébellion et préparer les Indiens à composer avec l'avancée de la colonisation, Isaac Stevens proposa des négociations entre le gouvernement des États-Unis et les tribus en 1854 et 1855. Elles aboutirent à la signature de cinq traités⁷¹ dont trois⁷² dans la région du Puget Sound (cf. carte XI)

Il chercha des chefs⁷³ pour représenter les nouvelles organisations tribales lors de la signature de ces traités. Mais ce statut n'existe pas chez les Indiens qui pouvaient avoir dans leurs villages autant de représentants qu'il y avait de domaines d'activités : la guerre, la pêche, la chasse, la religion et les fêtes etc. Cependant, chaque village avait un riche notable très respecté, chargé d'organiser la vie des familles. Isaac Stevens pensa à ces dignitaires honorables et prestigieux comme Sealth, pour ces fonctions de chefs. Sealth (cf. photo XI) était effectivement l'un des dignitaires les plus honorés de l'un des plus importants villages du Puget Sound. De plus, il avait la réputation d'entretenir de bonnes relations avec les Blancs dont certains étaient ses amis.

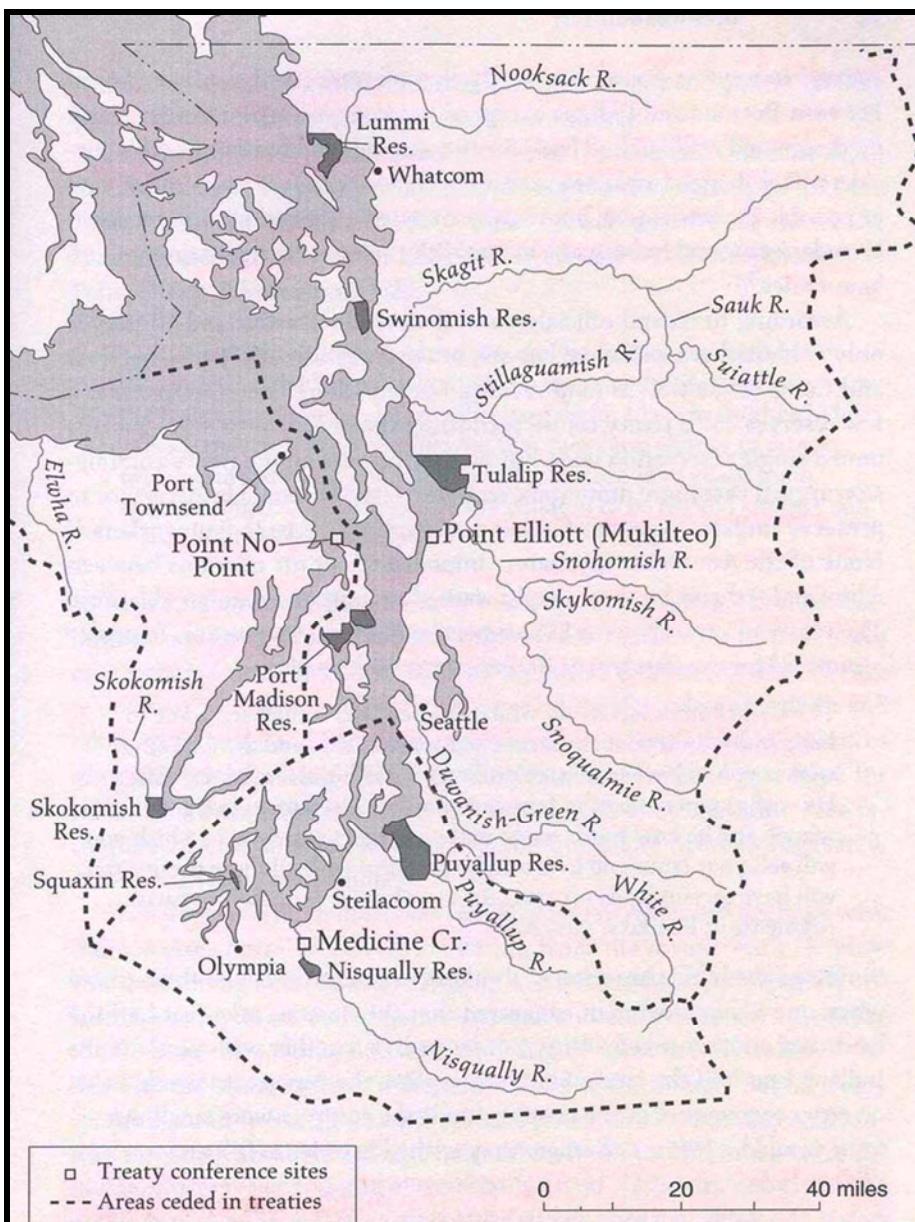
⁷⁰ Sealth s'était converti au catholicisme ainsi que Jacob, un autre leader suquamish devenu le représentant des Indiens catholiques. Jacob fut à l'origine de la construction de la première église catholique dans le village Suquamish. Buerge, David M., « Chief Seattle and Chief Joseph: From Indians to Icons », *Essay, Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, Seattle, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu>.

⁷¹ Le traité de Point Elliott, Point no Point, Medecine Creek, Neah Bay et Quinault River.

⁷² Le traité de Medecine Creek concernait les résidents du Sud. Il fut signé durant Noël 1854. Le traité de Point No Point fut signé en 1855 par les Indiens du détroit de Juan de Fuca et Hood Canal. Enfin, le traité de Point Elliott fut signé le 22 janvier 1855 près de Mukilteo. Il concernait les Suquamish, les Duwamish et leurs alliés comme les Lummi, les Swinomish, les Snohomish ou encore les Skagit.

⁷³ J'enlève désormais les « » car avec la création des réserves et la formation des tribus, le chef devient le référent dans les relations entre l'administration coloniale et les Indiens. Ces derniers ont adopté ce statut et la structure politique qui lui est associée afin d'assurer leur survie.

XI. Les trois traités signés par Isaac Stevens en 1854-1855, dans la région du Puget Sound.



Carte : Harmon, Alexandra, 1998, *Indians in the making. Ethnic Relations and Indian Identities around Puget Sound.*

XI. Chef Seattle. Photographié par Sammis,
E.M., Seattle, Washington, 1864.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 1511.

Sealth devint l'un des principaux intermédiaires entre le Gouverneur et les tribus du Puget Sound lors des négociations du traité de Point Elliott durant lesquelles il fit un discours éloquent sur les relations que son peuple entretenait avec la terre⁷⁴ : « [...] Every part of this country is sacred to my people. Every hillside, every valley, every plain and grove has been hallowed by some fond memory or some sad experience of my tribe [...] »⁷⁵.

⁷⁴ Voir annexe II: discours, publié dans le *Seattle Sunday Star*, le 29 octobre 1887 sous le titre : *Chief Seattle's Speech*, 1854.

⁷⁵ « Chaque parcelle de cette terre est sacrée pour mon peuple. Chaque coteau, chaque vallée, chaque plaine et plantation ont été marqués par le souvenir et l'expérience de mon peuple. »

Isaac Stevens prit également la parole⁷⁶ et expliqua le bien fondé de ce traité :

« You are not my children because you are the fruit of my loins but because you are children for whom I have the same feeling as if you were the fruit of my loins....What will a man do for his own children? He will see that they are well cared for, that they have clothes to protect them against the cold and rain, that they have food to guard them against hunger....I want you as my children to be fed and clothed and made comfortable and happy»⁷⁷ (Cité par Harmon, 1998 : 83).

Le traité était composé de quinze articles⁷⁸, dont l'article II précisant que les terres étaient la propriété de la tribu et que les Blancs n'étaient pas autorisés à y vivre sauf si la tribu le permettait :

Article II. « [...] All which tracts shall be set apart, and so far as necessary surveyed and marked out for their exclusive use ; nor shall any white man be permitted to reside upon the same without permission of the said tribes or bands, and of the superintendent or agent, but, if necessary for the public convenience, roads may be run through the said reserves, the Indians being compensated for any damage thereby done them »⁷⁹.

L'article V mentionnait que la vente de ces terres n'interdisait pas l'accès aux anciens lieux de pêche et de chasse, et à toutes les autres sources de revenu et de nourriture :

Article V. « The right of taking fish at usual and accustomed grounds and stations is further secured to said Indians in common with the all citizens of the Territory, and of erecting temporary houses for the purpose of curing, together with the privilege of hunting and gathering roots and berries on open

⁷⁶ Un traducteur était présent lors de la signature de ces traités pour traduire en chinook ou en lushtootseed les propos des administrateurs. Cependant certaines conceptions, comme « l'aliénation des terres », étaient complètement étrangères au monde autochtone et il était difficile de les traduire et de les expliquer. Car comme le rappela Sealth lors de son discours : « [...] la terre est la mère de l'homme rouge. Nous sommes une partie de la terre, et elle fait partie de nous ». De plus, le chinook était surtout utilisé lors des échanges commerciaux et était limité à une centaine de mots. Il fut donc difficile durant les négociations de traduire le contenu exact du traité. Ceci créa des confusions et des incompréhensions qui sont aujourd'hui débattues et mises en avant par les tribus dans les tribunaux.

⁷⁷ « Vous n'êtes pas mes enfants parce que vous n'êtes pas de mon sang mais je vous considère comme si vous étiez mes propres enfants...Que fera un homme pour ses propres enfants ? Il fera attention à ce qu'ils soient en bonne santé, qu'ils aient des vêtements pour se protéger du froid et de la pluie, et qu'ils aient de la nourriture pour ne pas mourir de faim...Je veux que vous soyiez comme mes propres enfants, nourris, habillés et heureux. »

⁷⁸ Voir annexe III. Treaty between the United States and the Dwamish, Suquamish, and other Allied and Subordinate Tribes of Indians in Washington Territory, January 22, 1855. Ratified April 11, 1859, Facsimile Reproduction 1966, Seattle, Washington.

⁷⁹ « Toutes ces résidences devront être mises à part, et, si cela est nécessaire, passées en revue et délimitées à leur usage exclusif; tout homme blanc ne sera autorisé à résider sur ces terres qu'avec la permission des dites tribus ou bandes, du surveillant ou de l'agent, mais, si cela est nécessaire pour l'intérêt public, des routes peuvent être construites sur lesdites réserves, les Indiens étant dédommagés pour tous les préjudices qu'ils peuvent subir. »

and unclaimed lands. Provided, however, that they shall not take shell-fish from any beds staked or cultivated by citizens »⁸⁰.

L’article X traitait de l’interdiction de consommer et de boire de l’alcool :

Article X. « The above tribes and bands are desirous to exclude from their reservations the use of ardent spirits, and to prevent their people from drinking the same, and therefore it is provided that any Indian belonging to said tribe who is guilty of bringing liquor into said reservations, or who drinks liquor, may have his or her proportion of the annuities withheld from him or her for such time as the President may determine »⁸¹.

L’article XIV évoquait l’introduction des écoles et des médecins dans les réserves :

Article XIV. « The United States further agree to establish at the general agency for the district of Puget’s Sound, within one year from the ratification hereof, and to support for a period of twenty years, an agricultural and industrial school, to be free to children of the said tribes and bands in common with those of the other tribes of said district, and to provide the said school with a suitable instructor or instructors, and also to provide a smithy and carpenter’s shop, and furnish them with the necessary tools, and employ a blacksmith, carpenter, and farmer for the like term of twenty years to instruct the Indians in the respective occupations. And the United States finally agree to employ a physician to reside at the said central agency, who shall furnish medicine and advice to their sick, and shall vaccinate them; the expense of said school, shops, person employed, and medical attendance to be defrayed by the United States, and not deducted from the annuities »⁸².

Enfin, l’article XV stipulait que le traité devait être signé par les deux parties, la tribu et le représentant de l’État fédéral, et être ratifié par le Président et le Sénat des États-Unis :

⁸⁰ « Le droit de prendre des poissons dans les zones habituelles et coutumières, est assuré pour lesdits Indiens comme pour tous les citoyens du territoire. Ils ont ainsi le droit d’ériger des maisons provisoires pour le besoin de ces activités, avec le privilège de la chasse et de la collecte des racines et des baies sur les terres non occupées et non-reclamées. Cependant, ils ne doivent pas prendre les mollusques et les crustacés dans les lieux habités et cultivés par les citoyens sur lesquels ces derniers ont des droits. »

⁸¹ « Les tribus et les bandes ci-dessus sont désireuses d’exclure de leurs réserves l’utilisation des esprits ardents, et d’éviter que leur peuple touche à l’alcool, et ceci signifie que tout Indien, membre de ladite tribu et qui est coupable d’introduire une boisson alcoolisée dans lesdites réserves, ou qui boit une boisson alcoolisée, se verra refuser ses annuités sur une période que le président aura établi. »

⁸² « Les États-Unis sont d’accord pour établir l’agence générale pour le district du Puget Sound, dans l’année de la ratification, et de soutenir pour une période de vingt ans, une école agricole et industrielle, ouverte aux enfants desdites tribus et bandes en commun avec les autres tribus dudit district, et de procurer à ladite école un instructeur ou des instructeurs, de fournir également une forge et un magasin de charpentier, leur donner les outils nécessaires, employer un forgeron, un charpentier, et un fermier pour une période de vingt ans durant lesquelles les Indiens seront initiés à ces métiers. Et les États-Unis acceptent finalement d’employer un médecin pour résider à ladite agence centrale, qui fournira soin et conseil à ces malades, et devra les vacciner ; les dépenses de ladite école, des magasins, des personnes employées, et de l’assistance médicale doivent être assurées par les États-Unis, et ne pas être déduites des rentes. »

Article XV. « This treaty shall be obligatory on the contracting parties as soon as the same shall be ratified by the President and Senate of the United States »⁸³.

Certains chefs tribaux signèrent (une croix symbolisait une signature)⁸⁴, plus ou moins en connaissance de cause, la traduction étant souvent approximative. Sealth signa ce traité en tant que chef de la tribu des Duwamish-Suquamish, Pat-Ka-Nam en tant que chef des Snoqualmoo, Snonomish, et autres tribus, Chow-Its-Hoot pour les Lummi et autres tribus, Goliah pour les Skagit et des tribus alliées. D'autres représentants, qualifiés de *headmen* (sous-chefs) par les officiels du gouvernement fédéral, signèrent ce document, notamment six hommes d'origine suquamish : Mis-Lo-Tche ou Wah-hehl-tchoo⁸⁵, Sloo-Noksh-Tan ou Jim, Moo-Whah-Lad-Hu ou Jack, Too-Leh-Plan, Hoovilt-Meh-Tum, Chul-Whil-Tan, et deux d'origine duwamish : Ts'Huahntl et Now-A-Chais.

Ils cédèrent par cette signature la plupart des terres qu'ils occupaient et acceptèrent en échange, de vivre sur des petits territoires dans des réserves et de recevoir l'aide de l'État fédéral. Ce dernier promettait de verser aux tribus une compensation monétaire, d'installer des écoles et des médecins dans les réserves. Le gouvernement s'engageait à protéger leur terres et leurs droits notamment celui de chasser, pêcher et collecter des richesses dans leurs territoires ancestraux.

Le processus de tribalisation concerna une vingtaine de bandes qui se retrouvèrent affiliées à quatre réserves, la réserve de Port Madison des Suquamish, la réserve Tulalip (cf. carte XII), Lummi et Swinomish. Ces réserves furent créées par ordonnances présidentielles⁸⁶ et administrées par l'agence Tulalip qui se trouvait sous la juridiction du Bureau des Affaires Indiennes (BIA)⁸⁷.

⁸³ « Ce traité doit être respecté par les parties contractantes à la minute où il est obligatoirement ratifié par le Président et le Sénat des États-Unis. »

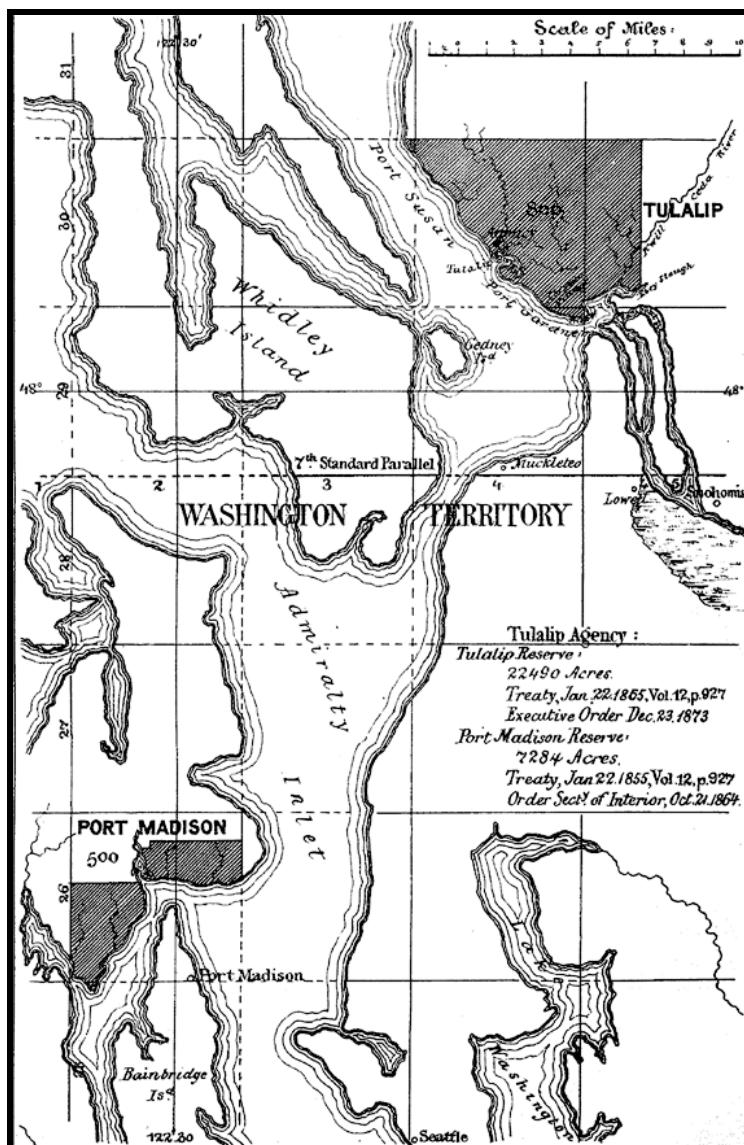
⁸⁴ Voir en annexe III. Traité de Point Elliott.

⁸⁵ Wah-hehl-tchoo devint à la mort de Sealth en 1866 et jusqu'à 1910 le nouveau et dernier chef indien suquamish. Car le fils de ce dernier n'avait pas les compétences requises pour succéder à son père.

⁸⁶ Dix-sept réserves furent créées par ordonnances présidentielles dans l'État de Washington. Elles étaient sous l'autorité de trois agences locales qui dépendaient de la juridiction du Bureau des Affaires Indiennes (BIA). Quatre réserves étaient sous la juridiction de l'agence Neah Bay, neuf sous l'agence Puyallup et les quatre autres sous l'agence Tulalip (Porter III, 1947 : 33-34).

⁸⁷ Le département de la Guerre créa en 1824 un appareil administratif, le Bureau des Affaires Indiennes (*Bureau of Indian Affairs* (BIA)) dont le rôle était d'appliquer la législation de la politique indienne promulguée par le Congrès. Dès 1848, il fut intégré au Département de l'Intérieur pour centraliser toutes les Affaires Indiennes au sein d'une agence.

XII. Réserves Tulalip et Port Madison. 1879.



Carte : Volume of the U.S Office of Indian Affairs Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs to The Secretary of Interior. University .of Washington Libraries, Special Collections, Seattle.

Le Gouverneur Isaac Stevens ne tint pas compte dans cette répartition, des particularismes culturels de ces groupes ethniques autonomes. L'importance était avant tout d'établir un minimum de réserves pour laisser la place aux colons. Il regroupa donc l'ensemble des villages de la région de Seattle dans la réserve de Port Madison, sur un territoire de 7.284 hectares, près de l'ancien village *D'suq'wub*⁸⁸. Cette réserve délimita les

⁸⁸ Certaines familles refusèrent ce regroupement et retournèrent vivre dans leur village.

frontières tribales de la tribu suquamish⁸⁹ dont le chef n'était autre que Sealth. Les Duwamish se retrouvèrent affiliés aux Suquamish alors qu'ils souhaitaient restés vivre près des rivières Duwamish, Black et Green. Ils perdirent leurs territoires de pêche, de chasse et de collecte comme bon nombre de groupes ainsi qu'une partie de leur culture puisque cette dernière était en étroite relation avec toutes ces activités et ces territoires. Néanmoins, ceux qui s'installèrent à Port Madison retrouvèrent des parents, car ces bandes étaient liées depuis toujours (Schweabe comme Sealth avaient épousé une femme d'origine duwamish). De plus, les Duwamish avaient déjà vécu à certaines périodes dans ce territoire. Les Suquamish et les Duwamish avaient la chance, contrairement aux Snoqualmie, Snohomish, Skagit, Suiattle, Samish et Stillaguamish regroupés dans la réserve tulalip⁹⁰, dans la région snohomish, de continuer à occuper un territoire, certes restreint mais ancestral.

Toutes n'avaient pas le statut de *Recognized Tribes*, de « tribus domestiques, dépendantes ». Certaines étaient considérés comme des *Landless Tribes*, des tribus sans terre, car elles avaient soit signé le traité mais avaient été affiliées à d'autres tribus et n'avaient pas leur propre territoire, ou avaient refusé de signer et avaient perdu leurs terres (Porter III, 1947 : 37). Certaines d'entre elles, comme les Samish, Skykomish et les Snoqualmie⁹¹ ont obtenu au milieu des années 90, le statut de *Recognized Tribes* et ont, depuis, accès à tous les droits stipulés dans le traité. Cependant, elles ne possèdent toujours pas de territoire. Quant aux Duwamish et Steilacoom, ils continuent de se battre pour obtenir cette reconnaissance et tout ce qui en découle : le territoire et les droits tribaux.

Les *Recognized Tribes*, d'après le traité, possédaient un territoire, des droits tribaux et bénéficiaient des aides gouvernementales. Mais l'État fédéral ignora ces clauses pendant plus quatre ans. Le traité n'ayant été ratifié par le Sénat que le 8 mars 1859 et proclamé par le président des États-Unis, le 11 avril 1859. Les réserves étaient très pauvres, inhabitables et non cultivables. Les Indiens continuaient à pêcher et chasser pour se nourrir et survivre. Ils vendaient une partie de leur pêche aux habitants des villes. D'autres, comme les Nisqually⁹², prirent les armes et furent à l'origine de la guerre dans le Puget Sound de 1855-1856. Le

⁸⁹ Isaac Stevens donna à cette tribu le nom de l'ancien village de Sealth. Suquamish est la traduction de *D'suq'wub* en anglais.

⁹⁰ Le mot tulalip vient de *dxʷlilap* qui était le nom de la baie où le gouvernement avait décidé de placer la réserve.

⁹¹ Voir Corsaletti, Louis T. & Reang, Putsata, August 23, 1997, « Snoqualmies a tribe again », *The Seattle Times*, A1-A8.

⁹² Les Nisqually menèrent, sous l'autorité de Leschi, leur chef de guerre, des raids contre la population blanche et participèrent à bataille de Seattle, le 26 janvier 1856.

gouvernement fédéral anéantit la rébellion en brûlant les villages et en forçant les familles et les bandes à rejoindre les réserves surpeuplées.

Les tribus signataires durent attendre 1861, deux ans après la ratification du traité par le Congrès, pour bénéficier des premiers paiements prévus lors de la signature. Les premiers services et biens furent distribués aux Duwamish et Suquamish, installés dans la réserve de Port Madison. Cette initiative encouragea des *Landless Tribes* à prendre part à ce traité alors que d'autres profitèrent de l'occasion pour réclamer les terres que le gouvernement leur avait promis.

Mais comme le rappelle George Emerson, dans le livre *Courage to Follow the Vision. The Journey of Lyle Emerson George*,

« The treaty promised the Indians that they would be given land that would always be theirs...land that they could call their own...the government would own it, but it was theirs. The treaty promised to provide educational benefits and health care. The treaty also promised harvesting rights on their usual and accustomed hunting grounds. All of these promises were made in exchange for ceding all rights to thousands of acres of pristine territory...territory that had provided the Indians with subsistence for countless generations. The Federal Government promised that for each acre the Indians ceded, or signed over to the government, a fee of ten cents would be paid...ten acres for a buck! The Indians were unable to comprehend an offer of money in exchange for land. To the Indians the land, like the wind, the sun, or the seasons, was not something that could be owned. [...]. Congress ratified the treaties, but the money was never appropriated »⁹³ (Wilson, 2002 : 13-14).

Avec la fin de la guerre civile américaine, l'expansion nationale et l'arrivée dans l'Ouest du chemin de fer, le nombre de nouveaux immigrants (Américains, Chinois, Irlandais) à l'Est des montagnes Cascades augmenta. Les Indiens adoptèrent de nouvelles stratégies économiques et sociales en travaillant dans les moulins, les mines, les scieries et les fermes.

La domination américaine semblait assurée. Les officiels mettaient systématiquement en avant leur statut de « gardien de pupille » pour justifier leurs méthodes de socialisation. Ils étaient persuadés que le gouvernement devait jouer un rôle de tuteur pour aider les Indiens à devenir de bons citoyens américains. Mais la plupart des réformateurs pensaient que ce

⁹³ « Le traité a promis aux Indiens des terres qui seraient toujours à eux... des terres qu'ils pourraient appeler leurs terres...le gouvernement les posséderait, mais elles seraient à eux. Le traité a promis de mettre des médecins et des écoles dans les réserves. Le traité a promis également un ensemble de droits sur les territoires de chasse ancestraux. Toutes ces promesses ont été faites en échange de droits sur des milliers d'hectares de territoire... territoire qui avait fourni aux Indiens les ressources indispensables à la survie d'innombrables générations. Le gouvernement fédéral a promis que pour chaque hectare cédé par écrit par les Indiens au gouvernement, des honoraires de dix cents seraient payés...cinq hectares pour un dollar ! Les Indiens n'étaient pas en mesure de comprendre une offre en argent en échange de la terre. Pour les Indiens la terre, comme le vent, le soleil, ou les saisons, n'était pas quelque chose qui pouvait être possédée. [...]. Le Congrès a ratifié les traités, mais l'argent n'a jamais été à la hauteur du préjudice. »

paternalisme n'était pas suffisant et qu'il fallait une politique plus radicale qui mettrait fin à la politique des traités.

En 1873, le superintendant du Puget Sound, R H. Milroy proposa de donner des parcelles de terre aux Indiens afin de développer chez eux un intérêt pour la propriété individuelle et les éloigner de leur attachement communautaire, qui, paradoxalement était maintenu voire renforcé par le système tribal des réserves. Il pensait que leur donner l'occasion d'être propriétaire d'une terre sur laquelle ils pouvaient mettre leur maison, leur permettrait de voir ce que pouvait leur apporter la civilisation. Mais cette méthode coercitive ne fonctionna pas car la situation dans le Puget Sound était un peu différente de la situation dans l'Est. Les traités assuraient aux Indiens le droit de travailler et de collecter de la nourriture en dehors des réserves. Cette mobilité leur permettait de trouver des alternatives à la médiocrité des terres et à l'inefficacité des services du Bureau des Affaires Indiennes. Les officiels étaient d'ailleurs surpris de voir que les Indiens dans le Puget Sound étaient de remarquables et d'habiles travailleurs. Gardner, un inspecteur de terrain raconta en 1890 :

« These Indians are workers and not lazy or leading lives of idleness and dependency. Numbers of them are working in the woods, and at the various saw mills on the Sound, and as they are good workers they receive the same compensation as white laborers. [...] Their greatest source of revenue is from fish which they obtain in large quantities, and utilise for home consumptions and sale to canneries and individuals. These Indians are apparently well to do. They dress well, have an abundance to eat, and the majority of them have more or less money »⁹⁴ (Cité par Harmon, 1998 : 169).

Quant à l'agent indien de l'agence Tulalip, Daniel C. Govan, il nota que les Indiens du Puget Sound n'étaient pas systématiquement des agriculteurs. Certains avaient certes réussi dans l'agriculture et vivaient dans des maisons, mais une grande majorité continuait à pratiquer des activités traditionnelles de subsistance comme la pêche, la collecte et la chasse (cf. photo XII). Il écrivit d'ailleurs dans son rapport annuel de 1895 :

« A large majority spend most of their time in the canoes fishing, especially during the salmon season. In the summer time they are absent most of the time picking berries. In the Early fall, with few exceptions, all, little and big, young and old, go to the hop fields, where they meet old friends from all

⁹⁴ « Ces Indiens sont des travailleurs et non des paresseux, ils ne sont pas dépendants et oisifs. Nombres d'entre eux travaillent dans les bois, et dans diverses scieries, et comme ce sont de bons ouvriers, ils reçoivent la même compensation que les travailleurs blancs [...] leur plus grande source de revenu provient du poisson qu'ils pêchent en grande quantité, qu'ils consomment et vendent aux conserveries et aux particuliers. Ces Indiens s'en sortent apparemment bien. Ils s'habillent bien, ont suffisamment à manger, et la plupart d'entre eux ont plus ou moins d'argent. »

over the Sound, and east of the mountains ; here they drink, gamble, and, as they say, have a good time generally[...] »⁹⁵ (cité par Porter III, 1947 : 44).

XII. Camp indien, front de mer de Seattle. Photographié par Wilse Anders B., Seattle Washington, 1898.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 698.

En définitive, les anglais et les différents gouvernements coloniaux signèrent 175 traités entre 1607 et 1776 et le gouvernement des États-Unis ratifia 367 traités de 1778 à 1871. La politique des traités, certes, obligea les Indiens à s'installer dans des réserves, à abandonner leurs villages, leurs maisons communautaires et à concéder des territoires ancestraux. Mais elle leur garantit aussi, paradoxalement, des droits de pêche, de chasse et de collecte en dehors des réserves, dans les territoires ancestraux. Elle leur permit indirectement de survivre et de continuer une vie semi-nomade indispensable à leur développement social et culturel. Le système des réserves leur assura des frontières territoriales, même restreintes et leur permit d'établir de nouvelles frontières ethniques, sources d'unités tribales. Il ne fut à cette période

⁹⁵ « Une grande majorité passe la majeure partie de son temps dans les canoës de pêche, particulièrement pendant la saison du saumon. Les Indiens passent tout l'été à collecter des baies. Au début de l'automne, tous, à quelques exceptions près, petits ou grands, jeunes ou vieux, vont dans les champs de houblon où ils rencontrent de vieux amis des environs, et de l'est des montagnes ; ils boivent, jouent, et, comme ils disent, passent du bon temps généralement [...]. »

qu'un instrument de la politique coloniale. Il ne servait qu'à gérer la colonisation de ces nouveaux territoires et correspondait à la première phase du processus de tribalisation envisagé par le gouvernement américain.

III- Les pressions et les changements imposés par la société dominante.

Les règlements et les dispositions adoptés après 1871 malmenèrent les clauses du traité et les pressions et les changements devinrent beaucoup plus pesants pour les Lushootseed qui étaient désormais minoritaires, à peine 2000 pour plus de 100.000 colons dans la région de Seattle (Prucha, 1990). Les ressources étaient moins disponibles et plus difficiles d'accès. Le territoire indien diminuait de jour en jour. Les missionnaires et le gouvernement fédéral appliquaient une politique toujours aussi paradoxale mais plus « agressive » et assimilationniste. Les rassemblements et certaines cérémonies étaient interdits ou plus ou moins tolérés et les parents étaient forcés d'envoyer leurs enfants à l'école, dans des pensionnats⁹⁶ loin de chez eux.

Les Blancs étaient persuadés que les Indiens allaient disparaître. Ils croyaient au mythe du *Vanishing Indian* et à la théorie du creuset ou *melting pot*. Ce gigantesque chaudron devait broyer les différences culturelles et donner naissance à un homme neuf, l'homme américain (Martiniello, 1995 : 43). Cette croyance provoqua une certaine philanthropie blanche envers les Indiens et permit d'entretenir une tradition indienne même si celle-ci était souvent stéréotypée et romantique. Les Indiens ont profité de cet état d'esprit environnant pour survivre dans ce monde en mouvement en s'adaptant et en transformant leurs traditions et leurs façons de vivre. Ils ont procédé à ce que Nagel & Snipp (1993) appellent l'« *ethnic reorganization* », « [...] a reorganization of its social structure, redefinition of ethnic group boundaries, or some other change in response to pressures or demands imposed by the dominant culture »⁹⁷, afin d'assurer leur « *ethnic survival* ». Car de ce point de vue poursuit

⁹⁶ En 1879, le général Pratt créa en Pennsylvanie le premier internat indien.

⁹⁷ « [...] une réorganisation de la structure sociale, une redéfinition des frontières ethniques du groupe ou tout autre changement pour faire face aux pressions ou aux demandes imposées par la culture dominante. »

Nagel et Snipp, « [...] ethnic reorganization is a mechanism that facilitates ethnic group survival, albeit in a modified form »⁹⁸ (Nagel & Snipp, 1993 : 204).

Ils ont renégocié et redéfini leur tradition sans que cela n'enlève en rien à son authenticité dans la mesure où comme le souligne Harkin « traditions may be authentic, in the sense that they move people affectively (and move them to action), despite the fact that they may be « artificially » constructed and framed »⁹⁹ (1997 : 98).

1. Les écoles indiennes

Le gouvernement fédéral s'engageait, dans l'article XIV du traité du Point Elliott, à ouvrir des écoles indiennes dans le Puget Sound et à prendre en charge les frais de scolarité durant une période de 20 ans. Ces écoles¹⁰⁰ suivaient les directives du Bureau des Affaires Indiennes (cf. photo XIII). Elles essayaient d'éloigner les enfants de leur tradition afin de leur transmettre les croyances et les valeurs des Blancs.

Les enfants avaient un nouveau prénom, portaient des uniformes standards (les garçons avaient les cheveux courts), apprenaient l'anglais et n'avaient pas le droit de parler une autre langue. Ils passaient la moitié de la journée en classe et l'autre moitié à l'extérieur, à s'adonner à des activités manuelles. Les garçons apprenaient à faire pousser des légumes, à labourer, à traire les vaches et à réparer les machines agricoles (cf. photo XIV). Les filles apprenaient à coudre les uniformes, les draps et aidaient à préparer les repas en cuisinant les légumes cultivés par les garçons (cf. photo XV). Les représentants du Bureau des Affaires Indiennes pensaient que ces activités apporteraient aux Indiens, contrairement aux activités intellectuelles, l'indépendance économique. En réalité, ils contrôlaient leur assimilation, en les cantonnant à des métiers manuels et en les empêchant de gravir l'échelle sociale, d'exercer de hautes fonctions et de faire partie de l'élite.

⁹⁸ « [...] la réorganisation ethnique est un mécanisme qui facilite la survie ethnique du groupe, même sous une forme modifiée. »

⁹⁹ « les traditions peuvent être authentiques, malgré le fait qu'elles puissent être artificiellement construites, dans la mesure où elles passionnent les gens et les poussent à agir. »

¹⁰⁰ En 1857, une école de mission fut ouverte sur le territoire tulalip. Elle fut dirigée par des missionnaires chrétiens qui donnèrent une éducation religieuse aux jeunes indiens et découragèrent la pratique des croyances indiennes. Cette école devint une école fédérale en 1900.

XIII. Enfants devant le dortoir des filles de l'école indienne tulalip. Photographiés par Brady Ferd, Seattle, 1912.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Museum of History and Industry, Seattle,
MOHAI : 88.11.13.

XIV. Les garçons de l'école indienne tulalip dans les champs. Photographiés par Brady Ferd, Seattle, 1912.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Museum of History and Industry, Seattle,
MOHAI : 88.11.7.

XV. Les filles de l'école indienne tulalip dans les cuisines. Photographiées par Brady Ferd, Seattle, 1912.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Museum of History and Industry, Seattle, MOHAI : 88.11.16.

Dans cet environnement à l'encadrement très militaire, les enfants avaient peur, se sentaient seuls et loin de leur famille. Ils fuyaient souvent mais étaient rapidement retrouvés et à titre d'exemple étaient sévèrement punis. Ces établissements étaient surpeuplés et les soins étaient sommaires. Les maladies étaient fréquentes comme la tuberculose, la grippe et la rougeole et des enfants mouraient. Les parents se sentaient coupables de laisser leurs enfants dans ces écoles mais ils n'avaient pas le choix. Ils risquaient la prison et de ne plus recevoir l'aide fédérale s'ils n'envoyaient pas leurs enfants à l'école (Marr, Carolyn J.)¹⁰¹.

Les Suquamish comme tous les enfants indiens furent envoyés dans ce type d'écoles notamment dans le pensionnat de la réserve puyallup¹⁰² à Tacoma (cf. photo XVI), dans l'école indienne tulalip (cf. photo XIII) ou encore dans des pensionnats de l'Oregon et de Californie.

¹⁰¹ L'école fut obligatoire à partir de six ans, dès 1893. Marr, Carolyn J., « Assimilation Through Education : Indian Boarding Schools in the Pacific Northwest », Essay, *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, Seattle, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu> ..

¹⁰² Ce pensionnat « *Industrial Boarding School* » fut construit dans les années 1880. Il pouvait accueillir entre 100 et 200 élèves indiens. A la fin de 19^{ème} siècle, il devint l'école indienne Cushman et ceci jusqu'à sa fermeture dans les années 1920, époque à laquelle les enfants indiens pouvaient être scolarisés dans les établissements publiques.

XVI. Industrial Boarding School. Pensionnat, réserve puyallup. Photographié par Hadley, U.P.,
Tacoma, Washington, 1885.



Photo : Seattle Historical Society, Museum of History and Industry, Seattle, SHS 3.491.

Lawrence Webster, un ancien suquamish se rappelle de cette époque¹⁰³,

« They took you off to school and while you got white man education there you lost what you could have learned at home. [...] I lost that much time away from home with those long winter evenings when they used to tell us the stories and one thing and another. [...] Death was about the only way you could get home. You were practically locked up for those nine, ten months. It had to be a sickness or death before they'd let you out of there very long. [...] They tried to give us an education by sending us to school and at the same time they tried to take your culture away from you by not letting you talk your own language....All we did was talk Indian until I went to school, and then I had to learn how to talk English. [...] I think Cushman was more beneficial to the children than it was at Tulalip because you had a chance if you wanted to learn anything about machinery or tailoring or something, you had chance to learn it there »¹⁰⁴ (The Suquamish Museum, 1985 : 38-41).

¹⁰³ Tous ces propos (Lawrence Webster, Clara Jones) ont été recueillis par le Centre Culturel Suquamish entre 1977 et 1983. Le Centre a réalisé une centaine d'entretiens avec plusieurs membres suquamish, des anciens pour la plupart, dans le cadre du projet de construction d'un musée.

¹⁰⁴ « Ils vous enlevaient et vous mettaient dans une école loin de chez vous, et ils vous donnaient une éducation de blanc et vous perdiez ce que vous aviez pu apprendre chez vous. Tout ce temps que j'ai passé loin de chez moi, m'a empêché de participer à ces longues soirées d'hiver où nos parents avaient l'habitude de nous raconter des histoires les unes après les autres. [...] La mort était la seule manière de rentrer chez soi. Vous étiez pratiquement enfermé pendant ces neuf à dix mois. Il n'y avait que la maladie ou la mort qui pouvait vous permettre de rester loin de cet endroit. [...] Ils ont essayé de nous donner une éducation en nous envoyant à

Clara Jones raconte également,

« We stayed there [Cushman : trade School Band at Point Defiance Park in Tacoma] for three years. We were just kids, you know. They [parents] said we had to go or else they would go to jail. That's what they used to tell us. And we would cry 'we don't want to go back, we don't want to leave home'. [...] There were some around two, three, four, five years old. They had these long rooms for our girls and there was some times forty to fifty beds in one room »¹⁰⁵ (The Suquamish Museum, 1985 : 40-41).

Cependant, certains trouvèrent dans ces écoles, malgré les humiliations, les maladies, une éducation sévère et répressive, un toit, de la nourriture, des amis, un métier. D'autres préparèrent dans ces écoles où on apprenait l'anglais et à se comporter comme un « Blanc », leurs premières armes pour fonder le mouvement activiste pan-indien.

2. Une politique indienne paradoxale.

En 1887, le Congrès vota le *General Allotment Act* ou la *Dawes Act*, c'est-à-dire la subdivision de toutes les terres tribales. Il attribua des lopins de terre à tous les Indiens qui « souhaitaient rompre avec leurs structures tribales » et qui étaient en mesure de prouver leur appartenance tribale¹⁰⁶ (Brimley, 2004). Le surplus fut vendu aux immigrants et le revenu de cette vente devait aller à « l'éducation et à la civilisation ». Cette loi mettait un terme à la tradition de la propriété collective des terres, dissolvait les structures tribales et mettait fin au processus de tribalisation. L'Indien devenait un citoyen américain comme les autres. Les Blancs étaient convaincus qu'avec cette loi, les Indiens allaient être définitivement assimilés

l'école et en même temps ils ont essayé de nous éloigner de notre culture en nous interdisant de parler notre propre langue... Nous ne parlions qu'en langue indienne jusqu'à ce que j'aille à l'école, et alors j'ai dû apprendre comment parler anglais. [...] Je pense que l'école de Cushman était plus salutaire pour les enfants que l'école Tulalip parce que vous aviez une chance si vous vouliez d'apprendre le métier de mécanicien et de tailleur ou quelque chose, vous aviez la chance d'apprendre ça là-bas. »

¹⁰⁵ « Nous sommes restés là [Cushman : école de Tacoma] pendant trois années. Nous étions juste des gosses. Ils [parents] disaient que nous devions y aller sinon ils iraient en prison. C'est ce qu'ils avaient l'habitude de nous raconter. Et nous, on criait « on ne veut pas y retrouver, on veut rester à la maison ». [...] Il y avait des enfants de trois, quatre, cinq ans. Ils avaient ces longues chambres pour nous, les filles et il y avait parfois quarante à cinquante lits dans une chambre. »

¹⁰⁶ Pour être reconnu comme Indiens par le gouvernement fédéral, il faut posséder le *Certificate of Degree Of Indian Blood* (CDIB). Il est délivré par le BIA et détermine votre quantité de sang (*blood quantum*) indien et de sang tribal. Pour obtenir ce certificat, vous devez avoir au moins la moitié de sang indien. Cette méthode est aujourd'hui utilisée par les communautés et est très controversée- particulièrement en cette période de visibilité culturelle- car elle occulte un fait historique : les tribus ont toujours assuré leur descendance grâce à des mariages intertribaux, subtribaux et supratribaux. Mais paradoxalement, il apparaît que ce procédé comme biens d'autres attributs coloniaux soit devenu un outil de la revendication identitaire tribale.

et que leur culture allait disparaître. Certains philanthropes, chercheurs et humanistes voulurent préserver ce qui restait de cette culture. Ils encouragèrent les Indiens à faire revivre certaines traditions qui souvent imposaient une image stoïque de l'indianité dont la figure la plus expressive était la princesse Angeline (cf. photo XVII), la fille du chef Seatlh¹⁰⁷ photographiée par l'américain Edward Curtis¹⁰⁸ dans les années 1900 (Harmon, 1998 : 148).

XVII. Princesse Angeline. Photographiée par Edward S. Curtis, Seattle, 1913.



Photo : Edward S. Curtis's *The North American Indian Photographic Image*, ID.cp09022.

En 1903, le commissaire Charles Buchanan et un agent tulalip sponsorisèrent le *labor carnival* à l'Université de Washington et recrutèrent des personnes de la réserve de Port Madison pour construire une réplique d'un village indien. Un correspondant du journal le *Seattle Times* écrivit à propos de cette fête que les Indiens étaient : « « *Decked out in gay and*

¹⁰⁷ Angeline était le nom chrétien de la fille du chef indien suquamish, Seatlh. Son nom indien était Wee-wy-eke.

¹⁰⁸ Curtis est né en 1868. Il s'est installé à Seattle à l'âge de 19 ans et a photographié les régions de la côte nord-ouest et les Indiens de la côte salish puis ceux de la côte ouest. Il est devenu célèbre grâce à ce travail même si on lui reproche aujourd'hui, d'avoir cautionné cette image romantique et stéréotypée de l'Indien. Lors de ses prises de vues, Curtis demandait à ses modèles de porter des costumes traditionnels qu'ils ne portaient plus ou seulement lors des cérémonies et des fêtes. Consulter : Northwestern University Library, « *The North American Indian Photographic Images* », Site of Edward S. Curtis's, [En ligne], <http://memory.loc.gov>, (consulté le 5 juin 2006).

brilliant costumes », demonstrating beadwork, basketry, and « war » and « medecine » dances »¹⁰⁹ (cité par Harmon, 1998 : 150).

Buchanan précisa qu'il n'essayait pas de perpétuer des aspects déplorables de la culture indienne en acceptant certaines danses et en imposant une ligne de conduite contre les prestidigitations. Il autorisait seulement d'innocentes activités sociales qui étaient d'après lui

« In the last four or five years, in return for the courtesy and hospitality of the young folks, the folks have attempted to show them some of the customs and habits of ancient days, not seriously nor with any intention of teaching the children the olds [sic] ways but by way of giving them a page out of the past Indian history in order that they might realize the progress that had been made by the race »¹¹⁰ (cité par Harmon, 1998 : 151).

En 1906, la ville de Seattle rendit hommage à Sealth, et à travers lui, à tous les Indiens qui avaient aidé les colons à s'installer sur ce nouveau territoire, en érigeant sa statue dans la cinquième avenue. Deux ans plus tard, la ville renouvela l'expérience, en installant un buste du chef à *Pionner Square* (cf. photos XVIII et XIX).

¹⁰⁹ « « Ornés de costumes gais et brillants », faisant des démonstrations du travail des perles, de la vannerie, et des danses de « guerre » et celles effectuées par les chamans. »

¹¹⁰ « Ces quatre ou cinq dernières années, une façon pour les adultes de récompenser la courtoisie et l'hospitalité des jeunes, en essayant de leur montrer certaines coutumes et habitudes des temps anciens, pas sérieusement ni même avec l'intention d'enseigner aux enfants les pratiques du passé [sic] mais plutôt leur faire vivre un moment de l'histoire indienne pour qu'ils puissent réaliser le progrès qui a été accompli par la « race ». »

XVIII. Fontaine du chef Sealth. Photographiée par Webster & Stevens, Seattle, 1925.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, Museum of History and Industry, 1983.10.3080.5.

XIX. Buste du Chef Seattle. Photographié par When James, Seattle, 1912.

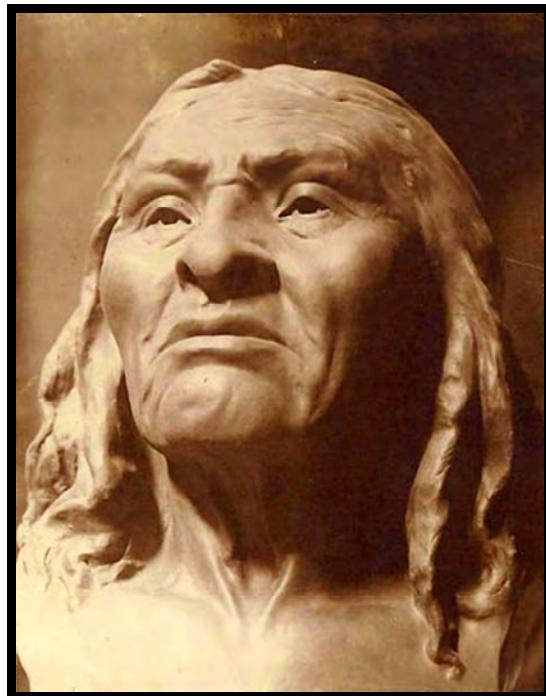


Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 4025.

Durant l'année 1911¹¹¹, des patrons locaux et des employés de la réserve de Port Madison travaillèrent avec les Suquamish pour monter un festival d'été qu'ils appellèrent *Chief Seattle Day* en hommage à ce grand orateur diplomate, pacifique et ami des Blancs qu'était le chef Sealth. Des agents indiens, des pasteurs de la mission suquamish, des professeurs d'histoire de l'*University of Washington*, des militaires, des représentants tribaux et des membres de la famille de Seattle prirent part à cet événement. Ils se recueillirent sur la tombe de Sealth¹¹² (cf. photo XX). Puis ils se rassemblèrent autour d'un repas, chantèrent et dansèrent (cf. photo XXI). Ils finirent la journée en participant à des activités comme la course de canoës. Depuis ce jour, *Chief Seattle Days'* a lieu chaque année au mois d'août, pendant trois jours.

De 1912 à 1915, certaines tribus comme les lummi, swinomish et tulalip reconstruirent leur maison communautaire afin de pouvoir se rassembler et organiser des cérémonies et des fêtes durant l'hiver. Ces maisons avaient été détruites par le gouvernement au milieu du 19^{ème} siècle¹¹³ afin d'empêcher les rassemblements et les pratiques cérémonielles¹¹⁴.

Quant au canoë, il disparut presque des côtes du Pacifique et ne fut plus entretenu que par quelques familles. Quelques modèles furent exposés dans les musées (*Museum of Anthropology (MOA)* de l'*University of Bristish Columbia (UBC)* de Vancouver et le *Burke Museum* de l'*University of Washington*). D'autres réapparurent lors de certains évènements sportifs comme à l'occasion de la course internationale de canoës de guerre, à Coupeville, en 1936 (cf. photo XXII). Enfin, les Lekwiktioq continuèrent à pratiquer la « cérémonies à canoës » en créant des canoës fictifs afin de remédier à la raréfaction des canoës réels et de maintenir cette pratique (Mauzé, 1989).

¹¹¹ Un an auparavant décédait le chef suquamish Wah-hehl-tchoo. Ce fut le dernier chef reconnu par le gouvernement fédéral et ceci jusqu'à la formation d'un gouvernement tribal suquamish en 1965. Entre 1880 et 1930, le gouvernement souhaita, en votant en 1887 le *General Allotment Act*, mettre fin à la tradition de la propriété collective et à la structure tribale. Ces décennies furent marquées par une politique assimilationniste intensive et ceci jusqu'en juin 1934 où fut votée le *Wheeler–Howard Act* ou l'*Indian Reorganization Act (IRA)*. Cette loi favorisait l'établissement de gouvernements tribaux. Les Suquamish bénéficieront de ce système beaucoup plus tard, pour différentes raisons évoquées plus loin.

¹¹² Sealth disparut en 1866 et avec lui son rêve de voir ses frères et l'homme blanc vivre en paix. Il fut enterré selon la tradition chrétienne dans la réserve de Port Madison. Sur sa tombe sont gravées les inscriptions suivantes : « *Seattle. Chief of the Suquamish [now 'Suquamish'] and Allied Tribes...The firm friend of the whites and for whom the city of Seattle was named by its Founders* » (Bierwert, 1998 : 289). « *Seattle. Chef des Suquamish [maintenant ' Suquamish'] et des tribus alliées....L'ami fidèle des Blancs et des fondateurs de cette ville qui porte en son honneur, son nom.* »

¹¹³ La *Ole-Man-House* des Suquamish fut brûlée en 1864.

¹¹⁴ Le potlatch fut interdit dès 1876 en Colombie Britannique. Le parlement canadien promulgua l'*Indian Act* et en particulier une clause supplémentaire qui rendait cette pratique illégale jusqu'à son abolition en 1951. Aux États-Unis, aucune loi n'interdisa cette cérémonie mais le gouvernement infligea aux auteurs de ces pratiques et de ces rassemblements des sanctions afin de les dissuader de recommencer.

XX. Tombe du chef Seattle. Photographiée par Lindsley, Lawrence Denny, Washington, 1938.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 1425.

XXI. *Chief Seattle Days'*. Photographiée par Cowan, William R., Washington, 1912.



Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 1950.

XXII. Course internationale de canoës de guerre. Photographiée par le journal Seattle Post-Intelligencer, Coupeville, 10 août 1936.

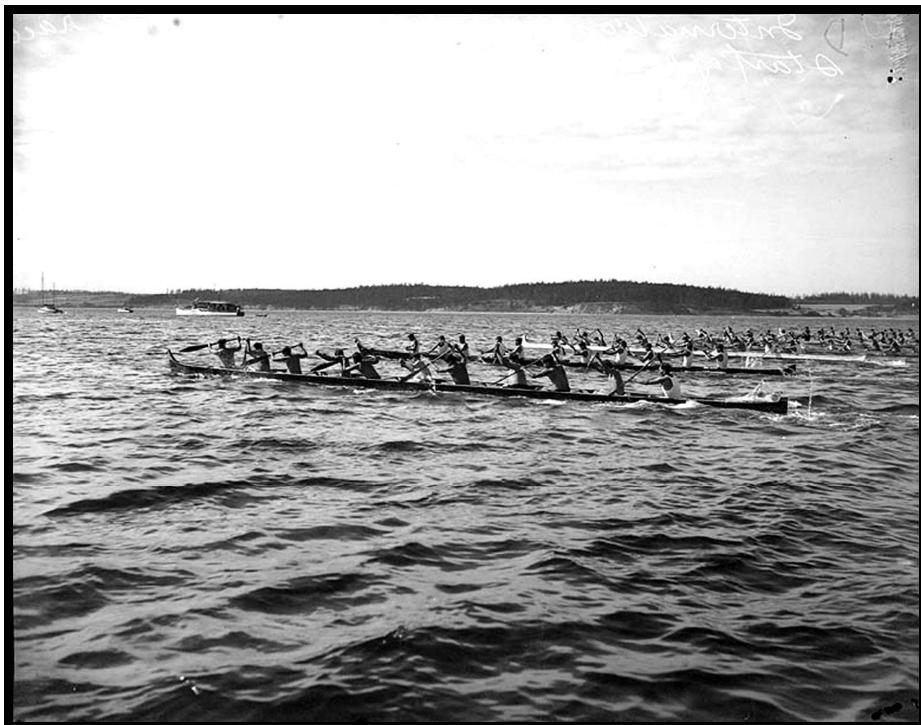


Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle Post-Intelligencer Collection, Museum of History and Industry, Seattle, Pl. 23809.

D'autres cérémonies, telles que la *Winter Dance*, furent ravivées grâce à des mouvements messianiques comme ceux de l'église indienne shaker. Cette église cherchait à revitaliser les sociétés indiennes en prêchant le retour aux coutumes autochtones, en valorisant les relations intercommunautaires et en faisant revivre la croyance que l'individu pouvait à nouveau acquérir le pouvoir des esprits (Thrush, Coll-Peter).

Les Indiens cherchaient à concilier l'ancien et le nouveau monde et à s'inventer une « *new tradition* » (Harkin, 1997). Ils désiraient bénéficier des avantages à être des citoyens américains¹¹⁵ et profiter de la prospérité américaine tout en restant fiers de leur héritage. Ils avaient peur que la politique du gouvernement les condamne à être des citoyens pauvres et de « second zone ». Tous ces envies et angoisses poussèrent ces hommes et femmes éduqués à la doctrine du progrès et de l'égalité, à se lancer dans un mouvement national en fondant en

¹¹⁵ Le Congrès a voté l'*Indian Citizenship Act* en 1924. Cette loi a attribué la nationalité américaine à tous les Indiens nés à l'intérieur des limites territoriales des États-Unis. Certains d'entre eux avaient déjà obtenu ce statut en se mariant avec des Blancs ou durant la loi Dawes ou plus tard en faisant leur service militaire.

1911 la *Society of American Indians* (SAI). Cette organisation pan-indienne souhaitait résoudre les tensions que générait cette envie de combiner culture indienne et américaine. Elle inspira d'autres organisations comme la *Northwestern Federation of American Indians* (NFAI), créée en 1914. Cette fédération considérait les droits tribaux comme des fondamentaux de l'identité tribale. Elle souhaitait que le gouvernement respecte ses engagements en clarifiant et en tenant compte de ces droits.

Ce mouvement national poussa le gouvernement à voter, le 12 février 1925, une loi permettant aux habitants du Puget Sound de poursuivre en justice le gouvernement fédéral pour non respect des clauses du traité de Point Elliott (Harmon, 1998 : 178-185). Grâce à cette loi, les Indiens sollicitèrent de plus en plus les tribunaux. Cela ne fonctionna pas toujours mais eut le mérite de porter l'attention sur les conditions des réserves et sur la situation des *landless tribes*.

En 1928, le Département de l'Intérieur demanda à l'Institut de recherche gouvernementale, la *Brookings Institution*, un rapport sur la situation économique et sociale des Indiens. Lewis Meriam en charge de ce rapport conclut à un dénigrement systématique de la culture indienne. Le Congrès s'aperçut que la loi sur le morcellement des terres (*General Allotment Act*) était un échec. Elle n'avait pas accéléré l'assimilation et n'avait pas supprimé la pauvreté des réserves. La politique menée ces dernières années n'avait fait qu'aggraver le problème et la crise économique à laquelle devait faire face le pays n'allait pas arranger la situation. Il était temps de repenser les lois en tenant compte des intéressés. Le processus de tribalisation prit donc une nouvelle direction.

Dans les années 1930, le président Franklin Roosevelt¹¹⁶ mit en place des mesures économiques et sociales importantes dans le cadre d'une politique interventionniste appelé le *New Deal*. Il nomma aux Affaires Indiennes, un nouveau commissaire, John Collier qui persuada le président de débloquer des financements afin d'améliorer la vie culturelle et économique des Indiens. En juin 1934, fut votée le *Wheeler-Howard Act* ou l'*Indian Reorganization Act* (IRA). Cette loi insista sur le besoin d'assurer à toutes les personnes nées dans une réserve un partage juste des terres, recommanda le transfert de la propriété individuelle à la corporation tribale et suggéra que le gouvernement tribal contrôle les fonds tribaux. Elle fut complétée par le *Johnson O'Malley Act* destiné essentiellement à promouvoir l'éducation des jeunes amérindiens. Il était notamment question de scolariser les enfants les

¹¹⁶ Franklin Roosevelt fut gouverneur de l'État de New York de 1929 à 1933. Il devint président des États-Unis en 1933 et fut réélu en 1936, 1940 et 1944.

plus jeunes dans les écoles des communautés¹¹⁷. Il s’agissait aussi de sensibiliser les enseignants à la culture indienne, de les encourager à être à l’écoute des élèves et à utiliser des méthodes adaptées aux besoins des enfants. Enfin, il était aussi important d’introduire dans l’enseignement, l’histoire, l’art¹¹⁸, la langue vernaculaire¹¹⁹, de revaloriser la vie religieuse, les cérémonies et de développer des compétences qui pouvaient servir aux élèves lorsqu’ils retournaient dans les réserves.

Toutes ces propositions devaient favoriser le renforcement des structures tribales et le développement d’une autonomie gouvernementale en matière de gestion et de développement économique et social des terres autochtones. Le système tribal devait s’inspirer des structures traditionnelles mais être organisé de façon à être compatible avec les principes fondamentaux de la démocratie élective américaine. Les représentants étaient élus par l’ensemble des membres tribaux en âge de voter et non plus à partir des méthodes traditionnelles de sélection par consensus. Ils formaient le Conseil tribal qui était présidé par le Président (*Tribal Chairman*), lui-même élu à l’issue d’une campagne d’un style comparable à celui des autres campagnes électorales américaines (Rostkowski, 1986 : 48). Le modèle tribal n’était plus selon Stephen Cornell (1988) « *a byproduct of policy ; it became a central component in a new federal design* »¹²⁰ (1988 : 36-40). Les gouvernements tribaux renforçaient le statut politique des organisations tribales. Ces dernières faisaient désormais partie, pour celles qui avaient accepté ce modèle, du paysage politique fédéral.

Entre 1934 et 1935, les Suquamish, Skokomish, Nisqually, Squaxin, Tulalip, Puyallup, Muckleshoot, Swinomish, Skagit-Suiattle et Nooksack décidèrent par référendum, sous l’impulsion du NFAI et d’autres organisations, d’accepter l’IRA. Pour être éligible à cette loi, les tribus devaient avoir une liste des membres tribaux en mesure de voter à la majorité pour cette loi. Cette liste était établie à partir de la définition de l’appartenance tribale de la section 16 du *Wheeler-Howard Act* : « *Etre un membre d’une tribu reconnue par la juridiction fédérale ; ou être le descendant d’une personne qui vivait dans une réserve ; une personne de sang indien de la moitié ou plus* ».

¹¹⁷ Durant la seconde guerre mondiale, le gouvernement fédéral coupa les financements et les écoles ne furent plus entretenues. Elles furent fermées et les enfants durent suivre leur scolarité loin des réserves.

¹¹⁸ L’ *Indian Arts and Crafts Act* fut votée en 1935 et mit en place la première Commission de l’Art et des Métiers Indiens dont le rôle était d’encourager la production et le commerce de l’art indien.

¹¹⁹ Les premières brochures bilingues furent publiées entre 1940 et 1945. Mais les langues indiennes ne furent pas ou peu enseignées car il y avait peu de livres bilingues disponibles, peu de professeurs parlant une langue indienne et ayant une appartenance indienne.

¹²⁰ « un sous-produit de la politique ; c’était devenu un composant central d’une nouvelle conception fédérale. »

Ce critère d'éligibilité découragea les Suquamish, Lower Elwka Klallams, Nooksack, Skagit-Suiattle et les Muckleshoot d'adopter cette loi. Il leur fut difficile d'établir une liste de leurs membres. Car le Bureau des Affaires Indiennes ne réussit pas de façon exhaustive à recenser les habitants des réserves. Ces derniers continuèrent d'avoir une vie semi-nomade bien longtemps après l'établissement des réserves. Les Indiens du Puget Sound eurent de nombreuses opportunités de travail en dehors des réserves et ceci jusqu'à la seconde guerre mondiale où ils travaillaient encore pour les scieries, l'industrie de la pêche mais aussi les chantiers navals, la compagnie d'aviation Boeing ou s'engageaient dans l'armée. Les opportunités se trouvaient à l'extérieur des réserves. Le système politique du gouvernement tribal avait finalement peu d'intérêt aux yeux de ces tribus qui n'avaient pas attendu la loi Collier pour travailler et organiser leur structure communautaire (Harmon, 1998 : 190-206). De plus, les tribus se composaient d'un ensemble de bandes et de villages. Il était difficile, par exemple, de se définir et de s'inscrire sur une liste comme Suquamish parce qu'on vivait dans la réserve de Port Madison, alors que l'on avait une appartenance Duwamish. Ensuite, il y avait la question du *Blood quantum*. Un individu pouvait très bien avoir du sang suquamish mais pas suffisamment pour être reconnu comme tel. Enfin, la filiation était bilatérale. Un individu pouvait choisir d'appartenir à la tribu de son père ou de sa mère. Ce choix se faisait souvent en fonction des aides fédérales dont on pouvait bénéficier en étant membre de telle ou telle tribu. Mais étant donné que les Indiens du Puget Sound avaient une certaine indépendance économique, cette question ne les intéressait guère. Cette difficulté à déterminer le *membership* ou *selfconcept* empêcha l'édition de listes exhaustives, complexifia l'établissement du système tribal resté au statut d'instrument ou *byproduct* (Cornell, 1988) et ralentit le processus de tribalisation et l'application des différentes lois fédérales.

Néanmoins, malgré les imperfections de cette politique de Collier, celle-ci restait la première à être en adéquation avec la situation du moment et à considérer enfin l'Indien non plus simplement comme un citoyen américain mais également comme un citoyen tribal. Il ne s'agissait plus d'opter pour le changement ou la protection et la sauvegarde d'une culture mais plutôt pour une dynamique qui tenait compte de ces deux options. Cette nouvelle loi mettait en avant une certaine souveraineté tribale, je dis bien « certaine », car les décisions relevaient toujours d'une tutelle fédérale et du Bureau des Affaires Indiennes qui avait du mal à appliquer cette nouvelle planification. La lourdeur et la lenteur administrative du BIA freinaient dans une large mesure l'« autonomie gouvernementale » et le gouvernement fédéral envisagea de mettre fin à la tutelle des tribus. Les représentants indiens montrèrent leur désaccord en créant en 1944 le *National Congress of American Indians* (NCAI). Cette

organisation était à l'image de la *Society of American Indians* (SAI). Elle défendait la souveraineté tribale, le développement de l'homme et de ses ressources naturelles. Elle s'opposait à la politique de suppression du statut fédéral des réserves. Malgré tout, la chambre des représentants, sous l'administration Eisenhower, vota la Résolution 108, le 1^{er} août 1953,

« Le Congrès a pour objectif de conférer aux Indiens des États-Unis, le plus rapidement possible, les mêmes priviléges et les mêmes responsabilités qu'aux autres citoyens des États-Unis ; de mettre fin à leur statut de pupilles du Gouvernement et de leur accorder tous les droits et prérogatives dont jouissent les autres citoyens¹²¹ » (citée Rostkowski, 1986 : 76).

Cette Résolution mettait officiellement fin à la responsabilité fédérale en matière d'Affaires Indiennes et préconisait une nouvelle fois l'assimilation à travers une politique de liquidation appelée *Termination Policy*. Les tribus touchées par cette décision perdaient leur statut juridique de tribus domestiques, dépendantes. Elles n'étaient plus pupilles de la nation. Elles ne dépendaient plus de l'autorité fédérale et du Bureau des Affaires Indiennes mais du pouvoir de juridiction des États. Elles n'avaient donc plus accès aux programmes d'aides fédérales (logement, éducation, santé, subvention à l'industrie et à l'élevage).

Afin de mettre en place cette politique, le Département de l'Intérieur chargea le BIA d'établir une liste des tribus en mesure de vivre sans une aide de l'État. Le rapport montra que les tribus de l'État de Washington pouvaient gérer leurs affaires sans l'aide fédérale. Le gouvernement demanda en 1953, au Commissaire Glenn Emmons, de clarifier la situation de 21 tribus de l'État de Washington afin de déterminer celles qui étaient en mesure de perdre leur statut fédéral. Après avoir rencontré plusieurs groupes, il conclut que les situations tribales étaient très diverses et qu'il fallait adapter la politique de liquidation. Car toutes les tribus n'étaient pas disposées à accepter cette loi¹²². Les Squaxin, par exemple, l'acceptaient si le gouvernement maintenait leur droit de pêche et de chasse. D'autres comme les Nisqually étaient opposés à cette loi car ils avaient peur de perdre leur terre et leurs droits tribaux. Enfin, des tribus comme les Duwamish qui n'avaient pourtant pas de réserve et d'aide fédérale comme la plupart des *landless tribes*, pensaient perdre, à cause d'un tel dispositif législatif, la chance d'avoir un jour des terres et une reconnaissance de leurs droits tribaux.

¹²¹ House Concurrent Résolution 108 (83^e Congrès- 1^{re} session). 1^{er} août 1953.

¹²² Certaines tribus acceptèrent les conditions de cette loi. Les Lower Elwka Klallam par exemple venaient de recevoir des terres et des aides fédérales et étaient pourtant prêts à abandonner la protection fédérale et à accepter cette loi. Ces tribus savaient s'en sortir sans les aides fédérales. La *termination Policy* était pour eux l'occasion de montrer qu'elles étaient capables d'être autonomes.

En définitive la majorité, environ 19 tribus dont les Suquamish, tenta de contrecarrer cette nouvelle loi. Car tout d'abord, ces tribus n'avaient pas toutes des gouvernements tribaux. Ensuite, elles avaient peur que la disparition de la relation fiduciaire, un des principes élémentaires du traité, provoqua l'abrogation des droits tribaux. Cette politique s'avéra donc difficile à appliquer dans cette région du fait des diversités et des oppositions tribales (Harmon, 1998 : 209).

Cela n'empêcha pas le BIA de poursuivre sa mission, préparer les tribus à devenir autonomes. Il ouvrit en 1957 à Olympia, dans l'État de Washington, une agence chargée dans le cadre de cette politique de proposer des aides à l'installation et d'inciter les Indiens à aller vivre en ville¹²³. Mais cela ne concerna que quelques familles dans le Puget Sound car ces dernières arrivaient à vivre dans les réserves grâce à leur travail dans les scieries, dans l'industrie de la pêche et ne voyaient pas l'intérêt de vivre en ville. De plus, ceux qui quittèrent la réserve se retrouvèrent sans travail, sans repères sociaux et culturels et furent confrontés au racisme. Certains retournèrent vivre dans les réserves souvent au moment de la saison de la pêche où ils étaient sûrs de trouver du travail. Ceux qui restèrent, formèrent des groupes intertribaux urbains et d'après Alexandra Harmon, prirent conscience à travers cette *Relocation Policy* de leur indianité : « [...] most Indians emerged from the termination era with a heightened sense that they were different from other Americans. Termination policy reflected nationwide pressure for cultural and political conformity, yet it confirmed Indians' abnormality »¹²⁴ (1998 : 213). Les groupes intertribaux urbains commencèrent à se regrouper en signe de protestation, transcendèrent leur identité locale et régionale et firent naître une conscience indienne, une nouvelle affirmation de l'indianité et une solidarité ethnique nationale qui contribua à cristalliser le mouvement indien des années 60 et 70.

L'État-nation américain a imposé à travers une politique indienne très paradoxale et hégémonique, le statut de tribu domestique dépendante, à des peuples autochtones nomades dont l'unité sociale et politique était autonome. Ces changements socio-économiques et politiques ont poussé des groupes comme la tribu suquamish à adopter une réorganisation de leur structure sociale, une redéfinition de leurs frontières ethniques et de leur tradition en

¹²³ En 1960, 3.817 Indiens vivaient à Seattle et en 1980, ils étaient 15.162 sur une population totale de 493.846 habitants. Aujourd'hui, ils sont un sur deux à habiter en ville, mais le mouvement de migration fonctionne comme un balancier et le retour à la réserve atteint parfois 60%. Il tend à s'atténuer avec la nouvelle génération (Prucha, 1990 : 6-42).

¹²⁴ « [...] la plupart des Indiens issus des années de la politique de liquidation ont développé un fort sentiment d'être différents des Américains. Cette politique a reflété cette pression de la conformité culturelle et politique qui touchait tout le pays, pourtant elle a confirmé l'« anormalité » des Indiens. »

réponse aux pressions et à la demande imposées par la société blanche. Ces stratégies ont été mises en place pour assurer la survivance et la continuité de leur indianité.

Être Suquamish durant toute la période coloniale signifiait être membre d'une tribu, c'est-à-dire être pupille de la nation et dépendre de la protection et des promesses du gouvernement fédéral. Mais c'était aussi vivre dans et à l'extérieur des réserves et continuer à collecter des baies, des praires, pêcher le saumon, chasser l'élan tout en travaillant dans des fermes, des usines de conserves et de bois. C'était passer des années dans les pensionnats, dans des écoles publiques, apprendre un métier manuel, l'anglais et les rouages du système américain. C'était également avoir des ancêtres blancs ou indiens, être chrétien, protestant ou shaker, aller à l'église, pratiquer des *Winter Dance* et des potlatch. Il y avait une multitude de façons de survivre en tant qu'Indien dans cette société dominante qui n'offrait pourtant qu'une option : être assimilé. Cette période de survie ethnique (*ethnic survival*) (Nagel & Snipp, 1993) va laissée place à un renouveau ethnique (*ethnic renascence*) (Nagel & Snipp, 1993). Le contexte des années 60 et 70 va conduire les Suquamish à raviver la culture des anciens et repenser leur place en tant que peuple autochtone et premiers habitants du Puget Sound.

Chapitre III : La renaissance de la culture des anciens.

Au cours des années 60 et 70, les États-Unis furent ébranlés par une série de phénomènes sociaux et politiques mettant en avant les limites de la pensée assimilationniste et de la théorie du creuset ou *melting pot*. Le mouvement pour les droits civiques s'intensifia avec la prise de conscience politique de la jeunesse noire qui voulait mettre fin à la ségrégation raciale et obtenir la reconnaissance de ses droits civiques. A défaut d'une citoyenneté pleine et entière, le militantisme noir se tourna vers une revendication de ses origines ethniques et encouragea d'autres groupes (Amérindiens, Chicanos, Cubains) jusque là marginalisés, à proclamer leurs « différences » et à revendiquer une spécificité ethnique. Cette double allégeance à la culture ethnique et à la nation américaine fut symbolisée par l'usage de l'identité du trait d'union : *African-American*, *Native-American* etc (Constant, 1998). Des organisations indiennes virent le jour et lutèrent pour l'amélioration des conditions de vie matérielle mais aussi spirituelle des Indiens.

Sous la pression de ces différents mouvements activistes, le gouvernement fédéral réalisa l'échec de sa politique d'assimilation et devint moins « protecteur » et plus « facilitateur » (Noël, 1996). Il souhaita en autre, que les tribus indiennes organisées institutionnellement, prennent en charge leurs programmes culturels et sociaux et développent leur propre modèle de citoyenneté sociale (Papillon, 2005). Il décida d'accorder l'autonomie administrative aux gouvernements tribaux et vota en 1975, l'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act*. Les tribus pouvaient désormais s'auto-administrer et être responsables de leurs choix et de leur bien être.

Les Indiens du Puget Sound, comme les Suquamish, profitèrent de ces nouvelles orientations pour ouvrir leur propre musée qui avait pour objectif de renforcer la solidarité du groupe, de transmettre des valeurs et des savoirs et de valoriser une appartenance identitaire. Ils s'inspirèrent également de leurs « frères canadiens » qui remirent à l'eau le canoë de mer dans le cadre de l'Exposition Universelle de Vancouver de 1986. Les Heiltsuk et Haida utilisèrent le canoë pour visibiliser leur culture et construire une unité pan-tribale canadienne en mesure de revendiquer et de défendre leurs droits tribaux.

Pour le 100^{ème} anniversaire de l'État de Washington, une dizaine de tribus du Puget Sound utilisèrent les fonds fédéraux du projet intertribal *Native Canoe* pour raviver le canoë, l'emblème de la culture indienne de la côte nord-ouest et prendre part à cette manifestation intitulée « *Paddle to Seattle* ».

Ces stratégies prirent une toute autre dimension lorsque l'interaction et la solidarité intertribales dépassèrent les frontières américaines. En 1993, les tribus américaines s'associèrent aux tribus canadiennes de Colombie Britannique, dans un projet de voyage

annuel en canoë, destiné à revitaliser la culture autochtone contemporaine de la côte nord-ouest.

Je montrerai dans ce chapitre III que la conjoncture américaine, et les mouvements activistes des années 1970 ont permis des changements sociopolitiques et une renaissance de la culture indienne. Je présenterai dans un premier temps les différentes organisations indiennes ayant pris part à cet activisme. Je traiterai des effets du mouvement indien sur la politique du gouvernement fédéral en abordant la question de l' *Indian Self-Determination and Education Assistance Act*. Ensuite, je montrerai comment les tribus ont utilisé cette autonomie administrative. Je décrirai le fonctionnement du gouvernement tribal suquamish. Puis, j'aborderai des différentes orientations et choix de ce groupe. Je parlerai tout d'abord de la construction du *Suquamish Museum* puis de l'interaction et de la solidarité intertribale en évoquant deux voyages : *Paddle to Seattle* de 1989 et *Bella Bella* de 1993.

I- Un contexte sociopolitique favorable

La lutte dans les années 1960 des Noirs-Américains pour l'obtention et la jouissance de leurs droits civiques en tant que citoyen américain suscita une prise de conscience de la société américaine. Cette dernière réalisa que les différences ethniques et raciales n'avaient pas disparu. Les groupes ethniques, comme les Indiens, cherchèrent sous l'impulsion du militantisme noir à revendiquer leur identité ethnique. L'ethnicité apparaissait comme un principe mobilisateur ou une option stratégique appropriée aux exigences de la mobilisation sociale et politique de la société moderne.

L'époque était à la « différence » et à la revendication identitaire. La position dominante de l'assimilationnisme dans la réflexion sur l'ethnicité et la nation aux États-Unis laissait place au renouvellement du paradigme du pluralisme culturel dans le débat sociopolitique. La pensée pluraliste commençait à se développer, inspirée notamment par Nathan Glazer et Daniel Patrick Moynihan (1976) dont le point de vue pouvait être résumé par cette phrase « *Ce qu'on peut dire du melting pot, c'est qu'il n'a jamais fonctionné* » (cités par Lévy, 1997 : 8). Ce courant cherchait à expliquer ce que signifiait, pour ces groupes ethniques discriminés et défavorisés, ce besoin de retrouver leurs racines et de revendiquer une identité ethnique et une autonomie (Martiniello, 1995).

Le mouvement indien ou « Pouvoir rouge » s’inscrivait donc dans la lignée du mouvement des droits civiques des Noirs et s’exprimait à travers des organisations indiennes comme le *National Indian Youth Council* (NIYC) et l'*American Indian Movement* (AIM). Ces organismes encourageaient la construction d’une identification indienne et soulevaient le problème des politiques fédérales et la question de l’intégrité tribale.

1. Le mouvement indien

Une des premières revendications des nouvelles organisations indiennes, comme le *National Indian Youth Council* (NIYC) et l'*American Indian Movement* (AIM), fut la dissolution de la Résolution 108 de la politique de liquidation des réserves de 1953 et la question de l’autonomie. Les communautés se sentaient menacées par la suppression du statut fédéral des réserves. Elles souhaitaient voir disparaître cette résolution et acquérir plus d’autonomie sur les aides financières fédérales. Elles profitèrent de la conférence de Chicago de 1961 où plus de sept cents Indiens de soixante-quatre tribus étaient présents, pour exprimer leurs doléances et rappeler à l’État ses engagements :

« [...] Nous, peuples indiens, devons être gouvernés démocratiquement et disposer du droit de choisir notre mode de vie. [...] Nous croyons dans le droit inhérent de tous les peuples de conserver leurs valeurs spirituelles et culturelles et dans le fait que le libre exercice de ces valeurs est nécessaire au développement normal d’un peuple quel qu’il soit. Les Indiens ont exercé ce droit inhérent de vivre à leur façon des milliers d’années avant que l’homme blanc arrive et prenne leurs terres. [...] Ce que nous demandons à l’Amérique n’est pas la charité, ni le paternalisme, même bienveillant. Nous demandons seulement que la nature de notre situation soit reconnue et devienne la base de la politique adoptée et des mesures prises. En somme, les Indiens demandent une aide, technique et financière, pendant qu’elle est nécessaire et aussi longtemps qu’il le faudra, afin de pouvoir, dans l’Amérique de l’ère spatiale, retrouver une partie de cette capacité d’adaptation dont ils jouissaient à l’époque où ils possédaient leur terre natale » (cité par Delanoë & Rostkowski , 2003 : 315).

Ces nouvelles organisations avaient été créées par de jeunes indiens qui reprochaient aux anciennes organisations comme le *National Congress of American Indians* (NCAI) d’être trop conservatrices, pas assez représentatives des populations indiennes les plus défavorisées et pas assez virulentes envers le gouvernement.

Le National Indian Youth Council

Cette organisation créée en 1961, réclama la suppression du Bureau des Affaires Indiennes et demanda un versement direct sans intermédiaire des fonds prévus aux tribus (Rostkowski, 1986 : 111-119). Elle lutta pour préserver les « droits spéciaux » des Indiens, la souveraineté des tribus reconnues par les traités et participa au débat concernant le droit de pêche des Indiens du Puget Sound en organisant en 1964 dans l'État de Washington et de l'Oregon des *fish-in*¹²⁵.

En 1855, le Gouverneur de l'État de Washington, Isaac Stevens avait assuré aux Indiens lors de la signature du traité de Point Elliott, un territoire, des aides fédérales et le droit de continuer à pêcher et à chasser sur les territoires ancestraux. Les Lushootseed continuèrent à pêcher aux filets et dans tous les endroits où ils avaient l'habitude de prendre du poisson avant la colonisation. Mais les Blancs contestèrent ce droit et l'État de Washington finit par reconnaître que dans ce traité, le gouvernement n'avait pas clairement délimité les zones de pêche et n'avait pas traité de la question de la pêche au filet. Les Indiens contestèrent et continuèrent d'utiliser cette technique et en 1964 un groupe de pêcheurs de plusieurs tribus fut arrêté et le matériel confisqué. La presse s'empara de l'affaire et la médiatisa à tel point que l'on décela une certaine sympathie de l'opinion publique qui encouragea les *fish-in* des années suivantes. Les tensions s'amplifièrent en 1968 lorsque la Cour suprême donna raison aux autorités locales en se basant sur le fait que le traité assurait certes ce droit mais ne délimitait pas les territoires de pêche et ne se prononçait pas sur l'usage du filet. Il fallut attendre 1974 et la décision du Juge George Boldt de la cour fédérale¹²⁶. Le Juge précisa qu'aucune décision de justice ou acte du Congrès n'avait annulé les conditions contenues dans les traités signés avec les Indiens de l'État de Washington. Autrement dit l'article V du traité du Point Elliott restait valide :

« The right of taking fish at usual and accustomed grounds and stations is further secured to said Indians in common with all citizens of the Territory, and of erecting temporary houses for the purpose of curing, together with the privilege of hunting and gathering roots and berries on open and

¹²⁵ Les *fish-in* consistaient à pêcher dans des lieux interdits par le gouvernement mais reconnus par les traités. Cette méthode fut empruntée au Pouvoir noir. Ce dernier utilisait la technique des *sit-in* pour faire pression sur le gouvernement. Les Indiens du Puget Sound adaptèrent cette technique à leurs besoins et créèrent sur la base des *sit-in* noirs, les *fish-in* indiens.

¹²⁶ Consulter A Report of the United States Commission on Civil Rights, June 1981, « Indian Tribes. A continuing Quest for survival », *U.S Commission on Civil Rights*, p.p. 61-100.

unclaimed lands. Provided, however, that they shall not take shell-fish from any beds staked or cultivated by citizens »¹²⁷.

Les Suquamish se sont donc vus accorder en avril 1975, le droit de pêcher dans la zone prévue par le traité de Point Elliott. Cette zone était désormais clairement délimitée par l'*Usual and Accustomed Fishing Places* (U&A)¹²⁸ (cf. carte XIII). L'État de Washington fut dans l'obligation de réglementer les pêcheurs blancs pour que la moitié des poissons migrateurs, comme le saumon, puisse atteindre l'*Usual and Accustomed Fishing Place*. Enfin, suite à ce jugement fut créée la même année, la *Northwest Indian Fisheries Commission* (NWIFC) dont la fonction était de développer des programmes de gestion de l'environnement et de s'assurer que la décision du Juge George Boldt était appliquée et respectée (Harmon, 1998 : 218-244).

La cour fédérale ne régla pas toutes les questions concernant le droit de pêche (quotas, permis, filets...). Mais elle permit de reconnaître la validité des traités et des droits des Indiens et une visibilité des tribus sur le plan national voire international. L'opinion publique fut plus sensible à la question indienne, les tribus devinrent de plus en plus organisées et le gouvernement fédéral dut désormais tenir compte de leurs opinions avant de prendre des décisions afin d'éviter les conflits et les cours fédérales.

La société américaine prit conscience de sa diversité ethnique et des problèmes de ses groupes défavorisés. Certains réformistes proposèrent de mettre en place des politiques préférentielles (*affirmative action*) car note Denis Lacorne « [...] : puisque le rêve américain leur était interdit, il fallait, prétendirent certains réformistes, leur accorder des droits spéciaux, et même des passe-droits ou des priviléges, pour leur permettre de rattraper leur « retard » » (1997 : 10).

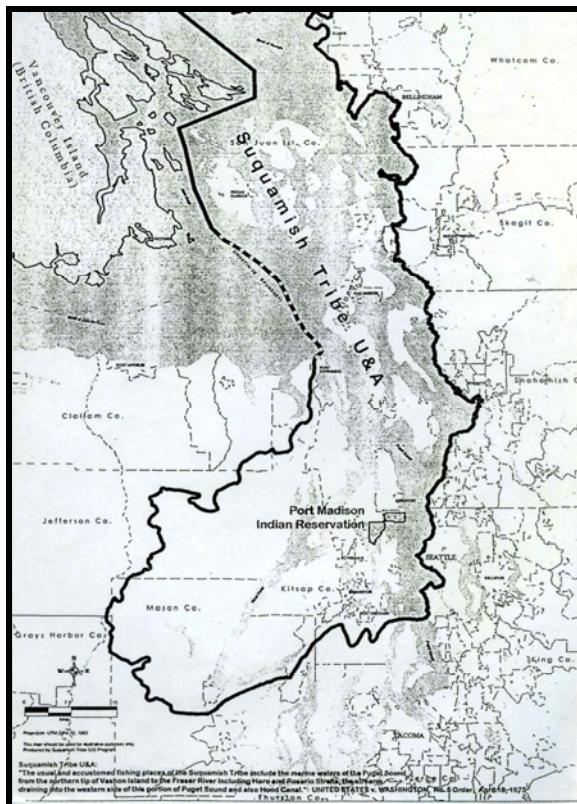
Ces « droits spéciaux », les tribus indiennes en bénéficiaient depuis la politique des traités. Ils relevaient de la relation fiduciaire qu'il y avait entre les nations indiennes et le gouvernement fédéral. C'est une des raisons pour lesquelles le mouvement activiste indien décida de prendre ses distances avec le mouvement noir dont il partageait certaines valeurs comme le retour aux traditions, le droit à la différence et à l'autodétermination mais dont

¹²⁷ « Le droit de prendre des poissons dans les zones habituelles et occupées par les ancêtres, est assuré pour lesdits Indiens comme pour tous les citoyens du territoire, ainsi que le droit d'ériger des maisons provisoires pour le besoin de ces activités, avec le privilège de la chasse, de la collecte des racines et des baies sur les terres non occupées et non réclamées. Cependant, ils ne doivent pas prendre les mollusques et les crustacés dans les lieux habités et cultivés par les citoyens sur lesquels ces derniers ont des droits. »

¹²⁸ Elle correspond pour les Suquamish au territoire qui comprend le comté de Mason, Kitsap, Island et San Juan.

l'histoire avec l'État américain était trop différente et éloignée de celle des Noirs pour pouvoir envisager une fusion.

XIII. Les frontières de pêche de la tribu suquamish. *Usual and Accustomed Fishing Places (U&A)*.



Carte : United States v. Washington No.5 Order, April 18, 1975.

L'American Indian Movement

Le mouvement activiste indien souhaitait mettre en avant la condition sociale et économique des réserves et des Indiens comme ce fut le cas de la majorité des autres groupes défavorisés¹²⁹. Il voulait également sensibiliser le gouvernement à la situation spirituelle, juridique, politique et ethnique de leur culture. Afin d'éviter l'amalgame avec les autres groupes ethniques notamment le mouvement noir, le *Red Power* décida de se mettre en marge des grands mouvements sociaux et prit le chemin d'un militantisme plus radical avec la

¹²⁹ Les Indiens ont bénéficié en 1964, dans le cadre de l'*Economic Opportunity Act*, des programmes d'assistance sociale et économique destinés aux autres groupes défavorisés. Ils ont obtenu des aides financières qui n'ont pas été soumises au contrôle du BIA.

création le 28 juillet 1968 de l'*American Indian Movement*. Il lutta contre l'injustice raciale, œuvra pour une amélioration des conditions économiques, dénonça la politique du BIA et défendit la souveraineté tribale et l'autodétermination. Ce mouvement intertribal pan-indien se caractérisa par un militantisme radical et des méthodes violentes et symboliques, rappelant des événements importants de l'histoire, afin d'attirer l'attention des médias. Il mobilisa et instrumentalisa des symboles historiques de l'indianité afin de revitaliser une appartenance et une cohésion intertribale et développer une revendication identitaire indienne. Ce fut le cas en novembre 1969 avec la prise et l'occupation pendant un an de l'ancienne prison de l'île d'Alcatraz, à San Francisco. Puis en 1972, lorsque le groupe d'Alcatraz occupa la base militaire de Fort Lawton à Seattle¹³⁰. Puis le 27 Février 1973 quelques Indiens occupèrent la colline *Wounded Knee* (Dakota du sud), symbole du massacre des Sioux en 1890. Ils protestèrent contre la « dictature » du BIA et contre les mauvais traitements dans et en dehors des réserves. Enfin, la plus longue marche d'Alcatraz à Washington, la capitale fédérale, le 11 Février 1978, contre la mise en place d'une dizaine de propositions de lois déposées par les sénateurs Kennedy, Needs et Cunningham qui impliquaient l'abrogation des traités et des droits de pêche, de chasse, d'usage des eaux ainsi que la suppression de toute forme de gouvernement traditionnel (Rostkowski, 1986 : 152-154).

Mais certains militants critiquèrent les actions virulentes de l'AIM. Au fond, elles n'avaient pas concrètement changé le quotidien des nations indiennes et en plus risquaient de compromettre les relations avec l'État. Ils se tournèrent donc vers des actions juridiques et vers l'international et organisèrent en 1974, dans la réserve Sioux de Standing Rock, la première « Conférence internationale des traités indiens » à l'issue de laquelle l'*International Indian Treaty Council* (IITC) fut créé. Ils souhaitaient défendre les traités et établir des contacts avec l'ONU en vue d'obtenir le statut d'ONG (Rostkowski, 1986 : 185). Les Indiens comprirent que seuls les grands regroupements interethniques leur permettraient une visibilité sur le plan international, d'accéder à un statut d'ONG, de participer aux réunions et au groupe de travail de l'ONU.

En 1975 eut lieu à Port Alberni, en Colombie Britannique, la première conférence internationale des peuples autochtones. Suite à cette rencontre, le *World Council of*

¹³⁰ Suite à cette occupation, un centre culturel intercommunautaire indien, le Daybreak Star sera inauguré en 1977. Voir l'article du Newsletter of the Seattle Arts Commission, April 1977, *Indian arts Center Opens*, Seattle, Vol.1, N°1. Et l'article Hackett, Regina, November 12, 1985, « Daybreak Star brings a new day for Indian arts », *Seattle Post-Intelligencer*, C-7.

Indigenous Peoples fut créé et obtint le statut d'ONG, tout comme l'*International Indian Treaty Council* en 1975 et le *National Indian Youth Council* (NIYC) en 1984.

En 1977, l'*International Indian Treaty Council* fut chargé par l'ONU d'organiser la première participation des autochtones à une Conférence des ONG dont le thème était la « discrimination contre les populations autochtones des Amériques ». Ce fut l'occasion pour les nations autochtones de demander la révision de la Convention n°107 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) et la création d'un Groupe de Travail à l'ONU. Ils réitérèrent cette demande en 1981, lors d'une seconde conférence internationale sur « les peuples autochtones et leur rapport à la terre » (Morin, 2005 : 35-41). Ils obtinrent satisfaction en 1982 avec la création d'un Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA) et travaillèrent pendant plus de vingt ans, au sein de ce groupe composé d'experts et des représentants gouvernementaux, sur un projet de déclaration universelle des droits autochtones.

En définitive, les mouvements activistes des années 1960 ont surtout été pour les Indiens l'occasion d'être plus visibles sur la scène nationale voire internationale et de revendiquer une autodétermination tribale. L'Indien « victime » devenait un Indien « combattant », un « guerrier victorieux », tenant tête au pouvoir fédéral et revendiquant une indianité. Il suffit d'ailleurs de regarder les recensements de ces cinquante dernières années pour constater que l'identité indienne est devenue incontestablement une option ethnique plus gratifiante et attractive¹³¹.

2. La politique indienne de la self-determination

L'autodétermination (*self-determination*) et la souveraineté (*sovereignty*) sont deux concepts problématiques pour les Indiens, dans la mesure où ces derniers ont une relation complexe d'interdépendance avec le gouvernement fédéral. En droit international, précise Umozurike Oji (1972) la *self-determination* est définie comme :

« the right of all peoples to determine their political future and freely pursue their economic, social, and cultural development- [and that it should]...operate both externally and internally to ensure

¹³¹ En 1960, 523.591 personnes se considéraient comme appartenant à la « race » indienne alors qu'elles n'étaient que 357.499 en 1950. Ce chiffre est passé en 1970 à 792.730 personnes puis à 959.204 personnes en 1980 (Nagel, 1996 : 83-84). La population indienne est aujourd'hui, d'après le dernier recensement de 2000, de 4.5 millions.

democratic government and the absence of internal or external domination »¹³² (cité par Senese, 1991 : xxi).

Quant à la *sovereignty*, elle est d'après Peter d'Errico, un concept qui « *provided state power with an « inside » and an « outside »*. States claimed supreme power inside what they called their « domestic » realms and defined other states realms as « outside »»¹³³ (1997 : 7).

Or les nations indiennes sont depuis la signature des traités considérées par le gouvernement fédéral comme des « *domestic, dependent tribes* », des tribus sous tutelle fédérale, souveraines mais seulement à l'intérieur de leur territoire. Elles ne sont plus des nations et encore moins des États, leur souveraineté est limitée à leur « *domestic realms* ». Mais, cette autonomie interne n'a jamais été réellement considérée, si ce n'est lors de l'adoption en 1934 de l'*Indian Reorganization Act*. Cette loi favorisa la création de structures politiques tribales, de Conseils tribaux et de Constitutions tribales. Elle reconnut et accorda aux tribus une forme moderne d'autonomie gouvernementale (*self-governance*) au sein du système de gouvernement américain. Mais, le fonctionnement de ces Conseils tribaux dépendait du BIA. On était donc très loin d'une autonomie administrative. De plus, le gouvernement fédéral ne reconnaissait aux Conseils tribaux qu'une autorité interne, on était là aussi très loin de l'autodétermination.

Il fallut en fait attendre 1975 et cette nouvelle phase du processus de tribalisation, l'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act*, pour pouvoir véritablement entendre parler de *self-determination* ou plutôt -car c'est véritablement de cela qu'il s'agit quand le gouvernement fédéral aborde la question de l'autodétermination des peuples autochtones- de *self-governance*. D'ailleurs, la quantité de termes pour définir ce concept : « autonomie restreinte », « autonomie interne », « autonomie administrative », « autonomie gouvernementale », « quasi-souveraineté » est conséquente et illustre une fois de plus la complexité des relations des tribus avec le gouvernement fédéral et l'instabilité de la législation en matière de politique indienne.

L'arrivée au pouvoir en 1961 de John Kennedy entraîna la fin mais pas l'abrogation de l'application de la Résolution 108. Toutefois, sous la pression de certaines tribus¹³⁴ qui refusaient de se soumettre à cette ordonnance, le gouvernement de Lyndon B. Jackson

¹³² « le droit de tous les peuples de déterminer leur futur politique et de poursuivre librement leur développement économique, social, et culturel [et cela devrait]... fonctionner extérieurement et intérieurement pour assurer le gouvernement démocratique et l'absence de la domination interne ou externe. »

¹³³ « Donne à l'État un pouvoir à l' « intérieur » et à l' « extérieur ». Les États ont revendiqué un pouvoir suprême à l'intérieur, cet « intérieur qu'ils ont appelé leurs royaumes « domestiques » et à l' « extérieur » qu'ils ont défini comme les royaumes des autres États. »

¹³⁴ En octobre 1966, la tribu des Quinault tenta de soustraire à la Résolution 108.

proposa en 1963 une nouvelle politique pour remplacer la suppression du statut fédéral par une autonomie tribale et par des programmes d'auto-assistance et d'auto-développement des réserves. A la fin de son mandat, le Président mit en place le *National Council on Indian Opportunity* (NCIO), un corps institutionnel, établi pour permettre la participation des représentants indiens à la prise de décisions du gouvernement américain en matière de politique indienne¹³⁵.

Cette politique fut effective au début des années 1970 lorsque l'administration Nixon réclama l'autodétermination des peuples autochtones et le maintien de la relation de type fiduciaire sur les terres indiennes. L'autodétermination devint l'objectif de la politique officielle du gouvernement américain à l'égard des Amérindiens et Richard Nixon le fit savoir au Congrès lors d'un message spécial, le 8 juillet 1970 :

« Les Premiers Américains, les Indiens, constituent la minorité la plus démunie et la plus isolée de notre nation; [...] Nous devons commencer à agir sur la base de ce que les Indiens eux-mêmes nous disent depuis longtemps. L'heure est venue de rompre définitivement avec le passé et de créer les conditions pour une ère nouvelle dans laquelle l'avenir des Indiens sera déterminé par leurs actes et leurs décisions. [...] Tel doit donc être l'objectif de toute nouvelle politique nationale envers les Indiens : renforcer le sens qu'a l'Indien de son autonomie sans pour autant menacer son sens communautaire. [...] Et faire clairement savoir que les Indiens peuvent devenir indépendants du contrôle fédéral sans que le Fédéral renonce à les soutenir et à les aider. [...] Au lieu d'une longue liste de réformes au coup par coup, nous suggérons une stratégie nouvelle et cohérente [...], non pas plus d'argent mais de l'argent mieux dépensé. [...] Nous en avons conclu que la meilleure façon de décider de programmes pour les Indiens, ou de dépenser l'argent public c'est d'en donner la responsabilité à ceux que ces programmes affectent directement. [...] Il s'agit d'une relation nouvelle et équilibrée entre les États-Unis et les Premiers Américains [...] » (Cité par Delanoë & Rostkowski, 2003 : 342-343).

L'ère de l'assimilation prit fin et laissa la place à une ère de la décentralisation du pouvoir et de l'autodétermination administrative. Les Indiens retrouvèrent cette relation d'égal à égal avec le gouvernement fédéral grâce à la mise en place d'un ensemble de lois¹³⁶ et en particulier à l'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act* de 1975¹³⁷.

¹³⁵ Trois ans auparavant, le Président nomma un Indien, Robert Lafollette Bennett au poste de Commissaire des Affaires Indiennes.

¹³⁶ Voir liste en annexe IV (Nagel, 1996 : 218).

¹³⁷ Les informations concernant l'autonomie des gouvernements tribaux proviennent des Affaires Indiennes et du Nord Canada, « Les Indiens des États-Unis », *Site des Affaires Indiennes et du Nord Canada*, mise à jour 15 mars 2005, [En ligne], <http://www.ain-inac.gc.ca>, (consulté le 7 février 2007).

Une autonomie restreinte

L'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act* créa un modèle d'entente contractuelle ou « *compacting* » qui permettait aux gouvernements tribaux d'assumer les responsabilités des services auparavant prises en charge par le BIA. Mais ces modèles furent soumis à des contrôles rigoureux, car le gouvernement fédéral craignait que les gouvernements tribaux ne soient pas prêts à gérer les fonds et à assumer ces responsabilités. De plus, il fallait négocier un contrat distinct pour chacun des services assumés, les fonds étaient très surveillés et ne pouvaient être dépensés que pour le service pour lequel ils avaient été alloués. Les frais relatifs à la négociation de contrats étaient très élevés. Cette loi empêchait l'innovation et n'incitait pas à la rentabilité puisque les économies réalisées ne pouvaient pas être affectées à d'autres fins. A cela s'ajoutait trop de restrictions bureaucratiques, une administration coûteuse et un BIA encore trop présent dans les prises de décisions. Cette loi ne concéda qu'une autonomie restreinte aux gouvernements tribaux. Néanmoins, ils eurent la possibilité d'acquérir des méthodes de gouvernance et de préparer le terrain pour le *Tribal Self-Governance Act* de 1994¹³⁸.

Une quasi-autonomie

Les années 1980 furent marquées par une politique reaganienne attachée à l'élimination des entraves, des contraintes et des protections administratives, parlementaires et bureaucratiques, locales et fédérales, empêchant l'activité des capitaux privés. Le gouvernement souhaita assurer un partenariat entre le gouvernement fédéral, les États membres et le gouvernement tribal et réduire le pouvoir du Bureau des Affaires Indiennes notamment en diminuant son budget. C'est ce qu'évoqua le président Ronald Reagan lors du congrès du 24 janvier 1983 :

« Cette administration estime qu'il faut restituer responsabilités et ressources aux gouvernements les plus proches de ceux qu'ils servent. Cette philosophie s'applique non seulement aux États membres et aux gouvernements locaux mais aussi aux tribus indiennes reconnues par le pouvoir fédéral. [...] En 1970, le président Nixon a annoncé l'ouverture aux tribus indiennes d'une politique

¹³⁸ Ce qui n'avait pas été le cas durant l'*Indian Reorganization Act* car les financements et les responsabilités des services étaient gérés par le BIA.

d'autodétermination. Au cœur de cette nouvelle politique, on trouve l'engagement du gouvernement fédéral à aider et encourager le gouvernement tribal autonome [...]. Les principes de l'autonomie gouvernementale définis par cette loi constituaient une bonne base de départ. Néanmoins, depuis 1975, les grands discours l'ont emporté sur l'action. Au lieu de fournir aides et encouragements, la politique fédérale a, en gros, inhibé le développement politique et économique des tribus. Des règlements trop nombreux et une bureaucratie déterminée à s'autoreproduire ont étouffé les décideurs locaux, soustrait les ressources indiennes au contrôle des Indiens et promu la dépendance plutôt que l'autosuffisance. Cette administration a l'intention de renverser la tendance en supprimant les obstacles placés sur la route de l'autonomie et en créant un environnement plus favorable au développement d'une économie saine dans les réserves. Les gouvernements tribaux, le gouvernement fédéral et le secteur privé auront tous un rôle à tenir. Cette administration adoptera une démarche souple en reconnaissant la diversité des tribus et le droit de chaque tribu à définir ses urgences et ses objectifs. [...] Les gouvernements tribaux sont responsables du choix des méthodes et du degré d'exploitation des ressources tribales [...] » (Cité par Delanoë & Rostkowski, 2003 : 346-348).

Ce projet politique se traduisit en 1988 dans le cadre de la politique indienne par le *Tribal Self-Governance Pilot Project* (projet-pilote d'autonomie gouvernementale tribale). Il fut lancé par le Secrétaire à l'Intérieur. Il consista à sélectionner une dizaine de tribus dont firent partie les Suquamish et à leur financer à hauteur de 150.000\$, la mise en place d'un système de gouvernement tribal autonome. Il s'agissait de suivre et d'évaluer l'évolution de ce système (le projet fut renouvelé une seconde fois en 1991) afin de déterminer et d'établir les grandes lignes du *Tribal Self-Governance Act* de 1994. Cette nouvelle législation et phase du processus de tribalisation donna aux réserves la possibilité d'avoir cette fois-ci une autonomie gouvernementale. Les Conseils tribaux utilisaient les fonds alloués par le gouvernement comme ils le souhaitaient. George Emerson raconte que grâce à cette nouvelle loi,

« the needs of our people would no longer be identified in Portland or Everett or 3000 miles away in Washington, D.C. We would no longer have to depend on the Great White Father in Washington telling us how and where we must spend our money »¹³⁹ (Wilson, 2002 : 140).

De plus, un organisme fédéral autonome du BIA, l'*Office of Self-Governance*, facilitait l'expansion du processus du « *compacting* » en assistant les négociations des contrats entre

¹³⁹ « les besoins de notre peuple ne seront désormais plus identifiés à Portland ou Everett ou à plus de 4500 kilomètres à Washington, D.C. Nous n'aurons plus à dépendre du discours du « grand père blanc » [le Président] de Washington, nous disant comment et où dépenser notre argent. »

les gouvernements tribaux et les organismes fédéraux¹⁴⁰ et en assurant les frais de ces négociations. Il aidait ces organismes à fournir des services aux tribus et permettait de faire disparaître les contrôles rigoureux imposés par le gouvernement. Les gouvernements tribaux étaient désormais soumis à un processus de qualification. Ce qui comptait avant tout, c'était les résultats des organisations tribales et non pas leurs priorités et la façon dont elles utilisaient les fonds. Elles étaient libres de planifier, mettre en œuvre et administrer des programmes et services. Le Bureau des Affaires Indiennes n'était plus en mesure d'intervenir sauf si les terres qu'il détenait en fiducie risquaient d'être menacées par les dispositions tribales.

Ces six années d'expérimentation permirent d'améliorer la loi de 1975 et d'établir le *Tribal Self-Governance Act*. Cette loi autorise chaque année, une vingtaine de tribus, à présenter une demande d'adhésion au programme dans la mesure où elles peuvent démontrer leur stabilité fiscale, établir une planification de leurs priorités tribales, de leurs prestations de services et de leur recherche budgétaire et juridique.

En définitive, cette politique dite de l' « autodétermination » a ouvert la voie à un équilibre entre droit des Indiens et devoir du gouvernement fédéral. Mais elle n'a toujours pas réglé la question du droit à l'autodétermination et de la souveraineté tribale. Car, si l'État envisage une autonomie administrative et financière des réserves afin de diminuer voir faire disparaître les aides fédérales exclusivement destinées aux Indiens¹⁴¹, il reste ferme sur un point : les tribus sont des « nations domestiques, dépendantes ». Elles sont soumises au pouvoir du Congrès et sont placées sous la protection du gouvernement (Rostkowski, 1986 : 219). Le Congrès est le seul à légiférer dans le domaine des Affaires Indiennes et à abroger les dispositions des traités indiens. Il peut décider à tout moment de supprimer les traités car la Constitution protège les individus contre les lois arbitraires, non raisonnables, portant atteinte à la liberté individuelle, mais n'a prévu aucune ordonnance concernant les droits collectifs. Seule la Convention n°169 de OIT prend en compte le particularisme et certains droits collectifs. Or cette Convention n'a pas été ratifiée par les États-Unis. L'avenir de la souveraineté tribale repose finalement sur l'intégrité éthique et morale du Congrès et sur la Déclaration Universelle des Droits des Peuples Autochtones votée par l'Assemblée Générale de l'ONU. Car la pierre angulaire de cette Déclaration est le droit à l'autodétermination et en

¹⁴⁰ Les organismes fédéraux sont nombreux mais seul le BIA du Département de l'Intérieur et l'*Indian Health Service* (IHS) du département de la Santé sont chargés d'assurer une responsabilité fiduciaire et un ensemble de prestations aux tribus souveraines dépendantes vivant dans des réserves.

¹⁴¹ En 1979, les dépenses fédérales consacrées aux programmes indiens étaient de 4.4 milliards de dollars. En 1989, elles n'étaient plus que de 2.5 milliards de dollars.

particulier la personnalité juridique internationale qui donnerait aux tribus la possibilité de négocier avec les États fédérés et l'État fédéral sur la base d'une égalité formelle (cela est actuellement plus ou moins le cas) ; de faire appel à la communauté internationale pour demander une protection contre les abus de ces États et du Congrès ; de participer aux instances internationales (Clech Lâm, 2002 : 20).

Mais cette Déclaration n'est que symbolique. Par conséquent, en attendant une hypothétique convention dont les retombées juridiques rejoigneraient sur tous les États abritant les peuples autochtones, y compris les États-Unis qui ont voté contre ce texte, les tribus modèrent cette absence de reconnaissance juridique par des actions plus concrètes et représentatives de la souveraineté comme :

« [...] le maintien de l'intégrité culturelle plutôt que des pouvoirs politiques dans la mesure où, quand une nation perd son identité culturelle, elle connaît un déclin correspond de sa souveraineté [...] la souveraineté dépend alors de la façon dont les traditions sont développées, défendues et transformées pour faire face à des conditions nouvelles. [...] tant que l'identité culturelle des Indiens demeure intacte, aucune mesure politique particulière adoptée par le gouvernement des États-Unis ne peut supprimer les peuples indiens en tant qu'entités souveraines »¹⁴² (Vine Deloria cité par Rostkowski, 1986 : 220).

Les tribus envisagent une souveraineté plus culturelle et identitaire et se servent de la *self-gouvernance* pour être reconnues comme « peuple », être respectées dans leurs différences et assurer le développement économique, social et culturel de leur politique tribale. Car comme l'exprime George Emerson,

« Self-Governance is the essence of our people. Self-Governance ensures our sovereignty. Self-Governance gives us the ability to determine and fulfill tribal needs, the power to plan our future, the tools to rise above poverty and addiction, and the opportunity to realize our visions [...] »¹⁴³ (Wilson, 2002 : 141-142)

L'idéal de la *self-determination* se trouve peut-être dans cette définition du *National Lawyer's Guild* que reprend Steve Talbot :

« That right to choose whatever form of political organization and relationship with other states it desires. It does not necessarily mean independence, although it may very well and often does. It may

¹⁴² Deloria, Vine, 1979, « Self-determination and the concept of sovereignty, Economic Development in American Indian Reservation. », *Native American Studies*, University Of New Mexico, Development Series s (1) : 24-25.

¹⁴³ « L'autonomie gouvernementale est l'essence de notre peuple. Elle assure notre souveraineté. Elle nous donne la capacité de déterminer et d'accomplir les besoins tribaux, le pouvoir de planifier notre futur, les outils pour surmonter la pauvreté et la dépendance, et l'opportunité de réaliser nos visions (façons de voir l'avenir). »

result in a people choosing to be associates with or dependent on another state. They may choose confederation with other less-than-totally independent peoples »¹⁴⁴ (cité par Senese, 1991 : xxi).

Autrement dit un rapport politique de relative indépendance comme on va le voir dans le point suivant avec l'exemple de l'organisation et du fonctionnement du gouvernement tribal suquamish.

II- Le gouvernement tribal suquamish

Le 20 mai 1965, la tribu suquamish opta pour un modèle politique plus compatible avec les principes fondamentaux de la démocratie élective américaine et se vit officiellement accorder selon l'*Indian Reorganization Act* de 1934, le droit de constituer un gouvernement tribal. Le 2 juillet de la même année, le Secrétaire à l'Intérieur, James A. Carter, Jr., approuva la Constitution tribale des Suquamish. Pour la première fois de son histoire, la tribu avait une organisation tribale dont le statut politique était reconnu et avait une place dans le paysage politique américain. Ce nouveau modèle politique était représenté par un Conseil tribal chargé de gérer les affaires internes de la tribu. Il permettait à la tribu de négocier en tant que gouvernement tribal, des contrats, services et programmes avec les autres gouvernements (fédéral, étatiques, régionaux et locaux) et de démontrer à long terme sa capacité à gérer les fonds alloués, à apporter des prestations de services, à planifier les priorités tribales, à assurer sa stabilité fiscale et à s'établir comme une véritable « *independent sovereign nation* » (The Suquamish Tribe, 2002).

1. Une Constitution tribale

Cette Constitution de 12 articles donna une nouvelle dimension à l'entité tribale suquamish en lui reconnaissant officiellement un gouvernement tribal et une autonomie

¹⁴⁴ « Le droit de choisir le type d'organisation politique et de relation souhaitées avec les autres États. Cela ne signifie pas nécessairement l'indépendance, bien que cela puisse être très bien et l'est souvent. L'autodétermination peut résulter du choix d'un peuple d'être associé avec ou de dépendre d'un autre État. Ils peuvent choisir la confédération avec d'autres plutôt que d'être des peuples totalement indépendants. »

administrative à l'intérieur du territoire tribal définit dans l'article I (*Territory*) et correspondant à l'ensemble des terres en *fee status* qualifiées de « *tribally owned* » :

« The territory in which the Suquamish Tribe has a beneficial ownership interest includes that portion of the Port Madison reservation remaining in an unallotted status at the time of approval of this Constitution and Bylaws, and any other lands which may be acquired for or by, and held in the name of, the Suquamish Tribe. The jurisdiction of the tribe over such lands, and over the allotted lands within the original boundaries of the Port Madison Reservation, shall not be inconsistent with applicable Federal and State laws. However, nothing in this Article shall be construed as restricting the treaty hunting and fishing rights of members, including the right to fish in usual and accustomed places »¹⁴⁵ (The Suquamish Tribe General Council Handbook, 1998 : 11).

Les autres articles font des références à l'ensemble des droits et devoirs de la tribu et de ses membres. L'article II (*Membership*) traite de l'appartenance tribale et de ses modalités :

« The membership of the Suquamish Indian tribes shall consist of the following :

(Section 1) (a) All persons of Suquamish Indian blood whose names appear on the official census roll of the Tribe as of January 1, 1942 ; PROVIDED, that such persons have not relinquished membership in the Suquamish Tribe or have not become enrolled as members of any other tribe, band or Indian Community ; and PROVIDED, further that such roll may be corrected subject to the approval of the Secretary of the Interior.

(Section 1) (b) All children born between January 1, 1942 and the date of approval of this Constitution and Bylaws, to persons who are members ; PROVIDED, that those children who have been enrolled as members of other tribes shall be eligible if within one year from the date of approval of this Constitution, they or their parents act in their behalf, apply for membership in the Suquamish Tribe, after relinquish membership in the other tribe.

(Section 1) (c) All persons of one-eighth or more Indian blood born to any member of the Suquamish Tribe, after the date of approval of this Constitution and Bylaws.

(Section 2) For membership by adoption : any person of one-fourth degree or more Indian blood may be approved by a majority of Tribal members present at a regular or special General Council meeting. For the purpose of exercising Suquamish Indian Treaty Fishing Rights, all persons adopted pursuant

¹⁴⁵ « Le territoire sur lequel la tribu suquamish a un droit de propriété comprend cette partie de la réserve de Port Madison qui reste sous le statut « unallotted » (terres non parcellisées appelées *free tribal lands*) au moment de l'approbation de cette Constitution et règlements, et toutes les autres terres qui pourraient être acquises pour ou par, et sous le nom de, la tribu suquamish. La juridiction de la tribu sur de telles terres, et sur les parcelles attribuées à l'intérieur des frontières de la réserve de Port Madison, ne seront pas contradictoires avec l'application des lois fédérales et étatiques. Cependant, rien dans cet article ne sera interprété comme une restriction des droits de chasse et de pêche prévus dans le traité, y compris le droit des membres de pêcher dans les lieux habituels et ancestraux. »

to this section shall be one-eighth or more Suquamish »¹⁴⁶ (The Suquamish Tribe General Council Handbook, 1998 : 11-12).

Il est question dans cet article de la pratique du *Blood quantum*. La tribu l'utilise pour déterminer le statut de « membre tribal » de toutes les personnes nées après 1965 (c) (1/8 ou plus de sang indien et ayant un parent suquamish) et pour les adoptions (section 2) (1/4 ou plus de sang indien). Toutes les personnes nées avant cette date sont Suquamish par filiation.

Les quatre articles suivants : Article III (*Powers of the governing body*),

« The governing body of the Suquamish Indian Tribe shall be known as the Suquamish Tribal Council. The Council shall have the following powers and duties subject to any limitations imposed by applicable State laws or statutes of the United States and the regulations of the Secretary of the Interior »¹⁴⁷ (The Suquamish Tribe General Council Handbook, 1998 : 12).

L'article V (*elections*),

« The Suquamish Tribal Council shall consist of a Chairperson, Vice-Chairperson, Secretary, Treasurer, and three Council Members. All shall serve for a three year term.[...] Nominations for Council positions shall be made from the floor and votes are to be cast for their election by secret ballot at the annual General Council meeting in MARCH »¹⁴⁸ (The Suquamish Tribe General Council Handbook, 1998 : 14-15. section 1 et 2)

L'article VI (*duties of officers*) et VIII (*meetings*), concernent l'organisation, le fonctionnement et les droits et devoirs du corps politique de la tribu, autrement dit du Conseil tribal représenté par un(e) président(e), un(e) vice-président(e), un(e) secrétaire, un(e) trésorier(ère) et trois membres tribaux. Ces représentants sont élus pour trois ans, non pas à

¹⁴⁶ « L'appartenance tribale suquamish se définit à partie de différents critères : (Section 1) (a) Toute personne de sang indien et suquamish dont le nom apparaît sur la liste du recensement officiel de la tribu au 1 janvier 1942. Et qui n'a pas renoncé à son statut de membre suquamish ou n'a pas acquis l'appartenance tribale d'une autre tribu, est membre tribal suquamish. De même que (Section 1) (b) tous les enfants nés entre le 1 janvier 1942 et la date d'approbation de cette Constitution ayant des parents membres ainsi que les enfants qui ont été inscrits comme membre d'une autre tribu mais dont les parents ont fait la demande d'une éligibilité tribale suquamish en leur nom durant l'année qui suit l'approbation de la Constitution. La demande peut également émaner des enfants. Enfin (Section 1) (c), toutes personnes possédant 1/8 ou plus de sang indien, nées de n'importe quel membre de la tribu suquamish après la date de l'approbation de la Constitution suquamish. (Section 2) Concernant le statut de membre tribal suquamish par adoption : toute personne d'au moins ¼ de sang indien ou plus peut acquérir l'appartenance tribale après l'approbation de la majorité des membres tribaux présents lors d'une réunion régulière ou exceptionnelle du Conseil général. Ces personnes peuvent bénéficier du droit de pêche si elles ont 1/8 ou plus de sang suquamish. »

¹⁴⁷ « Le Corps gouvernemental de la tribu suquamish doit être représenté par le Conseil tribal suquamish. Le Conseil a tous les pouvoirs et fonctions qui ne sont pas sujets aux règlements du Secrétaire à l'Intérieur et des lois de l'État américain et des États membres. »

¹⁴⁸ « Le Conseil tribal suquamish est composé d'un(e) président(e), vice-président(e), secrétaire, trésorier(e) et de trois membres. Tous doivent servir trois ans. Les nominations pour les positions au Conseil doivent émaner de l'assemblée, être votées à bulletin secret en mars durant la réunion annuelle du Conseil général. »

partir des méthodes traditionnelles de sélection par consensus mais par l'ensemble des membres tribaux en âge de voter lors de la réunion annuelle du Conseil général. Cette réunion a lieu généralement en mars et est l'occasion pour l'ensemble des membres tribaux¹⁴⁹ de se réunir pour discuter avec le Conseil des différentes orientations de la tribu, d'élire selon l'article II de la Constitution de nouveaux membres tribaux et selon l'article V, de nouveaux représentants du gouvernement tribal.

Enfin, l'article IV (*manner of review*) aborde la question du réexamen des résolutions et ordonnances, article VII (*vacancies and removal*) concerne les embauches, l'article IX (*Referendum*), le référendum, l'article X (*Amendments*), les amendements, l'article XI (*Bill of rights*), les droits des membres suquamish et l'article XII (*adoption*) traite de l'adoption de la Constitution.

2. La réunion du Conseil général

Le Conseil général se réunit chaque année en mars après la publication du rapport annuel concernant l'administration des programmes fédéraux. Cette réunion est l'occasion pour tous les membres suquamish de se retrouver, de partager des idées, de soulever des problèmes, de discuter de la politique tribale et d'élire les membres du Conseil. J'eus l'opportunité d'assister à l'une de ces réunions en 2002¹⁵⁰. L'élection était organisée de façon à être compatible avec les principes fondamentaux de la démocratie élective américaine, un juge fédéral était d'ailleurs présent, tout en s'inscrivant dans un modèle de rassemblement communautaire ancestral.

Cette réunion ou plutôt ce cérémonial commença par une prière suivie d'un grand repas ou *Potluck* offert par la tribu. A la fin du repas, un aîné fit une deuxième prière et le Président du Conseil tribal souhaita la bienvenue à l'assemblée et annonça le début des discussions. Pendant plus d'une heure, les membres du Conseil revinrent sur les activités et la situation financière de la réserve de l'année passée. Puis, l'assemblée -l'ensemble des membres tribaux présents- procéda à l'élection du nouveau Conseil¹⁵¹. Elle proposa à main levée au moins deux candidats pour chaque position. Les candidats pressentis présentèrent leurs programmes

¹⁴⁹ Toutes les personnes de plus de 18 ans et suquamish peuvent voter.

¹⁵⁰ Voir en annexe V, l'ordre du jour du Conseil général suquamish, réunion du 17 mars 2002.

¹⁵¹ Il faut avoir plus de 21 ans pour être candidat.

et les électeurs votèrent à nouveau, mais cette fois-ci à bulletin secret en élisant à la majorité un candidat à chaque poste.

En attendant les résultats, les débats concernant le rapport d'activité de la réserve repirent. Ce fut cette fois-ci au Conseil d'administration des Entreprises Port Madison (*Port Madison Enterprises*) de présenter les bénéfices, les pertes et les différents projets réalisés durant l'année précédente. Puis, ce fut au tour du Conseil d'administration de l'Entreprise de fruits de mer (*Suquamish Seafood Enterprise*) de faire le point sur son activité. Enfin, le Président du Conseil donna la parole à l'assemblée et pendant plus de deux heures, les membres tribaux abordèrent différents sujets comme l'acquisition des terres, les droits de pêche, le *Blood quantum*, l'appartenance tribale par adoption, la place des femmes au sein de la tribu, le casino et les conditions de travail de ses employés, la préparation de la fête *Chief Seattle Days* et le voyage annuel en canoë.

La réunion toucha à sa fin, le résultat des votes fut annoncé et suivi par le « serment » solennel, devant le juge fédéral, des nouveaux représentants du Conseil qui s'engagèrent à remplir fidèlement leurs fonctions : protéger, sauvegarder et défendre les intérêts des membres tribaux.

3. Les responsabilités du Conseil tribal

Le Conseil tribal s'est engagé à partir de 1965, à ce que la tribu devienne une

« true independent sovereign nation, [...] a financially independent nation of people living on the Port Madison Indian Reservation, which is wholly owned and controlled by members who are grounded in their culture, drug and alcohol free, educated, healthy, and economically independent »¹⁵² (The Suquamish Tribe, 2002 : 7).

Mais la situation de la réserve dans les années 1970 était loin d'être favorable à un tel projet. La réserve était habitée par plus de 25.000 résidents mais seulement 254 habitants étaient d'origine suquamish alors que le Bureau des Affaires Indiennes avait recensé environ 575 membres tribaux. La tribu n'avait aucun revenu, le taux de chômage était élevé (23 %) et le niveau d'étude des membres ne dépassait pas le niveau du collège (United States. Dept. of

¹⁵² « Une véritable nation souveraine indépendante [...] une nation financièrement indépendante vivant dans la réserve indienne de Port Madison, laquelle réserve est détenue et contrôlée par des membres qui sont éduqués, sobres, en bonne santé, économiquement indépendants et attachés à leur culture. ». The Suquamish Tribe, March 17, 2002, « Suquamish Tribe Vision Statement », *General Council Handbook*, p.7.

Commerce, 1974 : 554-555). De plus, les maux liés à l'alcool, aux drogues, à la violence conjugale et à l'échec scolaire que Duran, Eduardo et Duran, Bonnie (1995) qualifient de *Intergenerational Posttraumatic Stress Disorder*, en référence aux effets de la politique d'assimilation et d'ethnocide de la période coloniale, étaient très nombreux.

La priorité du Conseil tribal fut de protéger le territoire indien et les intérêts des membres tribaux vivant dans la réserve. Il s'agissait avant tout de restaurer, transmettre et inciter à la praxis de la culture, de développer les ressources communautaires, de promouvoir le développement économique et d'assurer la santé physique et morale de la communauté.

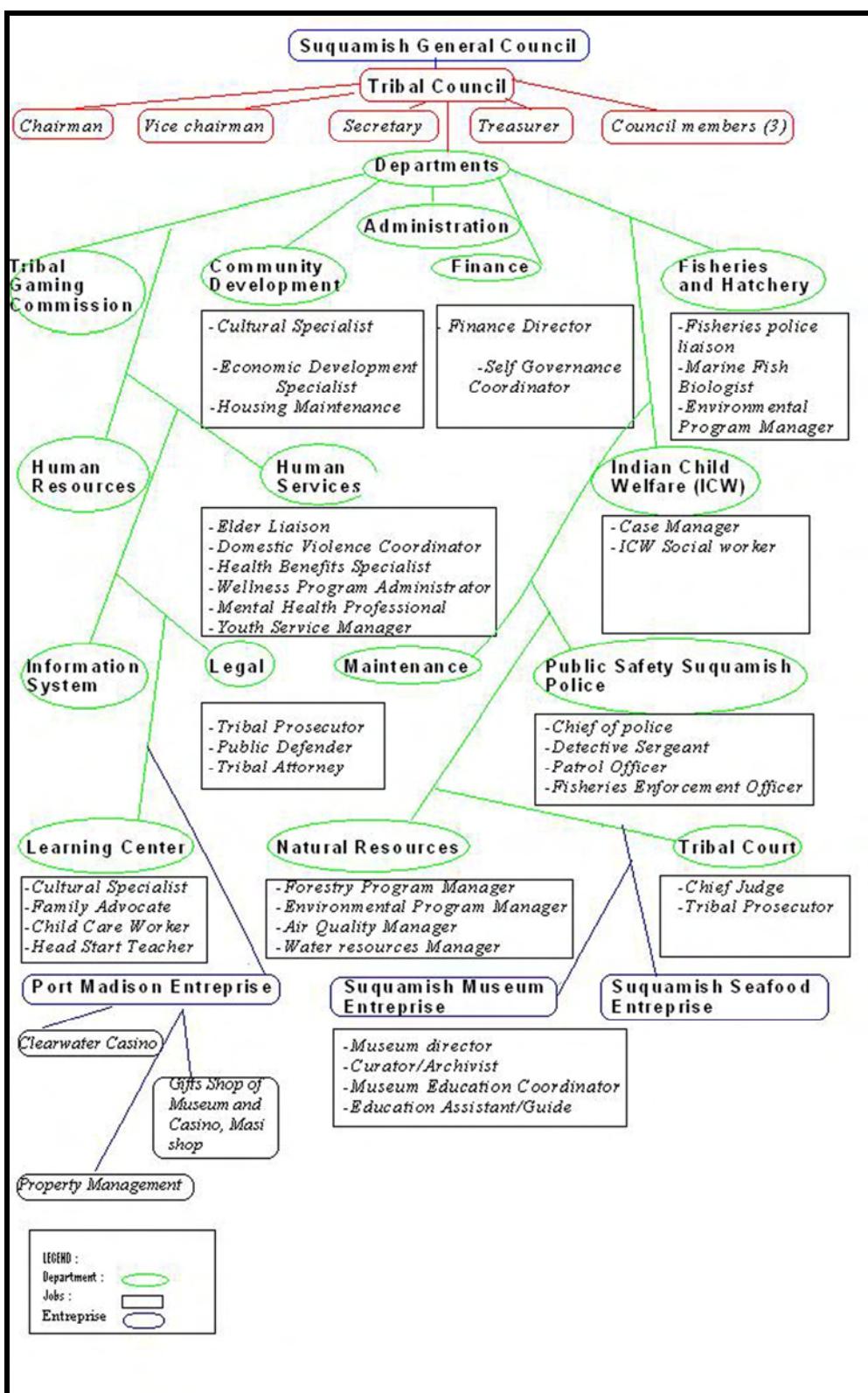
Pour accomplir cette « mission », le Conseil s'entoura du Conseil des anciens et des jeunes, tint compte de l'avis des membres tribaux durant les réunions annuelles du Conseil général et employa une centaine de professionnels pour assurer les différents programmes, services sociaux, culturels et économiques destinés à garantir le bien-être de tous les habitants de la réserve. La tribu construisit en 1979¹⁵³ un centre tribal. Il était destiné à accueillir les familles des membres tribaux, les diverses activités culturelles et sportives et la dizaine de départements (*Administration, Fisheries, Natural Resources, Community Development, Finance, Human Services, Maintenance, Cultural Resources, Legal and Personal departments*) (cf. illustration III) chargés de développer les programmes socioculturels, économiques et environnementaux, financés par des subventions gouvernementales (fédérales et étatiques) et des fonds privés gérés depuis 1974 par le Conseil tribal¹⁵⁴. Ce centre devait refléter la vitalité de la vie contemporaine suquamish. Il devait être selon Paul Eberharter, « [...] a focal point and an element of identity for the town and the community »¹⁵⁵ (1993 : 75).

¹⁵³ Voir l'article de Dunagan, Christopher, April 1980, « Suquamish, a Tribal Center open to all », *Bremerton Sun*, p.9.

¹⁵⁴ Le Bureau des Affaires Indiennes ne s'occupait plus de la gestion des fonds alloués mais imposait toujours ses priorités et ses méthodes.

¹⁵⁵ « Un foyer et un élément de l'identité pour la ville et la communauté. »

III. Organigramme de la tribu suquamish en 2002.



Organigramme élaboré d'après le Suquamish Tribe General Council Handbook, 2002.

En 1983, le département *Community Development* prit en charge le nouveau musée dont l'objectif était de préserver, protéger et enseigner l'histoire et la culture des tribus du Puget Sound Salish. La même année, le département *Fisheries and Hatchery* ouvrit l'infrastructure *Grover's Creek Fish Hatchery* dans le cadre de son programme de protection et de préservation des ressources marines. Il devait s'assurer que les membres tribaux avaient accès, comme le prévoyait le traité, à ces ressources et ceci à des fins de subsistance et pour des besoins d'ordre culturel, cérémoniel et commercial.

L'industrie de la pêche (saumon, crustacés et mollusques) était une activité génératrice d'emplois et de revenus, à tel point qu'en 1997 la tribu créa sa propre entreprise (*Suquamish Seafood Enterprise*) malgré l'instabilité du marché, la concurrence étrangère, les quotas et la pratique saisonnière de l'activité¹⁵⁶.

La tribu souhaitait développer l'activité commerciale de la réserve afin de promouvoir le bien être social et économique de ses membres. Elle créa *Port Madison Entreprises* (PME) dans les années 1990. Cette structure agit en qualité d'agence pour le gouvernement tribal suquamish. Elle fut chargée de superviser l'activité du casino temporaire *Clearwater*, inauguré en 1992¹⁵⁷. Le département surveilla également l'activité du magasin de souvenirs du musée et du casino, et le *Masi Shop* (station d'essence). Enfin elle fut chargée d'acquérir de nouvelles terres et de trouver des locaux commerciaux disponibles afin d'augmenter l'activité commerciale de la réserve. Le casino fut pour la tribu, l'entreprise la plus importante en matière de création d'emplois et de revenus. En 1997, sur les 303 emplois créés par la PME, 292 étaient liés à l'activité du casino. Tandis que le Centre tribal n'employait que 161 personnes dont 60 étaient d'origine suquamish (cf. tableau I). Enfin, le tourisme fut également un enjeu économique et en particulier l'écotourisme et le tourisme culturel. Le Conseil tribal décida de donner au musée plus d'autonomie et le chargea de s'occuper du tourisme culturel. Le musée quitta en 1997 le département *Community Development* et devint le *Suquamish Museum Enterprise*.

¹⁵⁶ L'activité saisonnière concerne également la vente de feux d'artifice durant la période de juillet et des fêtes de fin d'année. La réserve est le seul lieu où il est possible de s'en procurer, la vente y est légale comme le jeu.

¹⁵⁷ Le casino Clearwater fut financé grâce à un prêt auprès d'une institution bancaire. La tribu choisit le personnel, engagea des consultants pour construire les infrastructures et devint une des seules tribus de l'État de Washington à être actionnaire majoritaire d'un casino. Il faut rappeler que le Congrès vota en 1988 la loi sur la régulation du jeu en terre indienne (*Indian Gaming Regulatory Act*) (IGRA). Cette loi favorisa et réglementa l'expansion du jeu dans les réserves.

I. Origine des employés du Centre tribal et du casino en 1997

ANNEE	1997	1997
Origine	Employés du Centre tribal	Employés du casino
Suquamish	60	42
Indiens	24	37
Non-Indiens	77	213
Total	161	292

Tableau élaboré d'après le *Suquamish Tribe General Council Handbook, 1998*.

C'est également à cette période que le gouvernement fédéral octroya suite à la *Tribal Self-Governance Act* de 1994, l'autonomie gouvernementale au Conseil tribal. Cette décision fut un tournant dans la politique de développement tribale. Car le Conseil gérait désormais, de façon autonome et en fonction de ses priorités et ses méthodes, tous les financements alloués, aides fédérales, fonds privés et aides de l'État de Washington. De nouveaux projets plus en harmonie avec la culture et l'histoire des Suquamish virent le jour comme le *Youth Center* et *Wellness Program* du département *Human Services*. La tribu ouvrit deux nouveaux locaux au village Suquamish afin d'accueillir, écouter et conseiller les jeunes et les adultes. Le *Youth Center* offrit aux jeunes des activités sportives et culturelles (j'y reviendrai dans le chapitre IV). Tandis que le *Wellness Program* proposa aux hommes et aux femmes ayant des problèmes de dépendances à l'alcool et aux drogues, des programmes de traitement mais également de prévention qui tenaient compte de leur origine culturelle. La plupart du temps, ce type de programme, très classique, était plutôt prévu pour une population blanche. Les Suquamish envisagèrent donc comme de nombreuses tribus, d'utiliser la culture et certaines ressources culturelles telles que la *sweat lodge*, la danse du soleil, le peyotl ou le canoë, comme des outils thérapeutiques plus adaptés aux *Intergenerational Posttraumatic Stress Disorder* (Duran & Duran, 1995).

La *sweat lodge* fut utilisée par les anciens pour nettoyer leur peau, pour éliminer les impuretés de leur corps et pour purifier leur pensée, leur âme et leur esprit. Elle servait aussi à guérir d'une maladie, à se préparer à une cérémonie ou à chercher des conseils auprès des esprits. Elle est aujourd'hui un outil thérapeutique curatif contre l'alcoolisme car comme le précise l'anthropologue Roberta Hall :

« Because the sweat lodge produces a powerful physical and mental experience, it has been considered an antidote for alcohol, which also produces strong physical and mental reactions. [...] Local control, cultural sensitivity, and the use of traditional cultural practice are positive steps » (Citée par Counselor Yazzie, University of Montana)¹⁵⁸.

Elle est « *un rituel qui permet une relative réharmonisation de la personne indienne avec l'Univers* » (Vazeilles, 2000 : 195).

Quant à la danse du soleil, ce rituel avait lieu généralement à la fin du printemps et durant l'été. Il symbolisait la naissance, la vie et le renouveau du monde. Il pouvait avoir un niveau plus personnel et servir à trouver la direction de sa propre vie. Cette danse était régénératrice et c'est pour cette raison qu'elle est devenue un outil thérapeutique utilisé dans les programmes de traitement de l'alcoolisme. Interdite par le gouvernement fédéral dans les années 1881, elle est à nouveau pratiquée en 1920 dans le Sud-Dakota par les Oglala de Pine Ridge et les Brûlés de Rosebud. Mais elle ne renaît au grand jour, d'après Danièle Vazeilles qui a assisté à une danse du soleil en août 1970 et 1971 à Pine Ridge, que dans les années 1970. Elle permet aux tribus de se « ressourcer », d'affirmer leur unité en tant que groupe homogène et avec les autres hommes et d'atténuer leur anxiété et leur désarroi (1977 : 151-165).

Puis, il y a le peyotl et la *Native American Church* (NAC) également appelé la *Peyote Church*. Cette église fit son apparition dans les années 1800. A l'époque, les tribus étaient chassées de leurs territoires ancestraux de pêche et de chasse, confinées dans des réserves et n'avaient pas le droit de pratiquer certaines cérémonies jugées trop païennes et entravant l'assimilation. Un besoin de repères culturels et spirituels se fit ressentir face à cet ethnocide colonial, et ce fut à cette période qu'apparut dans le sud-ouest, la *Peyote Church*. Cette église apporta avec sa cérémonie du peyotl, une alternative aux pratiques tribales et au christianisme missionnaire. Elle l'utilisa pour les baptêmes, les funérailles et pour guérir les maladies et notamment l'alcoolisme. Elle est aujourd'hui très active dans le traitement des substances nocives et apporte de l'espoir, une nouvelle manière de vivre et de combattre l'alcoolisme. Le professeur Garrity du département de médecine de l'*University of Kentucky* explique que :

« Patients are cured by partaking of peyote and absorbing its pure healing power. [...] The peyote offers the opportunity for understanding yourself through “ritualized introspection and self-

¹⁵⁸ « Parceque la loge de sudation produit une expérience physique et mentale puissante, elle a été considérée comme un antidote contre l'alcool, qui produit également des réactions physiques et mentales fortes [...]. Le contrôle local, la sensibilité culturelle, et l'utilisation de la pratique culturelle traditionnelle sont des étapes positives ». Counselor, Yazzie, « Sweat lodge », *Site of Counselor Yazzie's Introduction For Culture Treatment*, [En ligne], <http://www.montana.edu/wwwai/imsd/alcohol/Rae/counselor.htm>, (consulté le 23 octobre 2006).

examination". The Peyote road encourages and stresses, among other things, abstinence of alcohol, self-dependence, and devotion to one's family » (Professeur Garrity, University du Kentucky, department de Médecine)¹⁵⁹.

Enfin, il y a le canoë, qui comme on le verra dans le chapitre IV, est utilisé par les Suquamish comme un outil pédagogique, de prévention et de traitement de l'alcoolisme et des drogues.

La guérison doit passer par un processus de la décolonisation de la pensée. Car guérir le corps n'est pas suffisant, il faut s'intéresser à l'âme, à l'esprit, à l'inconscient individuel et collectif, lié à un lourd passé d'oppression et d'ethnocide. Le processus de guérison ne peut pas se faire sans une restitution et revitalisation de la culture des anciens et de certaines valeurs culturelles qui permettent de guérir les blessures du passé, de revaloriser une identité individuelle et collective et de développer une conscience ethnique.

La fin des années 1990 est véritablement propice à une planification des prestations de services en fonction des situations et des priorités tribales qui jusqu'à présent n'avaient pas été prises en compte du fait de l'omniprésence et du contrôle rigoureux du Bureau des Affaires Indiennes. Des fonds tribaux commencent à être générés grâce aux activités du casino¹⁶⁰ et de l'industrie de la pêche. Cependant, on est encore loin d'une indépendance financière. Les dépenses restent supérieures aux bénéfices malgré les dons de la PME et de la *Seafood Entreprise* et les aides fédérales (BIA) (cf. tableau II).

Enfin, le casino a mis en place en collaboration avec le département *Human Resources* un programme de formation pour permettre aux membres tribaux d'occuper des postes à responsabilités dans la PME. Car malgré la politique du traitement préférentiel, 74% des employés du casino sont blancs et la plupart occupe des postes à responsabilités tandis que seulement 22 de ces postes sont occupés par des Indiens dont 13 sont d'origine suquamish (General Council Handbook, 1998/2002).

¹⁵⁹ « Les patients sont soignés en prenant du peyotl et en absorbant son pouvoir de guérison [...] Le peyotl permet de mieux se connaître grâce à "des introspections ritualisées et une auto-analyse". Cette méthode encourage et insiste parmi d'autres choses, sur l'abstinence à l'alcool, l'auto-dépendance, et la dévotion à une famille ». Counselor, Yazzie, « Native American Church », *Site of Counselor Yazzie's Introduction For Culture Treatment*, [En ligne], <http://www.montana.edu/wwwai/imsd/alcohol/Rae/counselor.htm>, (consulté le 23 octobre 2006).

¹⁶⁰ Le casino *Clearwater* a été reconstruit et inauguré en juillet 2003. Il entre dans un grand projet de complexe touristique (terrain de golf, hôtel...). Forsman, Leonard, Febrary 2004, « The Suquamish Tribe : Comprehensive Economic Strategy Report », *Suquamish Tribe*, Seattle, Washington State.

II. Revenus et dépenses de la tribu Suquamish en 2001.

<i>Revenues 2001</i>	<i>montant</i>	<i>Dépenses 2001</i>	<i>montant</i>
BIA	80.740	Administration (salaires etc.)	207.865
Taxes/pêche	30.153	Taxes, licences, cotisations.	154.600
Locations/loyers	9.901	Sécurité publique (prison)	34.918
<i>Suquamish seafoods Entreprise</i>	738.723	fonds pour programmes	999.185
Bail <i>Suquamish Shores</i>	77.356	autres	253.427
Permis/vente feux d'artifice	17.450		
<i>PME distribution</i>	250.000		
autres	422.593		
Montant	1.626916	Montant	1.649.995
Déficit		23.079	

Tabelau élaboré d'après le Suquamish Tribe General Council Handbook, 2002.

De plus, pour inciter les Suquamish à travailler au casino, la PME finance en collaboration avec le département *Community Development*, le programme *Housing and Urban Development*, afin de mettre plusieurs maisons à la disposition des salariés indiens. Car il est difficile ces dernières années de trouver des habitations à vendre en dessous de 130.000 US\$. L'entreprise essaye également de financer une assurance et une mutuelle santé pour tous ses employés à plein temps.

La tribu a aussi un département de police qui assure la sécurité des habitants de la réserve ; un département « juridique » dont la fonction première est de faire respecter les droits tribaux, la souveraineté et d'assurer des conseils juridiques. Une cour tribale qui gère

toutes les affaires criminelles et sociales qui concernent la réserve et ses membres (violence domestiques, protection de l'enfance, affaires de drogues...).

Le Conseil tribal a donc atteint une autonomie gouvernementale, les nouveaux projets sont nombreux et en lien avec les priorités tribales : la culture, l'éducation, la santé et l'économie. Cependant, il faudra encore du temps avant que la tribu obtienne une autonomie financière. Mais elle en prend le chemin en inventant, innovant et s'investissant dans des programmes plus proches de sa réalité, développés selon ses propres besoins et adaptés à un environnement tribal.

III- Le *Suquamish Museum*

La reconnaissance d'une organisation gouvernementale tribale permit aux Suquamish d'engager un processus de réorganisation de leur identité tribale et notamment la reconstruction de leur histoire culturelle en utilisant quatre techniques qui sont pour Joane Nagel : la renaissance, la restauration, la révision et l'innovation. La première technique consiste à réintroduction des formes et des pratiques culturelles oubliées. La seconde procède à une réintroduction et restauration des formes et des pratiques désuètes. La troisième est une adaptation et un changement des formes et des pratiques culturelles afin d'en assurer leur conservation. Enfin, la dernière découle de la création de nouvelles formes et pratiques culturelles (Nagel, 1996 : 47).

La tribu voulait raviver, redonner du sens aux mémoires individuelles et à la mémoire collective malmenée par la politique assimilationniste américaine. Elle souhaitait retrouver une intégrité culturelle, une ascendance commune, une conscience de groupe et assurer sa propre auto-identification.

La découverte dans les années 1975 d'un certain nombre de vestiges sur le site archéologique *Ole man house* fut l'occasion pour la tribu, comme l'avaient fait avant eux les Makah de Neah Bay¹⁶¹, d'envisager un projet culturel autour d'un musée. Certains membres tribaux ne voulaient pas que ces vestiges prennent le chemin des musées archéologiques et ethnographiques locaux et nationaux. Ils pensaient que la création d'un musée pouvait être

¹⁶¹ Le site archéologique *Ozette* a été découvert en 1969 à Neah Bay et a permis aux Makah d'ouvrir en 1979 un Centre de Recherche et Culturel Makah.

bénéfique pour la communauté et pouvait permettre de légitimer et de valoriser la culture suquamish, de créer un sentiment de fierté communautaire et être une « *vitrine valorisante et éducative auprès des non-Indiens* » (Farchi, 2006 : 85-90).

La tribu s'attacha à cette idée et se documenta pendant plus de six ans sur l'héritage des Suquamish et des Indiens du Puget Sound de ces cent trente dernières années. Afin d'enrichir sa collection d'objets, elle emprunta un ensemble d'artefacts à des institutions comme le *Thomas Burke Memorial Washington State Museum*, le *Seattle's Museum of History and Industry (MOHI)*, la *Kitsap County Historical Society*, la *Bainbridge Island Historical Society*. Les responsables du développement culturel tribal collectèrent des archives photographiques auprès d'organismes tels que la *Historical Photography Collection of the University of Washington*, le *Burke Museum*, la *Kitsap County Historical Society*, la *Washington State Historical Society*, la *Bancroft Library*, les *National Archives*, les *National Anthropological Archives*, la *Smithsonian Institution*, le *Whatcom Museum of History and Art*. Ils réalisèrent également des entretiens avec certains membres tribaux et firent appel à des consultants, professeurs d'universités tels que le Dr. Barbara Lane et le Dr. Bill Holm de l'*University of Washington* et Rod Slemmons, conservateur du *Museum of History and Industry* de Seattle (The Suquamish Museum, 1985 : 5).

D'autres institutions, comme le *National Endowment for the Humanities*, l'*Administration for Native Americans* et la fondation *Norman Archibald Charitable* apportèrent une aide financière. Quant à l'*American Association for State and Local History*, elle reconnut en 1979 la viabilité du projet et autorisa la construction du musée (cf. photos XXIII et XXIV).

XXIII. Entrée du *Suquamish Museum*. Centre tribal. Réserve de Port Madison.



Photo : R. Merlet (1998).

XXIV. L'intérieur du *Suquamish Museum*. Centre tribal. Réserve de Port Madison.



Au centre, le canoe de guerre quileute prêté par la Kitsap County Historical Society . A gauche, le canoë de pêche emprunté à B. Riebe. Photo : The Suquamish Museum, 1985, The Eyes of Chief Seattle.

1. Les expositions « *Eyes of Chief Seattle* » et « *Ole man house, the people and their way of life at D’suq’wub* » du *Suquamish Museum.*

En juin 1983, les Suquamish inaugureront l’ouverture du musée avec la présentation de l’exposition permanente *Eyes of Chief Seattle*¹⁶². Une deuxième exposition permanente intitulée « *Ole man house, the people and their way of life at D’suq’wub* » fut présentée lors du centième anniversaire de la création de l’État de Washington.

La première exposition retrace l’histoire des premiers habitants du Puget Sound, des Suquamish et de leur porte parole, le chef indien Seattle. Elle est divisée en trois grands thèmes : la période précoloniale (avant l’arrivée des Blancs), la colonisation (du premier contact à la création des réserves) et la vie contemporaine des Suquamish. La deuxième exposition raconte la vie autour de la maison communautaire du village *D’suq’wub*.

Toute cette scénographie repose sur une collection importante de photographies (plus de 2000 photos), d’objets patrimoniaux (les vestiges découverts durant les fouilles furent complétés par des donations et des emprunts) (cf. tableau III), d’histoires orales (plus de 150 entretiens furent réalisés avec des membres suquamish¹⁶³ autour des thématiques suivantes : la famille, l’éducation, l’enfance, l’école et la religion) et sur deux films réalisés par la tribu : « *Come Forth Laughing* » en 1983 et « *Waterbone. Gift of the Indian Canoe* » en 1989. Le premier retrace l’histoire de la culture suquamish à partir de huit témoignages d’aînés. Le deuxième film, en partie financé par la *Washington State Centennial Commission*, parle de la contemporanéité des communautés indiennes du Puget Sound. Il évoque le retour du canoë et traite de la renaissance culturelle des tribus et de leur détermination à préserver leurs croyances, leurs traditions et les ressources naturelles.

Enfin, le musée possède un petit magasin de souvenirs qui vend des tee-shirts, des livres sur la culture des Indiens de la Côte nord-ouest et des objets fabriqués par des artistes indiens etc.

¹⁶² L’exposition fut présentée en 1982 au *Museum of History and Industry* de Seattle et à la ville de Nantes (ville française jumelée avec Seattle).

¹⁶³ Voir dans le chapitre II, les entretiens sur les pensionnats réalisés avec Lawrence Webster et Clara Jones.

III. Quelques exemples d'artefacts et de photographies du catalogue du musée.

Artifacts	Photographies
Deux hachoirs : couteaux préhistoriques en pierre trouvés localement et indiquant une longue occupation dans cette région. (H: 10cm.; L: 10 cm.).	Camp d'été salish, c.1900. Archives de la tribu suquamish (STA) 1372.
Panier à palourdes : racines de cèdre, branches de cèdre. Suquamish. Martha George. Tisserande. 1980.	Camp sur l'île Ballast, Seattle, c. 1880. STA 1896.
Panier à baies : racines de cèdre. Suquamish. Jacob Wahelchu. Tisserand, c. 1895. Emprunt, Ed Carriere.	Procession dance at Chief Seattle Days, 1912. STA 0162. (voir photo chapitre II).
Canoë de guerre : cèdre. Quileute. Emprunt, Kitsap County Historical Society (L: 9 mètres; L: 1.75 mètres).	Village Suquamish, Eagle Harbor, île Bainbridge, c.1905. STA 0901.
Canoë de pêche : fabriqué dans la région de Port Madison. Ce canoë très fin a été abîmé au fil des années. La poupe et la proue ont été enlevées. Emprunt, Bob Riebe. (L: 8 mètres ; L : 1.25 mètres).	Filles dans les cuisines, école indienne tulalip, c.1908. STA 1434 (voir photo chapitre II)
Canoë de chasse d'une personne : cèdre. Suquamish. Louisa Peters, premier propriétaire. Collecté par T.T. Waterman, 1919. Emprunt, Burke Museum. (L: 6.50mètres ; L: 1 mètre).	Jeune fille muckleshoot portant un vêtement traditionnel en écorce de cèdre, c.1910. STA 0901. (voir photo chapitre II)
Modèle de canoë de mer. (L: 1.25 mètres ; L: 21 centimètres). Emprunt, MOHI, 7084.1.	Chef Seattle, E.M. Sammis, 1865. STA 1646.

tableau élaboré d'après *The Suquamish Museum, 1985, The Eyes of Chief Seattle*.

Parmi toutes ces ressources, la plus difficile à obtenir mais probablement la plus significative de ce travail de restitution d'une mémoire collective et d'une origine commune fut la parole des anciens. La culture indienne repose sur la tradition orale et est transmise par les anciens qui sont les « notables » de la mémoire collective (Namer, 1987). Mais depuis la colonisation, ils n'assurent plus cette fonction, la transmission du savoir est donc interrompue et la mémoire sociale est « endormie ».

Par conséquent, lorsque la tribu souhaita interviewer les anciens, elle se heurta au silence de leur mémoire autobiographique. Comment réveiller et revaloriser la mémoire collective à partir de ces mémoires individuelles « censurées » qui risquaient de faire remonter à la surface des souvenirs douloureux ?

Elle décida d'utiliser ce que Gérard Namer appelle « la mémoire dialogue avec l'autre » en demandant à des historiens, des anthropologues et des membres tribaux de réaliser les entretiens avec les anciens. Ces derniers utilisèrent des objets et des photos pour raviver les souvenirs et réveiller la mémoire collective qui, rappelle Halbwachs, se déroule :

« [...] dans un cadre spatial. Or, l'espace est une réalité qui dure : nos impressions se chassent l'une l'autre, rien ne demeure dans notre esprit et l'on ne comprendrait pas que nous puissions ressaisir le passé s'il ne se conservait pas en effet par le milieu matériel qui nous entoure. C'est sur l'espace, sur notre espace, -celui que nous occupons, où nous repassons souvent, où nous avons toujours accès, et qu'en tout cas notre imagination ou notre pensée est à chaque moment capable de reconstruire [...] C'est là que notre pensée doit se fixer pour que reparaisse telle ou telle catégorie de souvenirs » (1997 : 209).

Ces représentations matérialisées constituent des « machines » à penser et sont des supports d'une activité logique et réflexive (Coquet, 1997 : 130-131). L'objet se trouve selon Michèle Coquet, surtout dans les sociétés où l'écriture est peu ou pas utilisée,

« au point de jonction de la vie sociale et de la vie rituelle et religieuse, il exprime aussi bien un savoir-faire technique et une réflexion sur les formes, les matières, les couleurs, qu'un ensemble de conceptions sociales, politiques, symboliques, esthétiques touchant à la relation qui unit l'homme au monde et au groupe auxquel il appartient. [...] Il recouvre une histoire spécifique, non seulement celle de sa création, mais aussi celle de son maniement, de sa transmission, des raisons de son avènement, etc. L'objet peut être à la fois « agi » et « agissant » puisqu'il est souvent susceptible d'être le lieu où se manifestent des puissances » (1997 : 129).

Mais la stimulation de la « mémoire-souvenir » (Bastide, 1970) ne fut pas suffisante, il fallut également revaloriser et légitimer le statut de « notable ». Car, la mémoire collective

dépend certes d'une contrainte sociale- sur ce point Roger Bastide rejoint Maurice Halbwachs- mais elle est également pour Roger Bastide une structure et un système organisé de pensées et de gestes car :

« C'est la structure du groupe qui fournit les cadres de la mémoire collective, définie non plus comme conscience collective, mais comme un système d'interrelations de mémoires individuelles. [...] Ce qui fait que ces images sont rappelées chaque fois que la communauté retrouve sa structure et peut reprendre, par l'intermédiaire de l'intercommunication des rôles, les mécanismes, vocaux ou gestuels, en tout cas toujours moteurs, venus des ancêtres» (Bastide, 1970 : 94).

Le musée a donc revalorisé le statut de « notable » en faisant de la mémoire des aînés, l'élément moteur de son projet d'exposition. Il a reconnecté le groupe au « système de pensées et de gestes » de la tradition orale, l'a réunifié autour d'une origine commune et a engagé une revitalisation de l'identification ethnique.

De plus, pour palier à ces décennies de « non transmission générationnelle », à ce fossé générationnel entre grands-parents, parents et enfants et finalement à la disparition progressive de ces derniers témoins du souvenir, les responsables du projet muséal ont utilisé la mémoire historique (Halbwachs, 1997), pour solutionner le problème de la discontinuité de la mémoire sociale. Cette mémoire empruntée et artificielle est construite à partir d'un ensemble d'événements passés, choisis, rapprochés et classés suivant des nécessités ou des règles.

En contrôlant l'organisation culturelle de cette institution muséale, en sélectionnant les photos et les objets exposés et en produisant les discours qui accompagnent ces représentations, la tribu a construit et assis sa propre auto-identification. Le musée est devenu d'après Julie Broyles, une « *communicative, informational, and symbolic resource through which the Suquamish represent their view of themselves, past, present, and future* »¹⁶⁴ (1989 : 180). Il a permis selon David Forsman, membre suquamish, qui à l'époque s'occupait de la collection,

« a sense of cultural pride within the tribe...Through the museum we've been able to show people what our culture was, how great it was, to show our young people how good it was, and to show old people it was all right to be Indian »¹⁶⁵ (Cité par Broyles, 1989 : 180).

¹⁶⁴ « une ressource communicative, informationnelle et symbolique à travers laquelle les Suquamish se représentent dans le passé, le présent, et le futur. »

¹⁶⁵ « un sentiment de fierté culturelle dans la tribu... Grâce au musée nous avons pu montrer aux gens ce qu'était notre culture, c'était merveilleux de montrer à nos jeunes que leur culture était importante, et de montrer aux anciens qu'il n'y avait pas de mal à être indien. »

2. Un symbole de la renaissance culturelle

Le musée est un instrument de l'idéologie coloniale, il sert à préserver, conserver et restituer des objets dits patrimoniaux, rares, anciens, ayant un vécu et une référence historique (Somé, 2003). Cette conception triptyque de l'objet (préservation, conservation et restitution) n'existe pas dans la tradition orale où l'objet n'est pas un objet d'exposition mais un objet fonctionnel. L'objet indien est comme cet objet africain dont parle Roger Somé,

« il n'est jamais retiré de la circulation du fait d'un risque de disparition. L'objet est dans la vie ; il fait corps avec elle et cette disparition peut même apparaître comme un moment de son existence. [...] Les opérations de réparation des objets ne sont pas des actions de conservation. Il s'agit d'une activité de maintenance. Il faut maintenir la chose non pas en bon état mais dans un état de fonctionnement [...] » (2003 : 53-54).

Certains objets indiens perdirent de leur utilité au cours de la colonisation et disparurent. Les canoës, par exemple, ne furent plus utilisés au quotidien par les familles suquamish. Ils s'abîmèrent et disparurent progressivement à la fin du 19^{ème} siècle. La tribu manqua donc d'objets pour ouvrir un musée. Elle utilisa des photos et réalisa des documentaires et des entretiens. Les fouilles archéologiques ne s'avérant pas suffisantes, elle emprunta des objets à des institutions muséales non-indiennes : un canoë quileute de guerre de 5,48 mètres prêté par la *Kitsap County Historical Society*, une petite embarcation d'une place de 3,96 mètres de style salish prêtée par le *Burke Museum* et un modèle de canoë de mer emprunté au *Museum of History and Industry*. Seul le quatrième canoë, de style embarcation de pêche de 4,87 mètres fut emprunté à un particulier, B. Riebe (cf. photo XXII). Certaines de ces institutions avaient été créées par des anthropologues et des collectionneurs comme Thomas Burke, juriste et Caroline Mc Gilvra Burke, philanthrope et collectionneuse d'objets indiens qui donnèrent leur nom au *Thomas Burke Washington State Memorial de l'University of Washington* de Seattle¹⁶⁶.

¹⁶⁶ On trouve dans ce musée six modèles de canoë : Un petit canoë snohomish, acquis en 1941 par R. Ernesti. Un autre de 11,27 mètres de style northern sculpté en 1896. Un canoë haida de 4,20 mètres sculpté par J.Wallace. Une embarcation de style shovelnose de 10,66 mètres. Un petit canoë « double-ender et deux embarcations de course snoqualmie d'une personne.

D'autres institutions comme le *Center for Wooden Boats*¹⁶⁷ ou encore le *Pacific Science Center*¹⁶⁸ de Seattle possèdent également quelques modèles (Lewis, 1977 : 9-10). Enfin, on peut trouver au *British Columbia Museum* de Vancouver, au Canada, un canoë haida de 7 mètres.

Les Suquamish¹⁶⁹ ont emprunté quelques canoës et ont utilisé les recherches de certains anthropologues et artistes blancs comme Erna Gunther, T.T Waterman, Hilary Steward et Bill Holm, professeur d'histoire de l'art à l' *University of Washington* et spécialiste de l'art indien de la côte nord-ouest. Bill Holm a réalisé un ensemble de répliques de totems, de pôles et d'autres types de sculpture pour le *Burke Museum*. Il a sculpté en 1958 une réplique d'un canoë kwagiulth de 7,30 mètres en utilisant des sources ethnographiques laissées par Frank Boas dans les années 1900. Il a appris les techniques traditionnelles de sculpture grâce à ces descriptions ethnographiques et plus tard avec les sculpteurs kwagiulth. Enfin, en 1969, il a réalisé un autre canoë de 10,66 mètres de long.

Le canoë a une place importante dans ce travail de restitution, transmission et de partage de la culture des anciens. Il n'est plus cet objet fonctionnel indispensable qu'il a été par le passé mais plus qu'un objet d'exposition, il est pour Michael Harkin : « [...] a vehicle for feelings about that disappeared word » [...] a latent symbol of an historic culture that had disappeared [...] a symbol of a new sociopolitical order »¹⁷⁰ (1997 : 108). Un signifiant signifié à l'image d'un musée que les tribus conçoivent comme faisant partie d'un « continuum » (Broyles, 1989), d'une réflexion sur la continuité. D'un effort de conciliation entre discontinuité et continuité, entre restauration et innovation. Un lieu symbolique de la résistance et de la continuité de la culture indienne.

¹⁶⁷ On y trouve quatre modèles : Un canoë de style nootkan de 10, 66 mètres sculpté par S. Martin, en 1987. Un canoë de style salish de 4,81mètres. Un canoë pour enfant de style nootkan de 2, 92 mètres. Un canoë de style nootkan de 4,87 mètres.

¹⁶⁸ Ce centre culturel fit appel en 1972 au sculpteur Steve Brown, pour restaurer un canoë et à Duane Pasco en 1985, pour sculpter un canoë. Duane Pasco est un artiste et un sculpteur euro-américain. Il vit avec sa femme d'origine suquamish dans la réserve de Port Madison.

¹⁶⁹ D'autres tribus comme les Makah ont préféré sculpter quatre embarcations de style nootkan pour enrichir l'exposition proposée par le *Makah Cultural and Research Center*. Ils ont sollicité en 1975, L. Wilkie et Steve Brown pour la confection d'une réplique d'un canoë pour la chasse à la baleine de 9 mètres, d'un canoë pour la chasse aux phoques de 7,5 mètres et deux autres embarcations de 4, 87 et de 3 mètres.

¹⁷⁰ « [...] un véhicule des sentiments d'un monde disparu [...] un symbole latent d'une culture historique qui avait disparu [...] un symbole d'un nouvel ordre sociopolitique. »

3. Une décolonisation de la pensée

Le musée indien relève d'une alternative idéologique réappropriée et construite de l'intérieur par les communautés dans le but de procéder à une réorganisation de leur culture et de leur identité tribale. Il est une ressource performative et constructiviste, génératrice de pouvoir et d'autonomie sociopolitique. Le musée permet à la fois de restaurer et sauvegarder un savoir ancestral tout en transmettant, partageant et incitant à la praxis de la culture dans le but de dégager une réflexion et d'apporter des solutions aux problèmes contemporains. Il n'est ni un lieu de patrimonialisation du passé, « une production artificielle de l'identité » (Saez, 1995 : 131-143), ni un lieu de collection de coutumes archaïques servant d'après le sociologue Freddy Raphäel « *d'alibi en idéalisant le passé qu'il lègue comme patrimoine aux générations à venir tout en faisant silence sur les problèmes de la société contemporaine* » (Cité par Saez, 1995 : 217). Il est par contre un outil de contre-expertise et de relecture de l'histoire coloniale et de l'ethnohistoire indienne.

L'histoire, la théorie et l'écriture, écrit Linda Tuhiwai Smith (1999), sont des clés de la recherche occidentale et des marques de supériorité, de civilisation et de domination, excluant, marginalisant et opprimant l'Indien. Mais elles sont aussi aujourd'hui des sources de pouvoir et de justice pour les tribus indiennes. Car une relecture et réécriture critique de l'histoire coloniale leur permet de parler des injustices du passé, de se réapproprier des histoires, de corriger les stéréotypes et les commentaires négatifs de la littérature américaine. Les livres sont, d'après l'écrivaine maori Patricia Grace, dangereux pour les Autochtones car,

« They do not reinforce our values, actions, customs, culture and identity ; when they tell us only about others they are saying that we do not exist ; they may be writing about us but are writing things which are untrue ; and they are writing about us but saying negative and insensitive things which tell us that we are not good»¹⁷¹ (citée par Smith, 1999 : 35).

Le processus de relecture et de réécriture permet donc aux musées tribaux de produire une autohistoire amérindienne (Sioui, 1992) et d'occuper bien au delà d'un ordre symbolique, la scène culturelle américaine (Farchi, 2006). La loi concernant la création du *Museum of the American Indian* (NMAI) de 1989 et la *Native American Graves Protection and Repatriation*

¹⁷¹ « Ils n'insistent pas sur nos valeurs, actions, coutumes, culture et identité ; ils parlent de nous en tant qu'« autres », ils disent tout simplement que l'on n'existe pas ; ils écrivent peut-être sur nous mais disent des choses fausses ; ils écrivent sur nous mais racontent des choses négatives et dures qui nous font passer pour des gens peu recommandables. »

Act¹⁷² (NAGPRA) de 1990 sont de parfaites illustrations de « *la prise de contrôle institutionnelle par les Indiens, qui se trouvent aujourd’hui aux postes de commande au lieu de demeurer des objets scientifiques* » (Mauzé et Rostkowski, 2004). Les musées tribaux participent activement à une décolonisation de la pensée, à une reconnaissance par le gouvernement américain de leur contribution à l’élaboration de la culture et de l’identité américaine et à l’accession de la culture indienne au rang d’ « art » au même titre que les arts d’Europe, d’Asie et d’Afrique (Farchi, 2006).

IV- Une stratégie intertribale

Tandis que les tribus du Puget Sound réactivaient le canoë, ce « *latent symbol* » de la « *historic culture* » (Harkin, 1997), les Heiltsuk de la Colombie Britannique, sous l’impulsion d’un jeune homme, Frank Brown, planifiaient et organisaient en 1986, un voyage en canoë, du village Waglisla (réserve de Bella Bella) à Vancouver où devait se dérouler l’exposition universelle « *Transportation and Communication* ». Frank Brown¹⁷³ souhaitait réactiver et réinterpréter le canoë dans le cadre d’un voyage afin de raviver la culture des anciens, de tisser des liens intertribaux et de construire une unité pan-tribale pour défendre les droits tribaux. Pour Frank Brown le « *canoe can be seen. It represents our vision. A people without a vision will perish* »¹⁷⁴ (cité par Lincoln, 1995 : 74).

Les Heiltsuk confectionnèrent le *Glwa*, un canoë de 12 mètres qu’ils baptisèrent en juillet 1986, la veille du départ pour Vancouver. Durant le voyage de plus de 644 kilomètres, l’équipage s’arrêta dans plusieurs réserves pour se restaurer et partager quelques danses et chants « traditionnels ». L’arrivée à Vancouver fut un moment important de ce voyage. Les Heiltsuk furent accueillis par tous les chefs salish de la région. Cette cérémonie de bienvenue

¹⁷² Cette loi oblige les musées subventionnés par le gouvernement fédéral de restituer sous certaines conditions aux communautés indiennes qui en font la demande les ossements et les objets sacrés.

¹⁷³ A l’âge de 14 ans, Frank Brown eut des problèmes avec la justice. Sa tribu proposa au juge pour enfant une alternative plus traditionnelle à sa détention. Par le passé, les jeunes étaient envoyés seuls, quelques jours, quelques semaines, en forêt à la recherche de leur esprit gardien. Ce rite de passage leur permettait de se purifier, d’acquérir une certaine confiance et une autonomie. Frank se retrouva seul pendant plus de huit mois sur une île de la Colombie Britannique. Cette expérience changea sa vie et ses engagements et en particulier ce jour, où il vit dans l’une de ses visions, le canoë de mer de son aïeul. Depuis, il se consacre à sa tribu, à sa culture et au retour du canoë sur la côte du Pacifique.

¹⁷⁴ « Le canoë peut être vu [à nouveau le long de la côte du Pacifique]. Il représente notre vision. Un peuple sans vision mourra. »

fut l'occasion, en cette période de revendication identitaire, de rappeler aux élus que la ville de Vancouver occupait un territoire indien, de parler publiquement de ces griefs envers le gouvernement, de nouer et renouer des contacts avec d'autres tribus et de donner aux médias une image positive et traditionnelle de la culture indienne (Harkin, 1997) et (Lincoln, 1995).

1. Une culture commune autour du canoë

L'idée de Frank Brown traversa les frontières canadiennes. En 1989, les tribus de l'État de Washington décidèrent de transcender leur identité locale pour construire une solidarité intertribale régionale autour d'un voyage intitulé « *Paddle to Seattle* ». Les tribus décidèrent de réactiver et réinterpréter le canoë. Elles restaurèrent, sculptèrent et sortirent des musées les canoës et prirent part ensemble au voyage de *Paddle to Seattle*.

Tout commença lorsque l'État de Washington décida de fêter en 1989 son 100^{ème} anniversaire et mit en place la *Washington State Centennial Commission* chargée d'organiser une grande fête autour de la rencontre entre l'Indien et l'Européen. L'État souhaitait une participation active des tribus indiennes et forma pour l'occasion le *Centennial Commission's Native American Committee*. Il chargea également Barbara Lawrence, membre suquamish, d'inventorier les projets de plus de dix-sept tribus. Barbara Lawrence me dit lors d'un entretien que la plupart des tribus voulurent :

« [...] educate a non-Indian people in the state the way they wanted to do. They wanted to have access to forest to make canoes, paddles and regalia. The State had a plan to have a rediscovery ship and so the tribes wanted that ship was surrounded by many canoes » (Entretien avec Barbara Lawrence, le 28/03/2000)¹⁷⁵.

Cependant, certaines tribus ne voulaient rien avoir à faire avec cet État qui avait essayé de les faire disparaître. Mais la majorité fut consciente de l'importance d'un tel événement. Car non seulement l'État était prêt à financer des projets tribaux qui s'inscrivaient dans la thématique de la fête, mais c'était l'occasion pour les communautés de s'exprimer, de transmettre et de partager leur histoire et de la préserver. Finalement, elles décidèrent de participer à cette manifestation et proposèrent à la Commission par l'intermédiaire du

¹⁷⁵ « instruire à leur manière les non-Indiens de l'État. Avoir accès aux forêts pour faire des canoës, des pagaines et des costumes. L'État a envisagé d'avoir un bateau, symbole de la redécouverte et donc les tribus ont voulu que ce bateau soit entouré de plusieurs canoës. » (Entretien avec Barbara Lawrence, le 28/03/2000).

représentant quinault, Emmett Oliver, un projet commun dont le canoë était la pièce maîtresse. Emmett Oliver le présenta en rappelant quelques points :

« Let the cedar canoe become a symbol of Washington's Indian people and their cultural expressions. Lawmakers and Bureaucrats may never again have such an opportunity to make a meaningful contribution to the preservation of Washington Indian cultures. Canoes could in the state centennial, be used as a rallying-point around which substantial Indian involvement could be mustered. [...] While 1989 focuses on our state's birthday, it also affords an opportunity to look even farther into our historic past to contribution of earlier peoples who lived here. [...] The indigenous culture in the beginning could not have developed and prospered without the native canoe. So it is appropriate that we pause this year and pay homage to one aboriginal element that has meant so much to a people's way of life. The canoe represents Native life at its fullest. [...] Though the Native canoe may never return to the prominence it once held, we can honor it during these months as a symbol of a culture worthy of the part in the Centennial Celebration »¹⁷⁶ (Cité par Lincoln, 1995 : 70).

Le canoë était l'élément qui représentait le mieux la culture indienne de cette région et puis, c'était une opportunité pour l'État de Washington de se « libérer » de ces siècles d'oppression et de destruction de l'héritage autochtone. La Commission accepta et débloqua des fonds pour financer différents types de projets autour du canoë et permit l'accès aux *U.S National Forest* (Lincoln, 1995 : 87-91) pour couper le bois nécessaire à la construction de canoës et autres objets¹⁷⁷. Les Indiens voulaient remettre en état leurs vieilles embarcations, en construire de nouvelles, sculpter des pagaies, tisser des costumes traditionnels et apprendre des chants et des danses afin de prendre part au voyage *Paddle to Seattle*. Tous ces projets étaient une façon d'inscrire dans l'espace public des significations et des symboliques qui permettaient d'être et de se penser indien. Grâce à ce symbole latent réactivé et réinterprété dans le cadre d'un voyage en mer, les Indiens de la région du Puget Sound pouvaient revendiquer leur autochtonie face à l'autorité de l'État, exprimer une différence ethnique et tribale et se détacher de cette image emblématique de l'Indien des plaines qui leur permettait

¹⁷⁶ « Laissez le canoë de cèdre devenir un symbole de l'expression culturelle des Indiens de l'État de Washington. Les législateurs et les bureaucrates n'auront probablement plus jamais une telle occasion d'apporter une contribution significative à la préservation des cultures indiennes de Washington. Les canoës pourraient pour cet anniversaire, être employés comme un point de ralliement de nombreuses tribus [...] Tandis que 1989 s'attache à fêter l'anniversaire de notre État, il donne aussi les moyens de regarder encore plus loin dans notre passé historique et de voir ce qu'ont apporté les premiers peuples qui ont vécu ici [...] La culture autochtone à ses débuts n'aurait pas pu se développer et prospérer sans le canoë. Aussi il est juste que nous rendions hommage à un élément aborigène qui a eu tellement d'importance dans la vie des gens. Le canoë représente la vie autochtone dans sa totalité. [...] Bien que le canoë ne puisse jamais retrouver l'importance qu'il a eu par le passé, nous pouvons l'honorer pendant ces mois comme un symbole d'une culture digne de prendre part à la célébration du centième anniversaire. »

¹⁷⁷ La coupe des arbres est très réglementée. Son accès est de plus en plus difficile et coûte cher.

ces dernières décennies d'exister en tant qu'Indien mais pas de se définir comme Indiens de la côte nord-ouest, Suquamish, Quileute, Quinault, S'klallam...

2. Une solidarité intertribale.

Les Quileute, furent comme les Heiltsuk au Canada, à l'origine du premier voyage en mer dans l'État de Washington. Ils décidèrent en 1988 de sculpter un canoë de voyage de 17 mètres de long et de l'utiliser pour rejoindre la *Ole Man House*¹⁷⁸ suquamish le 19 juillet 1989. Ils envisageaient après un voyage en mer de deux semaines de rester deux jours sur la réserve de Port Madison avant de rejoindre en canoë le parc Golden Gardens dans la baie Shilshole, ancien territoire des Duwamish, à Seattle. Ils proposèrent aux autres groupes de prendre part à ce périple intitulé *Paddle to Seattle*. Onze tribus acceptèrent le défi et se préparèrent chacune à leur manière, en fonction de leurs connaissances et des moyens financiers dont elles disposaient. Certaines décidèrent de fabriquer des canoës en cèdre comme les tribus tulalip, quinault, s'klallam et samish.

Les Samish, qui n'avaient pas sculpté de canoë depuis plus de trente ans, envisagèrent dès 1986 de construire un canoë de style salish. Les Tulalip avaient quant à eux, une embarcation de style nootkan de 10,66 mètres qui appartenait à leur ancien chef Shelton. Mais la coque était trop fragile et abîmée. Leur Conseil tribal demanda donc à Jerry Jones et à son apprenti Joe Gobin, tous deux membres tribaux, de fabriquer¹⁷⁹ un autre canoë. Les deux hommes consultèrent Bill Holm et passèrent du temps au *Burke Museum* à observer un canoë kwagiulth de 13 mètres de long afin de se remémorer et s'approprier les procédés techniques de la sculpture. Le 3 juin 1989, la tribu mit à l'eau le nouveau canoë et invita Bill Holm à prendre la place d'honneur, celle du capitaine (Lincoln, 1995 : 93-104).

Les S'Klallam de Port Gamble réalisèrent dans un premier temps, en collaboration avec Duane Pasco, deux canoës de style salish de 4,87 mètres. Puis, un troisième canoë de 10,66 mètres qu'ils baptisèrent *Nuwhq'weeyt* et qu'ils mirent à l'eau le 24 juin 1989. Ils demandèrent également à Duane Pasco, spécialiste de la langue chinook, de leur écrire quelques chants.

¹⁷⁸Ce lieu était au 18^{ème} siècle un haut lieu de rassemblement des communautés indiennes du Puget Sound.

¹⁷⁹La tribu tulalip a investi plus de 10.000 US\$ pour ce projet.

Quant aux Duwamish, ils avaient la chance de compter parmi leurs membres tribaux, un sculpteur, Frank Fowler¹⁸⁰. Ce dernier leur réalisa un canoë de style shovelnose de 6,70 mètres et aida Martin Sherwood et une classe d'histoire du lycée de Renton à construire un canoë nootkan de 10 mètres. (Lincoln, 1995 : 118-119). Enfin, les tribus upper skagit, lummi, nooksack, swinomish, suquamish se tournèrent vers les canoës de compétition car ils maîtrisaient mieux cette technique de sculpture que celle des canoës de mer. De plus, ce type d'embarcation avait un coût financier moins élevé et demandait beaucoup moins de bois. Enfin, certaines tribus ne souhaitaient pas faire appel à un maître sculpteur « blanc » pour fabriquer leurs canoës. Les Upper Skagit confectionnèrent -cela ne s'était pas produit depuis plus de trente ans - un *Eleven man canoe* de 15 mètres de long, le *Rolling Thunder* qui pouvait transporter onze personnes. Les Suquamish fabriquèrent aussi, avec l'aide de Joe Waterhouse, un *Eleven man canoe* et utilisèrent le temps du voyage, avec la permission de la *Kitsap Historical Society*, le *Dugout war canoe* exposé dans leur musée. Enfin, le *Suquamish Museum* produisit en partie grâce aux financements de la *Washington State Centennial Commission* et à l'aide des anciens, le documentaire « *Waterborne : Gift of the Indian Canoe* ».

Au total dix-sept tribus de l'État de Washington participèrent à ce voyage : les Tulalip, S'Klallam Port Gamble, Lower Elwka, Skokomish, Suquamish, Duwamish, Samish, Quileute, Puyallup, Nisqually, Swinomish, Upper Skagit, Lummi, Makah, Hoh River, Quinault, Nooksack. Les Heiltsuk du Canada se joignirent au rassemblement organisé dans la réserve de Port Madison et leur porte-parole, Frank Brown, profita de l'occasion pour inviter toutes les tribus du Puget Sound et de la côte du Pacifique, à la grande fête dans le village Waglisla à Bella Bella en 1993 :

« We invite all the tribes to come to our village because what we've experienced over the last 470 miles that we've paddled to get down here over these last little while, it was an Odyssey. We've passed through over twenty tribes on our way down and we're challenging you in the next stage. In four years we want you to come up to Bella Bella. And we're going to host an encampment of ocean-going canoes »¹⁸¹ (Cité par Lincoln, 1995 : 162-163).

Les Quileute acceptèrent l'invitation et reçurent en gage une pagaye heiltsuk, qu'ils devaient redonner lors de cette fête. Mais certains, comme les Suquamish, furent beaucoup

¹⁸⁰ Il a appris à sculpter le bois avec son père et son grand-père.

¹⁸¹ « Nous invitons toutes les tribus à venir dans notre village car pour venir jusqu'ici, nous avons pagayé 756 kilomètres et ce voyage a été riche en aventures et en péripéties. Nous avons rencontré plus de vingt tribus tout au long de ce voyage et nous vous lançons ce même défi. Dans quatre ans, nous voulons que vous veniez à Bella Bella. Nous sommes prêts à accueillir un campement de canoës de haute mer. »

moins confiants et pensèrent ne pas être prêts, même dans quatre ans, à tenir à un tel engagement. Peg Deam, la spécialiste culturelle suquamish se souvient avoir pensé cette nuit là que sa tribu ne serait pas prête, ni dans quatre ans ni dans mille ans¹⁸², à accepter une telle proposition. Mais sa rencontre quelques temps plus tard, avec Frank Fowler la fit changer d'avis. Car ce sculpteur duwamish avait accès au canoë de Martin Sherwood¹⁸³ et cherchait un équipage pour participer à ce rassemblement heiltsuk en territoire kwagiulth à Bella Bella. Le défi devenait donc possible même si les moyens financiers, matériels et humains étaient quasi inexistant et que le Conseil suquamish n'était pas vraiment convaincu par l'idée.

2 Une interaction intertribale

Trois années étaient déjà passées depuis le 100^{ème} anniversaire de l'État de Washington et la tribu suquamish n'avait toujours pas de canoë de mer. Elle disposait de quelques canoës de compétition et de mer exposés au musée. Mais toutes ces embarcations étaient soit inadaptées à une navigation en mer ou trop abîmées pour pouvoir supporter un voyage de plus de 1000 kilomètres. De plus, la tribu ne pouvait pas envisager la restauration ou la fabrication d'un canoë de mer en cèdre. Elle n'avait pas l'argent pour financer un tel projet et aucun de ses membres ne maîtrisaient la technique de sculpture.

Malgré tout, certains Suquamish comme Jeff et Ed Carriere, Peg Deam, restaient persuadés de l'importance de ce rassemblement en territoire kwagiulth et décidèrent d'accepter la proposition de Frank Fowler. Ils formèrent un équipage, sollicitèrent l'aide financière de la *Native-American Administration* pour réparer le canoë de Martin Sherwood qu'ils appellèrent le *Raven* et prirent la mer le 25 mai 1993. L'équipage suquamish/duwamish rendit visite au fil de ce périple aux Jamestown S'klallam de Sequim, puis aux Elwha Klallam de Port Angeles qui prirent également part au voyage avec leur canoë, le *Elwha Warrior*. Les deux équipages devaient rejoindre le canoë *Kwalia* des Quileute, chez les Songhees de l'île Victoria au Canada. Les tribus de l'État de Washington avaient décidé de voyager et d'arriver ensemble en territoire kwagiulth et de se joindre aux tribus du Nord-Ouest du Canada (Haida, Haisla et Tsminshian), du centre (Nanose, Nanaimo, Esquimalt) et aux Makah et Quinault de l'État de Washington, pour la cérémonie de bienvenue organisée sur la plage du village

¹⁸² Notes de l'entretien avec Peg Deam, le 7/10/2002.

¹⁸³ Frank Fowler aida Martin Sherwood et une classe d'histoire du lycée de Renton à construire ce canoë nootkan de 10 mètres.

Waglisla, le 7 juin. Quatre canoës Kwagiulth escortèrent vers le rivage plus de vingt un canoës. Les capitaines demandèrent chacun leur tour, aux chefs Kwagiulth, l'autorisation d'accoster leur territoire et de se joindre aux festivités, au *Q'atuw'as : people gathering together in one place*¹⁸⁴. Leslie Lincoln raconte dans sa thèse *A Native Resurgence of Canoeing on the Northwest Coast*, que,

« The Kwagiulth welcomed everyone with the marvelous Hamatsa Crooked Beak Dance performed by the high status chiefs, their attendants and sons. These prestigious men wore the four foot long, dramatically carved Crooked Beak bird masks proudly. The paddle dance was another beautiful sight to see as the women danced their way into the great house with colourful paddles flashing. [...] Perhaps the most impressive gift bestowed before the Heiltsuk chiefs was a beautifully made 25 foot kwagiulth canoe laden with Potlatch gifts. [...] Each day another coastal group provided nourishment and cultural dances and ancient entertainment. [...] »¹⁸⁵ (1995 : 216-230).

Ce grand rassemblement de plus de 4000 personnes fut, en particulier pour les tribus de l'État de Washington, un « *échange culturel extraordinaire* » (Lincoln, 1995). Ces dernières avaient fait l'expérience de *Paddle to Seattle* et avaient développé une solidarité intertribale autour d'une culture commune dont le canoë était le symbole. Les Indiens s'étaient à nouveau intéressés au canoë, aux danses et aux chants et tentaient de raviver la culture des anciens. Mais la plupart d'entre eux ne maîtrisaient pas la technique de sculpture, ne connaissaient pas de chants et de danses et durent faire appel à des intellectuels blancs et se servir comme les Suquamish, des savoirs collectés par les musées indiens et non-indiens. Ils bricolèrent dans l'urgence car l'idée était avant tout d'obtenir une visibilité culturelle et une reconnaissance par l'État de leur héritage culturel et de leur contribution à la construction de cette région.

Mais avec la fête de Bella Bella, la renaissance culturelle prit une toute autre dimension. Les tribus firent l'expérience du voyage en mer et du potlatch. Les Heiltsuk les inviterent à prendre part à un potlatch dans leur maison communautaire. Ils leur offrirent des danses traditionnelles costumées comme la danse Hamatsa où les chefs portent des masques symbolisant des oiseaux cannibales aux becs tordus (Ruth, 1986 : 76-77) et des chants dans la langue des anciens. Ils firent également quelques dons notamment un canoë 12.50 mètres. La

¹⁸⁴ Campbell, Bill, 1997, *Q'atuw'as, people gathering together*, A national Film board of Canada Release, Montreal, Quebec. *Q'atuw'as* signifie festivités, des gens qui se rassemblent et font la fête.

¹⁸⁵ « Les Kwagiulth ont accueilli chacun avec la danse Hamatsa Crooked Beak exécutée par les hauts chefs, leurs serviteurs et fils. Ces hommes prestigieux ont porté fièrement ces masques représentant des oiseaux aux becs tordus de deux mètres. La danse de pagaies était une autre belle danse à voir car les femmes ont dansé à leur manière dans la grande maison communautaire avec des pagaies colorées. [...] Peut-être que le cadeau le plus impressionnant accordé par les chefs heiltsuk a été un magnifique canoë kwagiulth de 12.50 mètres rempli de cadeaux de Potlatch [...] Chaque jour un autre groupe côtier a donné de la nourriture, des danses culturelles et a assuré comme autrefois le divertissement [...]. »

nation heiltsuk fit preuve de générosité, de coopération, d'engagement, de dévouement et d'esprit communautaire. Elle partagea ses cérémonies, ses valeurs et enseignements traditionnels avec plus de 1500 invités qu'elle logea et nourrit pendant plusieurs jours. Toute cette ambiance provoqua une émulation chez les Suquamish. Il devint évident pour les participants que le canoë était un outil qui leur permettait de s'intéresser à leur culture, de se la réapproprier, d'en être fière et de savoir d'où ils venaient et où ils allaient. Il leur permettait de se reconnecter avec leur environnement naturel, familial et communautaire. Le canoe était, selon les propos de Peg Deam, recueillis par David Neel (1995) : « *someone you know and miss ; you think of it when you're not around and hold it in very high regard* »¹⁸⁶. Quant à la fête de Bella Bella, ce fut, toujours d'après Peg Deam,

« [...]a rebirth, a resurgence, a continuation of a living culture. We were awed by the extreme power that moved with us. [...] Il was almost like we were enclosed in a protective cover. Like a power was given to us by all the bands with their prayers ; all the people who we met, all the people who were at home who couldn't be there but said prayers for us gave us that power. [...] All those people that went on that trip will be spending their whole lives trying to get back to that wonderful, spiritual place »¹⁸⁷ (propos recueillis par Neel, 1995 : 59).

Les tribus prirent conscience, au cours de cette fête, de l'importance de la culture des anciens dans leur vie contemporaine et décidèrent de renouveler chaque année, l'expérience du voyage annuel. Les Quileute firent le premier pas en invitant les Heiltsuk et toutes les tribus de la côte, à un grand potlatch à la Push en 1997. Les Heiltsuk acceptèrent l'invitation et reçurent en gage une pagaille. En attendant cet événement, les Suquamish proposèrent un petit voyage, le *First Circle*, de 1995 et 1996. Ce petit périple le long de l'ancienne route de commerce des ancêtres salish s'effectua en deux temps et ne concerna que les tribus du Puget Sound. Tout d'abord un premier voyage au nord du Puget Sound, de Skokomish jusqu'à Little Boston, puis un deuxième voyage, un an plus tard, plus au sud, près de l'île Squaxin. Cette odyssée fut un des premiers voyages organisés sur le territoire de Washington.

¹⁸⁶ « quelqu'un que vous connaissez bien et qui vous manque ; vous pensez à lui quand vous êtes loin et vous avez pour lui beaucoup d'estime ».

¹⁸⁷ « une renaissance, une réapparition, une poursuite d'une culture vivante. Nous avons été impressionnés par cette force extrême que nous déplacions [...] C'était presque comme si nous étions enfermés dans un endroit protégé. Toutes les tribus présentes nous donnaient de la force à travers leur prière ; toutes les personnes que nous rencontrions, toutes les personnes qui étaient restées chez elles et qui ne pouvaient pas être là, toutes disaient des prières et nous donnaient de la force [...] Toutes ces personnes qui ont participé à ce voyage passeront leur vie entière à essayer de retrouver cet endroit merveilleux et spirituel. »

Puis le dix août 1997¹⁸⁸, les Quileute accueillirent sur leur territoire les tribus de la côte nord-ouest et en particulier les Heiltsuk qui avaient accepté quatre ans auparavant de rapporter aux Quileute leur pagaie. Ce rassemblement sur le sol américain fut l'un des premiers grands regroupements depuis des siècles. Mais pas le dernier, puisque l'année suivante, les Puyallup furent, à leur tour, chargés d'organiser cette fête annuelle.

Ainsi chaque année depuis 1993, de nouveaux voyages sont organisés et les tribus sont chargées, chacune leur tour, d'accueillir sur leur territoire un grand rassemblement intertribal. Ce fut le cas de la tribu ahousaht (Canada, île Flores) en 1999, des Songhees (Canada, Victoria) en 2000, des Squamish (Vancouver) en 2001, des Quinault¹⁸⁹ en 2002, des Tulalip¹⁹⁰ en 2003, de la bande chemainus de la tribu cowichan de Colombie Britannique en 2004¹⁹¹, des Elwha S'Klallam de Port Angeles en 2005 et des Muckleshoot¹⁹² en 2006. Le dernier rassemblement eut lieu fin juillet 2007 chez les Lummi.

Quant aux Suquamish, ils se sont engagés en 2001, lors du voyage Squamish, à prendre en charge le rassemblement de 2009. Ils profitent comme beaucoup d'autres tribus de la côte nord-ouest, d'un contexte sociopolitique très favorable à l'autonomie tribale et aux développements de projets socioculturels. Ils ravivent et réinterprètent un ensemble d'éléments anciens et en particulier le canoë en l'utilisant comme une ressource symbolique de la culture des anciens et un instrument de revitalisation de la culture contemporaine. Grâce à ce signifiant signifié, les Suquamish ont la possibilité d'exprimer un genre de vie, un espace culturel, social, économique et politique et une identité tribale. Il sera donc intéressant d'en décrypter la polysémie dans les chapitres suivants afin de comprendre la contemporanéité indienne et la stratégie ethnique de réappropriation de l'identité tribale.

¹⁸⁸ Voir Anderson, Ross, August 12, 1997, « Coastal tribes revive a tradition with a sea of canoes at la Push », *The Seattle times Seattle*, A1-A8.

¹⁸⁹ Consulter Mackinnon, Maisie, August 18, 2002, « Canoe Journey challenges the heart and soul », *Indian Country Today*, [En ligne], <http://www.Indiancountry.com>, (consulté le 15 décembre 2006).

¹⁹⁰ Consulter Walker, Richard, September 21, 2003, « Canoe Journey promises return visit », *Indian Country Today*, [En ligne], <http://www.Indiancountry.com>, (consulté le 15 décembre 2006).

Consulter Kamb, Lewis, July 29, 2003, « A journey toward healing, by canoe trip for ceremonies, circles to promote clean living », *Seattle Post-Intelligencer*, [En ligne], <http://seattlepi.nwsource.com>, (consulté le 15 décembre 2006).

¹⁹¹ Consulter Walker, Richard, August, 12 2004, « Journey promotes self-discipline respectand healthy living », *Indian Country Today*, [En ligne], <http://www.Indiancountry.com>, (consulté le 15 décembre 2006).

¹⁹² Consulter Seattle Post-Intelligencer Editor Board, August 1, 2006 « Canoe journey : Pulling together », *Seattle Post-Intelligencer*, [En ligne], <http://seattlepi.nwsource.com>, (consulté le 15 décembre 2006).

Chapitre IV- La revitalisation de l'identité collective.

En cette fin de 20^{ème} et début de 21^{ème} siècle, les Suquamish, en tant que gouvernement tribal autonome, doivent prouver l'efficacité de leur politique de développement tribale. Ils font donc preuve d'imagination et de créativité et s'approprient la structure politique tribale mise en place par le gouvernement fédéral. Cette stratégie leur permet non seulement de se reconstruire une identité collective mais aussi de s'imposer en tant qu'interlocuteur valable et de se donner une certaine légitimité en tant que peuple autochtone.

Chaque année depuis 1993, ils participent, comme de nombreuses autres tribus, au voyage annuel en canoë, à cette « *New traditional Performance* » au sens Michael Harkin (1997). Ils réactivent et réinterprètent le canoë et le voyage afin de répondre à des enjeux identitaires contemporains. Ce choix est stratégique et opératoire. Il permet à la communauté de raviver la culture des anciens, de revitaliser la culture contemporaine et de réorganiser l'identité tribale.

Ce chapitre IV traite donc de la façon dont la tribu suquamish utilise ces dernières années cette « *New tradition* » pour raviver une culture endormie, revaloriser un particularisme culturel et se reconstruire une identité collective afin d'assurer l'avenir de la tribu. J'ai choisi de parler du voyage Ahousaht de 1999 et Squamish de 2001. Car ils sont à mon avis, avec le voyage *Paddle to Seattle* et Bella Bella, des moments importants et déterminants de l'histoire tribale contemporaine suquamish, comme le seront également les voyages et la construction de deux canoës de cèdre en 2002 et 2003. Je vais procéder à une comparaison de ces deux odyssées afin de comprendre comment les Suquamish se reconstruisent une identité collective et réorganisent leur identité tribale au fil de ces odyssées. Je m'intéresserai aux acteurs et à leurs canoës, au projet tribal en lien avec chaque voyage et enfin au périple. Comment se déroule un voyage ? Comment participe-t-il à une revitalisation de la culture à travers différentes cérémonies comme le potlatch ? Quand et comment peut s'exprimer l'identité collective tribale ?

Dans le premier point de ce chapitre, j'aborderai le voyage Ahousaht de 1999. Ce voyage fut le premier périple en Colombie Britannique depuis Bella Bella et l'occasion pour la tribu de présenter son groupe de danse, de montrer aux autres communautés son travail de revitalisation de la culture et de continuer à apprendre et à partager des savoirs et des connaissances. C'était aussi pour l'anthropologue que j'étais, mon premier voyage et l'opportunité de me positionner au sein de la communauté suquamish, de poursuivre de façon plus approfondie mes recherches et d'avancer dans la compréhension des causes et des effets du grand retour du canoë sur la côte du Pacifique.

Plus loin, je parlerai du voyage squamish de 2001, mon deuxième voyage en mer avec les Suquamish (cf. DVD)¹⁹³. Cette odyssée fut pour moi un moment important de la recherche puisque je décidais d'utiliser la caméra sur le terrain. Quant aux Suquamish, ils avaient pour la première fois un canoë tribal en fibre de verre. Cette acquisition était liée à un projet socioculturel. La tribu disposait de quatre embarcations et utilisait pour la première fois le canoë comme un outil de transmission des valeurs, us et coutumes communautaires et un instrument de différenciation et d'identification tribale. Je reviendrai sur la préparation de ce voyage et en particulier sur la façon dont le projet a été pensé et mis en pratique. Je parlerai d'une des cérémonies les plus importantes de ce voyage, le potlatch, dans lequel s'exprime tout un ensemble de valeurs et de sentiments identitaires servant de ressource à la réappropriation de l'identité tribale.

¹⁹³ Ce DVD de 12.39 mn, intitulé « *Suquamish. D'suq'wub (place of clear salt water)* », retrace deux moments importants de la vie contemporaine suquamish : Le voyage annuel en canoë de 2001 et la construction d'un canoë en cèdre en 2002. Il est un petit résumé de deux de mes documentaires : Le *canoë, les racines du renouveau*, 2003, Centre audio-visuel, Université Lyon 2, DVD/50mn et *La collecte traditionnelle du cèdre*, 2003, Centre audio-visuel, Université Lyon 2, DVD/41mn. Voir au dos de la quatrième de couverture.

I- Un apprentissage des savoirs et des connaissances.

Après le voyage de Bella Bella, la tribu suquamish obtint en 1994 un énorme tronc de cèdre et envisagea la construction d'un canoë de mer. L'expérience fut un échec et le tronc fut finalement utilisé pour fabriquer un totem, des pôles et des canoës de compétition. Ce fait marqua la mémoire collective et laissa des traces à tel point que le Conseil tribal ne souhaita plus financer un tel projet. La tribu se contenta de prendre part au voyage à bord du *Raven*, un canoë de style nootkan, qu'elle empruntait depuis toutes ces années à Martin Sherwood, un homme « blanc » de Seattle. Elle était également représentée depuis 1997 par le canoë en cèdre de style salish, le *Wes-i-dult*, de la famille Carriere.

Au cours de ces années 1990, Peg Deam, spécialiste culturelle et *Song Catcher*¹⁹⁴, répertoria une trentaine de chansons et proposa en 1998 au Conseil tribal, dans le cadre du département *Cultural Development*, un projet de groupe de danse. Car le sixième rassemblement annuel allait avoir lieu, pour la première fois depuis 1993, en territoire ahousaht (Colombie Britannique) et rappelait Bella Bella et les promesses de revitalisation culturelle que s'était fixée à l'époque la tribu. Ce voyage d'environ 250 kilomètres le long de la côte de la Colombie Britannique était l'occasion de montrer aux autres tribus comment les Suquamish s'engageaient depuis toutes ces années dans ce travail de revitalisation de la culture indienne et de participer plus activement aux festivités et aux potlatch proposés par les hôtes. Le Conseil tribal accepta donc le projet et le groupe de danse vit le jour en 1999 et prit part avec l'équipage du *Raven* et du *Wes-i-dult* à ce sixième rassemblement « *Heshunth huucaapi tlahaqsak : gathering focus on youth* » dans la réserve Marktosis de l'île Flores.

1. Les acteurs

Les tribus de l'État de Washington avaient prévu, après concertation, de se retrouver à Neah Bay, chez les Makah, afin de voyager ensemble jusqu'à l'île Flores. L'itinéraire prévu était le suivant (cf. carte XIV) :

¹⁹⁴ Le *song catcher* est chargé de récupérer les chants qui ont appartenu ou appartiennent aux membres de sa tribu. Ces chants ne peuvent être empruntés et chantés sans l'accord des propriétaires. Certains chants peuvent être donnés.

-Le 3 août, départ du Neah Bay pour la réserve Gordon R. des Pacheedaht (Canada, Colombie Britannique) (28 kilomètres).

-Le 4 août, départ pour la réserve des Nitinat (42 kilomètres).

-Le 6 août, départ pour la réserve Anacla, Pachena Bay, territoire des Ohiaht (36 kilomètres).

-Le 7 août, départ pour la réserve des Ucluelet (44 kilomètres).

-Le 9 août, départ pour la réserve Opitsat, Ile Meares (76 kilomètres).

-Le 10 août, arrivée dans la réserve Marktosis de l'île Flores, territoire ahousaht (25 kilomètres). Cérémonie de bienvenue.

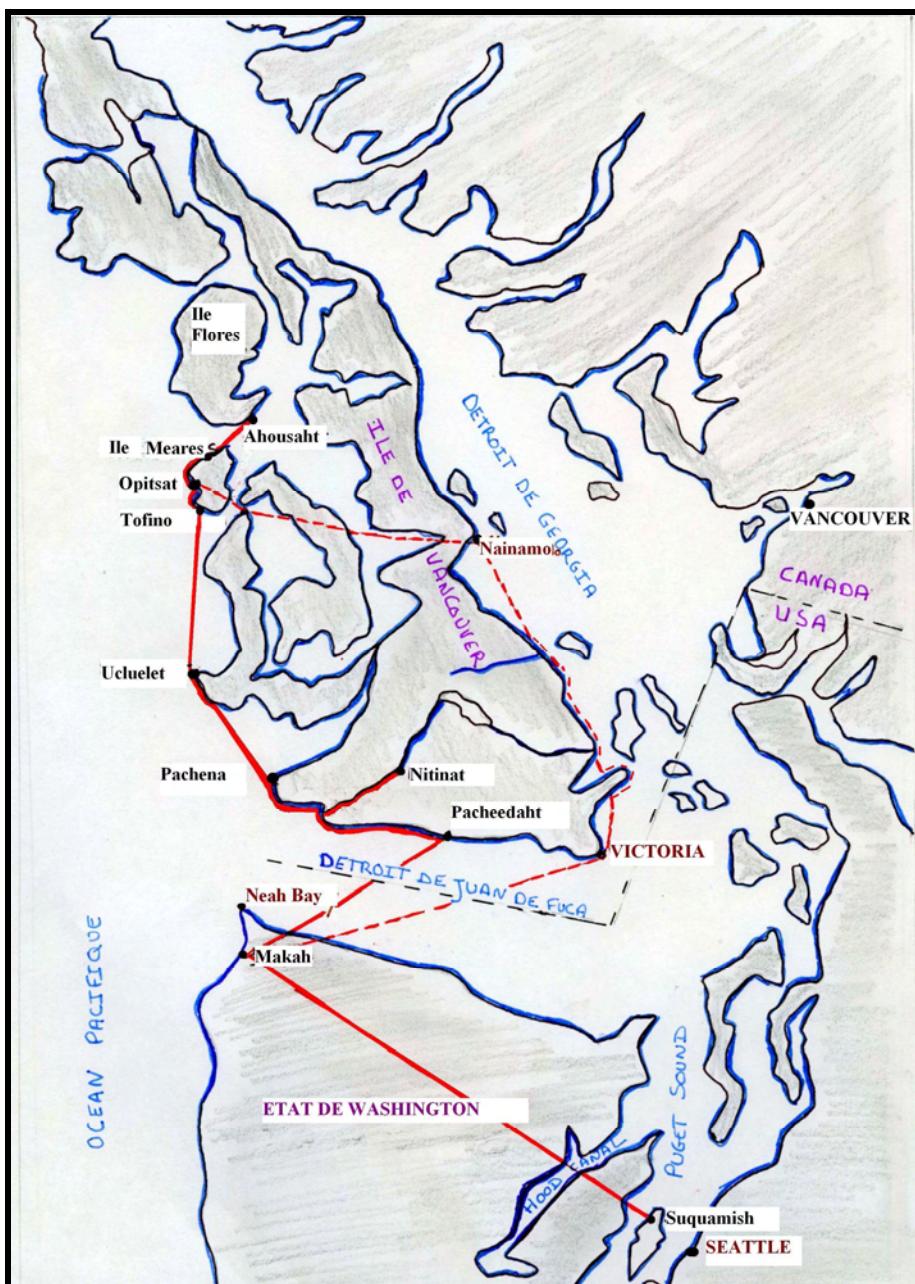
-Le 11 août, deuxième cérémonie de bienvenue.

-Le 12 août, représentation des Squamish, Nitinat et Quileute.

-Le 13 août, représentation des Suquamish, Ucluelet, Songhee, Quinault. Fin des festivités marquées par la représentation de la tribu ahousaht.

Le capitaine du *Raven*, Marilyn Wandrey, préféra naviguer le long du détroit de Georgia : Victoria, Cowichan, Nanaimo, Nanoose, Tofino, pour assurer la sécurité des jeunes pagayeurs très inexpérimentés (cf. carte XIV). Quant à Ed Carriere, le capitaine du *Wes-i-dult*, il choisit de suivre l'itinéraire prévu. Enfin, Peg décida, puisque les canoës n'étant pas assez nombreux, que les danseurs rejoindraient les deux équipages sur l'île Flores pour le grand rassemblement. Cette organisation était très significative du manque d'engagement du Conseil et de la communauté pour ce voyage. Seul le groupe de danse s'inscrivait dans un projet tribal qui se construisait et devenait plus significatif au fil des années grâce, ce qui peut paraître paradoxal, à ces initiatives essentiellement familiales, individuelles et personnelles. Ces initiatives concernaient qu'une infime partie de la communauté, mais pas n'importe laquelle, puisque la plupart de ces acteurs étaient des héritiers de familles nobles, ayant joué un rôle important dans l'histoire suquamish. Elles s'accordaient en fait avec l'héritage des ancêtres dont les familles étaient autonomes et possédaient des canoës lorsqu'elles appartenaient à un haut rang social.

XIV. Itinéraire du voyage à Ahousaht de 1999.



Légende : _____ Itinéraire du Wes-i-dult et du voyage à Ahousaht de 1999.

----- Itinéraire du Raven.

Carte élaborée d'après Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, *Handbook of North American Indians Northwest Coast*.

Le *Raven*

Marilyn Wandrey, le capitaine du *Raven*, était d'origine suquamish et une descendante de la lignée du dernier chef indien suquamish, Jacob Wah-hehl-tchoo. Son équipage était composé d'une vingtaine de personnes, des Blancs, des membres tribaux et non tribaux (cf. photo XXV).

XXV. Canoë *Raven*. Plage d'Ahousaht. Colombie Britannique.



Photo : R. Merlet (1999).

Il était difficile pour les membres tribaux de prendre deux semaines de vacances et comme le Conseil tribal n'offrait aucune alternative, Marilyn dut solliciter des amis indiens non membres et des blancs prêts à s'investir personnellement et financièrement dans ce voyage. Ce fut le cas de Tom Curley, d'origine caucasienne. Il travaillait pour le département *Natural Ressource* de la tribu et décida en 1999 de participer à l'aventure du *Raven* car il trouvait que ce voyage était :

« An easy way for the kids to learn rather than read a book or something like that, because the canoe stimulates the potlatch tradition. So it is like working together to keep a culture alive instead to study it in history book »¹⁹⁵ (Entretien avec Tom Curley, le 16/03/2000).

L'équipage organisa pendant l'année des tombolas et vendit des tee-shirts afin de récolter de l'argent, de financer le voyage et notamment la nourriture et les cadeaux (colliers de perles, argent, couvertures, nourriture...) qui devaient être offerts aux chefs et aux hôtes. Le Conseil tribal finançait qu'une petite partie du voyage du *Raven*. Car cette activité correspondait aux orientations culturelles de la tribu mais elle n'entrait pas dans un programme tribal et restait une initiative familiale.

L'organisation de cette institution du voyage repose sur une dizaine de règles de conduite (être respectueux, honnête, flexible, généreux, solidaire etc)¹⁹⁶ et sur un ensemble de rituels de bienséance (se présenter, remercier et honorer) que doivent respecter les participants qu'ils soient hôtes ou invités. L'équipage devait donc, avant de partir, prendre connaissance de ces dix règles que David Forlines, d'origine quileute, rappela dans le *Suquamish Newsletter* d'Août¹⁹⁷ 1999 et devait connaître quelques danses et chants comme la *Gathering Song*, la *Welcoming Song*, la *Ewyd Dinner Song*¹⁹⁸ pour être en mesure d'honorer et de remercier les hôtes sachant que le groupe de danse ne les accompagnait pas.

Le Wes-i-dult

Le *Wes-i-dult* était le canoë de Ed Carriere, d'origine suquamish et également un descendant de la lignée du chef Wah-hehl-tchoo. Ed ne souhaita plus naviguer dans le *Raven* et voulut avoir son propre canoë. En 1996, il fabriqua son premier canoë, le *Julia*¹⁹⁹, une embarcation de 6 mètres de long avec laquelle il prit part au *First Circle*. Mais cette embarcation n'était pas adaptée à la navigation en haute mer et il décida en 1997, de fabriquer avec l'aide de

¹⁹⁵. « une façon d'apprendre qui convient mieux aux enfants que l'apprentissage par les livres, car le canoë active la tradition du potlatch. Donc, il s'agit de travailler ensemble pour garder la culture en vie au lieu de l'étudier dans les livres d'histoire. » (Entretien avec Tom Curley, le 16/03/2000).

¹⁹⁶ Ces règles ont été établies par le contingent du canoë quileute pour la conférence *Northwest Experimental Education* de 1990. Voir annexe VI.

¹⁹⁷ Forlines, David, August 1999, « The ten rules of the canoe : How to Pull with Pride and Purpose », *Suquamish Newsletter*, p.8.

¹⁹⁸ La *Gathering Song* annonce une présentation et invite l'assemblée à se rassembler. La *Dinner Song* permet de remercier les hôtes. La *Canoe Song* est entonnée par les pagayeurs pour se donner du courage. Voir l'annexe VII : *A collection of Songs for Suquamish Tribal Members*. Toutes ces chansons sont la propriété exclusive de la tribu suquamish et ne peuvent être utilisées sans l'accord de la tribu.

¹⁹⁹ Julia était le prénom de son arrière-grand-mère qui était la petite-fille adoptive du chef Wah-hehl-tchoo.

Duane Pasco, un nouveau canoë de 8 mètres de long de type salish, le *Wes-i-dult*²⁰⁰ (cf. photo XXVI).

XXVI. Canoë *Wes-i-dult*. Plage d'Ahousaht. Colombie Britannique.



Photo : R. Merlet (1999).

Une façon pour lui de renouer avec l'héritage de ses ancêtres et de transmettre et de partager cette histoire avec d'autres groupes. Car comme me l'expliqua Ed lors d'un entretien,

« I decided to carve a Coast Salish style canoe because that was a kind of canoe that our tribal peoples carved and used in a side of Puget Sound [...] I try to carry on my tribal culture »²⁰¹ (Entretien avec Ed Carriere, le 27/07/1999).

Avec ce nouveau canoë, Ed participa au rassemblement de 1997 en territoire quileute, puis en 1998 en territoire puyallup. Il acquit tout au long de ces années de l'expérience aux commandes du *Wes-i-dult* et fut prêt pour cette nouvelle aventure le long de la côte du Pacifique en Colombie Britannique. Mais il eut, comme Marilyn Wandrey, des problèmes pour trouver un équipage. Il dut lui aussi faire appel à des amis blancs afin d'être sûre de participer au voyage car d'après Ed,

²⁰⁰ Ce nom était celui de son arrière arrière-grand-mère, la femme de Wah-hehl-tchoo.

²⁰¹ « J'ai décidé de sculpter un canoë de style côte salish car c'était le modèle que sculptait et utilisait notre peuple [...] J'essaye de continuer ma culture tribale. » (Entretien avec Ed Carriere, le 27/07/1999).

« If you just want an Indian crew on your canoe, you may not going on a trip. Like Port Gamble S'Klallam Tribe, they couldn't get a crew for their canoe because they wanted to be tribal people. [...] So they didn't go on a trip »²⁰² (Entretien avec Ed Carriere, le 8/03/2000).

L'essentiel était pour lui, c'était aussi la position de Marilyn et de la tribu, de faire et de partager l'expérience du voyage. Les non-Indiens et les Blancs étaient les bienvenus dans leur canoë. Cela n'avait rien d'anodin et d'exceptionnel pour les Suquamish. Ils ont toujours eu une relation particulière avec l'homme blanc. Leur chef Seattle fut l'ami des Blancs et son souhait le plus cher, avant sa mort, fut que les Indiens et les Blancs puissent vivre en harmonie. Ce fut probablement une des raisons, en autre, pour lesquelles, les Suquamish étaient les seuls avec les Puyallup à représenter le Puget Sound. Les S'Klallam étaient absents. Les Nisqually n'avaient pas de canoës. Mais ils mettaient à la disposition des tribus ayant des embarcations, un bateau pour assurer la sécurité en mer des participants, en échange de quelques places dans ces canoës pour leurs membres tribaux. Il y avait quelques Squaxin mais aucune personne d'origine muckleshoot, skokomish, snoqualmie, shonomish, steilacoom. En fait, les tribus du Puget Sound n'avaient pour la plupart pas de canoës.

Ed n'eut aucune aide du Conseil tribal et finança l'achat du matériel (gilets de sauvetage, fusées de détresse, etc), de la nourriture (paires, palourdes, huîtres, viande d'élan et saumon) et des cadeaux pour les hôtes (palourdes séchées, thé, saumon fumé, couvertures, argent et chapeaux, vestes et paniers en cèdre). Il fabriqua certains de ces cadeaux comme les paniers et les bandeaux en cèdre et également ses propres pagaies. Chaque pagayeur possède généralement sa propre pagaie qu'il sculpte et personnalise quand il maîtrise la technique de la sculpture du bois. Dans le cas contraire, il fait appel à un sculpteur ou fait un emprunt mais ceci reste exceptionnel. J'eus pour ma part la chance de rencontrer Gene Jones, sculpteur d'origine s'klallam, marié à une Suquamish. Gene me proposa de me sculpter une pagaie et la femme de Ed me la personnalisa. Malheureusement, cette pagaie fut trop lourde et je dus, comme la plupart des pagayeurs du *Wes-i-dult*, emprunter une pagaie appartenant à Ed (cf. photo XXVII).

²⁰² « Si vous cherchez à avoir un équipage indien dans votre canoë, il est probable que vous ne puissiez pas prendre part au voyage. C'est ce qui est arrivé à la tribu s'klallam de Port Gamble, les S'Klallam n'ont pas trouvé d'équipage car ils ne voulaient que des membres tribaux dans leur canoë. [...] Par conséquent ils n'ont pas pris part au voyage. » (Entretien avec Ed Carriere, le 8/03/2000).

XXVII. Pagaies sculptées par Ed Carriere.

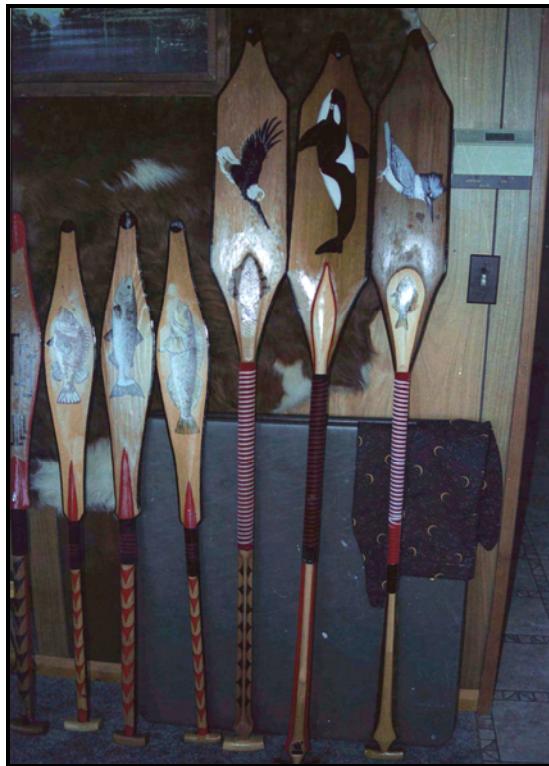


Photo : R. Merlet (1999).

Ed évalua au cours de plusieurs sorties en mer, la force physique et mentale de son équipage ainsi que l'ambiance au sein du groupe. Car dans le canoë, le groupe prime sur l'individu. Chacun a un rôle à jouer mais toujours au sein du groupe. Le capitaine est responsable de son équipage, il est là pour le diriger, l'écouter et régler les problèmes qui peuvent apparaître. Il occupe la place arrière et se charge de « barrer » à l'aide d'une longue pagaie qui lui sert de gouvernail, observe le ciel, la mer, la flore et la faune marine et doit être capable d'interpréter tous ces éléments naturels. Quant au pagayeur, il se doit d'écouter les directives du capitaine et doit suivre le rythme donné par le pagayeur placé à la proue. Finalement, le voyage annuel est un périple de quelques semaines mais se pense et se prépare un an auparavant.

Le groupe de danse suquamish

Peg Deam commença à l'occasion du rassemblement de Bella Bella à collecter un certain nombre de chants auprès des Suquamish et finit par constituer un répertoire d'une trentaine de chansons. Elle soumit en 1998 au Conseil tribal, le projet de création d'un groupe de danse (cf. photo XXVIII). Le Conseil accepta et Peg commença à former et préparer son groupe pour la fête d'Ahousaht. Le groupe apprit onze chansons et danses²⁰³, comment se présenter en lushootseed et en anglais et comment remercier et honorer les hôtes et les chefs. Elle transmit également à quelques danseurs, la technique de collecte et de tissage du cèdre et confectionna avec certains d'entre eux, des costumes traditionnels en cèdre. Tout ce travail de restitution et de transmission d'un ensemble de savoirs et de connaissances développait selon Peg « *a pride to be Suquamish and to be native* »²⁰⁴ (Entretien avec Peg Deam, le 07/10/2002) et renforçait un sentiment d'appartenance identitaire et de fierté tribale.

Sans ce sentiment, il est difficile de participer à un rassemblement où il est question d'écoute, d'apprentissage mais aussi de prestations, de démonstrations, de prestiges et parfois de compétitions. Le travail de restitution et de transmission va donc de pair avec l'institution du voyage qui devient une organisation propice à l'expression et la construction de l'identité tribale.

Les dépenses engagées par le groupe furent financées par un des budgets du département *Cultural Development*. Ces aides financières ne furent pas suffisantes. Le groupe dut organiser des représentations dans les écoles et des dîners comme celui de la fête du *Native New Year* afin de collecter de l'argent. C'était également l'occasion de répéter les chants, les danses avant le départ et de parler du voyage, de ses règles et de ses codes avec ceux qui ne pouvaient pas y prendre part.

Le groupe était désormais prêt et fier de présenter et de partager son héritage et ses traditions avec les autres tribus de l'État de Washington et en particulier de la Colombie Britannique. Les tribus du Canada avaient lancé en autre aux Suquamish, il y a quelques années, ce défi de faire revivre leur tradition. Ce rassemblement était donc l'occasion de montrer qu'ils participaient eux aussi à la revitalisation de la culture de la Côte.

²⁰³ La Welcoming Song, Dinner Song, Spinning Water Song, Ewy Flower Song, Sun Mask Song, Canoe Song, Eagle Song, Beach Rock Song, Ewy Mosquito Song, Ewy First Song, Ewy Moon Woman Song. Voir quelques extraits en annexe VII : *A collection of Songs for Suquamish Tribal Members*.

²⁰⁴ « Une fierté d'être Suquamish et Autochtone. »

XXVIII. Groupe de danse suquamish. Réserve Marktosis. Ahousaht.



De gauche à droite : Katie et Dale Ahvakana Deam. Virginia Adams. Jason Santos. Kippie Joe. Carlito Virella. Peg Deam. Joaquim Santos. Heather Purser. Lisa et Andrew Jackson. Tina Jackson. Eir Vankieeck. Noel Purser.

Photo : R. Merlet (1999).

2. Un récit de voyage

Il y a toujours un moment sur le terrain où on a la possibilité d'être avec et surtout se sentir proche des populations mais cela signifie souvent une « mise à l'épreuve » et un « rite de passage » qui vous initie aux codes et aux valeurs et vous donne l'opportunité d'appartenir à cette nouvelle famille d'adoption. Cette initiation est importante pour l'ethnographe puisqu'elle lui donne l'occasion de décrire des faits, de recueillir le point de vue des autochtones et d'interpréter, d'expliquer et de commencer à comprendre une réalité dont il maîtrise désormais les codes et les valeurs.

En ce qui me concerne, cette opportunité se présenta sous la forme du voyage annuel. Ed m'avait proposé d'être un des pagayeurs du *Wes-i-dult* pendant l'odyssée de 1999. C'est donc à partir du récit de ce voyage que je vais revenir sur la démarche phénoménologique et empirique du chercheur qui doit comprendre et partager les sentiments de ses hôtes afin de

prétendre à une démarche plus herméneutique du terrain. Cette approche est aussi le moyen d'illustrer la conception du monde amérindienne qui est, de mon point de vue, impossible à comprendre en dehors d'un contexte particulier comme le voyage annuel. Enfin, il me permet de dégager un ensemble de pratiques culturelles et de voir comment elles contribuent à une revitalisation de la culture et favoriser la réorganisation de l'identité tribale.

Le grand départ

Dimanche 1 août. Dix heures du matin. Peg Deam nous rejoignit (moi et le reste de l'équipage du *Wes-i-dult*) chez Ed Carriere pour bénir le canoë, avant notre départ pour la réserve makah de Neah Bay. Elle chanta tout d'abord une *Gathering Song* afin de marquer notre départ et notre passage du monde terrestre au monde marin. Puis, elle déposa une couronne en cèdre sur la proue du *Wes-i-dult* pour nous porter chance et nous protéger.

Dix heures trente, il était temps pour nous de prendre la route pour Neah Bay où nous devions rejoindre les Puyallup, les Quileute et les Hoh River. Les tribus avaient convenu de voyager ensemble jusqu'à Ahousaht.

Quatorze heures trente, nous arrivâmes à Neah Bay. Une vingtaine de Puyallup étaient déjà là avec leur canoë. Un membre makah nous indiqua où nous pouvions planter nos tentes et nous invita à le rejoindre pour le dîner durant lequel nous échangeâmes des idées, des points de vue et des expériences. Les Makah profitèrent de cet instant pour évoquer cet évènement exceptionnel et très médiatisé qu'avait été en mai 1999, quelques mois auparavant, la chasse à la baleine. Pour la première fois depuis soixante-dix ans, ils renouaient avec une importante pratique ancestrale²⁰⁵ et obtenaient le droit de chasser cinq baleines par an jusqu'en 2002.

Leurs ancêtres étaient de talentueux chasseurs de baleine et autres mammifères marins. Cette activité maritime était un élément central de leur organisation sociale, culturelle et spirituelle. Elle donnait à leur culture une particularité, qui à la fois les différençiait et les rapprochait de certaines cultures de la côte nord-ouest. Cependant, comme toutes les tribus de cette région, ils durent faire face à une politique assimilationniste intensive, à des

²⁰⁵ Sunde, Scott & Shukovsky, Paul & Barber, Mike, May 18, 1999, « Today the Makah have brought the whale home », *Seattle Post-Intelligencer*, [En ligne], <http://seattlepi.nwsource.com>, (consulté le 8 novembre 2006).

changements sociaux, politiques et économiques qui provoquèrent en 1860, un déclin considérable de la pratique de la chasse à la baleine (Coté, 2002).

Cette revitalisation culturelle permit selon Charlotte Coté, de « *re-invigorate their communities, establish a renewed sense of cultural pride among their members, and to re-affirm internally and externally their distinct identity as whalers* »²⁰⁶ (2002 : 6).

La réserve makah.

Deuxième jour. Nous décidâmes de faire une sortie en mer avec le *Wes-i-dult*, histoire de continuer notre entraînement. Les Makah et les Puyallup nous rejoignirent en fin de matinée et vers quatorze heures, nous fûmes de retour à la réserve pour la cérémonie de bienvenue.

Ce rituel sera récurrent tout au long de notre périple. A chaque fois que nous accosterons un territoire étranger, nous devrons arriver en levant nos pagaines en signe de paix et effectuer deux cercles²⁰⁷. Chaque capitaine devra présenter sa tribu, sa famille et demander le droit d'accoster le territoire afin de s'y restaurer. Chaque requête sera écoutée et discutée par l'hôte qui finira par inviter le capitaine et son équipage à se joindre au dîner donné en leur honneur (Zahir & Hilbert, 2000 : 41-43).

Un groupe de chanteurs makah nous attendait sur la plage en chantant une *Welcoming Song*. Les Puyallup furent les premiers à se diriger vers la plage. Ils exécutèrent un cercle au rythme des tambours et laissèrent glisser leur canoë jusqu'à la plage en levant leur pagaine. Leur capitaine demanda au chef, l'autorisation de se restaurer et d'accoster son territoire. Ce dernier accepta la requête et les Puyallup effectuèrent une seconde fois un cercle, avant de regagner la plage. Puis, ce fut notre tour. Nous suivîmes le mouvement en essayant de respecter au mieux les différentes étapes de ce protocole de bienvenue : le cercle, les pagaines levées, la demande de requête et à nouveau un cercle, avant de pouvoir poser les pieds à terre. Enfin, l'équipage makah mit fin à ce protocole en exécutant successivement deux cercles avant de rejoindre le groupe de chanteurs.

²⁰⁶ « re-fortifier leurs communautés, établir un plus grand sentiment de fierté culturelle parmi leurs membres, et réaffirmer leur identité différente de chasseurs de baleine à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. »

²⁰⁷ Le cercle symbolise l'approche holistique du monde amérindien et notamment celle du cercle sacré. Il était aussi un moyen pour l'étranger de voir si les habitants du territoire dans lequel il entrait, étaient ou n'étaient pas hostiles à sa présence.

Un peu plus tard dans la journée, le jeune équipage de la tribu quileute de la Push arriva avec le *Os chuck a bick* (cf. photo XXIX), un canoë de style nootkan dont la coque était recouverte de formes figuratives représentant des animaux comme la baleine tueuse, le saumon, l'ours et l'oiseau tonnerre²⁰⁸.

XXIX. Canoë quileute Os chuck a bick. Journée en mer. Voyage annuel de 1999.



Photo : R. Merlet (1999).

Troisième jour. Les Hoh River puis les Quinault arrivèrent en voiture très tôt dans la matinée. Les Hoh River avaient avec eux un petit canoë de style nootkan d'environ cinq places. Quant aux Quinault, beaucoup plus nombreux, environ vingt cinq personnes, ils avaient un canoë du même style mais plus grand.

Le groupe des participants s'agrandit donc un peu plus et se posa alors le problème du transport des bagages et des pagayeurs jusqu'à l'île Flores. Il n'y avait que trois bateaux de sauvetage makah et un nisqually pour transporter le matériel et quelques membres d'équipages. La tribu nisqually était prête à mettre à la disposition des autres nations son bateau si ces dernières prenaient ses pagayeurs et ceux des Squaxin dans leurs canoës. Quant aux Makah, ils acceptèrent après une longue discussion, d'assurer avec leurs trois bateaux et celui des Nisqually, la sécurité en mer des sept canoës : deux makah, un quinault, un suquamish, un hoh river et deux quileute.

²⁰⁸ La baleine tueuse chasse en bande et est considérée comme la meilleure chasseuse de la mer. Il est dit que lorsque les pêcheurs injurient une baleine tueuse, leur canoë chavire et ils se retrouvent dans le village des baleines où ils sont transformés en baleine. Quant aux ours, ils sont considérés comme des êtres exceptionnellement humain dans la nature. Les masques représentant la figure animale de l'ours sont généralement souriants. Cette figure est aussi utilisée dans la réalisation de cadeaux et symbolise dans ce cas l'amitié. Enfin, l'oiseau tonnerre est une créature puissante. Le clan de l'oiseau tonnerre est celui des chefs et des nobles. (voir essai de Cumming, Margaret, *Northwest Coast native American Masks*, www.andrew.cmu.edu).

Ceci étant réglé, nous nous retrouvâmes tous sur la plage pour le départ. Les Puyallup effectuèrent un cercle autour de leur canoë et demandèrent à son esprit d'assurer en mer leur protection. Nous prîmes exemple sur eux à la demande de notre capitaine Ed Carriere. Les canoës s'éloignèrent un à un, après avoir demandé à leur hôte l'autorisation de quitter leur territoire. Ce rituel se reproduira chaque fois que les canoës quitteront un territoire. Ils devront prévenir leur hôte de leur départ, attendre leurs remerciements, leur autorisation de prendre la mer et recevoir leur bénédiction (Zahir & Hilbert, 2000 : 39-40).

J'embarquai pour cette première journée en mer, dans le bateau de sauvetage nisqually. Nous étions chargés d'assurer la sécurité des canoës durant cette traversée du détroit de Juan de Fuca. Après quatre heures de navigation, nous arrivâmes en territoire pacheenaht. Nous étions désormais au Canada et plus précisément au sud de l'île de Vancouver en Colombie Britannique chez les Nootkans²⁰⁹, également connus pour être de courageux baleiniers entraînés dès leur plus jeune âge à la navigation de leurs solides et robustes canoës (Arima & Dewhirst 1990 : 391-401).

A quelques kilomètres de San Juan Harbour, les capitaines décidèrent de profiter de la brise pour hisser les voiles et se reposer. Puis, ils se regroupèrent à l'entrée de la baie Pacheenaht et plièrent les voiles. Un premier canoë longea la rade jusqu'au village, puis un deuxième et un troisième. Les Pacheenaht nous attendaient pour procéder à la cérémonie de bienvenue. Les capitaines adressèrent les uns après les autres leur requête au chef et furent invités avec leur équipage à se joindre à un grand dîner donné en leur honneur.

Les Makah animèrent en grande partie ce dîner, avec leurs danses et leurs chants. A la fin du repas, leur porte-parole remercia dans sa langue vernaculaire son hôte tandis qu'une autre personne traduisit en anglais ses propos. Tout ceci sous le regard attentif et admiratif des autres membres tribaux qui ne parlaient plus, pour la plupart, la langue de leurs ancêtres. Nous suivîmes à la demande de Jeff, le fils de Ed, l'exemple des Makah. Nous chantâmes à notre tour, au nom des Suquamish et de la famille Carriere, maladroitement la *Thanks Song suquamish*, en signe de remerciements. Peu d'entre nous connaissait la chanson, mais cela n'était finalement pas si grave. Car l'essentiel était avant tout de faire preuve d'engagement et

²⁰⁹ Les Nootkans du Sud parlent le nitinat : Ditidaht (nitinat), Clo-oose, Carmanah et Pacheenaht. Ceux du Nord : Chickliset, Kyuquot et Ehlettesaht, Nutchatlaht, Mowachaht, Muchalat et du Centre : Hesquiaht, Otsosat, Manhousat, Ahousaht, Ucluelet, Kelsemat, Clayoquot, Toquaht, Uchucklesaht, Sheshaht, Opetchesaht, Ohiaht, parlent le nootka.

de respect ; d'apprendre et de partager des expériences, des chants et des danses ; de participer même maladroitement, d'observer, de regarder, d'écouter et de s'entraider.

Les aléas du voyage.

Le jour suivant, le réveil fut difficile pour la plupart d'entre nous. La nuit fut courte et les quarante-deux kilomètres prévus pour la journée s'annonçaient difficiles. Malgré tout, il y eut une bonne nouvelle. Ed enrôla un pagayeur pacheenaht, le fils du chef qui nous avait hébergé la veille. Sa tribu travaillait encore sur son canoë et ne pouvait pas participer au voyage. Ce dernier était très enthousiaste à l'idée de pagayer jusqu'à la réserve des Nitinat où l'attendait la famille de sa femme. En fait, Ed avait assez de pagayeurs et son geste était plutôt un moyen de remercier le chef de son hospitalité.

Cette aide supplémentaire fut malgré tout appréciable car le temps était exécrable. La mer était très agitée, il y avait beaucoup de brouillard et il était impossible de voir à plus d'un mètre. Les canoës avaient des difficultés à naviguer sur cette mer houleuse, les pagayeurs étaient épuisés et certains souhaitèrent se reposer comme ce pagayeur quinault que je remplaçai afin qu'il puisse se reposer dans le bateau de sauvetage nisqually. Je me retrouvai assise dans un canoë de style nootkan totalement différent du *Wes-i-dult*. Nous étions deux par fauteuils, ou plutôt par planches, ce qui compliquait les déplacements lorsque nous devions changer de place. Tout était question d'esprit d'équipe, de confiance et d'échange entre les membres de l'équipage, car à la moindre inattention, nous risquions non seulement de chavirer mais également l'hypothermie.

Après ces quelques heures mouvementées, nous entrions dans le territoire des Nitinat. Ces derniers nous attendaient à l'entrée du lac, sur la plage où ils étaient en train de faire fumer du saumon et de cuire des palourdes, des crabes, des moules et des pommes de terre en attendant l'arrivée de tous les canoës. Ce fut donc autour d'un feu et en dégustant quelques fruits de mer sous un brouillard épais, que deux aînés nitinat firent les présentations dans leur langue vernaculaire, puis en anglais, des membres de la famille du plus haut dignitaire de la tribu et nous remercièrent de notre visite avant de nous convier à nous restaurer et à monter nos tentes dans leur village à quelques kilomètres de là.

Une journée au village des Nitinat.

Cela faisait maintenant cinq jours que nous étions partis de la réserve de Port Madison et la fatigue se faisait déjà ressentir. Une journée de repos était donc appréciable. L'occasion pour moi de m'isoler dans ma tente et de faire le point sur ces derniers jours, du moins essayer, car les « temps morts » étaient très rares, même à terre. Le voyage se construisait au fil des imprévus, comme cette arrivée impromptue du deuxième canoë quileute qui précipita le groupe de chanteurs nitinat et tous les propriétaires de tambours sur la plage. Ou encore une demi-heure plus tard, lorsque Jeff, le fils de Ed, apprit la mort d'un de ses amis et que les groupes makah, quileute et quinault vinrent le soutenir dans cette épreuve et dire une prière pour l'âme du défunt, pour Jeff et pour tous ceux qui prenaient part à cette aventure humaine. Puis, ce fut l'heure de dîner et l'opportunité d'échanger des danses, des cadeaux et faire des discours sous l'œil attentif du maître de cérémonie, le *talker*, celui qui sait parler avec éloquence. Ce dernier, accompagné par un groupe de chanteurs et de danseurs, commença à présenter certains membres de sa tribu et sollicita la générosité de l'assemblée pour aider le pagayeur puyallup qui s'était blessé la veille. Puis, il présenta avec fierté sa petite-fille qui avait eu le titre de princesse ainsi que l'arrière arrière-petite-fille du chef de la tribu. Enfin, il exécuta une danse en l'honneur de sa petite fille et annonça le début des festivités qui allaient se terminer très tard dans la nuit.

Un imposant canoë blanc.

Six heures du matin, les Makah et Hoh River étaient déjà partis. Quant à nous, nous n'allions pas tarder à prendre la mer, mais avant notre départ, Jeff souhaita donner un bandeau en cèdre au fils du chef de la tribu pacheenaht, pour le remercier de son dévouement pour l'équipage du *Wes-i-dult*.

Ces prestations de biens ou de services sont gratuites, dans la mesure où elles n'exigent pas un retour « immédiat » et sont des manifestations volontaires d'affection, de compassion et de politesse. Elles se présentent comme des dons et ne sont pas nécessairement des choses utiles et de grande valeur économique comme une danse, un chant, une fête, un festin. Cependant, cette gratuité n'est que symbolique puisqu'il y a tout de même des contre dons et des prestations qui répondent à un processus triadique : « Donner, recevoir, rendre » (Mauss,

1950). Pierre Bourdieu insiste néanmoins sur cette nécessité de ne pas « projeter rétrospectivement le contre don dans le projet du don » et « de respecter la réalité du don tel qu'il se produit » afin de pouvoir percevoir « le travail symbolique visant à transmuter par la fiction sincère d'un échange désintéressé, les relations inévitables et inévitablement intéressées qu'imposent la parenté, le voisinage ou le travail, en relations électives de reciprocité » (Bourdieu, 1980 : 191).

Cet échange étant terminé, nous mêmes à l'eau le *Wes-i-dult*. Le lac nitinat était couvert par la brume. Heureusement, le temps change très vite en mer. Un beau ciel bleu et le spectacle d'une dizaine de lions de mer se reposant sur les rochers, nous attendaient à la sortie du lac.

Nous étions désormais à sept kilomètres de Pachena Bay en territoire Ohiaht, lorsque nous vîmes au loin, arriver dans notre direction, à une vitesse impressionnante, un magnifique canoë blanc, de plus de 15 mètres, avec à son bord treize jeunes pagayeurs ohiaht. La coque était décorée par une magnifique figure de l'oiseau tonnerre²¹⁰ et sur la poupe et la proue se désignait la forme animale du saumon (cf. photo XXX). Une fois arrivés à notre hauteur, ils levèrent leurs pagaies en signe de bienvenue et nous escortèrent jusqu'à leur village où nous plantâmes nos tentes sur la plage pour la nuit.

XXX. Canoë pachena. Pachena Bay. Colombie Britannique



Photo : R. Merlet (1999).

²¹⁰ Ces formes animales, comme le saumon, l'oiseau tonnerre, le corbeau, l'aigle, la baleine, l'ours et la grenouille, peintes sur la proue, la poupe et la coque des canoës, représentaient le lignage de la famille (Lincoln, 1991 : 9).

La tribu ucluelet.

En ce samedi matin du 7 août, les Quinault décidèrent de faire le point sur leur voyage avant de quitter Pachena Bay. Le groupe forma un cercle dans lequel il suffisait d'entrer pour prendre la parole. D'autres tribus utilisaient une pagaye, une plume ou un bâton pour symboliser cette prise de parole. Cet instant permit à l'équipage de régler les différends au sein du groupe et de recadrer les jeunes qui oubliaient parfois les règles du voyage.

Après plus de quarante-quatre kilomètres, nous atteignîmes le territoire ucluelet et nous prîmes part à la cérémonie de bienvenue, une des plus ritualisée depuis le début du voyage (cf. photo XXXI). A mesure que nous nous rapprochions de l'île Flores, les canoës (il y en avait maintenant dix) et les participants étaient plus nombreux et les protocoles devenaient plus importants et codifiés.

XXXI. Cérémonie de bienvenue. Réserve Ucluelet. Colombie Britannique. 7 août 1999.



Photo : R. Merlet (1999).

Un des représentants de la tribu nous présenta les personnes les plus influentes de la communauté et exprima sa joie de voir autant de monde et notamment des jeunes, s'intéresser au voyage.

« I am happy to see what occurs today, to see that our tradition and our culture are always present and for always. Two hundred years ago, we were the first to arrive on this territory and we are still there today and for always. I am happy to see that the young people share that with us. Do not forget all that and I hope that you will continue. I am sure you will »²¹¹ (Représentant ucluelet).

Durant ces deux jours, les adultes discutèrent de l'organisation de la prochaine étape et les capitaines se réunirent pour échanger sur différents points de navigation et sur la façon dont ils arriveraient à Ahousaht. D'autres terminèrent les derniers préparatifs avant le jour « j », sculptèrent une dernière pagaille, répétèrent une danse, un chant ou tout simplement firent une sortie en canoë avec les plus jeunes. Beaucoup d'enfants ne pouvaient pas monter dans les canoës pour des raisons de sécurité et ne comprenaient pas toujours cette décision. Ces petites promenades en mer leur permettaient tout de même de participer au voyage et de mieux accepter les décisions prises par les adultes. Quant à moi, je profitai de ces instants pour m'isoler, écrire et prendre de la distance par rapport à ce terrain. Sans succès, les bruits du camp envahissaient ma tente et me replongeait au cœur de cette réalité indienne.

Les premiers totems.

Pour cette nouvelle étape, je fis le voyage en voiture jusqu'à Tofino, en compagnie d'une femme quinault et de ses trois enfants. Lorsque nous arrivâmes dans cette ville de plus de 1600 habitants, un sentiment étrange m'envahit. Depuis plus d'une semaine, je partageais avec les pagayeurs, un quotidien rythmé par la vie en mer, dans le canoë, par de nouvelles rencontres culturelles, par différentes cérémonies, danses et chants. Or soudain, je me retrouvais dans une ville très animée et touristique. A ce moment précis, je pris conscience du rôle du canoë et du voyage dans cette quête de soi, de sa culture et de ses origines. Pour la première fois depuis le début de ce périple, je pus prendre de la distance par rapport à ce terrain. Jusqu'à maintenant, il m'avait été difficile d'être à la fois pagayeur et ethnologue. Mais cela ne dura pas. Je devais retrouver au port, le *Raven*, qui arrivait de Nanaimo. Nous devions décharger les bagages et les mettre dans les bateaux à destination de l'île Meares et de la réserve Opitsat où nous devions rejoindre le reste des équipages pour la nuit.

²¹¹ « Je suis heureux de voir ce qui se passe aujourd'hui, de voir que notre tradition et notre culture sont toujours présentes et pour toujours. Il y a deux cents ans, nous étions les premiers à arriver sur ce territoire et nous sommes toujours là, aujourd'hui et pour toujours. Je suis heureux de voir que les jeunes partagent cela avec nous. N'oubliez pas tout cela et j'espère que vous continuerez. Je suis sûr que vous le ferez. » (représentant ucluelet).

Une demi-heure plus tard, je me retrouvais déjà très loin du monde des « Blancs ». A l'horizon se profilait un village dont les maisons étaient alignées face à la mer et semblaient être encadrées par ce qui m'apparaissait être des totems. Il ne faisait plus aucun doute que nous étions en Colombie Britannique, l'agencement du village et de ces poteaux héraldiques en étaient la preuve.

A notre arrivée sur l'île Meares, les enfants clayoquot sortirent de leur habitation, nous souhaitèrent la bienvenue et nous accompagnèrent jusqu'à une grande salle où nous nous restaurâmes. Nous étions les premiers, mais les canoës ne devaient plus tarder. Quelques minutes plus tard, nous aperçûmes au loin une embarcation. Tout le monde se précipita sur la plage pour l'accueillir. C'était le canoë de la tribu songhee, de l'île de Victoria. Il y avait à bord que des jeunes à l'exception du capitaine. Cette embarcation était en fibre de verre, chose exceptionnelle, la plupart du temps, elles étaient en cèdre. Parfois, comme pour le cas de cette communauté, il arrivait que le canoë en cèdre soit accidenté lors d'une odyssée. La tribu n'ayant pas les moyens ou le temps de le réparer, elle décidait souvent d'acheter ce type d'embarcation afin de participer au voyage. C'était très souvent une solution temporaire, le temps de trouver le tronc nécessaire à la fabrication de ce canoë de mer que toutes les tribus rêvaient d'avoir.

En attendant l'arrivée des quatorze autres canoës, les jeunes vendirent des tee-shirts, des tickets de tombola pour gagner une pagaye et financer un peu leur voyage. En fin de journée, nous attendions toujours le reste des équipages lorsque nous aperçûmes une armada de canoës naviguant dans notre direction. Les représentants clayoquot de la réserve opitsat, accompagnés de leur groupe de chanteurs et des autres participants, se regroupèrent sur la plage pour les accueillir comme il se doit. Le chef souhaita la bienvenue aux équipages en langue nootkan tandis qu'une deuxième personne traduisit ces propos en anglais. Ceci devenait de plus en plus fréquent à mesure que nous remontions vers le nord de l'île de Vancouver. Comme à l'accoutumée, nous installâmes nos tentes, rejoignîmes les autres participants pour le dîner et finîmes cette fois-ci la soirée par un *ball game*²¹². Ce jeu de hasard et de compétition s'accompagne de paris qui varient parfois du simple au double. Les participants peuvent parier des danses, des chants mais aussi un canoë ou de l'argent. Ce soir là, les paris se limitèrent aux chants et aux danses. Un petit air de compétition flottait dans

²¹² Ce jeu oppose deux équipes, en l'occurrence il s'agissait des hôtes et des invités. Chaque équipe a cinq petits bâtons blancs avec des motifs. Le but est de prendre à votre adversaire le bâton blanc dont le motif correspond à celui que vous avez dans la main au moment où il vous propose de choisir entre le contenu de sa main droite ou sa main gauche. L'équipe gagnante est celle qui possède tous les bâtonnets.

l’atmosphère car chacun représentait aussi une équipe et une tribu. Mais nous étions tous-là, avant tout pour nous amuser, échanger et partager des us et coutumes.

La fin du voyage.

Le départ pour la réserve de Marktosis de l’île Flores était prévu à treize heures. Mais l’équipage makah apprit en fin de matinée que l’un de ses aînés était décédé et souhaita organiser une cérémonie funèbre qui retarda le départ d’une heure. Il y avait désormais quinze canoës avec celui de la tribu ahousaht et l’embarcation *Snaaw-naw-as* des Nanoose. Ed me proposa d’être dans le *Wes-i-dult* pour ce dernier jour en mer. J’avais eu à plusieurs reprises l’occasion de participer en tant que pagayeur au protocole de bienvenue, mais cette fois ci, il s’agissait de la « grande cérémonie de bienvenue » sur l’île Flores avec plus de quarante canoës, soit une quinzaine de tribus et plus de quatre mille personnes.

Vers quatorze heures nous mêmes les canoës à l’eau sous un brouillard épais. Les conditions en mer s’annonçaient difficiles et nous étions heureux d’avoir le canoë ahousaht comme guide. A six kilomètres de la réserve de Marktosis, nous fîmes un arrêt en pleine mer. Un membre ahousaht prit la parole, expliqua à tous les équipages présents, comment allait se dérouler l’arrivée et demanda si tout le monde était prêt. Nous acquiesçâmes en criant et en tapant les pagaies contre les coques. Puis, nous entonnâmes un chant pour nous donner du courage et finir ces derniers kilomètres. Le soleil fit une brève apparition, puis le brouillard retomba et se dissipa par le plus grand des hasards à notre arrivée.

Une foule de gens, chanteurs, danseurs et officiels ahousaht²¹³, (cf. photo XXXII) nous attendaient sur la plage. Les enfants se jetèrent à l’eau et tinrent alignés nos canoës afin de procéder à la cérémonie de bienvenue. Mais le chef ahousaht décida de remettre au lendemain cette cérémonie. Toutes les tribus n’étaient pas encore arrivées. Nous nous contentâmes de brefs présentations et rejoignîmes sur la plage le groupe du *Raven* et de danse suquamish. Les Suquamish étaient désormais au grand complet.

²¹³ La tribu ahousaht compte 800 membres tribaux dont seulement 400 vivent dans la réserve.

XXXII. Réserve de Marktosis. Colombie Britannique. 10 août 1999.



Photo : R. Merlet (1999).

-La cérémonie de bienvenue.

Le matin suivant, une cinquantaine de danseurs, des drapeaux rouges et blancs à la main, sur lesquels était écrit « Ahousaht », attendaient le retour des canoës partis à la rencontre des tribus du Nord. Le groupe de danse suquamish, en costumes traditionnels, était lui aussi sur la plage et attendait l'arrivée du *Raven* et du *Wes-i-dult*. Après quelques heures d'attente, nous aperçûmes les deux embarcations de la tribu ahousaht. Ces dernières se rapprochèrent de la plage et se placèrent l'une en face de l'autre. Les canoës pouvaient désormais commencer leur « danse » protocolaire. Les uns arrivèrent par le nord-ouest et les autres par le nord-est. Par groupe de quatre, ils s'avancèrent lentement vers le rivage (cf. photos XXXIII). Un par un, les capitaines ou leurs jeunes pagayeurs à qui, ils avaient délégué leur fonction le temps de cette cérémonie, présentèrent leur tribu et demandèrent au chef le droit de se restaurer pendant cinq jours sur ce territoire. Cette requête fut acceptée et entérinée par les chants et les danses du groupe ahousaht. Les discours furent plus ou moins identiques,

même si certains étaient en anglais, d'autres en nootka, en nitinat ou en lusshootseed. La tension était palpable, ces jeunes pagayeurs, avaient la lourde responsabilité de représenter leur tribu et devaient se montrer à la hauteur.

XXXIII. Cérémonie de bienvenue. Réserve de Marktosis. Colombie Britannique. 11 août 1999.

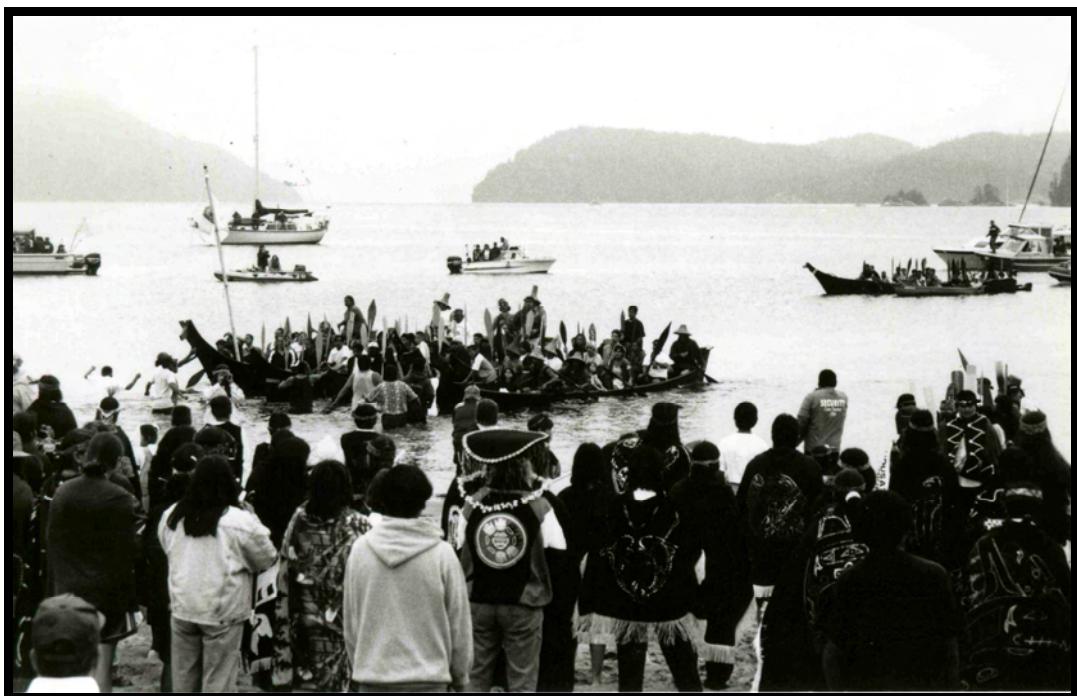


Photo : R. Merlet (1999).

Une fois que toutes ces requêtes furent posées, le chef intervînt une dernière fois en donnant la parole à un ancien et à deux jeunes de sa tribu. Ces deux générations étaient à l'honneur. Les jeunes étaient là pour apprendre et les anciens, les sages étaient là pour les aider, les soutenir et partager leurs expériences, savoirs et connaissances avec eux. Cette excursion permettait aux jeunes, de sortir de la réserve, de s'évader, d'oublier leurs problèmes liés à l'alcoolisme et aux drogues et d'être plus ouverts, attentifs et réceptifs à toutes ces cérémonies, pratiques et enseignements.

Les quarante canoës furent presque tous sur le sable (cf. photo XXXIV). La cérémonie toucha à sa fin et laissa place à un grand dîner dans une salle de sport. Les membres suquamish du *Raven* profitèrent du repas pour remercier et donner aux dignitaires ahousaht des colliers et de l'argent. Ils chantèrent leur *Canoe Song* et demandèrent pour des raisons personnelles (un de leurs aînés venait de mourir) l'autorisation de quitter, le lendemain, le territoire. Les démonstrations de danses et de chants étaient l'occasion de procéder à des remerciements, de faire des dons, de lancer des invitations et d'annoncer des événements.

XXXIV. Les premiers canoës prennent possession de la plage. Réserve de Marktosis.
Colombie Britannique. 11 août 1999.



Photo : R. Merlet (1999).

Les festivités

Les Squamish de Vancouver furent les premiers à entrer dans la danse. Ils commencèrent ces festivités en interprétant deux danses réservées à leurs membres tribaux : une première danse très conventionnelle, une deuxième plus hétéroclite, mélangeant des gestes et des pas provenant de leurs pratiques ancestrales et de différents mouvements culturels et artistiques et une troisième qui nécessita la participation de l'assemblée.

Les Nitinat occupèrent à leur tour la scène. Accompagnés par les Quileute, le temps d'une représentation, les hommes, tambours à la main, commencèrent à entonner une chanson appelée *Lady Song* tandis que les femmes se prêtèrent à l'exercice de la danse. Puis, ils revêtirent des pagnes des bâtons en forme de serpents ou de crocodiles à la main, et rejoignirent les femmes qui elles, portaient des pagaines.

Le lendemain, le groupe de danse suquamish²¹⁴ assura une partie des représentations de la journée. Vers onze heures, les quatorze danseurs et Ed enfilèrent leurs costumes traditionnels en cèdre (cf. photo XXXV) et vérifièrent si tous les cadeaux étaient prêts pour le petit potlatch qu'ils allaient donner. La mise en scène devait être parfaite car l'occasion était inespérée de représenter le plus dignement la tribu suquamish.

XXXV. Représentation du groupe de danse suquamish. Réserve de Marktosis. Colombie Britannique. 13 août 1999.



Photo : R. Merlet (1999).

Le groupe commença par chanter une *Gathering Song*. Puis chaque danseur et chanteur se présenta deux fois en annonçant en langue lushtootseed son nom, celui de sa mère, de son père et de sa grand-mère et précisa son origine (cf. tableau IV). La répétition est aussi utilisée dans les chants et les mythes. Boas disait d'ailleurs que : « *L'étude de la narration et de la poésie primitive prouvait que la répétition, et en particulier la répétition rythmique, était l'un de leurs traits esthétiques fondamentaux* » (2003 : 15). Elle est également une manière d'interroger et d'attirer l'attention de l'assemblée.

²¹⁴ The Suquamish Tribe, September 1999, « Suquamish Dances at the Ahousaht Potlatch Water », *Suquamish Newsletter*, The Suquamish Tribe, Seattle, Washington.

IV. Présentation en lushootseed et en anglais.

Lushootseed	Anglais
<i>tsi ds.da ?</i>	<i>My name is</i>
<i>tsi ds.da ?</i>	
<i>ci ckʷuy</i>	<i>is my mother</i>
<i>ci ckʷuy</i>	
<i>ti dbad</i>	<i>Is my father</i>
<i>ti dbad</i>	
<i>tud kayə?</i>	<i>was my grandmother</i>
<i>tud kayə?</i>	
<i>Tul'cəd dəxʷ.səqʷəb</i>	<i>I am from the place of Suquamish</i>
<i>Tul'cəd dəxʷ.səqʷəb</i>	
<i>xʷ.səqʷəb čəd.</i>	<i>I am Suquamish</i>
<i>xʷ.səqʷəb čəd.</i>	

Tableau élaboré d'après *The Suquamish Tribe, 1998, A collection of Suquamish Songs*.

Ensuite, le groupe enchaîna pendant plus d'une heure, neuf chants²¹⁵, accompagnés par des danses individuelles comme la *Ewyeh Mosquito* (cf. photo XXXVI) et la *Moon Woman* (cf. photo XXXVII) et des danses collectives comme la *Canoe*, la *Spinning Water* et la *Beach Rock*. Chaque danse était introduite et expliquée par Peg, comme la *Ewyeh Mosquito* qui fut très appréciée du public et en particulier des enfants. Ils adorèrent nourrir le *Mosquito* avec des billets de un dollar et ceci malgré la peur qu'ils pouvaient ressentir lorsque cet étrange animal faisait du bruit en agitant son bec. Quant à la *Moon Woman*, elle symbolise la femme lune, celle qui donne au peuple tout ce dont il a besoin. Elle fut interprétée à la fin de la représentation, lorsque le groupe fit, en signe de remerciements, des dons de cadeaux et d'argent, aux hôtes et aux spectateurs²¹⁶.

²¹⁵ Neuf chants : *Spinning Water*, *Ewyeh Flower Song*, *Sun Mask Song*, *Canoe Song*, *Eagle Song*, *Beach Rock Song*, (*Ewyeh*) *Mosquito Song*, (*Ewyeh*) *First Song*, (*Ewyeh*) *Moon Woman Song*. Voir quelques extraits en annexe VII : *A collection of Songs for Suquamish Tribal Members*.

²¹⁶ Un don à un spectateur est une manière de lui demander d'être un témoin de la fête, de se souvenir et de parler de ce moment aux futures générations.

XXXVI. Danse suquamish du *Mosquito*. Réserve de Marktosis. Colombie Britannique. 13 août 1999.



XXXVII. Danse suquamish de la *Moon Woman*. Réserve de Marktosis. Colombie Britannique. 13 août 1999.

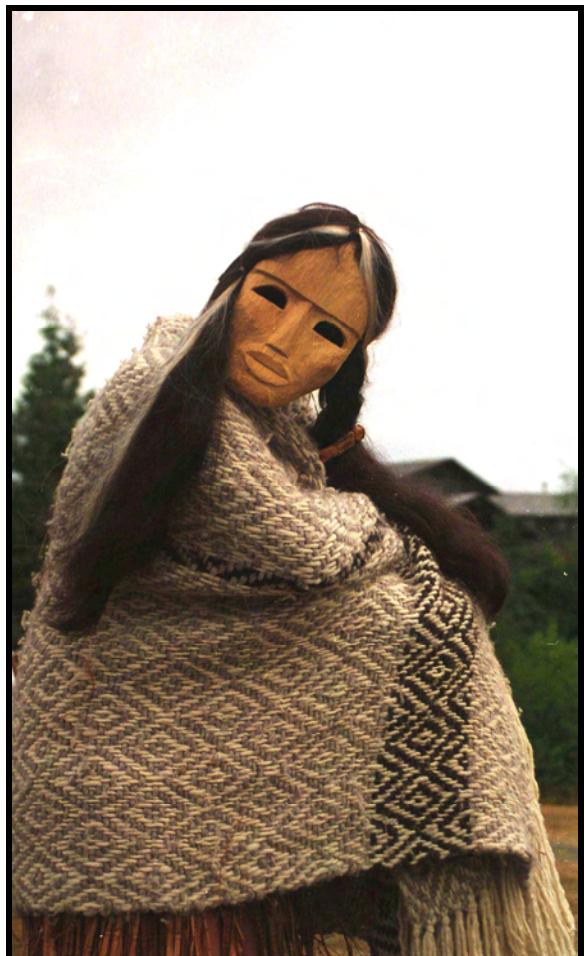


Photo : R. Merlet (1999).

Photo : R. Merlet (1999).

Les représentations et les remerciements se succédèrent au fil de la journée. La tribu ucluelet remercia les membres ahousaht et plus particulièrement un jeune homme qui avait sauvé de la noyade deux filles de leur village. En signe de reconnaissance, les Ucluelet offrirent à sa famille des couvertures, des serviettes et de l'argent. La tribu mit également à l'honneur un de ses membres tribaux qui leur avait fait don d'une chanson de famille.

Quant aux jeunes songhee, c'était la première fois qu'ils prenaient part à un tel voyage et ce fut avec beaucoup d'émotion, de timidité, peu d'assurance et avec les encouragements du public, qu'ils exécutèrent deux danses appelées : « *pride* » et « *paddle welcome* ».

Enfin, les Quinault profitèrent de leur prestation, tout d'abord pour féliciter un jeune membre tribal de 16 ans, qui avait bien rempli son rôle de capitaine pendant tout le voyage. Puis, pour défier quiconque de prendre cette pagaille brandie par le représentant quinault, de la ramener et de l'offrir à la tribu en 2002, lors d'un grand rassemblement annuel. Les Ahousaht

décidèrent de relever le défi et acceptèrent de prendre la pagaille, symbole de ce contrat tacite passé avec leurs invités quinault. Puis, une jeune fille d'origine quinault profita de cette effervescence pour annoncer et partager une nouvelle avec son groupe et les spectateurs. Elle devait recevoir son nom indien et elle voulait célébrer cet événement en offrant des petits cadeaux à ses partenaires de voyage. Tous ces dons sont en fait des requêtes exprimées par le donateur envers le donataire. Il lui demande d'être le témoin d'un moment particulier de sa vie.

La fin des réjouissances.

Comme à son habitude depuis le début des festivités, la communauté ahousaht clôtura les cérémonies de la journée par une danse et un chant. Chaque jour, elle remplit à merveille son rôle d'hôte, en mettant à la disposition des invités de la nourriture, en offrant chaque soir grâce à ses vingt danseurs dont les plus jeunes n'avaient pas plus de sept ans, différents types de danses comme celle où les femmes portaient des masques de corbeau ou encore cette autre danse où les hommes portaient des jupes en cèdre, de grosses couvertures et des couronnes représentants des figures animales. Cette fête était une façon de mettre en avant leurs jeunes, de souhaiter des anniversaires, d'honorer un clan, une famille et de remercier les invités de leur présence et notamment les capitaines des canoës, en leur offrant de l'argent. Cet argent symbolisait un remerciement et le remboursement d'une dette que l'hôte avait pu avoir dans le passé.

Ce type de rassemblement représente beaucoup de travail et de sacrifice pour les tribus qui doivent l'organiser. C'est d'ailleurs pour cette raison, que toutes celles qui envisagent d'être un jour les hôtes d'un grand potlatch, l'annoncent longtemps à l'avance²¹⁷. Ce délai leur permet de récolter suffisamment de fonds et de financer leur fête et en particulier toute la nourriture qui est servie matin, midi et soir pendant environ cinq jours.

Pour ce dernier dîner, Peg décida de remercier une dernière fois notre hôte, en interprétant la *Ewy Diner Song*²¹⁸. La tribu ahousaht offrit également une fois de plus un spectacle à la fois convivial, généreux, ludique et théâtral dans l'étalement des prérogatives

²¹⁷ Les Heiltsuk organisèrent en 1993, une grande fête qu'ils avaient annoncée quatre ans auparavant chez les Suquamish lors de *Paddle to Seattle*. Les Quileute profitèrent du rassemblement heiltsuk de 1993, pour inviter les tribus à se joindre à un grand potlatch, quatre ans plus tard. Quant aux Squamish de Vancouver, ils invitèrent à leur tour, lors de la fête quileute de 1997, les tribus à se retrouver en 2001, sur leur territoire.

²¹⁸ Voir annexe VII.

cérémoniales. Elle clôtura ces réjouissances, en organisant une loterie avec des lots prestigieux et de grandes valeurs, trois magnifiques canoës de haute mer, donnés par un sculpteur ahousaht et par la tribu.

Enfin, il était temps pour moi de prendre un peu de la distance avec ce terrain. J'étais loin d'oublier si rapidement ces journées passées en mer, ces heures interminables où je me laissais envahir et bercer par le rythme des tambours, des paroles et des danses. Cette ambiance festive, communautaire, chaleureuse et solennelle était une expérience humaine, culturelle et spirituelle, marquant à jamais les participants et surtout les novices comme moi. Peg nous avait bien prévenu « *When you go on canoe journey you learn more and do things and so you are not a same person when you come back* »²¹⁹ (Entretien avec Peg Deam, le 14/03/2000).

II- Une nouvelle tradition plus performante.

Le travail de renaissance d'une culture endormie est indispensable à une revitalisation de la culture contemporaine, mais inutile s'il ne tient pas compte de la situation contemporaine et de ses impératifs. La tradition ne peut être performante que dans la mesure où elle lie le passé et le présent et permet de construire l'avenir des générations.

En se réappropriant un ensemble de chants et de danses et en formant un groupe de danse, la tribu suquamish se dota d'une plus grande richesse culturelle. Elle développa un particularisme culturel et une fierté communautaire. Elle imagina le voyage en canoë comme un outil de connaissance, de construction et de communication d'une identité tribale, en adéquation avec la réalité contemporaine de la réserve et de ses habitants. En définitive, elle put participer activement à une des cérémonies majeures de ce voyage, le potlatch, devenue un véhicule effectif de la performance identitaire individuelle, collective (Harkin, 1997) et un instrument très performatif de la réappropriation de l'identité tribale.

²¹⁹ « Quant vous participez à un voyage en canoë, vous apprenez et faites beaucoup de choses et par conséquent vous n'êtes plus la même personne quand vous revenez. » (Entretien avec Peg Deam, le 14/03/2000).

Le déclic eut lieu en 2000, lorsque le *Chairman* de la tribu, Bennie Armstrong²²⁰, acheta un canoë en fibre de verre de style salish afin que sa famille puisse participer au huitième voyage et au rassemblement organisés cette fois-ci par les Songhee (Victoria, Canada). Il s'agissait une fois de plus et comme par le passé, d'un investissement familial très significatif d'un certain statut social. Bennie Armstrong baptisa cette embarcation *Tana Stobs* en hommage à son fils Santana Lee Hee décédé quelques années auparavant (cf. photo XXXVIII).

XXXVIII. Canoë *Tana Stobs*. Taholah. Réserve Quinault. État de Washington.



Photo : R. Merlet (2002).

Le nom « *Tana Stobs* » vient du mot « *Tanaman* » qui était le surnom de son fils. C'est un mélange d'anglais et de lushootseed puisque « *man* » se traduit par « *stobs* » en lushootseed d'où « *Tana Stobs* ». Le *Tanaman* est représenté à l'avant du canoë par un petit homme à genoux entre deux aigles²²¹. Cette idée, me raconta Bennie Armstrong, lui vint lors d'un voyage au Canada chez les Squamish :

²²⁰ Président du Conseil tribal suquamish depuis 1998. Il a été réélu pour un second mandat de quatre ans en 2002. Il est d'origine suquamish. Sa grand-mère maternelle, Martha George était d'origine suquamish et son grand-père maternel, Bennie George était d'origine s'klallam.

²²¹ L'aigle est, comme le *thunderbird* (l'oiseau tonnerre), la plus puissante des créatures. Leur figure représente un lignage, un clan ou une famille (Lincoln, 1991 : 9). Le clan des aigles et des *thunderbird* sont les clans des

« When we were driving down a road to Canada to Suquamish from Squamish to Suquamish, we saw two eagles and we spoke about what the design looks like when it goes on a canoe. We decided it should have two eagles on it and a name of a canoe should be *Tana Stobs* that a familiar name that we used to say to my son. His name was *Tanaman* and *stob* it is *lushootseed* for man. So we twisted it so as to say *Tanaman* which is familiar name for our son who is not longer with us we decided to twist to half english and half Indian and it began *Tana Stobs*. So in the canoe design there is a little man between the eagles a *Tanaman* »²²² (Entretien avec Bennie Armstrong, le 22/09/2001).

Cette embarcation repréSENTA une histoire familiale et indirectement les orientations et la position de la tribu puisque à l'époque Bennie Armstrong occupait la fonction de « *Chairman* ». Ce nouveau canoë permit à une cinquantaine de Suquamish, dont une quinzaine de jeunes, de participer à l'odyssée de 2000. Il inspira et redonna confiance à la tribu. Chuck Wagner, un des responsables du *Wellness Program*, fit partie du voyage et fut surpris par le comportement des jeunes suquamish complètement transformés au contact du *Tana Stobs*,

« We were sit in a contest and we were talking about how very great these kids are when they get in a canoe. They were kids that people said they were bad kids or trouble kids with problem and they will never change. But getting them in a canoe and giving them a paddle and they were excellent. They were leadership. They had abilities and skills. And when I saw boys's faces they were...probably they were that day...when they walked up the beach carried paddle up...and I can't say they were all suburn or clean but I saw it made a difference and we needed to do something like that »²²³ (Entretien avec Chuck Wagner, le 05/04/2002).

De retour de ce périple songhee, et fort de cette expérience, il discuta avec les responsables du département *Human Services* d'un projet d'acquisition d'une embarcation en fibre de verre dans le cadre d'un programme culturel de prévention voire de traitement des

nobles et des chefs (voir essai de Cumming, Margaret, *Northwest Coast native American Masks*, www.andrew.cmu.edu).

²²² « Nous étions sur la route en direction du Canada, nous allions rendre visite aux Squamish et nous avons aperçu durant de notre voyage deux aigles et nous nous sommes demandés à quoi ressemblerait deux aigles sur le canoë. Puis, nous avons décidé qu'il devrait y avoir deux aigles et que le nom du canoë devrait être *Tana Stobs*, le surnom de mon fils qui n'est plus parmi nous et qu'on avait l'habitude d'appeler *Tanaman*. *Stob* étant la traduction en *lushootseed* pour homme. Nous avons décidé que le nom serait à moitié en anglais et en langue indienne et on a inversé *man* et *stob* et le nom est devenu *Tana Stobs*. Et donc sur le canoë, il y a un petit homme, un *tanaman*, entre les deux aigles. » (Entretien avec Bennie Armstrong, le 22/09/2001).

²²³ « Nous discutions lors d'une représentation de ces jeunes qui pouvaient être formidables lorsqu'ils étaient dans un canoë. Ces mêmes jeunes que les gens considéraient comme des jeunes à problèmes et n'ayant aucune chance de s'en sortir. Mais en fait, dans un canoë et une pagaie à la main ils étaient remarquables. Ils étaient responsables. Ils avaient des compétences et des aptitudes. Et quand je voyais le visage de ces garçons, ils étaient...probablement qu'ils étaient ce jour là...quand ils marchaient sur la plage leur pagaie à la main...je ne peux pas dire qu'ils étaient tous sobres mais je peux dire que cette expérience faisait une différence et que nous avions besoin de faire quelque chose comme cela. » (Entretien avec Chuck Wagner, le 5/04/02).

problèmes de dépendances à l'alcool, aux drogues et de violences des jeunes et des adultes. Le projet fut soumis et avalisé par le Conseil tribal. La démarche était créative, constructive et correspondait à des besoins tribaux. Elle s'inscrivait dans une politique de développement socioculturelle tribale. De plus, elle était une alternative à un projet de sculpture d'un canoë en cèdre qui restait à ce jour très coûteux et risqué. La tribu ne maîtrisait pas encore cette technique de sculpture et ne s'était toujours pas remise de sa première et malheureuse expérience.

1. Un projet novateur

Le Conseil finança l'achat du canoë. Mais il fallut d'autres financements pour mener à bien et sur le long terme ce projet d'utilisation du canoë comme un nouvel outil de prévention et de traitement en matière d'alcoolisme, de drogue et de violence, plus adapté à la population indienne, extrêmement touchée par ces fléaux, que les méthodes classiques ne semblaient pas être en mesure de résoudre (cf. tableau V). Le département *Human Services* soumit le dossier aux services sociaux et de santé de l'État de Washington et en particulier à la *Division of Alcohol and Substance Abuse* (DASA) qui finance des programmes de prévention et de traitement des drogues et de l'alcoolisme.

V. Estimations des besoins en matière de traitements des drogues et de l'alcoolisme de 1998 et de 2001 dans l'État de Washington.

Ethnicité	1998			2001		
	Population	Besoins de traitements	% Besoins de traitements	Population	Besoins de traitements	% Besoins de traitements
Blanche	3.556.866	393.476	11.1	3.688.907	403.324	10.9
Noire	120.180	11.408	9.5	131.030	12.249	9.4
Asiatique	222.103	4.812	2.2	242.922	5.179	2.1
Hispanique	207.384	16.924	8.2	231.167	18.822	8.1
Indienne Américaine	60.901	11.221	18.4	58.581	10.733	18.3

Tableau : *Division of Alcohol and Substance Abuse (DASA) and Office of Research and Data Analysis, 1999, (estimates updated for 2001), Profile of Substance Use and Need for Treatment Services in Washington State.*

Les tenants et les aboutissants

Nigel Lawrence, le responsable du *Youth Center* et Chuck Wagner, le responsable du *Wellness Program* décrivirent dans ce dossier les tenants et les aboutissants du projet afin d'obtenir des financements pour la période de 2001-2003.

L'objectif était d'encourager les jeunes de 5 à 21 ans à suivre des activités sociales et culturelles afin de limiter la probabilité qu'ils s'engagent dans l'usage et l'abus de drogue et d'alcool. D'après les responsables du département *Human Services*, les enfants étaient confrontés en particulier à trois grands « facteurs risques » parmi les dix-neuf proposés par DASA²²⁴ : l'aliénation²²⁵, la rébellion et le manque d'engagement dans la société. Ils pensaient que pour remédier à ces risques, il fallait mettre en avant trois « facteurs protecteurs » parmi les huit proposés par DASA : participer à des activités structurées dans lesquelles sont mis en valeur l'engagement ; développer des compétences sociales ; apprendre à résoudre des problèmes et à avoir des attitudes et des comportements positifs et sains à l'intérieur d'une communauté centrée et basée sur des programmes culturels²²⁶.

Nigel m'expliqua lors d'un entretien que les compétences culturelles et sociales réduisaient les risques de dépendances aux drogues et à alcool,

« One we give them recognition for doing stuffs or hard work, hopefully they value themself in a community and we work hard to help build that community. [...] traditional social skills are one kind of class of social skills, one category. It is like when you go to a potlatch, you have to know and respect the protocols, and they can learn all of that and to have that much more knowledge. It is like an other armor they can use as help »²²⁷ (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/05/2002).

La valorisation des compétences sociales et culturelles : talents, savoir-faire, communications interpersonnelles, capacités à résoudre des problèmes, à prendre des décisions et à gérer les crises, est un moteur de la confiance en soi et de l'identité.

²²⁴ Government to Government (G2G), 2001-03, « Tribal Prevention Forms with Instructions/Examples », *Division of alcohol and substance Abuse (DASA)*, Washington State Department of Social and Health Services.

²²⁵ L'aliénation fait référence dans ce contexte à l'ensemble des frustrations que les enfants subissent notamment dans les écoles où ils sont dénigrés et où on leur répète qu'ils ne sont pas intelligents et ne savent rien faire.

²²⁶ Division of Alcohol and Substance Abuse Spending Plan, 2001-2003, « Tribal Regional Administrator Notification Form Program Description Section », *Division of Alcohol and Substance Abuse*, Washington State Department of Social and Health Services Washington.

²²⁷ « Dès que nous nous intéressons au travail et aux choses qu'ils réalisent, ils se valorisent et nous travaillons dur pour créer cet environnement. [...] les compétences sociales traditionnelles sont une forme, une catégorie de compétences sociales. C'est comme quand vous allez à un potlatch, vous devez connaître et respecter les protocoles, et ils peuvent apprendre tout cela, détenir toute cette connaissance et beaucoup plus. C'est comme posséder une armure, qu'ils peuvent utiliser pour se protéger. » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/04/2002).

L'identité indienne a lourdement été marquée par les pensionnats, la politique fédérale indienne et par l'industrie cinématographique hollywoodienne. Les tribus de la côte ont longtemps été marquées par l'image de l'Indien des plaines, à tel point que durant la période du renouveau, les Pow-Wow ont fait leur apparition sur la Côte. Mais progressivement, elles ont découvert, grâce aux Indiens du Nord (Kwakiutl, Nootkan), que leur culture n'était pas liée aux Pow-Wow, aux plaines et aux Sioux. Elles ont réalisé qu'elles avaient des points communs avec les communautés côtières, qu'il fallait les valoriser et les utiliser, pour paradoxalement, se différencier et développer son identité tribale.

Les Suquamish mirent en avant dans ce dossier, les spécificités culturelles et sociales tribales du voyage annuel en canoë et ses bienfaits dans la construction de l'identité individuelle et collective, car me précisa Nigel,

« When we are going on canoe journey we are relearning about who we are and we can take that idea and those traditional values and put them to our other lives when we go to school, when we go to work and try figure out where we feed in the United States because that still a big problem »²²⁸ (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/05/2002).

Ce projet ne consista pas seulement, me dit Nigel, à exposer les jeunes à un environnement culturel mais aussi faire en sorte qu'ils soient des acteurs,

« It is something they are doing. It is not just, yes it is physically challenging in a way you have to paddle for, you know, at least a couple hours and probably several ten hours a day on a bad day, you know, long day. But it is also you know mentally, emotionnally, challenging and one of the bigger things. It is not just our tribe. We go with all the other tribes and so we get to see that the other tribes are dysfonctionnal like our. The help, it is in other tribes and all other tribes are saying the same things that we are saying to our kids : respect our elder. And for our kids to see that it is not just something. It is universal indian believes »²²⁹ (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/05/2002).

L'odyssée permet de lancer des défis. Elle repose sur un programme structuré d'enseignement et d'apprentissage mis en pratique dans un environnement de défis physiques

²²⁸ « Quand nous participons à des voyages en canoë, nous réapprenons les valeurs traditionnelles, qui nous sommes et nous pouvons utiliser ces enseignements dans notre vie de tous les jours, quand nous allons à l'école ou travailler, afin de savoir où est notre place dans cette Amérique parce que c'est encore un gros problème. » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/05/2002).

²²⁹ « Ils accomplissent quelque chose. Ce n'est pas seulement, bien sûr, c'est une épreuve physique dans la mesure où vous devez pagayer, au moins quelques heures et probablement une dizaine d'heures par jour, parfois le temps est mauvais et les journées sont longues. Mais c'est aussi une épreuve mentale, émotionnelle, motivante et l'une des meilleures choses. Cela concerne d'autres tribus. Nous nous rendons compte que les autres tribus ont aussi des problèmes et qu'elles enseignent la même chose que nous à leurs enfants : le respect des aînés. C'est important que nos enfants se rendent compte que ces croyances sont universellement indiennes. » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/12/2002).

et psychologiques individuels et collectifs. Elle apporte une certaine reconnaissance et une valeur de soi, le respect, la force, la sagesse, le courage et l'humilité. Tout un ensemble de qualités qui permet de prendre les bonnes décisions et devenir des adultes responsables, indépendants et fiers de leur origine et de ce qu'ils sont devenus.

Le canoë *Dukʷčəł*

Afin de mener à bien ce projet, la tribu acheta un canoë en fibre de verre blanc, de style salish, baptisé *Dukʷčəł* (cf. photo XXXIX). Ce canoë devait changer, « transformer » la vie des gens et les guider dans leur vie de tous les jours. Il devait leur permettre de quitter leurs dépendances, faire en sorte quelles restent « derrière eux » et les aider à assurer leur bien être.

XXXIX : Le canoe *Dukʷčəł*. Village Suquamish. Port Madison.



Photo : R. Merlet (2001).

Le choix de la couleur, du dessin et du nom ne fut donc pas un hasard. Le blanc rappela les anciennes embarcations de guerre et représentait désormais cette guerre contre ces fléaux qui touchaient les Indiens. Le dessin de la proue fut créé par Peg Deam et représentait une figure humaine qui portait une pagaye sur laquelle était inscrite en lushootseed *xʷsəqʷəb* (Suquamish) (cf. photo XL).

XL. Proue du canoë *Dukʷčəł*.



Photo : R. Merlet (2001).

Cette figure humaine utilisait cette pagaye, symbole de la culture suquamish, pour aider les gens à mieux se connaître et à les éloigner d'une dépendance, représentée par l'œil noir, dans laquelle ils pouvaient tomber ou retomber à tout moment. Elle « transforme » leur vie d'où ce nom lushootseed *Dukʷčəł* qui veut dire « *transformation* ». Cette figure représentait l'histoire de la tribu et non plus celle d'une famille, comme c'était le cas du canoë le *Tana Stobs*, puisque le canoë appartenait à la tribu. Un point était tout de même commun à ces deux types de canoës, les symboles décorant les poupes et les proues, relevaient d'une pratique ancestrale et représentaient une réalité socioculturelle et politique contemporaine.

Le canoë devait « guider » les hommes, il devait pour cela retrouver sa fonctionnalité et prendre la mer, car comme le rappelle Roger Somé en parlant du masque africain : « *L'objet n'a d'importance que s'il sert, s'il est efficace. Lorsque l'objet ne peut rendre cette fonction d'efficacité, il n'est bon à rien. [...] L'objet n'est pas un objet d'exposition. C'est un objet qui est dans la vie, qui occupe la place qui est la sienne* » (2003 : 55-56).

La tribu obtint des financements de DASA, environ 57,369\$. Cela permit à une trentaine de jeunes de 5 à 21 ans et une trentaine d'adultes de participer au voyage annuel de 2001 organisé par les Squamish de Vancouver au Canada. Pour la grande majorité, c'était le premier voyage en mer et la première fois qu'ils sortaient de la réserve. Pour une minorité, cette expérience était, en accord avec la cour tribale, une alternative à une incarcération, ou bien une solution à un traitement qui ne fonctionnait pas. Cette hétérogénéité provoqua d'ailleurs une certaine tension au sein de la communauté. Certains membres avaient peur de l'amalgame et des mauvaises influences. D'autres parlaient d'exemples, de grands frères et de soutien. Malgré tout, ces tensions furent positives, elles provoquèrent le dialogue, l'échange et

la communication. Elles permirent d'avancer vers une réflexion et des solutions plus construites et adaptées, confortant la viabilité et la légitimité du projet.

2. le K`aya`chtn de la nation squamish

En 1997, lors du voyage en canoë en territoire quileute, la tribu squamish avait annoncé qu'elle accueillerait au parc Ambleside (Skwaywi) et au parc Capilano (Xweme'lechstn) à l'ouest de Vancouver, du 27 juillet au 1 août 2001 dans l'esprit du *Q'atuw'as heiltsuk*²³⁰, les tribus de Colombie Britannique, de l'État de Washington et du Pacifique.

Ce rassemblement appelé *K`aya`chtn* en langue squamish, signifie en anglais « *We hold our hands Up You in Thanks* »²³¹, était un hommage aux cultures et aux traditions des participants et des sponsors. Cette manifestation fut symbolisée par une *Welcoming Figure* qui représentait une grand-mère, le visage face à la mer avec les mains levées en l'honneur de tous les visiteurs et les invités de la nation squamish et ceci dans le respect de leurs Siiyam/Siiyay/Siiyxwa (aînés, chefs et parents). Cette *Welcoming Figure* de trois mètres fut érigée sur un piédestal et s'éleva sur plus de dix mètres cinquante au parc Ambleside. Elle fut réalisée par le sculpteur Sequelim Stan Joseph et les apprentis Chiaxten Wes Nahanee et William Nahanee Jr et fut financée grâce un ensemble de sponsors : l'industrie Ledcor, la municipalité de l'Ouest de Vancouver, la *Bank of Montreal* etc. Elle était le symbole de la vitalité de la tradition, de la culture et de l'art des Premières Nations de la Colombie Britannique et des aborigènes du Pacifique. Elle représentait le rassemblement de toutes ces communautés autochtones au niveau national et international, soit une trentaine de tribus et une soixantaine de canoës, qui partageaient une culture de la mer et du canoë (cf. tableau VI)²³².

²³⁰ *Q'atuw'as* ou Gaatuwas est le nom donné au rassemblement heiltsuk de 1993 à Bella Bella et signifie festivités, des gens qui se rassemblent et font la fête.

²³¹ « Nous levons nos mains vers vous en signe de remerciements. »

²³² Squamish Nation, 2001, *K`aya`chtn : the great canoe gathering*, Souvenir Booklet, Squamish.

VI. Tribus présentes au rassemblement squamish.

Régions/Pays	Tribus/Nations
Etats-Unis	Puyallup, Muckleshoot, Tulalip, Swinomish, Suquamish, Lummi, Elwka, Makah, Quileute, Quinault et les Hawaïiens.
Canada (Colombie Britannique)	Nisga'a, Quatsino, Knights Inlet, Alert Bay, Fort Rupert, Comox, Campbell River, Nanaimo, Nanoose, Nootkan (Nuu-Chah-Nulth), Songhees, Sliammon, Tsawwassen, Heiltsuk, Squamish.
Japon	Ainu (Hokkaido)
Nouvelle Zélande	Maori
Taiwan	Yamii

Tableau élaboré d'après *Squamish Nation, 2001, K'aya'chtn : the great canoe gathering.*

Pour les Suquamish, *K'aya'chtn* était le neuvième voyage auquel ils allaient prendre part (cf. carte XV). L'itinéraire prévu était de 252 kilomètres.

-Le 20 juillet, départ de la réserve de Port Madison en compagnie d'autres tribus du Sud de Puget Sound. Direction, la réserve des Tulalip (53 kilomètres). Les Suquamish accueillirent et restaurèrent ces tribus pendant deux jours.

-Le 21 juillet, Potlatch dans la *long house* tulalip.

-Le 22 juillet, départ pour la réserve des Swinomish (56 kilomètres).

-Le 23 juillet, bénédiction d'un totem et potlatch swinomish.

-Le 24 juillet, départ pour la réserve des Lummi (41 kilomètres).

-Le 25 juillet, départ pour Birch Bay (24 kilomètres).

-Le 26 juillet, départ pour la réserve de Tsawwassen (35 kilomètres).

-Le 27 juillet, Potlatch organisé par les hôtes de Tsawwassen. Début des festivités squamish (deux jours consacrés à l'art et la culture).

-Le 28 juillet, départ pour Vancouver et arrivée prévue au parc Vanier (43 kilomètres). Repas et représentation des Ainu.

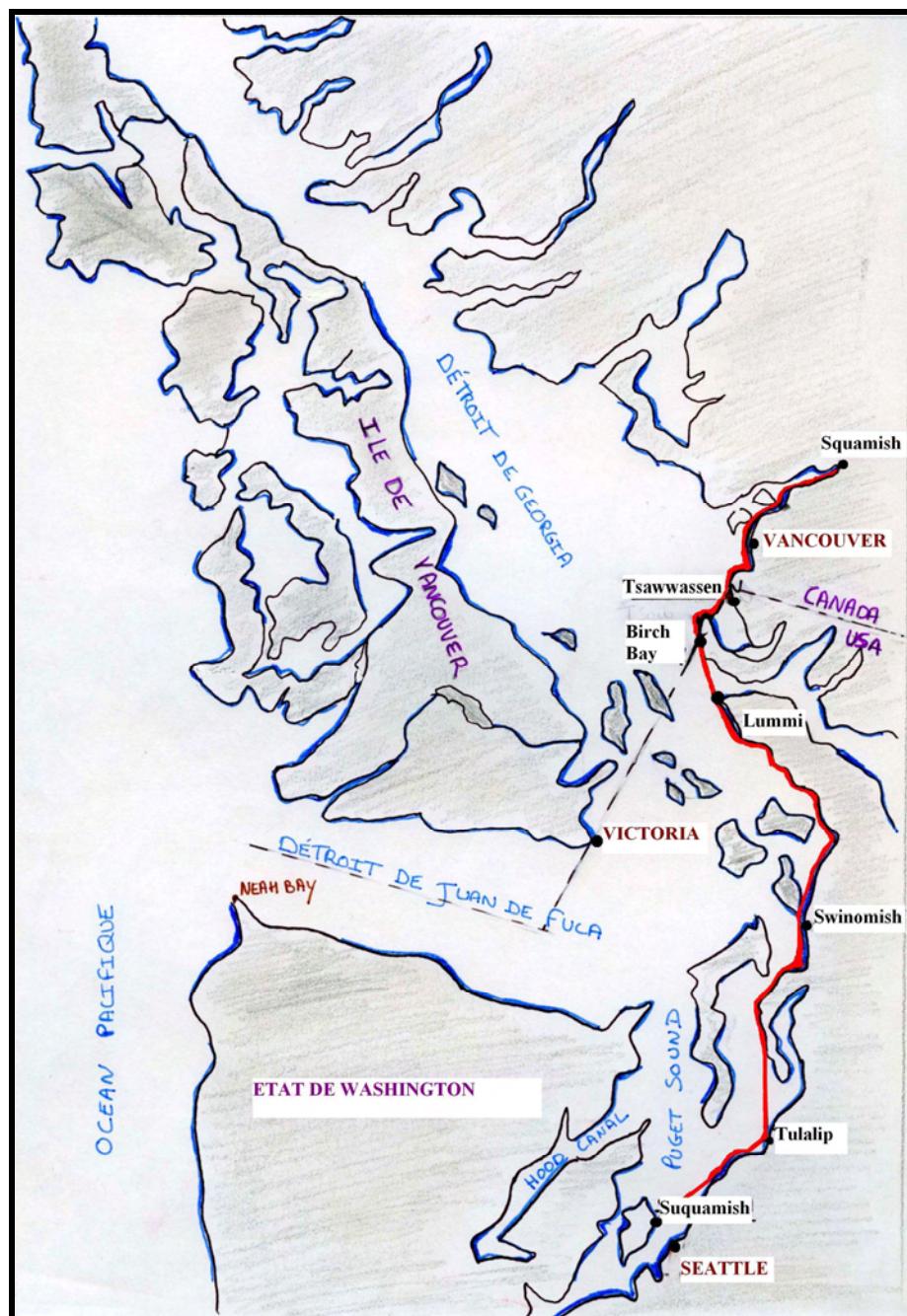
-Le 29 juillet, arrivée officielle et accueil des canoës au parc Ambleside par les chefs, les anciens et les jeunes squamish. Repas et Hommage en fin de soirée aux élèves des *boarding schools* et *give-away* (dons) des hôtes à chaque capitaine. Représentations heiltsuk et nuu-chah-nulth.

-Le 30 juillet, hommage aux anciens. Représentations tulalip, hawaiienne, quileute, squamish, songhee, ahousaht et kwakiutl.

-Le 31 juillet, hommage aux femmes.

-Le 1 août, hommage aux jeunes. Représentations kwakiutl et suquamish.

XV. Itinéraire de l'odyssée 2001.



Légende : _____ Itinéraire du voyage Squamish de 2001.

Carte élaborée d'après Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, Handbook of North American Indians Northwest Coast.

Ce voyage avait quelque chose de particulier pour la tribu. Pour la première fois depuis des décennies, elle était représentée par deux canoës de famille suquamish (le *Wes-i-dult* et le *Tana Stobs*)²³³ et avait son propre canoë tribal, le *Dukʷčəł*. L'enjeu était important pour la tribu et les représentants tribaux du *Wellness Program* et du *Youth Center*. Le *Dukʷčəł* était associé à un programme socioculturel dont la réussite ou l'échec allait avoir des conséquences sur la réputation de la communauté, sur les futurs financements et soutiens du Conseil tribal et sur la réalisation d'un éventuel projet de sculpture d'un canoë en cèdre. Cette nouvelle odyssée nécessita donc plus de préparation, d'organisation, de règles, d'apprentissage et d'enseignements que les précédentes et une plus grande collaboration et entraide de la part de la communauté.

Une préparation.

La préparation au voyage annuel se réalise tout au long de l'année. Le dernier voyage est à peine terminé, qu'il faut déjà penser au prochain et à son organisation. Les préparatifs apportent une dimension tout à fait particulière à l'odyssée, qui n'a plus simplement lieu une fois par an, pendant deux semaines, mais toute l'année. Les membres tribaux organisent des fêtes afin de collecter de l'argent et financer une partie du voyage. Ils tissent également des chapeaux, des vêtements, sculptent leurs propres pagaines, apprennent et répètent les danses et les chants les plus importants et utiles comme la *Diner Song*, pour remercier les hôtes de leur hospitalité ou encore la *Canoe Song* pour se donner du courage, se motiver et pagayer en rythme. Ils se préparent aussi physiquement au voyage en s'entraînant quelques mois avant le départ.

Pour ce voyage de 2001, le *Youth Center* organisa deux à trois fois par semaine, à partir de mars, une préparation physique, des entraînements au maniement du canoë et transmis aux jeunes et adultes les savoir-faire et règles de conduite, notamment les dix règles²³⁴ concernant le canoë et la manière de pagayer avec fierté et utilité. Il était question de valeurs comme le respect, la vérité, la persévérance, la flexibilité, l'adaptabilité, l'importance de chaque

²³³ Le *Raven* n'a pas pu être utilisé par les Suquamish, car le propriétaire était très malade et la famille souhaitait le récupérer. Par conséquent, Marilyn Wandrey décida d'avoir un canoë identique au *Raven* pour pouvoir participer au prochain voyage prévu en territoire tulalip en 2002. Elle fit appelle à Duane Pasco pour fabriquer ce canoë.

²³⁴ Voir annexe VI.

individu dans le groupe, le travail d'équipe qui apporte un enrichissement collectif et personnel, l'apprentissage, l'entraide et l'importance de la famille.

Chacun devait être conscient que ses actes engageaient la réputation de son groupe et de sa tribu. Chacun devait savoir quel était son rôle et quelles étaient ses attributions dans le canoë et dans le groupe. Quelles réactions il fallait avoir en cas de retournement du canoë ; Comment pagayer en rythme et ensemble ; Comment respecter les protocoles, quels discours tenir en tant qu'invité ou hôte ; Comment se comporter dans une maison communautaire.

Tous ces enseignements favorisent l'accomplissement, la gratification, le respect de soi et des autres et permet à l'individu de trouver sa place dans la société en tant qu'homme ou femme, Suquamish, autochtone et citoyen américain.

Les participants devaient également remplir et signer un formulaire²³⁵ avant le départ. En signant ce document, ils s'engageaient à obéir aux règles mises en place par le *Youth Center*, à respecter les procédures de sécurité, à ne pas toucher à l'alcool, à la drogue et à la cigarette sauf à des fins cérémonielles et à ne pas avoir de relations sexuelles et un comportement violent. Les participants représentaient la tribu, ils devaient être respectueux et responsables. En raison de la nature cérémonielle du voyage, toutes les personnes qui ne respectaient pas cet engagement, étaient passibles de sanctions et pouvaient être amenées à faire des excuses publiques et/ou être renvoyées chez eux.

Deux équipes assuraient le bon déroulement de cette excursion, tout d'abord la *Ground Crew*, composée de quelques adultes, parents bénévoles et des salariés du département *Human Services* dont le travail consistait à s'occuper de la logistique, des tentes, du matériel en général et des jeunes, qui à certains moments de l'aventure ne pouvaient pas monter dans les embarcations pour des raisons de sécurité. Leur rôle était aussi de les responsabiliser en leur faisant prendre conscience, que dans ce voyage, l'entraide et le travail d'équipe étaient importants. Toutes les tâches, les responsabilités et les engagements étaient valorisants et pagayer dans un canoë, c'était important et c'était possible que parce qu'il y avait des personnes qui assuraient la logistique. Albie Lawrence²³⁶, une des responsables du voyage employée par le département *Human Services*, me dit,

« We really try to say to our youth you now we are recognizing all of your work but that is a savety issues. You know they can't drive until they have sixteen and that a law. [...] So we had to sit down and said you know they have the responsibilities on other area because the canoe it is not the only

²³⁵ *The suquamish youth participant waiver and parental/guardian permission form.*

²³⁶ Albie est d'origine Tsimshian et Tlingit (Alaska). Elle est mariée avec un Suquamish, Nigel. C'est son deuxième voyage.

place where the journey happens. [...] We try to let those youth know you know they were needed and they are appreciated [...] and try to assign more responsibilities to those who I know they can do it, who I know be ready to have that responsibility. [...] Tribal member should be learning the other side than just pulling which is also a huge important job. Having them be a part of the decisions, having them see what you know, what goes on »²³⁷ (Entretien avec Albie Lawrence, le 17/10/2002).

Ensuite, il y avait un bateau de sauvetage dont la fonction était d'assurer la sécurité et l'alternance des équipages des trois canoës composés d'un capitaine et d'une dizaine de pagayeurs. Nigel Lawrence était le capitaine du *Dukʷčət*, Nick Armstrong, celui du *Tana Stobs* et Ed Carriere restait le capitaine du *Wes-i-dult*. Ils avaient obtenu cette position grâce à leur expérience du voyage, leur érudition en matière d'us et coutumes et leur engagement dans la communauté. Car en tant que capitaine m'expliqua Nick Armstrong²³⁸,

« [...] You have the control of the canoe, in charge of keeping strait. Keep an eye on your crew, making sure they are not getting over, exhausted pulling, watching the wind and a tide and stuff and help that make the time in a water safe. Make sure that you crew doesn't have to do excessive work. [...] To me grab a paddle and be in water it is something to be proud. Because being on water, in a canoe, it brings us all back to where we from. It is like a growing. It reminds us who we are and where we are and why we are. It brings a piece of mind, let us remember who we are. [...] To me you have to learn your past and history, your family tree and who you are. It is like a definition of self. [...] To me it is helping strength our community because we can say we are Suquamish and we are proud. I think what we do make you who you are. It is our blood. It is who we are but in a same time we have to learn what meant to be Suquamish »²³⁹ (Entretien avec Nick Armstrong, le 15/03/2002).

²³⁷ « Nous essayons de dire à nos jeunes que nous savons qu'ils s'investissent beaucoup, mais que pour des raisons de sécurité, ils ne peuvent pas tout faire. Nous leur disons qu'ils ne peuvent pas conduire jusqu'à l'âge de 16 ans et en voyage c'est pareil, il y a des règles. [...] Nous leur faisons savoir qu'ils ont d'autres responsabilités aussi importantes que pagayer dans un canoë. [...] Nous leur disons que leur aide est appréciable et utile [...] et j'essaie de donner plus de responsabilités à ceux qui sont prêts. [...] Les membres tribaux ne devraient pas apprendre qu'à pagayer ce qui est en soi une lourde responsabilité mais ils doivent aussi être initiés aux autres activités du voyage. Ils doivent participer aux prises de décisions, voir ce que vous savez et ce qui se passe. » (Entretien avec Albie Lawrence, le 17/10/2002).

²³⁸ Nick est le fils de Bennie Armstrong, *Chairman* (Chef) de la tribu suquamish.

²³⁹ « [...] Vous avez le contrôle du canoë, vous devez garder un œil sur votre équipage, faire en sorte que personne ne tombe à l'eau, ne soit trop éprouvé par l'effort, faire attention au vent et au courant pour que le temps que nous passons en mer ne soit pas dangereux. [...] Pour moi pagayer et être en mer, c'est quelque chose dont je peux être fier. Car être en mer et dans un canoë, nous ramène tous à nos origines. C'est comme grandir. Cela nous rappelle qui nous sommes, où nous sommes et pourquoi nous sommes là. Cela nous ramène un peu à notre histoire qui nous permet de nous rappeler qui on est. [...] Je pense que l'on doit connaître sa culture, son passé et son histoire, son héritage familial et qui on est. C'est comme une définition de soi [...] Je pense que cela aide à renforcer notre communauté car nous pouvons dire que nous sommes Suquamish et que nous en sommes fiers. Je pense que c'est ce que nous faisons qui fait ce que nous sommes. C'est notre sang, mais en même temps nous devons apprendre ce que voulait dire par le passé être Suquamish. » (Entretien avec Nick Armstrong, le 15/03/2002).

Ils connaissaient l'histoire de leur canoë et pouvaient la partager avec leurs pagayeurs. Ils savaient qui était le sculpteur ? Quels étaient le nom et le style de l'embarcation ? D'où venait le cèdre ? A qui appartenait-il ? Leurs rôles consistaient à tenir le gouvernail et à guider l'équipage qui devait suivre leurs instructions et avoir leur accord pour monter ou descendre du canoë. Ils devaient aussi enseigner ce que les aînés racontaient au sujet du canoë notamment que les membres d'une embarcation étaient une famille, une tribu. Il n'y avait pas de différence entre les personnes. On ne faisait qu'un avec le canoë. On ne devait pas prononcer des mots déplacés quand on était à son bord. Nos sentiments et nos pensées devaient être pures. De mauvaises pensées pouvaient le faire chavirer. Il fallait également enlever ses chaussures avant de monter et se laver les pieds, car le canoë et la terre étaient sacrés et il ne fallait pas les mélanger. Ces enseignements étaient aussi valables pour l'eau que l'on honorait et respectait. Car elle avait le pouvoir de donner, de prendre la vie et de purifier le corps et l'esprit²⁴⁰ (Zahir & Hilbert, 2000).

Ils étaient responsables de la sécurité de leur équipage, prenaient toutes les décisions et guidaient leur canoë. C'était à eux qu'incombait la demande d'autorisation d'accoster et de se restaurer dans un territoire « étranger ». Même si les capitaines proposaient parfois à un membre de leur équipage de faire la demande à leur place.

Ils pouvaient être amenés à surveiller, à terre, le comportement de leur équipage dans le camp, durant les dîners et les cérémonies. Beaucoup de ces pagayeurs n'étaient encore que des adolescents et comme la plupart des adolescents, ils aimait transgresser les règles que les capitaines devaient souvent rappeler au cours des *talking circle*²⁴¹. Car selon Nigel, le capitaine était

« in charge of the canoe and all that. But he is also a chaperon once we landed. I am still chaperoning these guys and making sure everything putting away and all of these, getting stuff ready for tomorrow and going and eating and going up and singing and presenting and being in long house or gym or center until way late because we need to be there. Suquamish need to stay there and watch. It is disrespectful for us to leave or whatever. [...]The captain should be somebody who know a lot about our culture, would be respectful of our people, who all the time treat everybody well, somebody who is drug and alcohol free, who should listen people well and taking other people consideration. He should be the guy or the girl be the last one sitting on the canoe, making sure things are right. Be the one

²⁴⁰ Zalmai, Zahir & Vi (taqʷsablu), Hilbert, 2000, *Canoes of the First People of This Land*, Muckleshoot Language Program.

²⁴¹ Littéralement cercle de parole. Il s'agit de petites réunions durant lesquelles le groupe se rassemble et fait un cercle. Chacun prend la parole lorsqu'il a en main le *talking stick* (bâton qui permet de prendre la parole). Cela peut aussi être une pagaie ou une plume.

taking care of canoe and reparing and fixing the painting »²⁴² (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/05/2002).

Quant au pagayeur, il ne devait pas fumer, boire ou se droguer. Il devait bien manger, boire beaucoup d'eau, se protéger du froid et du soleil et être bien dans sa tête. Il suivait les instructions du capitaine barreur et devait lui demander la permission de monter ou de descendre du canoë. Mais avant, il se lavait les pieds et disait une prière. Il devait regarder devant lui et jamais derrière, se montrer fort, ne pas se plaindre et ne pas avoir de pensées négatives. Le chant était alors un bon moyen de sublimer l'effort, d'être en harmonie et en osmose avec l'équipage, le canoë et l'environnement et d'évacuer les pensées sombres.

Tout le monde travaillait ensemble, le capitaine à la proue donnait les directives et le pagayeur à la poupe indiquait le rythme à suivre à l'ensemble de l'équipage. Si un des membres de cette grande famille n'était pas en harmonie avec son esprit, son corps et ses pensées et le reste de l'équipage, il risquait de faire chavirer le canoë. Il était donc important de travailler en équipe et d'écouter le capitaine.

Le voyage est parsemé de moments intenses, difficiles mais toujours bénéfiques et enrichissants. L'odyssée est un défi physique et moral qui met à l'épreuve le corps : pagayer plus de trente cinq kilomètres par jour et rester plus de dix heures en mer, c'est éprouvant et épuisant. Le moral est mis à l'épreuve car la fatigue, la faim, parfois le froid et la pluie accentuent la frustration, l'angoisse et les tensions finissent par apparaître. Les jeunes ne comprennent pas toujours l'intérêt du voyage, me dira Jerome Jainga²⁴³,

« Because they are tired, they are angry no used to sit on sun and exposed to the water and become too irritable. This is a lesson to learn from that [...] You had to deal with the fact that when you are tired and you stopped paddling all the others paddlers they can have a hard time to pull harder because you are doing nothing. But when you pull with them it is easier for everyone. So it does lessons about teamwork, about self determination, and self pride »²⁴⁴ (Entretien avec Jerome Jainga, le 30/12/2002).

²⁴² « Le capitaine est responsable du canoë et de tout. Il est aussi un chaperon une fois que nous sommes pied à terre. Je chaperonne ces jeunes et je m'assure que tout soit prêt pour le lendemain, qu'ils vont manger et qu'ils se présentent et chantent, qu'ils soient bien présents dans la maison communautaire et qu'ils restent jusqu'à la fin. Nous devons faire acte de présence, rester et regarder car c'est irrespectueux de partir avant la fin. [...] Le capitaine doit être quelqu'un qui a une bonne connaissance de sa culture, qui respecte les gens et les membres de sa communauté et qui tient compte de leurs avis. Quelqu'un qui ne boit et ne touche pas à la drogue. Il doit être le garçon ou la fille qui s'assoie en dernier dans le canoë car il doit s'assurer de l'état du canoë. C'est lui qui doit en prendre soin, le réparer et le peindre. » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 15/05/2002).

²⁴³ Jerome Jainga est d'origine tsimshian. Il travaillait pour la tribu et s'occupait de mettre en place un partenariat avec les établissements scolaires. Il était également chargé de suivre la scolarité des jeunes suquamish.

²⁴⁴ « Parce qu'ils sont fatigués, irrités, pas habitués à rester assis au soleil et en mer, ils deviennent irritable. Mais la leçon à retenir de cette expérience, c'est qu'il faut vous faire à l'idée que si vous êtes fatigué et vous arrêtez de pagayer, tous les autres pagayeurs vont devoir pagayer plus et cela sera difficile pour eux. Alors que si vous

La plupart de ces jeunes ne sont pas habitués à ces conditions souvent extrêmes. Ils doivent arrêter de fumer, voire de boire et d'utiliser de la drogue du moins pendant le séjour et leur sevrage peut s'avérer très dur. Cependant, cette activité physique et le contact avec la nature aident au sevrage et permettent de mettre de côté ses problèmes et être ainsi plus réceptif à un apprentissage social et culturel. Le voyage est une expérience à part, en dehors du quotidien. Le canoë quitte la terre pour le monde de la mer. Il « purifie » de tous les mauvais sentiments restés à terre. C'est une sorte de rupture avec le quotidien, un rite de passage, un voyage spirituel qui ne peut se faire qu'à mi-clos entre les tribus. Parfois, la fatigue et l'effort renvoient au manque, à l'absence, aux problèmes et créent des tensions et des conflits que les capitaines et les responsables de la *Ground Crew* doivent gérer avec le groupe et par le dialogue.

Je vais donc revenir sur des moments clefs de ce voyage, des situations, attitudes, comportements et des discours que je considère comme des faits significatifs et représentatifs des buts et objectifs que s'est fixée la tribu. Je reviendrai en particulier sur le potlatch, qui fut très présent dès le début du voyage, pour devenir complètement omniprésent, durant ces quelques jours passés dans la réserve des Squamish.

Le potlatch

En revenant sur l'étymologie du mot potlatch, on s'aperçoit qu'il est une adaptation chinook du mot nootka *pachitle* (ou *pashatl*) qui signifie « donner ». L'artiste nootka Clutesi²⁴⁵ raconte que les Européens auraient souvent entendu le verbe nootka *pa-chitle*, « donner », durant les festivités et auraient confondu ce verbe avec le nom de la fête (Cité par Schulte-Tenckhoff, 1986 : 55). *Pachitle* est ensuite devenu *potlatch*, probablement pour des raisons de prononciation comme avait pu l'être le nom du chef indien suquamish, Sealth.

Il apparaît donc que le don, que l'on a fini par appelé potlatch, n'est que l'élément d'un ensemble de cérémonies ayant leur propre nom indien. Il semble, comme l'écrit Isabelle Schulte-Tenckhoff, « *sous-entendre le double mouvement de donner et de recevoir, pour désigner une structure d'échange généralisé faisant intervenir différentes unités sociales* » (1986 : 55).

participez c'est plus facile pour tout le monde. C'est un enseignement sur le travail d'équipe, l'autodétermination et la fierté. » (Entretien avec Jerome Jainga, le 30/12/2002).

²⁴⁵ Voir Clutesi, G.C., 1969, *Potlatch*, Sidney, B.C. Gray's Publishing.

Ce terme « inventé » a finalement été adopté afin de faciliter les communications transculturelles entre les Indiens et les Colons. Mais très vite, il fut proscrit par les colons et les missionnaires, qui le considéraient comme une entrave à leurs efforts de conversion et d'assimilation. Il devint illégal en 1876, lorsque le parlement canadien promulgua une clause supplémentaire dans l' « *Indian Act* », qui interdisait cette pratique. Cette clause fut abolie en 1951. La situation fut différente aux États-Unis où il n'y eut aucune législation le concernant, peut-être parce qu'à la différence des groupes du Nord et des Kwakiutl, le noyau cérémoniel des Salish côtiers reposait sur la *Winter Dance* et les cérémonies étaient moins spectaculaires et exubérantes notamment dans la destruction des richesses, la distribution de dons à l'occasion d'événements d'importance sociale et religieuse (Schulte-Tenckhoff, 1986 : 55). Le potlatch est devenu pour l'anthropologie nord-américaine le « trait culturel » et le modèle théorique du contexte socioculturel de la côte nord-ouest. Cette réduction spatio-temporelle de la diversité ethnique et culturelle de la côte a occulté la complexité de l'ensemble des sociétés de cette région et est à l'origine, reconnaît Homer G. Barnett (1938), de la complexité de cette institution qui produit un ensemble de points de vue et donc une confusion et une incompréhension. Ce qui est important, écrit Isabelle Schulte-Tenchkoff, « *C'est qu'il y ait de telles cérémonies qui, en tant que telles, dénotent une certaine continuité par rapport au passé. Leur comparaison n'est donc possible que par référence à une logique globale* » (1986 : 256).

C'est dans cette perspective que je m'inscris, à savoir comment les Indiens de la côte nord-ouest dépassent les contradictions et les contraintes du changement, en se réappropriant des « traits culturels », comme les échanges cérémoniels, qui permettent de repenser le relativisme culturel indien, la souveraineté tribale et d'éclairer le contenu sémantique de l'indianité contemporaine. Je vais très peu m'intéresser aux différentes approches théoriques du potlatch. Je reviendrai, suivant les écoles de pensée, sur certains points qui ont servi à définir ce concept. Il ne s'agit pas ici de savoir, si l'approche symbolique, politique ou économique de cette notion est pertinente. Mais plutôt, comment on peut interpréter et expliquer le contemporain indien, en s'inscrivant dans la démarche théorique d'Isabelle Schulte-Tenchkoff, qui par le terme d' « invention du potlatch », entend « *un ensemble de modèles théoriques qui privilégient les aspects de communication sociale et de créativité culturelle, apportant ainsi quelques nuances aux diverses explications rationnelles centrées le plus souvent sur l'économique* » (1986 : 17). Cette conceptualisation permet de comprendre que ces cérémonies sont loin d'être des « réjouissances innocentes » comme pouvait le penser Franz Boas (1898) :

« De nos jours, la cérémonie n'est ni plus ni moins qu'un moment de divertissement général, attendu avec plaisir autant par les jeunes que par les vieux. Mais il subsiste assez de son ancien caractère sacré pour donner à l'Indien, au cours de la célébration, un aspect de dignité qui lui fait défaut à d'autres moments. Les faibles survivances des anciennes cérémonies disparaîtront rapidement, et ce qui en reste est une réjouissance innocente dont nous ne devrions pas priver l'indien qui affronte l'emprise écrasante de la civilisation »²⁴⁶ (Cité par Schulte-Tenchkoff, 1986 : 63-64).

Elles sont une preuve de plus de l'adaptabilité et du dynamisme dont font preuve les Indiens de la côte nord-ouest. Ce qui m'intéresse ici, c'est de voir comment les Indiens définissent-ils ces pratiques cérémonielles ? Quel sens leur donnent-ils ? Comment les conceptualisent-ils en fonction de leur histoire passée et présente ? Comment ces « pratiques sociales et cérémonielles » renforcent-elles une structure souveraine tribale et revitalisent-elles une identité ?

Aujourd'hui, les Indiens parlent avant tout de « *gathering* », ce qui nous ramène à une des plus grandes cérémonies du peuple nootka, *Tloo-qwah-nah*, qui signifie « des gens d'un nombre quelconque de tribus étaient invités ». En 1999, la tribu ahousaht invitait les autres tribus à une « *Gathering focus on Youth* ». En 2001, les Squamish parlaient de la « *Great Canoe Gathering* » tandis que dans leur journal mensuel les Suquamish qualifiaient ce voyage de 2001 de « *Potlatch Gathering* ».

Ces rassemblements reposent, quels que soient les termes employés, sur certaines de ces valeurs de l'institution du potlatch développées par les différentes théories anthropologiques. Pour Boas (1898), cette institution était une représentation du système économique basé sur le crédit (en référence au système occidental). Un échange de richesses basé sur le prêt et l'intérêt afin d'assurer un prestige et une réputation.

« Le système économique des Indiens de la Colombie Britannique est largement basé sur le crédit, tout comme celui des communautés civilisées. Dans toutes les entreprises, l'Indien compte sur l'aide de ses amis. Il leur promet de les payer plus tard pour cette aide. Si l'aide apportée consiste en biens matériels, qui sont mesurés chez l'Indien en couvertures tout comme nous les mesurons en argent, il leur promet de rembourser la quantité empruntée plus l'intérêt. L'Indien ignore l'écriture. Pour qu'il y ait une garantie, la transaction est donc accomplie en public. Le fait de contracter des dettes d'une part, et de les rembourser, d'autre part, c'est le potlatch. [...] Il faut comprendre qu'un Indien qui invite tous ses amis et voisins à un grand potlatch et qui, apparemment, gaspille tout ce qu'il a accumulé durant de longues et laborieuses années, a deux choses en tête, dont nous ne saurons ignorer la sagesse et le bien fondé. Son premier objectif consiste à payer ses dettes, ce qu'il fait en public et

²⁴⁶ Voir Boas, Franz, 1974 [1898], « Summary of the work of the committee in British Columbia », *Northwest Anthropological Research notes*, p.p. 356-357.

avec un grand cérémonial afin d'en préserver la mémoire. Son second objectif est d'investir les fruits de son travail pour en retirer le plus grand bénéfice pour lui-même et ses enfants. Ceux qui reçoivent des dons à l'occasion d'une telle fête les reçoivent en guise de prêts qu'ils utilisent dans leurs présentes entreprises ; mais après quelques temps il faut les rendre, avec intérêt, au donateur ou à ses héritiers. Les Indiens considèrent donc le potlatch comme un moyen assurant le bien-être de leurs enfants au cas où ceux-ci se trouveraient orphelins dans leur jeune âge »²⁴⁷ (Cité par Schulte-Tenchkoff, 1986 : 62-63).

Il était également le théâtre d'une rivalité symbolique, d'une guerre dont les armes étaient la richesse :

« [...] the method of acquiring rank, [...] the distribution of property. The underlying principle is that of the interest-bearing investment of property. [...] Formerly feasts of bravery...counted as well as distributions of property, but nowadays, as the Indians say, “rivals fight with property only” »²⁴⁸ (Cité par McFeat, 1971 : 72-80).

Cette idée fut reprise par Helen Codere (1950) dans « *Fighting With Property : A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930* » :

« Potlatches were planned like campaigns against an enemy. [...] It would be difficult to exaggerate the degree to which the talk, the songs and the ceremonies of potlatching borrowed the metaphor of war and even developed it to the point where the metaphorical war had more meaning and thoroughness than their one time “fighting with weapons”. The usual word for potlatch was “p!Esa,” to flatten, and it came to mean to flatten a rival under a pile of blankets [...] »²⁴⁹ (Citée par McFeat, 1966 : 92-101).

On retrouve cette notion de rivalité, de don de rivalité, chez Marcel Mauss, qui considérait le potlatch comme un fait social total participant à toutes les sphères de la vie collective et individuelle, une prestation « agonistique » reposant sur un processus triadique : obligation de donner, de recevoir et de rendre.

²⁴⁷ Ibid., p.p. 356-357.

²⁴⁸ « [...] la méthode pour acquérir un rang [...] la distribution de biens. Le principe fondamental est le rapport entre intérêt et investissement de biens. [...] Autrefois fêtes de courage...ont compté comme des distributions de biens, aujourd’hui comme les Indiens le disent “les rivaux se battent uniquement avec des biens.” ». Voir Boas, Franz, 1897, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Reports of the United States National Museum, p.p. 341-355.

²⁴⁹ « Les potlatch étaient planifiés comme des campagnes contre un ennemi. [...] Ce serait difficile d'exagérer le degré d'emprunt, du discours, des chansons et des cérémonies de potlatch, à la métaphore de la guerre et même d'aller jusqu'à l'idée que la guerre métaphorique avait plus de sens et de minutie qu'à une époque où on se “battait avec des armes à feu.” Le mot usuel pour potlatch était “p!Esa,” aplanir, et c'est devenu faire disparaître (métaphoriquement) un rival sous une pile de couvertures. ». Voir Codere, Helen, 1950, « Fighting with property : A study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930 », *Monographs of the American Ethnological Society*, vol XVIII, New York, J.J Augustin.

« Cette institution jusqu’ici crue spéciale au nord-ouest américain, où clans et phatries rivalisent entre eux de dépenses, même de destructions de richesses, et qui règle toute la vie sociale, politique, religieuse, esthétique, économique des Kwakiutl, Haïda, Tlinglit etc. Il fait partie du système auquel nous avons proposé de donner le nom de « système de prestations totales » qui, lui, est normal dans toutes les sociétés à base de clans (...) Mais le « potlatch » se caractérise par le caractère somptuaire marqué, par le caractère usuraire des prêts consentis de clans à clans, par le caractère agonistique en général de cette opposition des clans qui semblent entrer en lutte, même mortelle, autant qu’une série de contrats collectifs pacifiques » (Mauss, 1969 : 29).

Cet échange engendrait un rapport de pouvoir motivé par le prêt car il était à intérêt et engageait l’honneur du donataire. Pour Mauss, l’échange était contractuel et assurait le système des rangs, le prestige et finalement l’intégration sociale, car l’échange-don permettait d’être quelqu’un ou de rester quelqu’un.

Quant à Homer G. Barnett (1938), il a travaillé sur la complexité de cette institution et a proposé avec l’aide d’autres chercheurs comme Ronald L. Olson et Philip Drucker, d’éclaircir certains points en se référant à des sources non publiées. Il est revenu sur la notion de « rassemblement de personnes invités », sur le rôle de l’hôte et du témoin, sur l’intérêt de ces prérogatives familiales et sur l’importance du don dans le potlatch :

« In its formal aspects the potlatch is a congregation of people, ceremoniously and often individually invited to witness a demonstration of family prerogative. Nominally, the entire kin or local group acts as host to the visitors. [...] Since the potlatch is by nature a mechanism serving restricted family and individual interests, one person (or at most a few who are closely related) declares his intentions, invites the guests, and assumes the role of host. He is, in consequence, to be regarded as the donor. [...] enables the individual to assemble an appreciative and purposeful audience outside his immediate localized kinship group. He and his heirs benefit directly from the publicity inherent in the situation. They speak, sing, dance, or otherwise put themselves before the public eye at the same time that some claim to social distinction is expressed or implied with reference to them. [...]. The selective character of the gift, for one thing, is indicative of esteem. Not everyone is so honoured, nor in the same degree. [...] The expression of esteem, both for self and for others, inherent in potlatch gifts are conventional formal expression »²⁵⁰ (Cité par McFeat, 1966 : 81-91).

²⁵⁰ « Dans ses aspects formels, le potlatch est un rassemblement de personnes invités d’une manière cérémonielle et souvent à titre individuel, pour être témoins d’une démonstration de prérogatives familiales. La famille entière et le groupe local jouent le rôle d’hôte auprès des invités. [...] Le potlatch est par nature, un mécanisme qui sert les intérêts d’une famille restreinte et des individus, une personne (ou au moins quelques personnes parentes), déclare ses intentions, invite les invités et assume son rôle d’hôte. Il est par conséquent considéré comme donataire. Le potlatch lui permet d’assembler une audience appréciable et déterminée en dehors de son groupe de parenté le plus proche. Lui et ses héritiers profitent de la publicité inhérente à la situation. Ils parlent, chantent et dansent autrement dit se mettent devant le public et expriment et sous-entendent quelques distinctions sociales. [...] Le don a un caractère sélectif, il exprime l’estime. Tout le monde n’est pas honoré et pas de la même façon.

Enfin, Maurice Godelier a préféré une approche plus politique et économique du potlatch. Il a formulé l'idée que les dépenses ostentatoires étaient liées au prestige et à l'honneur et régissaient le système politique et économique des groupes sur un territoire.

« Il est désormais tout à fait clair que les compétitions de potlatch et leurs pratiques célèbres de destruction ostentatoires n'étaient pas seulement l'expression d'une « culture » originale plaçant très haut les valeurs et le comportement d'honneur et de prestige. Elles sont aussi l'expression publique d'une économie bien administrée et capable de produire des surplus abondants et réguliers et, en même temps, une pratique politico-idéologique pour obliger, par la redistribution cérémonielle de ces surplus, les groupes voisins ou alliés potentiellement hostiles à reconnaître publiquement et pacifiquement la légitimité, donc le maintien des droits des groupes sur leur territoire et sur ses ressources » (Godelier, 1977 : 95-96).

Il me semble important, pour comprendre comment le potlatch est aujourd'hui vécue par les communautés de la Côte, de développer cette idée d'une fête cérémonielle conviviale où les discours, les danses et les chants font partie des rites festifs durant lesquels on consomme d'énormes quantités de nourriture et on distribue des présents suivant le rang. Mais également, cette idée d'une fête ludique (Huizinga, 1951) et théâtrale dans l'étalage des prérogatives cérémoniales par les groupes de parenté qui apparaissent, selon Isabelle Schulte-Tenckhoff, comme « *la recréation de l'identité collective, vécue au présent mais fortement ancrée dans le passé historique et mythique* » (1986 : 200).

Car la continuité cérémonielle, dont parle Margaret B. Blackman (1977)²⁵¹, qui considère que ce qui est invisible (ou non documenté) n'est pas nécessairement inexistant, se situe, pour Isabelle Schulte-Tenckhoff, avant tout au niveau interne de la communauté indienne et ne touche qu'indirectement la société englobante.

Cette continuité s'observe, d'après les travaux de Margaret B. Blackman (1977), Susan M. Kenyon (1977) et Bill Holm (1977) qui ont comparé les cérémonies actuelles avec celles décrites au 19^{ème} siècle, dans la distribution de richesses en vue de la validation d'un nom et d'un statut. La préparation se fait longtemps à l'avance. Le cercle des invités s'est considérablement élargi. Ils sont hébergés et nourris et, le cas échéant, reçoivent des présents.

[...] L'expression de l'estime, pour soi et les autres est inhérente aux dons dans le potlatch qui en sont une expression formelle conventionnelle. » Voir Barnett, Homer G., 1938, « The nature of the Potlatch », *American Anthropologist* 40(3) : 349-358.

²⁵¹ Voir Blackman, Margaret B., 1977, « Ethnohistoric Changes in the Haida Potlatch Complex », *Artic Anthropology* 14 (1) : 39-53.

Chez les Haïda, il semble d'après les travaux de Stearns²⁵² (1981), que c'est la communauté toute entière qui concourt à la préparation des cérémonies. L'échange immatériel porte sur les discours festifs et la participation des invités semble jouer un rôle important (Schulte-Tenchkoff, 1986 : 250). Le rapport entre le lien social et la richesse reste une donnée de l'organisation traditionnelle contemporaine. Et même si certaines cérémonies disparaissent, il y a, écrit Susan M. Kenyon²⁵³, toujours une variété d'occasions qui,

« continue à servir de prétexte à la présentation de danses et à l'étalage de priviléges héréditaires (masques, etc.), dont les cérémonies d'imposition de noms, les cérémonies organisées pour effacer un incident malencontreux, appelées « baignades » et équivalent nootka des « potlatch pour sauver la face », et, surtout les mariages » (Citée par Schulte-Tenchkoff, 1986 : 246).

Ces communautés (Kwakiutl, Haïda, Nootka) sont souvent des référents lorsqu'il est question de potlatch, on les appelle d'ailleurs les « sociétés à potlatch », car il semble qu'elles aient une forme de « conscience cérémonielle » (Schulte-Tenchkoff, 1986) et qu'elles aient fait preuve tout au long de ces décennies, d'une résistance que Bill Holm²⁵⁴ (1977) a qualifié de « tête ».

Enfin, comme l'explique Isabelle Schulte-Tenchkoff, qui a utilisé les travaux de ces différents auteurs, pour travailler ces idées de « communication sociale » et de « créativité culturelle », on peut considérer

« Le potlatch comme une structure d'échange qui, par le jeu pour la gloire et l'honneur, exalte une forme d'individualité-généralement définie à l'échelle du groupe-mais sans nécessairement créer des rapports accomplis de domination/subordination ; et qui entretient la richesse sociale, par la convivialité festive et l'échange symbolique autant que par la « mise en scène » régulière de l'ordre cosmique dans un espace-temps propre » (1986 : 262).

Cette explication, poursuit t-elle, peut être donnée grâce à

« certains concepts qui situent les échanges cérémoniels de type potlatch dans une configuration spécifique de valeurs : richesse matérielle, richesse sociale, pouvoir au sens spirituel, grand pouvoir, et domination sociale, prestige, dépense et quête de la personne » (1986 : 262).

²⁵² Voir Stearns, Mary Lee, 1981, *Haida Culture in Custody*, the Masset Band, Seattle, University of Washington Press.

²⁵³ Voir Kenyon, Susan M., 1977, « Traditional Trends in Modern Nootka Ceremonies », *Artic Anthropology* 14(1) : 25-38.

²⁵⁴ Voir Holm, Bill, 1977, « Traditional and Contemporary Southern Kwakiutl Winter Dance », *Artic Anthropology* 14(1) : 5-24.

Le voyage annuel donne lieu à un rassemblement d'ordre intertribal transnational. Des tribus de la Colombie Britannique (Canada), de l'État de Washington (USA), du Japon, de Nouvelle Zélande, aux origines linguistiques et culturelles diverses et variées se rencontrent et échangent. Ces diversités ethniques et culturelles s'expriment à travers des objets comme le canoë, les masques et les costumes mais aussi les chants, les danses et la langue vernaculaire. Ce particularisme différentiel n'empêche pas l'échange cérémoniel et cette pratique de distributions de richesse. Au contraire, il l'enrichit par sa diversité. Les tribus s'unissent et se rassemblent autour d'une même pratique, le don, qui s'exprime de façon individuelle et collective à travers des chants, des danses, des dépenses, un prestige, un pouvoir, un rang, une richesse matérielle ou immatérielle et certains rituels très somptueux et impressionnantes comme le don de canoë, dans un lieu très symbolique de la culture de la côte, la maison communautaire.

La maison communautaire tulalip

La première escale du voyage de 2001 se fit chez les Tulalip de Marysville, État de Washington (cf. DVD)²⁵⁵. Ces derniers nous avaient conviés à une fête dans leur maison communautaire. Ce fut pour moi et pour la plupart des jeunes gens présents, la première fois que nous entrions dans une maison communautaire. Le sol était en terre. Il y avait au centre, deux feux, servant d'éclairage et autour desquels s'étaient rassemblés quelques chanteurs pour chauffer leurs tambours. Tout au tour, des estrades en bois et au mur, des pancartes portant le nom de quelques tribus de la région. Ces tribus avaient une place attitrée, tout comme les aînés et les dignitaires qui occupaient les sièges les plus proches de la piste. Le reste de l'assemblée occupait les places vacantes.

Nous nous installâmes sur l'estrade de gauche, en face des membres tulalip et attendîmes leur chef. Quelques minutes plus tard, ce dernier entra sur la piste, l'assemblée se leva et devint silencieuse. Il commença à remercier au nom de sa tribu, les invités de leur présence et en signe de remerciement leur offrit des présents comme de la nourriture, quelques chants et danses. Puis, il présenta les dignitaires de sa communauté et invita les Quinault, Hoh River, Makah, Nisqually, Puyallup et les Suquamish à prendre, chacun leur

²⁵⁵ Voir DVD au dos de la quatrième de couverture. Merlet Rachel, 2007, Suquamish : *D'suq'wub (People who live near place of clear salt water)*. Premier film : Voyage annuel en canoë. Territoire squamish. (Vancouver. Canada. 2001), Centre audio-visuel, Université Lyon 2, DVD/8mn.

tour, possession de la piste, le temps d'une représentation. Les Puyallup profitèrent de l'occasion pour faire passer ce message : « *Smoke free, Alcohol free* » et rappeler que la consommation d'alcool, de cigarettes et de drogues ne faisait pas partie de la tradition.

Ce moment où les participants entrent sur la piste est très important, car la réputation de leur tribu est en jeu. Ils doivent savoir honorer leur hôte. C'est aussi l'occasion de remercier leur tribu, de rendre hommage à une personne disparue, d'encourager les jeunes et de faire passer des messages.

Il était une heure du matin et cela faisait déjà plus cinq heures que s'enchaînaient sans interruption, des discours, des danses et des chants quand les Suquamish prirent à leur tour la parole. L'instant était solennel, Ils devaient non seulement remercier leur hôte mais aussi présenter leurs excuses. Un de leurs membres n'avait pas respecté les règles du voyage et s'était mal comporté en territoire tulalip. Des excuses publiques, de la part de la tribu et de ce jeune homme, s'imposaient afin d'éviter l'*« incident diplomatique »*, la honte et le déshonneur. Ce fut Bennie Armstrong, le chef des Suquamish en personne, qui s'excusa au nom de sa tribu, auprès du chef tulalip, du comportement de l'un des pagayeurs de son canoë *Tana Stobs*. Il exigea du jeune membre des excuses et le don d'une couverture au chef afin de « laver » son déshonneur. Bennie Armstrong présenta également sa tribu et les capitaines des trois canoës suquamish. Il termina son discours en félicitant les jeunes d'avoir eu un comportement exemplaire durant cette fête.

Le chef tulalip accepta toutes ces excuses en ajoutant que ce jeune homme n'était heureusement pas seul pour faire face à cette situation et pouvait compter sur le soutien de son groupe. Puis, il évoqua le travail que les tribus menaient auprès des enfants. Il insista sur la patience et le comportement admirable des jeunes. Il leur rappela que grâce à cette attitude, ils pouvaient mieux comprendre et apprendre les croyances et les pratiques de leur culture.

Ce rassemblement cérémoniel, rituel et sacré était en quelque sorte cette « fête-essence » dont parle Agnès Villadary :

« Un moment de vie intense en rupture complète avec la vie ordinaire. [...] Une rupture du temps [...] la communauté revit son histoire de manière authentique et la réintègre. [...] La fête n'est pas pour autant tournée vers le passé, on assiste à une reprise en charge du passé au sein même du présent. Elle est une entreprise de régénération totale du temps. [...] une rupture de l'espace [...] l'occasion pour la communauté de franchir les bornes de son espace quotidien » (1968 : 26-36).

Katie (Ky-kahblu), la fille de Peg Deam, était une des pagayeuses du *Dukʷčəł* et participait à ce rassemblement dans la maison communautaire tulalip. Ce n'était pas, contrairement à la plupart des jeunes suquamish présents, la première fois qu'elle entrait dans ce type de maison. Mais elle m'expliqua qu'elle vivait toujours cette expérience comme un moment éprouvant et émouvant,

« When you walk in long house, you just have overwhelming sense of something important can happen and you just know it and it is really great because you just sit back and relax and watch. And all these people express their feeling their thoughts and imaginations. And see their culture come to live and just see these people talk, it is just amazing. See people talk in an atmosphere like that it is great. It is just make you want to paid attention and you want to learn and it is really just powerful to be there and witness all that. It was really interesting to see all the tribes got together. It was so great like a working machine »²⁵⁶ (Entretien avec Katie Deam, le 28/08/2001).

Car, comme me le fera remarquer Nigel, le capitaine du *Dukʷčəł*,

« [...] You know a lot of elders talk and so for a lot of our youth are not used to it, listen people and standing there and talking for a long time. They are not used to sit and listen. They used to run around and watch TV and play video game. Sitting in a pattern when we go in long house it is not like that it is very slow down and you sit there and the next group it is not ready so you still sit and wait for them to get ready. If somebody is talking for a long time it is our job to sit there and listen and these kids didn't understand that they wanted to go camping, swimming and hand up at the camp fire. He took me a long time to convince them to come in long house to participate to see what happened and a lot of them liked it »²⁵⁷ (Entretien avec Nigel Lawrence, le 12/04/2002).

Il y a un décalage entre le monde blanc où la consommation, la compétition et l'individualisme sont idéalisés et le monde indien dans lequel sont valorisées l'écoute, la patience, l'entraide et la famille. Prendre conscience de ce décalage est nécessaire pour faire face aux difficultés du quotidien, mais ce n'est, bien sûr, pas suffisant. Les tribus l'ont

²⁵⁶ « Quand vous marchez dans une maison communautaire, vous êtes submergé par ce sentiment que quelque chose d'important peut arriver, vous le savez et vous attendez, vous vous asseyez, regardez. C'est impressionnant de voir tous ces gens qui expriment leurs sentiments, leurs émotions, leur imagination et leur façon de penser. Voir tous ces gens parler et regarder leur culture prendre vie dans un tel environnement, c'est formidable. Cela vous donne envie de prêter attention et d'apprendre et c'est très enrichissant d'être présent et d'être témoin de ce qui se passe. C'était très intéressant de voir toutes ces tribus réunies et se comporter comme une « machine en plein travail ». » (Entretien avec Katie Deam, le 28/08/2001).

²⁵⁷ « [...] Beaucoup d'anciens parlent et beaucoup de jeunes ne sont pas habitués à s'asseoir et à écouter des gens parler des heures et des heures. Ils sont habitués à courir, à regarder la télévision et à jouer aux jeux vidéo. Mais la maison communautaire est un tout autre modèle, c'est très lent, vous vous asseyez et attendez que le groupe soit prêt. Si quelqu'un parle longtemps, c'est votre devoir de vous asseoir et d'écouter et les jeunes n'ont pas toujours compris cela. Ils voulaient faire du camping, nager et se réunir auprès d'un feu. Cela m'a pris beaucoup de temps de les convaincre de venir dans la maison communautaire, de participer, de voir ce qui s'y passait et beaucoup ont finalement apprécié. » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 12/04/2002).

compris. Le développement culturel, social et économique passe également par un respect mutuel, la confiance, la collaboration et la coopération avec les autres communautés, les institutions et les citoyens américains. Ces rassemblements sont donc peut-être en dehors « d'un temps », mais pas « du temps », puisqu'ils demandent plus d'un an de préparation, donnent lieu à des projets et ont des effets sur la vie communautaire. Ils sont régénérant, féconds, créateurs et restent malgré leur caractère cérémoniel, rituel et leur rupture avec la vie ordinaire, des instruments de socialisation et de régulation sociale du quotidien.

L'hôte squamish

Le 27 juillet, après une semaine passée en mer, nous arrivions en fin de journée chez les Squamish de Vancouver. Nous devions prendre part à ce grand rassemblement organisé par la tribu squamish. Comme à notre habitude, nous demandâmes aux dignitaires, un peu avant tout le monde, l'autorisation d'accoster leur territoire. En effet, la grande *Welcoming Ceremony* n'était prévue que le surlendemain.

Cette cérémonie fut une des plus impressionnantes qu'il m'ait été donnée de voir. J'eus l'occasion tout au long de ce voyage et de mon premier voyage en 1999, d'assister à de nombreuses *Welcoming Ceremonies*, chaque fois que les canoës devaient accoster un territoire étranger. Cela durait en général deux heures, voire un peu plus, à mesure que le nombre de canoës augmentait au fil de voyage. Mais cette cérémonie de bienvenue squamish dura plus de quatre heures. Le nombre de participants et de canoës était important. De plus, la qualité artistique et esthétique des chants et des danses ainsi que les rituels cérémoniels étaient remarquables. C'était comme une sorte de ballet orchestré par le canoë squamish. Ce dernier allait chercher à environ trente mètres du rivage, un canoë. Il l'invitait à le suivre et à rejoindre les autres embarcations alignées le long du rivage où les attendaient le groupe de danse et trois chefs squamish. Les tribus du Nord (Kwakiutl du nord : Heiltsuk. Kwakiutl du sud : Campbell River, Fort Rupert, Quatsino. Nootkan : Nuu-chah-nulth) avec leurs imposants canoës de type *northern* et *nootkan*, s'avancèrent les premières. Elles demandèrent dans leur propre langue, aux chefs, le droit de se restaurer sur ce territoire. Elles accompagnèrent cette demande par des chants voire pour certaines par des danses de masques (cf. DVD)²⁵⁸.

²⁵⁸ Voir recto dernière page de couverture.

Ces règles établies en matière d'étiquette, d'honneur et de préséance régissent un territoire et sont attachées à une autorité politique tribale. Elles marquent une frontière qui symbolise la différenciation et l'appartenance tribale que l'on retrouve pendant toute la durée des festivités dans les échanges cérémoniels et la distribution de richesse.

Puis, ce fut au tour des Suquamish de se présenter devant les chefs squamish avec leurs trois canoës, le « *Wes-i-dult* », le « *Dukʷčəł* », le « *Tana Stobs* », arborant chacun un étendard portant l'emblème de la tribu (cf. Illustration IV).

IV. Emblème suquamish.



Dessin : Deam, Peg, 2001, *Suquamish Newsletter*.

Cette figure symbolique avait été proposée et réalisée par Peg Deam. Elle représentait selon Peg, « *The Home for Suquamish. We are home here, it is who we are* »²⁵⁹ (Entretien avec Peg Deam, le 07/10/2002). Le corbeau sur la gauche était un hommage au canoë *Raven* qui avait permis à la tribu de prendre part au premier grand voyage en canoë à Bella Bella, puis aux suivants. Le saumon sur la droite rappelait un des animaux les plus respectés par les Indiens du Puget Sound. En bas, deux canoës de style nootkan et en haut, deux autres de style *coast salish*. Ces quatre canoës dessinaient la silhouette de la maison communautaire à l'intérieur de laquelle se trouvaient deux mains, levées vers le ciel, en signe de bienvenue. Enfin, le soleil, la mer et les arbres représentaient l'environnement du Puget Sound dans lequel la tribu puisait sa nourriture et les éléments nécessaires au maintien et au développement de sa vie sociale et culturelle.

²⁵⁹ « La maison des Suquamish. Nous sommes ici chez nous. C'est ce que nous sommes. » (Entretien avec Peg Deam, le 07/10/2002).

Ce fut donc avec fierté que les équipages avancèrent vers le rivage. Ed, le capitaine du *Wes-i-dult*, fut le premier à se présenter, à présenter sa famille, sa tribu et à demander l'autorisation d'accoster le territoire. Ensuite, Nigel, le capitaine du *Dukʷčəł*, proposa à Katie, d'endosser le rôle du capitaine, le temps de cette présentation. Katie fut très honorée de prendre la parole, elle me raconta que

« When the canoe came, I was very nervous and I thought I have done this many times when I was princess long time ago. I was really nervous and I just said what is really came out. It was a lot of fun and every body looked at me. It was kind of growing experience, come for young girl to young woman, an experience of growing up this year. Many Kids came to see me and asked me questions. It was good feeling that I am growing up and I am ready to put all away and I can do it. It was cool »²⁶⁰ (Entretien avec Katie Deam, le 28/08/2001).

Enfin, Nick, le capitaine du *Tana Stobs* fit de même avec Samy²⁶¹, l'un de ses pagayeurs, qui reconnut avoir été, lui aussi, à cet instant du voyage, très nerveux.

« [...] I had to speak for our canoe, for welcoming. I was really nervous, it is a hard work put into. It is really attend to canoe journey, just feel so rewarding that is motivation, all the pleasure. Ray was hold the canoe and he told me a native language up there to welcome tribe and I did myself. I did pretty good. It was sweet. I loved it »²⁶² (Entretien avec Samy Mabe, le 29/03/2002).

Ces apprentissages furent une opportunité pour les jeunes d'avoir des responsabilités et des engagements envers leur communauté. Ils purent représenter avec fierté leur tribu et leur culture, sous le regard bienveillant du groupe. Ces instants développaient une confiance, une estime et un dépassement de soi. Ils étaient valorisants et gratifiants pour le jeune et sa tribu.

Au total, plus de soixante canoës, soit une trentaine de tribus, participèrent à cette cérémonie, avant de se retrouver autour d'un grand dîner. Après ce repas, les tribus se relayèrent et occupèrent, pendant plus de quatre heures, la « piste » de la maison communautaire squamish. Elles proposèrent un ensemble de danses et de chants assez

²⁶⁰ « Quand le canoë est arrivé, j'étais très nerveuse et puis je me suis rappelée que j'avais déjà fait ça plusieurs fois lorsque j'étais princesse. J'étais très nerveuse et j'ai juste dit ce qui m'est passé par la tête. Tout le monde avait les yeux fixés sur moi, c'était sympa. C'était une expérience enrichissante, j'ai beaucoup grandi durant ce voyage. Je suis devenue une jeune femme. Beaucoup d'enfants sont venus me poser des questions. C'était une sensation agréable et c'était gratifiant de penser que je pouvais le faire, que j'étais prête à avancer et que je grandissais. » (Entretien avec Katie Deam, le 28/08/01).

²⁶¹ Samy est d'origine suquamish. Il participa pour la première fois à un voyage annuel en 2000.

²⁶² « Pour la cérémonie de bienvenue, j'ai dû parler au nom de notre équipage. J'étais très nerveux, c'est un exercice difficile de participer à un voyage. Cela demande beaucoup d'attention, mais on se sent récompenser et c'est motivant et c'est que du plaisir. Ray tenait le canoë et il m'a chuchoté quelques mots en langue indienne pour que je puisse présenter la tribu. Je l'ai fait tout seul et je m'en suis plutôt bien sorti. C'était agréable, j'ai adoré. » (Entretien avec Samy Mabe, le 29/03/2002).

spectaculaires et fortement ancrés dans un passé historique et mythique. Vers 23 heures, une vingtaine de chanteurs heiltsuk et nuu-chah-nulth installèrent un énorme tronc de plus de dix mètres au fond de la scène, en guise de tambour et attendirent le signal du maître de cérémonie. Ce dernier expliqua à l'assemblée l'origine des six chants et danses²⁶³ qu'ils allaient interpréter. Puis, il rappela que ces chants avaient été interdits durant la colonisation. Enfin, il ajouta qu'ils étaient tous très fiers et heureux de pouvoir les partager avec le public. Les chanteurs commencèrent en rythme, à marteler le tronc avec leur bâton. Les premières danseuses entrèrent sur la piste, en arborant ces magnifiques et célèbres capes noires ornées de dessins rouges et bordées de boutons blancs, une plume d'aigle ou une pagaille à la main. Puis, sortant de nulle part, un danseur masqué accompagna les mouvements de ces danseuses. Vers une heure trente du matin, le groupe entonna sa dernière chanson et invita les spectateurs à se joindre aux danseurs afin de mettre fin aux festivités de cette première journée (cf. DVD).

Forte de cette effervescence culturelle de la veille, la tribu suquamish était prête à montrer ses savoir-faire et à occuper la « piste », comme les autres tribus l'avaient fait avant elle. Le potlatch squamish était l'occasion de parler de son histoire, de sa culture, de se différencier et d'affirmer son statut tribal. C'était aussi une manière de se rapprocher de toutes les nations présentes, en partageant un objectif commun de restitution, de transmission, de partage des connaissances et des savoir-faire afin de fournir des bases solides à cette jeune génération dont dépendait l'avenir. Les jeunes devaient écouter, respecter et représenter leur communauté. Ils devaient montrer ce qu'ils avaient appris avant et durant le voyage, être des témoins de ce rassemblement et de ses nombreuses manifestations cérémonielles, comme cette cérémonie organisée par les Kwakiutl du Sud de Fort Rupert. Ces derniers avaient récemment humilié et déshonoré les Squamish et souhaitaient effacer cet incident malencontreux, en organisant un potlatch « pour sauver la face » (Kenyon, 1977). Ils souhaitaient se racheter en faisant des excuses publiques et en donnant une embarcation de haute mer de 15 mètres de long (cf. DVD). Le canoë restait un bien de prestige au caractère somptuaire, usuraire et agonistique (Mauss, 1969) dont la valeur monétaire était considérable. Il symbolisait une richesse culturelle, un pouvoir économique et une identité tribale.

Ce potlatch dura plus de trois heures. Les Kwakiutl choisirent quatre témoins qui revinrent sur l'importance de la transmission de la culture et de cette cérémonie pour les jeunes et la communauté autochtone. Ils furent remerciés par un don très symbolique de

²⁶³ Les Heilsuk et Nuu-chah-nulth ont réalisé durant cette soirée six chants et danses (*Girl Dance, Eagle Dance, Secret Dance, Wolf Dance, Paddle Dance* et *Salmon Dance*), faisant tous référence à leur histoire et à cette relation particulière qu'ils entretiennent avec l'environnement.

quelques billets de un dollar. Cette prestation permit aux Kwakiutl de « rembourser leur dette » et de maintenir leur réputation au sein du réseau intertribal.

Après cet étalage théâtral de prérogatives cérémonielles, ce fut le tour des Suquamish d'entrer en scène (cf. DVD). Peg Deam et Tina Jackson entrèrent sur la piste en entonnant la *Gathering Song*. Elles étaient accompagnées par des danseuses vêtues de robes en cèdre ou en laine et par les pagayeurs, les capitaines, les aînés et Bennie Armstrong, le chef de la tribu. Tous étaient vêtus d'un tee-shirt²⁶⁴, reprenant l'emblème représenté sur les drapeaux des canoës (cf. illustration IV).

A la fin de la chanson, Bennie Armstrong s'avança au centre de la piste et présenta les trois équipages suquamish et leur capitaine. Puis, il poursuivit son discours éloquent en revenant sur le comportement honorable des adolescents pendant tout le voyage et en profita pour les féliciter. Il termina en introduisant et en annonçant la représentation du groupe de danse. Chaque danseuse présenta sa famille et sa tribu en lushootseed avant d'exécuter la *Spinning Water Dance*, la *Paddle Dance* et l'*Animal Dance*. Puis, elles finirent leur spectacle en invitant le public à les rejoindre pour une *Squaw Dance*. Cette danse très festive, conviviale et ludique consiste, tout en étant accroupi, à sauter au rythme des tambours. Le gagnant est celui qui s'est écroulé le dernier sur le sol. Peg m'expliqua de retour à la réserve de Port Madison que cette présentation, ces chants et danses étaient une manière de

« [...] show the Suquamish's culture, share our culture with them. [...] Potlatch it is time of gathering. Many tribes always go to show respect, power and seriously of gathering. It is always powerful to have fun when we come together like that. We like to bring fun's songs too »²⁶⁵ (Entretien avec Peg Deam, le 22/08/2001).

Ces danses, et plus particulièrement la *Squaw Dance*, permirent de détendre une atmosphère un peu pesante. La réputation de la tribu était en jeu. De plus, grâce à cette danse, le jeune homme suquamish que la tribu avait quelques jours auparavant réprimandé et exclu du voyage en mer, en raison de son attitude déplacée et irrespectueuse, gagna plusieurs bandes de cèdres et fit preuve de sagesse, de maturité et de respect, en les offrant aux aînés

²⁶⁴ Chaque année, la tribu choisit d'imprimer sur des tee-shirts, une figure symbolique, représentant l'histoire et la culture des Suquamish. Les participants n'ont pas tous des costumes traditionnels et les tee-shirts permettent d'identifier le groupe. Ils sont également vendus et servent à financer le voyage en cours ou le voyage suivant.

²⁶⁵ « [...] montrer la culture suquamish, de partager notre culture avec eux. [...] Le potlatch est le moment où on se rassemble. Les tribus viennent pour montrer leur pouvoir et leur respect et prennent très au sérieux ce rassemblement. C'est toujours très positif de pouvoir se rassembler pour faire la fête. Nous aimons interpréter des chants amusants. » (Entretien avec Peg Deam, le 22/08/2001).

puis aux autres personnes présentes. Le groupe le félicita et lui donna une couverture. Ce dernier s'excusa une nouvelle fois et remercia tout le monde.

Puis le groupe organisa un « *give-away* » plus solennel, théâtral et protocolaire pour honorer l'hôte. Bennie Armstrong fut chargé, une liste à la main, (il ne fallait surtout pas oublier ou écorcher le nom d'un dignitaire et savoir quels étaient les rangs de chacun), d'appeler un par un et suivant leur rang dans leur communauté, les dignitaires squamish tandis qu'un jeune suquamish était chargé d'offrir à chacun une couverture²⁶⁶.

« [...] When we got to North Vancouver, we had seven currenty chiefs that we would be recognized and give them paddles and blankets. There were two chiefs that we had not on a list. So we gave nine blankets just to show them our appreciation to taking us to their long house and hosting us. My wife made two dozen and wanted to give them to elders specifically. So every body had a various degree of gift, a various degree of value. And I believe in an old ways that people who were the more powerful people in the tribe or the more elderly got the better gift. So that why we tried to do it, my wife gave all those to the more respectly elders »²⁶⁷ (Entretien avec Bennie Armstrong, le 22/08/01).

Peg désirait aussi, au nom de sa famille, honorer les Squamish et les remercier pour la nourriture et leur accueil.

« When I gave away part of my necklace, it was to honor Squamish about what they prepared to this gather and work they done to host so many tribes. I have great respect and I wanted to show that. So I brook my necklace and gave away for them. I wanted that my family show to Squamish people that they respected them and acknowledged them for what they were doing and accomplishing. Many other Coast Salish tribes showed their respect by sharing or give-away necklace as I did. Continuing tradition, it is part of our culture. The give-away, it is material things but giving away more it is just respect. It is acknowledging people and giving our respect and thankfulness »²⁶⁸. (Entretien avec Peg Deam, le 22/08/2001).

²⁶⁶ Les couvertures sont avec la nourriture des biens très appréciés dans les potlatch.

²⁶⁷ « Quand nous sommes arrivés au nord de Vancouver, nous avons honoré sept chefs en leur donnant des couvertures et des pagaines. Il y avait également deux autres chefs que nous n'avions pas sur notre liste. Nous leur avons fait don de neuf couvertures pour leur montrer notre reconnaissance, les remercier de nous accueillir dans leur maison communautaire. Ma femme avait fait une douzaine de couvertures qu'elle voulait en particulier offrir aux aînés. Donc tout le monde a eu des présents de différentes valeurs. Et je crois que dans les temps anciens les personnes les plus puissantes et les plus anciennes de la tribu avaient les plus beaux présents. Voilà pourquoi nous avons essayé de faire comme cela. Ma femme a donné toutes ses couvertures aux aînés les plus respectables. » (Entretien avec Bennie Armstrong, le 22/08/01).

²⁶⁸ « quand j'ai donné une partie de mon collier, c'était pour honorer les Squamish et tous les efforts qu'ils avaient fait pour accueillir toutes ces tribus. J'ai beaucoup de respect pour eux et j'ai voulu le leur montrer. Alors j'ai cassé mon collier et je leur ai donné. Je voulais que ma famille montre aux Squamish son respect et sa reconnaissance pour tout ce qu'ils avaient fait et accompli. Beaucoup d'autres tribus de la côte salish ont montré leur respect en partageant ou en offrant un collier comme je l'ai fait. Cela fait partie de notre culture, il faut continuer la tradition. Le don est quelque chose de matériel mais donner plus, c'est une forme de respect. C'est

XLI. Collier en *Dentalia shells* appartenant à Katie Deam.



Photo : R. Merlet (2001).

Avec l'aide de sa fille Katie, de son fils Dale et de quelques autres jeunes suquamish, Peg distribua à plusieurs membres squamish, en fonction de leur rang, les perles et les *dentalia shells*²⁶⁹ (cf. photo XLI) du collier qu'elle portait.

« In Squamish long house, my mun had decided during the day that she is going striped necklace down. That show how important you are and how much you are to give this away. It is very honorable and it was hard to me to see necklace goes away but it was time to give-away. The bottom was to give-away to every body and the top was for chiefs. Me and my brother helped because it was a family necklace and a couple helper »²⁷⁰ (Entretien avec Katie Deam, le 28/08/2001).

Ce don lui permit de remercier et d'honorer en son nom, au nom de sa famille et de sa tribu, l'hôte squamish. Cette dépense ostentatoire était aussi une façon de s'assurer un prestige et la reconnaissance de sa tribu.

La cérémonie se termina par une distribution de foulard, de petits colliers, d'argent et d'articles divers, à l'ensemble des spectateurs et par une invitation à un grand rassemblement en 2009 dans la réserve de Port Madison. Sur le conseil de son ami squamish Ray Natrall, Bennie Armstrong, une pagaille à la main, annonça au nom de son Conseil tribal et en tant que chef et représentant des Suquamish, que sa tribu s'engageait à prendre en charge le

être reconnaissant, faire preuve de respect et de gratitude envers les gens. » (Entretien avec Peg Deam, le 22/08/2001).

²⁶⁹ Les « *dentalia shells* » sont de longs coquillages en forme d'os que l'on trouve le long des côtes du Pacifique dans le sol marin.

²⁷⁰ « Ma mère avait décidé durant la journée de démonter son collier dans la maison communautaire squamish. Ce don montre combien vous êtes important. C'est très honorable mais c'était difficile pour moi de devoir donner ce collier, mais c'était le moment. Le bas du collier était donné à tout le monde et le haut était donné aux chefs. Moi, mon frère et quelques autres personnes, avons aidé ma mère car c'était un collier de famille. » (Entretien avec Katie Deam, le 28/08/2001).

rassemblement annuel de 2009. Il défia quiconque de prendre cette pagaie et de la ramener à Port Madison en 2009. Les Squamish acceptèrent le défi et firent la promesse d'assister à cette fête, la pagaie à la main.

En lançant ce défi, la tribu gagnait en reconnaissance, en prestige et en respect. Seules les tribus culturellement, économiquement et politiquement très organisées, actives et finalement puissantes, avaient la capacité financière mais aussi les ressources culturelles suffisantes pour organiser de tels rassemblements. De plus, ce futur potlatch était une façon de réunir la communauté autour d'un projet commun et une opportunité pour tous ces adolescents devenus adultes, d'exprimer et de mettre en pratique toutes les connaissances accumulées aux cours de leurs divers voyages. La date de cette fête n'était pas anodine puisqu'elle correspondait au vingtième anniversaire de « *Paddle to Seattle* ». La tribu souhaitait utiliser cet anniversaire pour médiatiser un peu plus l'événement, trouver des sponsors, solliciter des partenariats avec la ville de Seattle et de l'État de Washington et profiter de cette effervescence pour développer de nouveaux projets.

Ces rassemblements sont loin d'être de simples fêtes innocentes de danses et de chants. Ils sont certes un moyen de se divertir mais en aucun cas une « réjouissance innocente ». Au contraire, ces interactions intertribales sont des attributs structuraux performatifs de l'identité tribale. Elles permettent d'exprimer, de transformer, de confirmer des identités individuelles et collectives et de maintenir une dignité et une fierté tribale. Car derrière ces règles de bienséance, ces valeurs culturelles restituées et transmises, se cachent des « petites entreprises » en train d'écrire leur histoire tribale contemporaine.

Chapitre V : Une souveraineté tribale au cœur du fédéralisme américain.

L' « invasion européenne » de l'Amérique du Nord et l'émergence d'une société euro-américaine ont profondément affecté les unités politiques autonomes autochtones et leur système de l'identité collective. La société dominante a imposé aux Indiens une consolidation politique en établissant un modèle tribal uniforme, proche du modèle européen. Cette structure politique tribale a perturbé et destructuré ces peuples et nations autochtones (Cornell, 1988).

Néanmoins, depuis 1975, le gouvernement fédéral donne l'occasion aux tribus, en leur reconnaissant l'autonomie gouvernementale, de gérer et de développer, selon leur propre besoin, les différents programmes sociopolitiques, économiques et culturels tribaux. Cette légitimité politique, bien que limitée à une souveraineté interne, leur permet de recomposer une identité collective, de se construire une auto-identification de peuple ou de nation et de revendiquer un droit à l'autodétermination.

Je vais donc m'attacher dans ce dernier chapitre à comprendre comment les Suquamish tentent-ils de développer leur souveraineté au sein du fédéralisme américain ? Comment utilisent-ils pour y parvenir ces trois principes que sont : l'autonomie gouvernementale (*self-governance*), l'auto-identification (*self-identification*) et l'autodétermination (*self-determination*) ?

Je vais analyser, à travers l'exemple d'un projet de construction d'un canoë de haute mer, comment dans un premier temps, la tribu suquamish gère son autonomie gouvernementale et s'approprie le modèle politique de l'organisation tribale. Puis, j'aborderai le critère de l'auto-identification et notamment quels sont les effets des applications socioculturelles de ce projet sur la reconstruction de l'identité collective. Je traiterai de la rationalité technique et de la logique symbolique, à partir d'une description ethnographique des différentes étapes de la technique de sculpture en m'appuyant sur la description ethnographique de la construction du *Waga* chez les Trobriandais, proposé par Bronislaw Malinowski (1963). Je m'intéresserai, ainsi à la fabrication, à la technologie, aux usages, aux pratiques, à l'efficacité magique, aux croyances, aux cérémonies et à l'organisation sociale du travail de sculpture. Enfin, Malinowski considérait la cérémonie de mise à l'eau comme allant « *bien au-delà d'une simple formalité prescrite par la coutume ; elle répondait aux besoins psychologiques de la communauté, elle suscitait beaucoup de passion et attirait la foule [...]* » (1963 : 206). Je montrerai à partir d'une description de cette action rituelle comment les Suquamish expriment une identité collective et manifestent cette volonté d'être reconnu en tant que peuple autochtone.

I- Une autonomie gouvernementale (*self-governance*)

En 1996, le gouvernement fédéral reconnut l'efficacité du Conseil tribal suquamish et lui accorda l'autonomie interne. Il pouvait désormais gérer les budgets, les différents programmes sociopolitiques, économiques et culturels et avoir sa propre politique de développement. Tous les budgets alloués par le gouvernement fédéral, les États et autres institutions pouvaient être gérés à sa convenance et utilisés selon ses priorités et ses intérêts. Deux de ses priorités tribales furent la renaissance et la revitalisation de la culture. La tribu se réappropria progressivement une ressource culturelle ancestrale. Le Conseil tribal finança en 2001 l'achat du *Dukʷčəł*, un canoë en fibre de verre et annonça la prise en charge du rassemblement de 2009. Cet engagement provoqua un plus grand intérêt pour la construction d'un canoë en cèdre. Les Suquamish profitèrent de la fête *K`aya`chtn* pour discuter avec Ray Natrall, jeune maître sculpteur squamish de vingt-huit ans, de leur désir d'avoir une embarcation en cèdre. Ce dernier évoqua la possibilité d'acheter, par l'intermédiaire de sa tribu, un tronc et proposa ses services. De retour à la réserve de Port Madison, les responsables du *Wellness Program* et du *Youth Center* soumirent au Conseil, le projet *Full Circle Cedar Carving*. Ils insistèrent sur les tenants et aboutissants : transmettre une connaissance, un héritage et perpétuer la tradition et les savoir-faire mais surtout former des jeunes à la sculpture, leur donner la possibilité de devenir les représentants et les ambassadeurs tribaux de demain. Le Conseil approuva et alloua un budget de 33.493 dollars²⁷¹. La construction commença en octobre 2001 à Vancouver chez les Squamish et se termina en janvier 2002 par une cérémonie de bénédiction dans la réserve de Port Madison. Face au succès de cette activité, les responsables envisagèrent de fabriquer une deuxième embarcation avec le reste du tronc, mais cette fois-ci, en territoire suquamish, en collaboration et en partenariat avec des institutions. Le Conseil accepta et le deuxième projet *Full Circle Cedar Carving* vit le jour en octobre 2002 et prit fin en janvier 2003 lors de la mise à l'eau du canoë.

²⁷¹ The Suquamish Tribe, 2002, « Statement of Revenues and Expenditures of Dcd/Cultural Dept : Summary 1/1/2001 to 12/31/2001 », *General Council Handbook*, p.65. Cet argent provenait du T-5 (terminal 5). Le port de Seattle verse un dédommagement (T-5) à la tribu car il occupe certaines de ses zones de pêche en dépit de ce qui a été prévu par le traité de Point Elliott.

1. perpétuer la tradition et les savoir-faire

Pour le premier projet, la tribu sélectionna six jeunes hommes, membre tribaux, de plus de quatorze ans, prêts à être respectueux des instructions des aînés et du maître sculpteur, à représenter la tribu et leur famille, à accepter de se soumettre pendant trois mois à des tests de drogue et d'alcool, à ne pas fumer et à s'abstenir d'avoir des relations sexuelles. Ces apprentis sculpteurs s'engageaient à transmettre et à partager tous les savoir-faire acquis au cours de cette expérience afin de préserver l'héritage culturel suquamish et de renforcer le rôle de la culture dans la communauté et au-delà.

La tribu engagea Ray Natrall car aucun de ses membres ne maîtrisait la technique de sculpture et elle ne souhaitait pas, comme par le passé, perdre beaucoup d'argent et un canoë. Ray Natrall appartenait à une longue lignée de sculpteurs. Il avait à son actif des sculptures de masques, de totems, de canoës de compétition et de voyage. Il avait réalisé pour sa tribu en 1998 un canoë de mer de plus de dix mètres. Les Suquamish le connaissaient bien, il était marié avec une Suquamish et il avait pagayé à plusieurs occasions dans le canoë *Tana Stobs* de la famille Armstrong. Il avait eu l'occasion de suivre des activités de ce type dans sa tribu et il était donc en mesure non seulement d'enseigner la technique mais également de transmettre des histoires, des mythes, des connaissances, des savoir-faire, des chants salish²⁷² et d'apprendre aux apprentis comment prendre soin du canoë et d'eux-mêmes. Car dans ce projet, il n'était pas seulement question de technique et de savoir-faire mais également de respect et d'estime de soi. L'essentiel était de réactiver et de renforcer l'héritage et l'esprit communautaire.

En accord avec les Squamish et Ray, le canoë fut sculpté en territoire squamish, loin des familles et des problèmes de la réserve afin que l'engagement physique et moral des apprentis soit total. La réalisation fut un succès. Les apprentis ramenèrent à Port Madison en janvier 2002, un canoë en cèdre de dix-huit mètres cinquante de long, appelé « *Si ?əm ?a ?utxs : See-em ah oat-ks* » qui signifie « *Honorable Canoe of This Type* »²⁷³ ainsi que l'autre moitié du tronc de 18 tonnes et de plus de 1000 ans qu'ils avaient acheté aux Squamish. La communauté organisa à cette occasion une cérémonie de bénédiction afin d'accueillir et

²⁷² Les Suquamish de Port Madison et les Squamish de la région de Vancouver appartiennent à la branche salish : Les Squamish dépendent de la branche nord et les Suquamish de la branche sud.

²⁷³ « L'honorale canoë de ce type ».

d'honorer les sculpteurs qui ramenaient avec eux le *See-em ah oat-ks*, symbole de la renaissance de la culture suquamish²⁷⁴.

La tribu avait maintenant son canoë en cèdre. Cependant, elle envisagea la fabrication d'une deuxième embarcation. Car il lui restait une moitié du tronc qu'elle ne pouvait pas laisser à l'abandon. L'acquisition de ce bois avait été difficile et onéreux. De plus, quelques uns de ces membres maîtrisaient désormais la technique de sculpture.

Les représentants du deuxième projet *Full Circle Cedar Carving*, soutenu par le *Suquamish Tribe Cultural Co up Committee*²⁷⁵ présentèrent leurs idées au Conseil. Ils souhaitaient construire un atelier à canoë où les apprentis et le maître sculpteur pourraient ranger le matériel et les embarcations²⁷⁶ et réparer le *See-em ah oat-ks*, abîmé pendant le voyage à Taholah (réserve des Quinault) en 2002. Il s'agissait aussi de fabriquer le nouveau canoë, le *Qalqalaxic*, dans la réserve afin de permettre un engagement et une participation des familles, des amis et de la communauté. Cette émulation collective et communautaire devait renforcer la structure sociale et politique de la tribu et préparer la communauté au prochain voyage et rassemblement de 2009.

Il était toujours question de transmettre des connaissances et un héritage mais l'orientation devait être plus sociale et éducative. Le département *Human Services* désirait créer des partenariats avec des écoles prêtes à considérer certaines activités culturelles, notamment ces trois mois d'apprentissage, comme une formation, un enseignement reconnu et pris en considération pour valider un diplôme. Il envisageait aussi de se servir de ce projet pour améliorer les services du *Wellness Program* et proposer un programme de sevrage pour au moins deux des apprentis. Enfin, il s'agissait de favoriser une communication avec le public non indien pour développer la confiance, la collaboration et la coopération afin d'établir un respect mutuel.

²⁷⁴ Voir Clarridge, Christine, January 6, 2002, « Can-do canoe : Carving an identity with work sacrifice », *Site of The Seattle Times*. [En ligne], <http://seattletimes.nwsource.com>, (consulté le 24 février 2007).

²⁷⁵ Ce comité vit le jour fin 2001, après l'annonce du potlatch suquamish de 2009. Il rassemble des responsables de différents départements du Centre tribal. Son objectif est de faire régulièrement le point sur les différents projets et budgets de la tribu afin de mieux les répartir en fonction des besoins et de présenter au Conseil des rapports très précis afin que celui-ci puisse se prononcer rapidement sur tel ou tel projet. Il doit permettre une meilleure gestion et organisation de tous les budgets et activités. Car sans des budgets conséquents et une bonne organisation, la préparation du rassemblement de 2009 risque d'être difficile.

²⁷⁶ Le *Canoe shed*, l'atelier à canoë fut inauguré en mai 2002. Une cérémonie de bénédiction eut lieu. Les Suquamish invitèrent les tribus voisines et amies à prendre part à leur fête. L'occasion de leur montrer leur premier canoë tribal en cèdre, leur attachement à la culture de leurs ancêtres et aux voyages annuels.

2. Un partenariat avec les institutions

En 1999, le taux d'échec scolaire des jeunes indiens était toujours aussi élevé. 50% ne terminait pas leurs années de lycée et 17% seulement entreprenait des études supérieures alors que la moyenne nationale était de 62%. Pour Dr. Dean Chavers, spécialiste de l'éducation indienne, plusieurs raisons expliquaient cet état de fait. Les enfants n'allaient pas régulièrement à l'école, ne savaient pas lire et bien écrire. Ils n'étaient pas exposés à l'enseignement supérieur au lycée. Ils n'étaient pas motivés, sollicités et assistés dans leur scolarité²⁷⁷. Beaucoup d'élèves avaient l'impression de ne pas être compris, de ne pas être à leur place et d'être dénigrés par leurs professeurs dont la majorité était d'origine caucasienne et ne connaissait rien à leur culture ou avait trop d'a priori.

C'était le cas de Noël, d'origine suquamish et caucasienne, elle était élevée dans la tradition suquamish et était très impliquée dans la vie culturelle de la tribu. Je la rencontrais pour la première fois en 1999. À l'époque, elle avait 11 ans et participait aux activités du groupe de danse suquamish. Puis, j'eus l'occasion de la revoir à maintes reprises lors des voyages annuels, des collectes du cèdre, des entraînements en canoë et un jour lors d'un entretien, elle m'avoua qu'elle était très fière de ses origines indiennes, même si parfois c'était difficile de porter de telles origines, surtout à l'école :

« I bent raise more oral way of learning and I am not doing well in structured environment. They [the teachers] have to get up and talk to me. They have to get up and teach me. I can't question them. I am not really good to ask questions. Usually I think the question in my mind and wait that the teachers answers it when she or he is talking. If they are not, I am waiting the next day for the answer because I don't want to take their time or interrupt them with my questions. That is my Native American side and I have to remember it to stop that »²⁷⁸ (Entretien avec Noël Purser, le 30/11/2002).

Danièle Vazeilles a observé cette même attitude chez les jeunes sioux de la *Cheyenne-eagle Butte High School*. Pendant deux ans, elle a été enseignante dans ce lycée et a remarqué que « *pour les Indiens, poser des questions pendant une explication ou une démonstration est*

²⁷⁷ American Indian Education Foundation, 2002, « History of Indian Education in the United States », *Site of American Indian Education*, <http://www.aiefprograms.org>, p. 2, (consulté le 7 mai 2002).

²⁷⁸ « J'ai plutôt été élevée dans la tradition orale et je ne réussis pas très bien dans un environnement structuré. Ils [les professeurs] doivent se lever et me parler pour me transmettre un enseignement. Je ne peux pas les interroger. Je ne suis pas vraiment douée pour poser des questions. Généralement, je me pose la question dans ma tête et j'attends que les professeurs me donnent la réponse. S'ils ne me répondent pas, j'attends le jour suivant pour avoir la réponse parce que je ne veux pas les déranger ou les interrompre avec mes questions. C'est mon côté natif américain et je dois en être consciente pour pouvoir le contrôler. ». (Entretien avec Noël Purser, le 30/10/02).

impensable, car se serait faire preuve de mauvaises manière que de déranger ainsi le démonstrateur par des questions qui risque d'être stupides, vue l'ignorance de celui qui les pose » (1977 : 63-82).

Nigel faisait également partie de ces jeunes indiens qui n'avaient pas gardé de très bons souvenirs de leurs années passées sur les bancs de l'école. Il n'avait pas terminé sa dernière année de lycée et avait passé le *General Education Diploma* (GED), une équivalence du baccalauréat. Il me raconta que les enfants blancs le traitaient d'Indien et les élèves indiens de petit blanc :

« I didn't really like school. It was always difficult as far as you know institution it is racism because I was native because I was Suquamish. And in the three Indians schools I went too, you know the kids were given me a hard time because I was a white boy, a light skin. [...] »²⁷⁹ (Entretien avec Nigel Lawrence, le 12/04/2002).

De plus, ses problèmes d'audition ayant été tardivement diagnostiqués, il eut pendant très longtemps des difficultés à suivre les cours des professeurs qui finirent par penser qu'il n'était pas doué pour les études. Quant à son frère, Nigel m'expliqua que

« The teachers said that he had an intention deficit disorder, intention deficit hyperactivity disorder but mostly they didn't know how to teach him. They can not deal with kids if they are not same stender way of learning. The Euroamerican teaching, it is, I give you all these information and I test you on later. You know, I “ingurgitate” and I “digest” information. Thinking of this system of information does not work on Indian kids especially with Indian kids with problems. My brother didn't like to read, didn't like school, didn't like that people tell him what to do, didn't like to sit in a class »²⁸⁰ (Entretien avec Nigel Lawrence, le 12/04/2002).

Pour comprendre cette situation, il faut rappeler tout d'abord que l'école fut un instrument de l'idéologie coloniale et qu'elle provoqua des traumatismes dits « postcoloniaux » (Duran & Duran : 1995). Les parents ont peur de l'école et s'investissent très peu dans la scolarité de leur enfant. Leur dépendance à l'alcool les exclut de la vie familiale et scolaire. Leurs enfants sont souvent placés dans des familles blanches. La

²⁷⁹ « Je n'ai pas vraiment aimé l'école. C'était difficile, j'étais Indien et Suquamish et il y avait du racisme dans cette institution scolaire. Et dans les trois écoles indiennes où je suis allé, les enfants étaient méchants avec moi parce j'étais un garçon à la peau claire [...]. » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 12/04/02).

²⁸⁰ « Les professeurs disaient qu'il avait des problèmes de concentration et d'hyperactivité mais la plupart du temps ils ne savaient tout simplement pas comment lui transmettre leur enseignement. Ils ne savent pas composer avec des enfants qui n'ont pas la même façon d'apprendre. L'enseignement euroaméricain, c'est, je vous donne toutes ces informations et je vous interroge plus tard. C'est je les « ingurgite » et je les « digère ». Ce système ne fonctionne pas avec les enfants indiens et en particulier avec ceux qui ont des problèmes. Mon frère n'aimait pas lire, n'aimait pas l'école et qu'on lui dise ce qu'il devait faire, il n'aimait pas rester assis dans une classe » (Entretien avec Nigel Lawrence, le 12/04/02).

situation est en train de changer ces dernières années puisque certaines familles indiennes, dont l'environnement familial est stable, deviennent des familles d'accueil. Mais, comme elles ne correspondent pas toujours aux standards occidentaux de la famille, elles posent des problèmes aux institutions scolaires lorsque celles-ci souhaitent rencontrer les parents qui sont en fait des oncles, des tantes, des cousins, des grands-parents ou des amis.

Ensuite, la tradition indienne est une tradition orale qui met en avant une compréhension et une interprétation du monde naturel qui est loin de s'accorder avec les principes occidentaux. Le Dr. Eva Marie Garrouette²⁸¹, d'origine cherokee, qui travaille sur les valeurs et les intérêts académiques en particulier dans les communautés indiennes américaines, constate que :

« [...] contrast between indigenous knowledge claims and those of classroom science is a divergence over the idea of subjective events. [...] Another way in which at least some traditional knowledge claims differ from those of classroom science is in their implied understanding of the patterning of the natural world. [...] When parts of traditional knowledge that do not fit with scientific assumptions are excluded from the classroom, something vital to traditional knowledge is lost. Young people are cut off from important knowledge possessed by their ancestors. Even more significantly, they will have been cut off from the means by which they might, themselves, gain access to such knowledge »²⁸² (Garrouette, 1999 : 91-104).

La solution se trouve, d'après elle, dans l'acceptation et la construction d'une éducation qui repose sur ces divergences d'enseignements et de connaissances :

« [...] Children thus would no be asked to submit traditional teachings to scientific criteria of evaluation in order to determine if there were valid, as happens in too many classrooms, they would learn that there exist other models of inquiry within which claims make sense, and within which their truth can be adjudicated. [...] They would help children free themselves from learning that, in the words of one of the science textbooks [...]. Science must govern our behaviour at all times. They would allow children to embrace their scientific training without rejecting their elders as people who, by their unscientific beliefs, show themselves (unfortunately) [...], incapable of rational thought, and

²⁸¹ Eva Marie Garrouette (Cherokee) a obtenu son doctorat à l'Université de Princeton en 1993 et est professeure assistante en sociologie à l'Université de Boston.

²⁸² « Le contraste entre la connaissance que revendique les autochtones et celle enseignée en classe de science constitue une divergence qui va bien au-delà de l'idée des événements subjectifs. [...] Une autre divergence entre ces connaissances se trouve dans la manière dont on les utilise pour modeler le monde naturel. [...] Quand des éléments de la connaissance traditionnelle ne correspondent pas aux hypothèses scientifiques et sont exclus de la salle de classe, quelque chose d'essentiel à la connaissance traditionnelle est perdu. Les jeunes sont coupés de cette connaissance importante possédée par leurs ancêtres. De manière significative, ils auront été coupés des milieux par lesquels ils pourraient, eux-mêmes, accéder à une telle connaissance. »

lacking in intelligence. It would allow our children to become scientists without leaving behind their Indianness »²⁸³ (Garrouette, 1999 : 109).

Toujours selon le Dr. Eva Marie Garrouette, il faut mener une réflexion sur la manière de négocier un rapprochement entre le savoir indien et le savoir d'une science occidentale. Il faut recruter des professeurs indiens et développer des programmes culturels pertinents qui puissent être utilisés par ces professeurs. Un travail sur les mentalités, sur les façons de penser, de voir et d'interpréter les faits doit être envisagé pour que l'éducation ne devienne plus un privilège mais un droit, celui d'être éduqué dans le respect de son identité culturelle individuelle et collective. Car si le problème est associé à la pauvreté et à la situation familiale, il est également lié à l'histoire de l'éducation indienne et aux divergences sur la manière de transmettre la connaissance et le savoir aux jeunes.

Les choses sont en train de changer et le multiculturalisme des années 1990 semble y être pour quelque chose. L'Amérique est devenue d'après Phoebe Eng, directrice d'un nouveau périodique destiné aux Américains d'origine asiatique,

« [...] « moins blanche » que celle des années 1980 et l'image de « l'Américain typique » n'a plus rien à voir avec celle, désuète et mythique du White Anglo-Saxon Protestant (WASP). La mode est au multiculti. Si vous n'avez pas de l'ethnique dans votre passé [...], quelque chose qui vous distingue des autres, eh bien vous ne comptez presque plus ! » (Citée par Lacorne, 1997 : 18-19).

Dans l'État de Washington par exemple, en 1990 les minorités ethniques représentaient 16,21% de la population de l'État alors qu'elle n'était que 7% en 1980. En 2000, ce chiffre est passé à 21,27% et a atteint les 22% en 2003. La minorité la plus représentée était hispanique. Son nombre a doublé en l'espace de 10 ans. Les Hispaniques étaient 214,570 en 1990 et 441,509 en 2000. Il y a également les Asiatiques, leur nombre est passé de 212,507 à 355,805 soit une progression de plus de 65%. Enfin, le nombre de Noirs²⁸⁴ a aussi augmenté en l'espace de 10 ans de plus de 30 % et celui des Indiens Américains, Eskimo et Aleut, d'un peu moins de 20%. Les chiffres pour les années 2003 et 2005 sont toujours en hausse mais

²⁸³ « On ne devrait pas demander aux enfants de soumettre leurs enseignements traditionnels à des critères d'évaluation scientifique afin de déterminer s'ils étaient valides, comme cela se produit dans trop de salles de classe, au contraire, ils devraient apprendre qu'ils existent d'autres modèles de connaissance dans lesquelles leurs réclamations et leur vérité ont un sens [...] Ils aideraient les enfants à se libérer en prenant conscience que la science doit régir notre comportement à tout moment et que cela n'est pas seulement des mots dans des manuels de science [...]. Ils permettraient aux enfants de s'intéresser à leur formation scientifique sans rejeter leurs aînés comme des personnes qui, par leur croyance non scientifique, se montrent (malheureusement), incapables d'avoir une pensée rationnelle, et manquent d'intelligence. Cela permettrait à nos enfants de devenir des scientifiques sans pour autant laisser de côté leur indianité. »

²⁸⁴ Les Noirs Américains que l'on appelle également Noirs ou Africain-Américains sont des résidents et des citoyens américains qui ont un héritage biologique et culturel africain.

l'augmentation ne dépasse pas les 10% pour la plupart des minorités, à l'exception des Hispaniques dont le taux est de 15% (cf. tableau VII)²⁸⁵.

VII. Population de l'État de Washington entre 1990 et 2005.

Groupes ethniques	1990		2000		2003	2005
	nombre	%	Nombre	%	nombre	nombre
Blancs, non-Hispaniques	4,292,743	83,76%	5,081,736	78,73%	5,243,441	5,316,537
Hispaniques	214,570	4,41%	441,509	7,49%	508,199	528,836
Asiatiques/Insulaires du Pacifique	212,507	4,37%	355,805	6,04%	396,276	404,835
Noirs	151,901	3,12%	199,174	3,38%	215,787	216,413
Indiens Américains/Natifs d'Alaska	82,540	1,70%	96,933	1,64%	100,482	105,338
Multiraciaux	127,001	2,61%	160,473	2,72%	175,459	186,843
Total	4,866,692	100%	5,894,121	100%	6,131,445	6,229,966

Tableau : Washington State Office of Financial Management. Race and Minority Information for the State and Counties, 1990, 2000, 2003, 2005.

²⁸⁵ Voir Washington State Office Of Financial Management, « Race and Minority Information for the State and Counties, 1990, 2000, 2003, 2005 », Site of OFM, [En ligne], <http://www.ofm.wa.gov/pop/default>, (consulté le 24 juin 2007).

L'école est d'ailleurs un des lieux les plus représentatifs de cette diversité ethnique. Entre 1986 et 2001, le nombre d'élèves hispaniques scolarisés dans l'État de Washington a augmenté de plus de 200%. Le nombre d'étudiants asiatiques a lui augmenté d'un peu plus de 100%. Enfin, la présence d'étudiants noirs dans les écoles de l'État a progressé de 90% et celle des Indiens d'un peu plus de 50 % (cf. tableau VIII)²⁸⁶.

VIII. Augmentation de la population étudiante dans l'État de Washington (1986-2001).

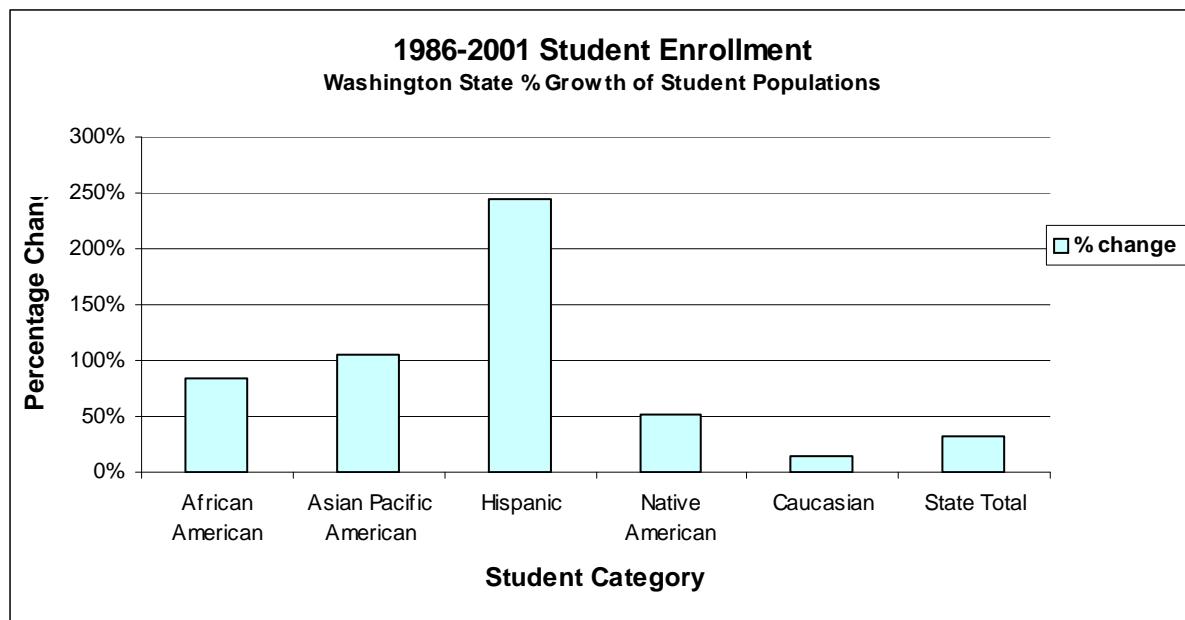


Tableau : OSPI, School Year 2001-2002. October 2001, School Enrollment Summary. Report 1345; Revised 1/10/02.

Néanmoins, les minorités sont encore sous représentées dans les établissements scolaires publics à l'exemple de ceux du district du North Kitsap comme le montre le tableau IX²⁸⁷. Les élèves blancs représentaient plus de 85% des effectifs en 2000 tandis que les Indiens et les Hispaniques ne représentent que 5%.

²⁸⁶ Voir OSPI, School Year 2001-2002, October 2001 « School Enrollment Summary. Report 1345 », Revised 1/10/02, *Site of Office of Washington Superintendent Public Instruction*, [En ligne], <http://www.K12.wa.us>, (consulté le 14 juin 2006).

²⁸⁷ Voir Institute of Education Sciences, U.S. Department of Education, « Search for public Schools », *Site of National Center for Education Statistics* (IES), [En ligne], http://nces.ed.gov/ccd/districtsearch/district_detail.asp, (consulté le 10 juin 2007).

IX. Elèves des écoles publiques du district du North Kitsap. État de Washington. Année 2000.

Elèves*	2000	
	Nombre	pourcentage
Blancs, non-Hispaniques	8,604	85,76%
Indiens Américains/Natifs d'Alaska	521	5,19%
Hispaniques	517	5,15%
Asiatiques/Insulaires du Pacifique	286	2,85%
Noirs	105	1,05%
Total	10033	100%

*Elèves âgés de moins de 18 ans. Recensement de 2000.

Tableau : National Center for Education Statistics (IES). Institute of Education Sciences, U.S. Department of Education.

De plus, le système scolaire américain reste d'après l'analyse du *Multi-Ethnic Think Tank* (METT)²⁸⁸ basé sur un « *Euro-centric curriculum : a course of study that uses European and western perspectives central tenets. Assumes that Europeans make the most important contributions to the U.S. and the world* »²⁸⁹ et sur un « *Euro-centric paradigm : a belief system or construct of reality that is based predominantly on Western European cultural thought and behavior* »²⁹⁰ (*Multi-Ethnic Think Tank*, 2002 : 12). Ce principe *Euro-centric* laisse peu de place à un matériel éducatif et pédagogique qui utilise des points de vue variés et des apprentissages divers. Il standardise un programme qui ignore et laisse de côté la réalité multiculturelle et multilinguistique américaine.

²⁸⁸ Cette organisation est une alliance historique entre des représentants africains-américains, indiens-américains, natifs d'Alaska, asiatiques, insulaires du Pacifique américains, hispaniques et des communautés pauvres qui réfléchissent à un système éducatif juste pour tous les étudiants quelque soit leur origine. Elle fut créée en 2000, deux ans après que l' *Office of Superintendent of Public Instruction* (OSPI) ait invité des représentants de cinq groupes ethniques, à réfléchir à de nouvelles stratégies à soumettre aux institutions scolaires.

²⁸⁹ « Un programme Euro-centric : un cours qui utilise des principes européens et occidentaux. [Ce programme] suppose que les Européens apportent les contributions les plus importantes aux États-Unis et au monde. »

²⁹⁰ « Un paradigme Euro-centric : une construction de la réalité ou un système de croyance basé principalement sur la pensée et le comportement culturel de l'Europe occidentale. »

Le METT réfléchit donc à un système d'éducation équitable où chaque étudiant recevrait tout ce dont il a besoin pour acquérir des compétences et un savoir qui lui permettrait de vivre, d'apprendre et de travailler dans des situations d'entrecroisements culturels. L'enseignement doit respecter et valoriser la diversité culturelle des élèves tout en leur transmettant des compétences pour communiquer, écrire, lire et apprendre les mathématiques, les sciences, l'histoire, l'art et la géographie etc. Il s'agit de développer des manières de pensée analytique, logique et également créative tout en tenant compte des diverses expériences et connaissances. L'éducation doit être multiculturelle et reconnaître la contribution de chaque groupe ethnique à l'histoire américaine. Elle doit confronter la vision des vaincus et les points de vue des vainqueurs afin de rétablir les vérités étouffées mais surtout redonner confiance aux élèves « minoritaires » dans leur culture d'origine (Takaki, 1993).

3. Le canoë, tout un programme

Les nations indiennes partagent avec les autres groupes ethniques, cette idée d'une éducation à la fois équitable et multiculturelle. Mais à la différence de ces groupes issus de l'immigration, les Indiens sont des autochtones dont les gouvernements tribaux ont acquis cette dernière décennie une quasi-autonomie qui leur permet de prendre en charge différents domaines d'activités comme celui de l'éducation et d'envisager des stratégies, des partenariats et collaborations avec les institutions scolaires qui correspondent à une réalité et des besoins contemporains marqués par un lourd passé colonial.

En août 2002, des enseignants de plusieurs écoles tribales quileute, quinault, nisqually, puyallup, lummi (Puget Sound) et yakima (Est de l'État de Washington) se réunissent autour de Nan Mc Nutt, éducatrice et initiatrice du programme « *canoes on Puget Sound* ». Nan Mc Nutt souhaite lors de cette rencontre, montrer en prenant l'exemple de ce programme dont le canoë est l'élément principal, que la culture de l'autre est trop souvent enseignée comme une entité séparée alors qu'il est possible à partir d'un modèle de plate-forme culturelle de penser ces deux entités (indienne et européenne) comme complémentaires.

« You begin with the canoe, the vessel that carries a people and their history. Then you move outward, exploring the principles of math and science that are involved in canoe carving and paddling.

You “mathematize” the canoe and go as deep into concepts as you can go. But that not the end. You have to bring the understanding back the canoes »²⁹¹ (Citée par Boss, 2003 : 8).

Le canoë peut être utilisé comme un outil pédagogique permettant aux élèves de sortir des salles de classe et d'avoir une expérience plus empirique des mathématiques, de l'histoire, de l'art et de la langue. Les élèves prennent alors conscience de leurs aptitudes pour ces sciences compatibles avec leur culture indienne. Il engage, pour Jack Fry, principal de l'école tribale quileute,

« minds in ways that rote learning can't do. Posing a simple question why does a canoe sit in water ? opens door for discussing complex properties of the physical world. For Indian students such a question has the added advantage of moving from the known to the unknown. We can show our students that they can learn science and math. That's evidence they can use against fear that wells up, as academic work gets harder »²⁹² (Cité par Boss, 2003 : 8).

La culture indienne dispose d'un ensemble de connaissances dans le domaine de la botanique, de la médecine, de la navigation, de l'ingénierie et d'autres champs de compétences. Cependant, les jeunes indiens échouent souvent en mathématique et en science car comme l'explique Chenoa Egawa, coordinatrice de ce projet, il y a une différence entre la façon indienne et occidentale d'enseigner :

« Traditionally, Native children have learned through their senses, learning intuitively. Young carvers for example, often learn their craft by watching elders work with the physical properties of wood and blade and steam. They learn that each carver's style is customized by everything from the span between his outstretched arms to the width of his fingers. Understanding those nuances is different from reading book or doing work with paper and pencil »²⁹³ (Citée par Boss, 2003 : 9).

²⁹¹ « Vous commencez par le canoë, le navire qui transporte des peuples et leur histoire. Ensuite, vous vous déplacez vers l'extérieur, explorant les principes des maths et de la science qui sont associés à la sculpture du canoë et au maniement des pagaines. Vous « mathématisez » le canoë et vous allez aussi loin que vous le pouvez dans l'approfondissement des concepts. Mais ce n'est pas tout, vous devez ramener la compréhension de ces concepts aux canoës. »

²⁹² « les esprits dans des chemins que l'apprentissage classique ne peut pas proposer. Poser une question simple pourquoi un canoë flotte t-il sur l'eau ? ouvre la porte à des discussions sur les propriétés complexes du monde physique. Pour les étudiants indiens une telle question a l'avantage supplémentaire de partir d'un sujet qu'ils connaissent pour ensuite l'étendre à un domaine qui leur est inconnu. Nous pouvons montrer à nos étudiants qu'ils peuvent apprendre les sciences et les maths. Cette évidence les valorise, leur sert à faire face à leur crainte et à ne pas baisser les bras lorsque le travail scolaire devient plus difficile. »

²⁹³ « Traditionnellement, les enfants autochtones apprennent intuitivement, en écoutant leurs sens. Les jeunes sculpteurs par exemple, apprennent souvent leur métier en observant les aînés qui travaillent les propriétés physiques du bois et utilisent différentes techniques et outils. Ils apprennent que le style de chaque tailleur dépend de ses gestes coutumiers, du travail de ses bras et de ses doigts. Il faut comprendre que cet apprentissage est différent de celui de la lecture ou de l'écriture. »

Les occidentaux utilisent une méthode plutôt cartésienne tandis que les Indiens valorisent l'intuition, l'instinct et la pratique. Par conséquent, lorsque les élèves indiens doivent utiliser cette méthode occidentale, ils sont perdus et déstabilisés. Ils ont l'impression de ne rien comprendre et d'être mal compris par leurs professeurs qui les trouvent agités, distraits et pas très bons élèves. Cette incompréhension provoque une situation d'échec scolaire et entraîne non seulement une marginalisation du système scolaire mais également une dévalorisation de soi et de sa culture.

Les Suquamish à l'image d'autres Indiens essaient donc de trouver un équilibre entre ces deux enseignements en utilisant le canoë comme un « modèle de plate-forme culturelle » afin de penser ces deux entités (indienne et européenne) comme complémentaires (Nan Mc Nutt, citée par Boss, 2003). Dès 1989, ils se sont intéressés au canoë en participant au voyage « *Paddle to Seattle* ». Puis, ils ont continué en prenant part au voyage annuel de 1993 ainsi qu'aux suivants. Au fil de ces années, ils se sont réappropriés des techniques et des savoir-faire ancestraux et ont développé des projets en lien avec le canoë afin de prendre en main leur destin et trouver des solutions à leurs problèmes contemporains. Ils ont conscience que leur futur se joue dans et en dehors des réserves, en travaillant en partenariat avec des institutions comme les écoles, les musées et avec différents départements, à l'exemple de la *Division of Alcohol and Substance Abuse (DASA)*, du Département *Social and Health Services*, de l'État de Washington, qui financent ce type d'initiatives. Ils savent que revivre le passé est impossible mais par contre certaines valeurs traditionnelles peuvent être transmises et permettre aux jeunes générations de trouver leur place dans ce monde contemporain et moderne. Mais ce message est difficile à faire passer auprès des écoles et ils doivent, selon Jerome Jainga, rappeler à leurs interlocuteurs leurs droits tribaux :

« You have to remember that the Suquamish Tribe it is a sovereign nation. So even know you have our student in your school system, as sovereign nation we have legal education right which is just to teach our children educationally to our value and our tradition teaching. And you can't argue with us because that federally. You know the status and court cases have preserved that right. So they are more apt to say this is good because they can learn a lot about this experience from students when they get back. In turn there is a possibility that other students including non native-students in future can participated in something like this. Bring different culture twist to educational plan and offer

different curriculum. May be they wouldn't enough had if our students didn't participated in this project [Full Circle Cedar Carving] »²⁹⁴ (Entretien avec Jerome Jainga, le 03/03/2002).

Ils proposèrent à plusieurs écoles d'inscrire dans leur cursus scolaire différents types de programmes²⁹⁵ dont la philosophie était « *I hear and I forget, I see and I remember, I do and I understand* »²⁹⁶. Il était question d'accorder une importance au « voir » et au « faire », à l'immersion et à l'apprentissage. Il s'agissait de permettre aux jeunes indiens d'acquérir un savoir culturel, de travailler sur des problématiques telles que l'échec scolaire, l'alcoolisme, les dépendances, de parler et de renouer avec les sciences, de retrouver une estime de soi. La tribu voulait montrer aux jeunes que la biologie, l'environnement, les mathématiques, la technologie, l'art, la politique (les traités, les réserves) et l'histoire, faisaient partie de la culture indienne et étaient importants au quotidien. Elle voulait leur faire prendre conscience qu'ils avaient des aptitudes pour ces sciences afin qu'ils continuent leurs études ou reprennent le chemin de l'école. Car sans une maîtrise de l'écriture et de la lecture, les jeunes diminuaient encore un peu plus leurs chances de trouver leur place dans la société américaine. Enfin, la tribu souhaitait que les établissements scolaires considèrent ces apprentissages comme des enseignements, des cours que l'on valide pour avoir son diplôme. Cette reconnaissance permettait de valoriser l'héritage, la culture et l'identité indienne. Elle redonnait confiance dans les valeurs et la culture de la communauté et augmentait les chances de réussite au sein de la culture dominante.

²⁹⁴ « Vous devez vous rappeler que la tribu suquamish est une nation souveraine. Et même si vous avez nos étudiants dans vos écoles, en tant que nation souveraine, nous avons le droit légal d'enseigner à nos enfants nos valeurs et de leur donner un enseignement traditionnel. Et vous ne pouvez pas discuter avec nous sur ce point parce que cela est reconnu par le gouvernement fédéral. Vous savez que le statut [tribal] et les affaires jugées par la cour de justice, ont préservé ce droit. Aussi, les écoles sont plus susceptibles de considérer cet enseignement comme bon parce qu'elles peuvent apprendre beaucoup de cette expérience et de ces étudiants qui reviennent en salle de cours. Cela peut même donner la possibilité à d'autres étudiants, notamment non-indiens, de participer dans le futur à d'autres projets comme celui-ci. Apporter différentes cultures à l'école et offrir un programme d'études différent. Chose que les écoles n'auraient peut-être pas eu si nos étudiants n'avaient pas participé à ce projet [Jerome Jainga sous-entend ici le projet suquamish *Full Circle Cedar Carving*]. » (Entretien avec Jerome Jainga, le 03/03/2002).

²⁹⁵ The Suquamish Human Services Department, 2001, *The Suquamish Tribe Education and Youth Service Report*, The Suquamish Tribe, Seattle, Washington, C2.19.

²⁹⁶ « J'entends et j'oublie, je vois et je me souviens, je fais et je comprends ». Jainga, Jerome, 2002, « The Suquamish Tribe Full Cedar Circle Canoe Curriculum », *Department of Human services, Wellness Program of the Suquamish Tribe*, Seattle, Washington State.

4. Un partenariat avec les écoles.

L'école public élémentaire suquamish, situé dans le village Suquamish de la réserve de Port Madison, scolarisait en 2000/2001 468 élèves dont 85 d'origine indienne soit 54 Suquamish. D'après les derniers chiffres le nombre d'enfants indiens a augmenté et est passé à 97. Mais malgré cette légère augmentation, les jeunes indiens restent toujours minoritaires et ne représentent que 21% de l'effectif total. La grande majorité des élèves, environ 68%, de cet établissement scolaire est d'origine caucasienne, ce qui est également le cas des professeurs (cf. tableau X)²⁹⁷.

X. Elèves de l'école élémentaire suquamish. District du North Kitsap. État de Washington. Années 2000/2001 et 2005/2006.

ELEVES	2000-2001		2005-2006	
	Nombre d'élèves	pourcentage	Nombre d'élèves	Pourcentage
Blancs, non-Hispaniques	352	75,21%	315	68,88%
Indiens Américains/Natifs d'Alaska	85	18,16%	97	21,10%
Asiatiques/Insulaires du Pacifique	14	2,99%	17	3,70%
Hispaniques	8	1,71%	19	4,10%
Noirs	9	1,93%	5	1,10%
Multiraciaux			6	1,20%
Total	468	100%	459	100%

Tableau : Suquamish Elementary School. Annual Performance Report. 2000-2001/2005-2006. North Kitsap School District.

Cependant, l'école a un nouveau principal d'origine mexicaine, ce qui semble ravir les parents des élèves indiens qui le trouvent plus à l'écoute de leur demande et de leurs attentes.

²⁹⁷ Consulter Suquamish Elementary School « Annual Performance Report 2000-2001 et 2005-2006 » *Site of North Kitsap School District*, [En ligne], <http://www.nksd.wednet.edu/district/publications/performance%20Reports/Suq.PDF>.

Des changements sont en cours, l'école envisage avec l'aide du district du North Kitsap de proposer des cours qui initieraient à la langue lushootseed. L'administrateur des écoles de ce district s'est d'ailleurs engagé en 2002

« [...] to open a class next fall, open a Puget Salish language class in kidden garden [...]. So the kids can get exposed to their language even know they won't be fluently as an emergent model [...] they would have enough languages exposure to value the culture and understand the differences and appreciate the differences [...]. The Suquamish children would be able to carry that language home to their parents.[...] use the language as the cultural educational tool. [...] so like you know you learn a word, the word has an important culture base, so you learn about culture so you get on activity day »²⁹⁸ (Entretien avec Gene Medina, le 13/06/2002).

La langue vernaculaire est un outil pédagogique voir thérapeutique dont se servent les Indiens pour revitaliser leur culture et renforcer leur identité. Elle est un système complexe de moyens d'expression (Karsenti, 1997 : 112) qui permet de comprendre comment les individus perçoivent, conceptualisent, classifient et utilisent leur environnement (Thornton, 1997 : 209-228). Les noms donnés aux lieux, aux places et les chants sont des exemples significatifs du poids sémantique et de l'importance qu'elle peut avoir dans ce processus de revendication ethnique.

« It is important to know learn one's own Native language. Nuances within a language are essential to capture the full meaning of what is being communicated. Language is an important part of defining culture. Communicating traditional Native knowledge to the younger generation is essential in maintaining the culture »²⁹⁹ (Assembly of Native Educator Associations, 1998).

En attendant ces cours de lushootseed, l'école élémentaire suquamish inaugura le 30 mai 2002, le projet *Basket Marsh* : « *Galk'All : The place of weaving, Think globally, Act Locally* »³⁰⁰. Jan Jackson, bibliothécaire de cette école et responsable du projet m'expliqua

²⁹⁸ « [...] à ouvrir à la prochaine rentrée, à la maternelle, une classe de langue salish [...]. Les enfants peuvent alors être exposés à leur langue vernaculaire et même s'ils ne la parlent pas couramment comme une langue courante [...] ils auront suffisamment d'initiation pour valoriser leur culture, comprendre et apprécier les différences[...]. Les enfants suquamish pourraient transmettre ce savoir chez eux, à leurs parents.[...] utiliser la langue comme un outil culturel pédagogique. [...] vous apprenez un mot, le mot a une signification culturelle importante, ainsi vous apprenez des choses sur la culture et vous avez une journée enrichissante. » (Entretien avec Gene Medina, le 13/06/02).

²⁹⁹ « Il est important de connaître et d'apprendre sa propre langue indienne. Les nuances dans une langue sont essentielles pour avoir une compréhension complète de ce qui est communiqué. La langue est une partie importante qui sert à définir la culture. La transmission des savoirs traditionnels autochtones à la jeune génération est essentielle au maintien de la culture ». Assembly of Native Educator Associations, February 3, 1998, « Alaska Standards for culturally responsive schools », *Site of Alaska Native Knowledge Network*, [En ligne], <http://www.ankn.uaf.edu/index.html>, Anchorage, Alaska, (consulté le 4 mars 2006).

³⁰⁰ « *Galk'All* : le lieu où on tisse, penser globalement, agir localement. »

que 43.000 US \$ de dons avaient servi notamment à acheter les plantes et le matériel. Les donateurs étaient la tribu, le casino *Clearwater* et d'autres institutions comme *Captain Planet Foundation, Pacific Northwest Timbers*. Le *Basket Marsh* consistait à recréer un petit marécage avec des animaux et des plantes utilisées par les ancêtres. Il devait permettre aux professeurs d'enseigner les mathématiques, les sciences, l'art et l'écriture en utilisant d'autres supports que les livres. Il s'agissait de sortir des salles de classe, de mettre en pratique un ensemble de savoirs, d'initier tous les élèves à la culture indienne et suquamish et leur apprendre à respecter les différences.

Jan Jackson travaillait dans cette école élémentaire depuis 20 ans et c'était la première fois qu'elle participait à un projet qui impliquait à la fois l'école et la tribu. Il y avait parfois des échanges avec la culture indienne mais c'était toujours à l'initiative de quelques enseignants. Cette activité était donc importante car,

« It permitted us to help the Native American students in our school. Though it, they felt like they are special. I mean I know they are in their own culture but they aren't necessarily feel that way when they are in a white culture. I think that it is really important for us to be conscious of about it. I really think it is important for us to help them to be successful and to show that we honor their heritage »³⁰¹ (Entretien avec Jan Jackson, le 10/06/2002).

La tribu suquamish avait également un partenariat avec le lycée Spectrum, un établissement public de Kingston, une ville du comté de Kitsap. Cette école est en activité depuis 1986. Elle accueillit les premières années 18 élèves. Puis, forte de son succès, elle scolarisa en 2002 plus de 146 élèves soit 28 lycéens indiens dont 9 élèves d'origine suquamish. Ce chiffre restait faible mais était cependant plus élevé que dans la plupart des établissements scolaires à l'exemple du collège de la ville de Poulsbo qui scolarisait à cette date, 801 élèves dont 15 élèves indiens dont deux lycéens suquamish (cf. tableau XI)³⁰².

³⁰¹ « Elle nous permettait d'aider les élèves américains autochtones de notre école. Grâce à ce projet, ils se sentaient importants. Je veux dire je sais qu'ils le sont dans leur culture mais cela n'est pas toujours le cas quand ils sont dans la culture des Blancs. Je pense qu'il est important que nous en ayons conscience. Je pense vraiment qu'il est important pour nous de les aider à réussir leur étude et de leur montrer que nous respectons leur héritage. » (Entretien avec Jan Jackson, le 10/06/02).

³⁰² Consulter Poulsbo Junior High school, « Annual Report 2002-2003 » et Spectrum Community School, « Annual Report 2002-2003 », Site of North Kitsap School District, [En ligne], <http://www.nksd.wednet.edu/district/publications/performance%20Reports/>

XI. Inscriptions des Suquamish et autres groupes ethniques dans trois établissements scolaires du district du Nord Kitsap. Etat de Washington. 2002-2003.

Elèves	suquamish		Indiens suquamish inclus		Blancs	Hispaniques	Asiatiques	noirs	Total
Ecole	Nb	%	Nb	%	%	%	%	%	Nb
Collège Poulsbo	2	0,2	15	1,9	86,1	4	5,1	2,9	801
Collège Kingston	28	3,6	96	12,5	80	3,3	3	1,1	765
Lycée Spectrum	9	6	28	18,9	74,8	2,8	3,5	0	146

Nb : Nombre d'élèves.

Tableau : North Kitsap School District, December 2002, Native American Education District profile.

North Kitsap School District, 2002-2003, Spectrum Community School and Poulsbo Junior High School Annual Reports.

Le lycée Spectrum fait partie des structures dites alternatives. Il prépare aux études universitaires, mais surtout à entrer dans la vie active. Car la grande majorité des élèves ont des difficultés scolaires et ne poursuivent pas des études universitaires. Il se différencie des autres écoles alternatives par son mode d'enseignement basé sur la musique et l'art. Les professeurs sont en quelque sorte des éducateurs. Ils adaptent leurs cours en fonction de la situation sociale de leurs élèves. Notre difficulté, me dira le directeur Chris Wendelyn,

« It is that student come from home where they don't value knowledge, value intellectual sense and especially things that come from white culture. They know what the white culture has done to their people. Not all native are successful here [...] we try to get student to think about what they are doing in their life and what they are learning. The knowledge, it is result of their experiences and not just what they are doing in a class. [...] we believe also it is important to show that for example mathematics it is not nearly as valuable as if you are using mathematics and tools to accomplish something in a world around. [...] you see that mathematic is not something in a book, something in the world but a tool you need to succeed in created and doing things in the world »³⁰³ (Entretien avec Chris Wendelyn, le 08/05/2002).

³⁰³ « C'est que ces élèves viennent de famille où on ne valorise pas la connaissance, les facultés intellectuelles et tout particulièrement lorsqu'elles viennent de la culture blanche. Ils savent ce que cette culture a fait à leur peuple. Les Indiens ne réussissent pas tous dans cette école. [...] Nous invitons les élèves à réfléchir à ce qu'ils font dans leur vie, à ce qu'ils apprennent. La connaissance est le résultat de leur expérience et pas seulement ce qu'ils font en classe. [...] Nous croyons que c'est important de montrer par exemple que les mathématiques sont tout aussi importants quand vous les utilisez pour accomplir quelque chose dans le monde qui vous entoure.

L'école proposa des classes de tissage de paniers traditionnels, organisa des manifestations culturelles durant l'année et créa une équipe de basket dont les responsables étaient Suquamish. Samy, aujourd'hui ancien élève, fut l'un de ces responsables. Selon lui, l'école Spectrum

« is really supporting student. We didn't have to call the teachers by their last name. They try to be very personal with all kids. [...] They try to work on native program like if I wanted to go to take lushootseed class I took it and I got foreign language credit. The teachers support a lot the students 30% of the students are native. They really recognize themselves as alternative school. That mean, you learn on your own space and time. They don't give assignment like if you don't turn tomorrow it could be half of the credit but you turn back at the end of the week and if you can't they try to help you »³⁰⁴ (Entretien avec Samy Mabe, le 29/03/2002).

Cet établissement envisagea un partenariat avec le Conseil tribal suquamish dans le cadre du projet *Full Circle Cedar Carving* de 2001/2003. La tribu voulait sculpter son propre canoë et profiter de cette occasion pour initier et former des jeunes à la sculpture. Cette formation de trois mois devait permettre à certains de ces apprentis de participer à une activité culturelle tout en poursuivant leur scolarité et pour quelques autres en échec scolaire ou n'ayant pas terminé leurs études, de finir leur cursus, voir d'obtenir leur diplôme. Le directeur du lycée Spectrum trouvait le projet intéressant. Il correspondait à l'idée que se faisait cette école de l'éducation : s'intéresser et prendre en compte la culture des élèves, montrer que l'on peut également apprendre en dehors d'une salle de cours.

Ce partenariat, même s'il concernait qu'une école ou deux écoles et quelques élèves, il était pour la tribu une grande réussite sur le plan socioculturel et politique. Les Suquamish utilisaient en tant qu'organisation politique tribale leur droit à l'autonomie gouvernementale en matière d'éducation³⁰⁵. Elle utilisait et faisait valoir ce droit des peuples autochtones, formulé dans l'article 16, al. 1 de la Déclaration Universelle des Droits des Peuples Autochtones : « *Les peuples autochtones ont droit à ce que toutes les formes d'enseignement*

Vous voyez que les mathématiques ne sont pas que des chiffres dans un livre mais un outil dont vous avez besoin pour réussir dans la vie, en créant et en faisant des choses. » (Entretien avec Chris Wendelyn, le 08/05/2002).

³⁰⁴ « soutient vraiment les élèves. Nous n'avions pas à appeler les [professeurs] par leur nom. Ils essayent d'être très proches des enfants [...] Ils essayent de travailler sur des programmes autochtones comme par exemple si je voulais prendre des cours de lushootseed, non seulement je pouvais mais j'obtenais des crédits en langue étrangère. Les professeurs aident beaucoup les élèves. 30% d'entre eux sont Indiens. Ils se reconnaissent comme une école alternative. Ce qui veut dire que vous apprenez à votre rythme. Quand ils vous donnent du travail et que vous n'arrivez pas à le rendre à temps, ils vous aident et ne vous sanctionnent pas. » (Entretien avec Samy Mabe, le 29/03/2002).

³⁰⁵ L'*Indian Education Act* de 1972 accorda des financements pour l'éducation des jeunes indiens et en laissa la gestion aux gouvernements tribaux.

et d'information publique reflètent fidèlement la dignité et la diversité de leurs cultures, de leurs traditions, de leur histoire et de leurs aspirations »³⁰⁶. Ce droit des familles et des communautés autochtones à conserver la responsabilité partagée de l'éducation, de la formation, de l'instruction et du bien-être de leurs enfants.

Cette dernière décennie, l'ethnique a investi le système scolaire américain et le champ politique. Il est passé du statut de symbole à celui d'un instrument de la quête identitaire puis de la lutte pour l'égalité (Constant, 2000 : 30). Les Suquamish profitent de ce contexte sociopolitique favorable à un modèle pluraliste et multiculturel dont les exigences sont le devoir de réciprocité et l'obligation d'équité. Ils négocient avec les établissements scolaires, la place que ceux-ci doivent accorder à leur histoire et à leur culture dans leurs programmes. Leurs enfants doivent pouvoir être fiers de leur héritage tribal, réussir à l'école et aller à l'université sans être obligés de choisir entre le savoir de leurs ancêtres et celui des blancs. Les Suquamish deviennent des interlocuteurs légitimes, des partenaires et des collaborateurs. En proposant des idées et des projets différents et pertinents, ils investissent le domaine public fédéral et participent aux prises de décisions et agissent officieusement en qualité de peuple autochtone.

³⁰⁶ Droits et Démocratie, 18 mai 2002, « Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions », Site de *Droits et Démocratie*, New York, [En ligne], <http://www.ichrdd.ca>, (consulté le 15 mai 2006).

II- La construction d'un canoë traditionnel : un phénomène de recomposition de l'identité collective.

Le canoë est une expression de la culture, de la structure sociale et de l'identité des tribus de la Côte. Il est à l'image de la maison dont parlait Sophie Clément-Charpentier et Pierre Clément, « *la trace visible la plus significative du patrimoine culturel d'une société. [...] l'expression tangible de ses choix et de ses savoir-faire, en un mot de sa culture. [...]* » (1999 : 67).

Je vais m'intéresser à la construction d'un canoë afin d'analyser et d'interpréter les savoir-faire et les choix des Suquamish. Je vais décrire les différentes phases de cette fabrication et montrer comment les Suquamish se réapproprient-ils et transmettent-ils une technique ancestrale et tout un ensemble de gestes, de pratiques et de rites relevant d'une spécificité culturelle ? Comment ce processus de fabrication contribue-t-il à la reconstruction et à l'affirmation d'une identité collective ?

Pour cela, je vais parler dans un premier temps, de la rationalité technique de ce processus de fabrication et des interdits et des dispositifs rituels qui lui sont associés. Puis, j'aborderai la dimension sociale de cet objet construit et vécu selon des techniques, des normes culturelles et des règles sociales. Et je montrerai comment un projet de construction d'un canoë renforce la conscience de groupe, la reconnaissance de l'individu par le groupe et l'appartenance communautaire.

1. Rationalité technique et logique symbolique

La fabrication d'un canoë traditionnel relève à la fois d'une rationalité technique voire techno-écologique et d'une logique symbolique. D'une manière générale, les deux domaines cognitifs sont dépendants l'un de l'autre et nécessitent des compromis (Juillerat, 1999 : 195-224)³⁰⁷.

³⁰⁷ Jamard, J.L. & Montigny, Anne & Picon, François-René, 1999, *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan, p.p.195-224.

La technique est définie comme une mise en œuvre d'un savoir en vue de produire des moyens d'actions efficaces. Elle repose sur quatre éléments qui lui sont indissociables : la matière, les outils, les gestes et les savoir-faire. L'homme l'utilise pour donner une forme et un sens à la matière. Car la nature, comme nous l'explique l'idéologie moderne, est extérieure à l'individu et la matière est naturelle, inerte et inanimée. La technique permet de domestiquer et de socialiser la nature. L'objet « naturel » socialisé devient un objet « culturel ».

Mais dans les sociétés amérindiennes, la nature, la matière ont des spécificités symboliques et culturelles, bien avant l'intervention de la main de l'homme. Comme le rappela Sealth, lors de son discours de 1854,

« Every part of this country is sacred to my people. Every hillside, every valley, every plain and grove has been hallowed by some fond memory or some sad experience of my tribe.[...] The white man will be never alone. [...] At night when the streets of your cities and villages shall be silent and you think then deserted, they will throng with the returning hosts that once filled and still love this beautiful land »³⁰⁸.

Le profane et le sacré ne font qu'un à l'image de la nature et de la culture. La nature possède des attributs de l'humanité. La technique n'est plus là pour donner du sens à la matière, mais pour lui donner une forme et un contenu symbolique fonctionnel afin que ce sacré préexistant ait un sens pour le profane. Cet état nécessite un compromis entre une rationalité technique et une logique symbolique. Les gestes, les outils, le savoir-faire et les pratiques sont soumis à des normes culturelles et à des règles sociales parfaitement définies.

La technique n'a donc pas selon François Sigaut « *d'existence autre que sociale. Il faut tenir compte des structures qui permettent de la produire et de la reproduire si nous voulons comprendre comment elle se distribue dans le temps et dans l'espace* » (1999 : 513-545)³⁰⁹.

³⁰⁸ « Chaque parcelle de cette terre est sacrée pour mon peuple. Chaque coteau, chaque vallée, chaque plaine et plantation ont été marqués par le souvenir et l'expérience de mon peuple. [...] L'homme Blanc ne sera jamais seul. [...] La nuit lorsque les rues de vos villes et villages paraissent silencieuses, vous pensez qu'elles sont désertes, elles seront en fait remplies par les esprits qui reviennent sur cette magnifique terre qu'ils adorent ». Voir annexe II : discours, publié dans le *Seattle Sunday Star*, le 29 octobre 1887 sous le titre : « Chief Seattle's Speech, 1854 ».

³⁰⁹ Jamard, J.L. & Montigny, Anne & Picon, François-René, op.cit., p.p. 513-545.

La technique

Le processus de fabrication passe par différentes phases qui nécessitent de la part des sculpteurs et de leurs apprentis, la maîtrise d'un ensemble de techniques. Tout d'abord, il faut rechercher le tronc idéal. C'est-à-dire un arbre d'environ dix à quinze mètres de long, de un à un mètre cinquante de diamètre, ayant peu de branches et n'étant pas pourri. Ensuite l'abattre, de préférence avant les chaleurs d'été pour éviter que le bois se gondole et se fissure.

Dans les temps anciens, les communautés utilisaient différentes techniques d'abattage. Tout d'abord, l'arbre devait se trouver de préférence près d'un cours d'eau pour éviter que le tronc se fende au contact du sol et faciliter son transport. Certaines tribus comme les Kwakiutl procédaient à des prières pour protéger le tronc lors de la coupe (Boas, 1909). Puis, les sculpteurs et leurs apprentis utilisaient soit la technique du feu, ils brûlaient la base du tronc (cf. illustration V(1)), ou bien encore la technique du ciseau, ils coupaien la moitié de la base de l'arbre avec un ciseau en pierre et introduisaient une cale en bois d'élan ou d'if (cf. illustration V(2)). Parfois ils trouvaient, échoués le long des rivages, des arbres de cèdre rouge³¹⁰ avec peu de branches, arrachés durant une tempête et emportés par le courant. Enfin, ils taillaient grossièrement le rondin pour permettre son transport (cf. illustration V(3)).

³¹⁰ Le cèdre rouge et le cèdre jaune sont deux espèces de bois légers et résistants. Ils conviennent parfaitement à la construction du canoë.

V. Différentes techniques d'abattage.

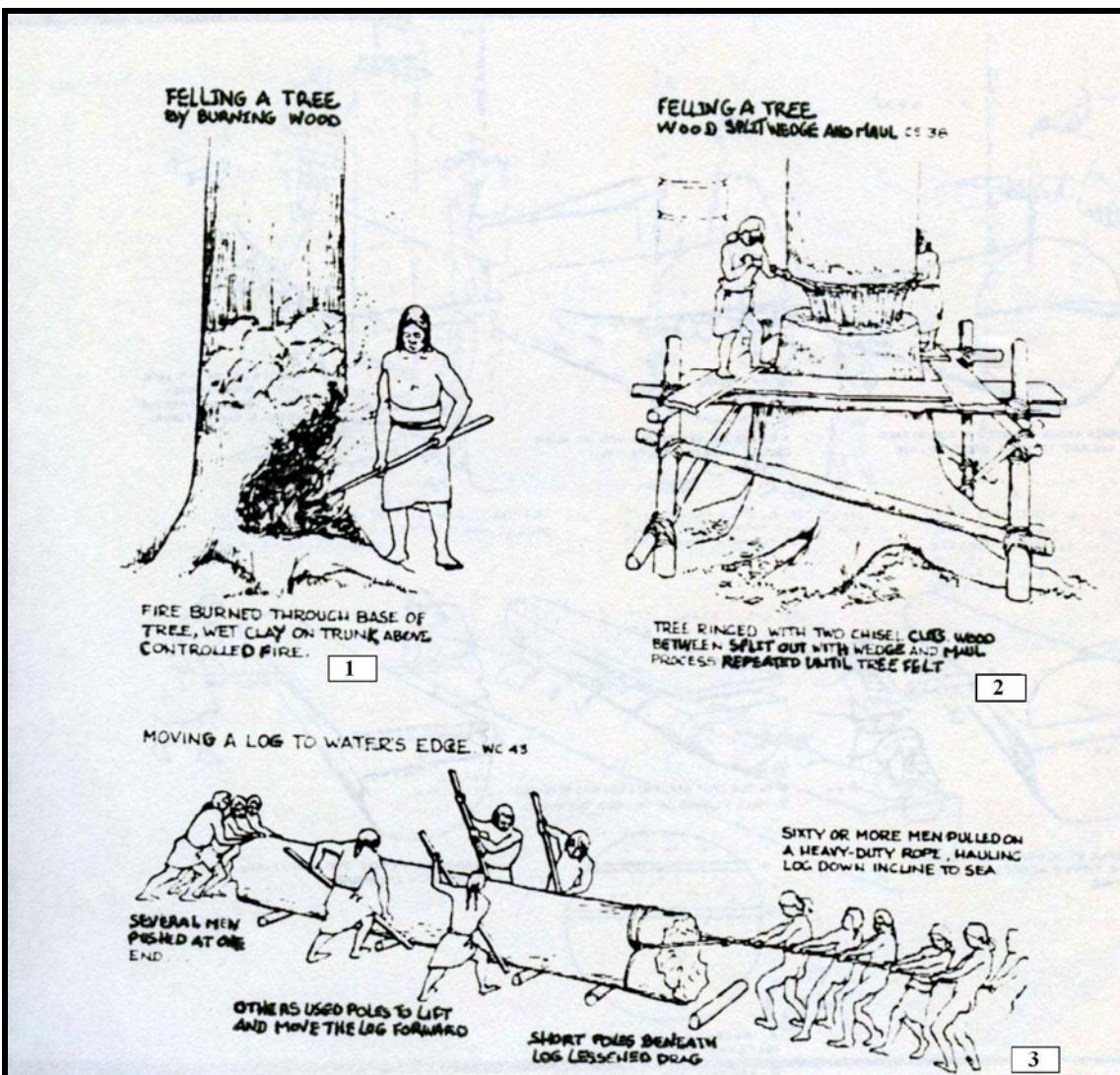


Illustration : Steward, Hilary, 1984, Cedar.

Une fois cette phase terminée, les sculpteurs pouvaient s'adonner à la confection de leur canoë³¹¹ en commençant par creuser des petits trous aux deux extrémités du rondin avec un ciseau et un maillet pour ensuite fendre les morceaux de bois se trouvant entre ces deux extrémités. A l'aide d'une herminette³¹², ils taillaient l'extérieur du rondin et commençaient à donner forme à la poupe et à la proue. Ensuite, ils tournaient le canoë pour finir de raboter la coque. Puis, ils procédaient à l'aide de maillets et de ciseaux³¹³ à la phase « d'évidage » qui consistait à retirer l'excédent de copeaux de l'intérieur de la coque. Il fallait pour cela, percer

³¹¹ Voir en annexe VIII les différentes phases de la fabrication d'une embarcation en cèdre.

³¹² L'herminette appelée *elbow adze* est utilisée par les tribus du Nord, la *D adze* est utilisée par les Nootkan et les Salish et la *straight adze* est très répandue chez les tribus du Sud. Voir annexe IX.

³¹³ Les ciseaux, les maillets, les cales, les marteaux et les couteaux ont leur manche soit en bois de cèdre, de cerisier ou d'élan. Les lames sont soit en métal, en fer ou en pierre. Voir annexe IX.

des petits trous à l'extérieur de la coque et les boucher avec des chevilles en cèdre jaune. Ensuite, les sculpteurs creusaient l'intérieur de la coque jusqu'à ce qu'ils aperçoivent ces trous. Ils creusaient chaque trou jusqu'à atteindre la cheville et enlevaient les excédents de bois entre chaque cheville qui indiquait la courbe à suivre.

Enfin, la phase la plus délicate, l'« étuvage » requérait beaucoup d'habileté, de patience et de détermination car le cèdre est imprévisible au contact de l'eau en ébullition. Ce moment était souvent très angoissant, intense et psychologiquement éprouvant pour les sculpteurs dont la réputation reposait en grande partie sur ce processus qu'ils ne contrôlaient pas complètement. Ils aspergeaient et remplissaient à moitié d'eau, l'embarcation, puis introduisaient des pierres qu'ils avaient au préalablement mis dans des feux, généralement disposés de chaque côté du canoë afin de maintenir la température de l'eau. Lorsque l'eau commençait à bouillir, elle dégageait de la vapeur qui rendait le cèdre plus malléable, souple. Les côtés de la coque s'étiraient et le fond s'aplatissait. Cet écartement était maintenu grâce à la pose horizontale de plusieurs bâtons entre les deux côtés de la coque. Les sculpteurs devaient anticiper le changement, être à l'écoute des moindres craquements, repérer les fissures et arrêter au bon moment le processus. Cette phase était très importante car elle déterminait la ligne de l'embarcation et donc sa flottabilité. La moindre inattention et erreur pouvaient s'avérer fatales lors de la mise à l'eau. Le canoë pouvait très bien ne pas flotter et couler. C'était alors la réputation et le prestige des sculpteurs mais également de leur famille, voir de leur village, qui étaient remis en cause.

Après cette « épreuve », il ne restait plus qu'à lisser, enduire d'huile de *dogfish* et peindre la coque pour la protéger et l'embellir. Certaines tribus, comme les Kwakiutl, ajoutaient d'imposante poupe et proue très figuratives qui donnaient une ligne élégante et majestueuse et assuraient la sécurité des marins en haute mer. Elles étaient adaptées à différents types de navigation (mer, rivière et océan) et étaient suivant les régions plus ou moins imposantes. Il était donc possible de déterminer à quel groupe ethnique appartenait telle ou telle embarcation, simplement en regardant la proue et la poupe.

Une logique symbolique

Pour devenir un sculpteur de canoë, il fallait tout d'abord avoir reçu de l'esprit *yeyi-ha'dad*, au cours d'une vision, le *Su'win*, le pouvoir de communiquer avec les arbres. Puis, il fallait entrer en contact avec un esprit auxiliaire qui prenait souvent, dans les rêves, l'aspect

du pic vert. Cet oiseau guidait le sculpteur dans son travail et lui assurait le succès. Ce dernier devait aussi respecter un ensemble de rituels, de règles et de gestes. Il devait jeûner, se baigner, ne pas se peigner les cheveux, faire preuve d'abstinence et être pur afin de s'assurer un maximum d'énergie et ne pas contrarier le *yeyi-ha'dad* et son esprit auxiliaire dont dépendait le bon déroulement de la construction du canoë (Leslie, 1991 : 24-25).

Quelque soit sa forme ou sa fonction, l'arbre est toujours associé à l'esprit *yeyi-ha'dad*. Par conséquent, comme le rappellent constamment les aînés lors des voyages annuels, il ne faut pas avoir des mots déplacés quand on est dans le canoë. Les sentiments et les pensées doivent être purs. Car de mauvaises pensées pourraient contrarier l'esprit de l'embarcation et la faire chavirer. Il faut également enlever ses chaussures et se laver les pieds³¹⁴ avant de prendre place à bord ou mettre pied à terre. Car les esprits du canoë et de la terre sont sacrés et ils ne doivent pas être mélangés (Zahir, 2000 : 28).

2. Un travail collectif

Si nous voulons comprendre, dit Françoise Sigaut, comment se distribue une technique dans le temps et dans l'espace, il faut tenir compte des structures qui permettent de la produire et de la reproduire (1999 : 513-545). C'est ce que fit Malinowski, des décennies auparavant, lorsqu'il s'intéressa au processus général de la kula et notamment aux cérémonies et pratiques qui accompagnaient la construction des *Waga*³¹⁵, chez les Trobriandais des îles Trobriands, en Nouvelle Guinée. Il avait remarqué que la fabrication d'un bateau nécessitait une organisation sociale du travail et une différenciation sociologique des fonctions :

« Si l'on étudie la fabrication du canoë, on voit les indigènes lancés dans une entreprise économique considérable. Ils sont aux prises avec des problèmes techniques qui exigent certaines connaissances ; ils ne peuvent en venir à bout que par un effort constant, systématique, requérant par moments le travail en commun » (1963 : 173).

Il y avait tout d'abord le propriétaire, souvent le chef ou le dirigeant du village, à qui incombaît la responsabilité de l'entreprise : payer l'ouvrage, engager l'expert, donner des ordres et présider au travail en commun. Ensuite, l'expert dont la fonction était de bien

³¹⁴ L'eau permet de se purifier mentalement, physiquement et spirituellement. Elle a le pouvoir de donner et de prendre la vie et il faut la respecter et l'honorer.

³¹⁵ *Waga* est le terme générique pour toutes les espèces de petits bateaux à voiles.

connaître et de maîtriser la technique et les rites associés. Enfin, les travailleurs qui collaboraient à la construction (1963 : 173-174).

Cette classification était aussi présente chez les Suquamish lors de la fabrication du canoë. Le propriétaire était la tribu suquamish représentée par le Conseil tribal. L'expert était le maître sculpteur Ray Natrall. Enfin, les travailleurs n'étaient autres que les six apprentis assistants sculpteurs, jeunes membres tribaux, ayant entre quinze et vingt-cinq ans. Il n'y avait que des hommes sur ce projet, ce qui n'avait rien de surprenant puisque cette technique de sculpture était considérée comme un art masculin. De plus, les hommes étaient les seuls à pouvoir entrer en contact avec des esprits puissants qui imposaient des rites initiatiques très physiques et éprouvants. Les femmes étaient plutôt associées à des petits esprits. Leur rôle, dans le cadre de cette activité de sculpture, se résumait à s'assurer que les hommes avaient de quoi manger, à chanter lors de la bénédiction du tronc et de la cérémonie de la mise à l'eau. Elles n'étaient pas autorisées durant la construction à s'approcher du canoë et encore moins à le toucher. Car leur esprit féminin pouvait entrer en conflit avec l'esprit du canoë et donc empêcher le bon déroulement de la sculpture.

Cette situation me posa un problème. J'étais une femme, il m'était donc logiquement impossible de participer à ce projet. De plus, cette construction reposait sur un ensemble de savoirs et de connaissances très protégé par la tribu et difficile d'accès sans une autorisation du Conseil tribal suquamish. Je dus prendre en considération tous ces éléments, rassurer le Conseil sur mes intentions et négocier les modalités d'une collaboration avec l'appui de certains représentants tribaux. Je présentai mes travaux de ces trois dernières années, notamment mon premier documentaire sur le voyage de 2001. Je mis en avant, avec l'aide de certains membres actifs et reconnus par la communauté, mon implication dans la vie socioculturelle de la tribu afin d'obtenir le soutien du Conseil. Enfin, je proposai de filmer cette activité³¹⁶ et essayai de montrer comment cette démarche s'inscrivait dans une des priorités tribales de restitution, de « sauvegarde », de transmission et de partage de l'histoire suquamish. Le Conseil accepta ma proposition et me permit de prendre part au projet et d'être acceptée par le maître sculpteur et les apprentis.

Mon statut d'ethnologue documentariste légitima ma présence sur ce projet mais provoqua des débats au sein de la communauté sur le fait d'accepter la présence d'une femme dans un domaine réservé aux hommes. La caméra me permit non seulement de renégocier ma

³¹⁶ Voir DVD au dos de la quatrième de couverture, Merlet Rachel, 2007 [2004], *Suquamish : D'suq'wub (People who live near place of clear salt water)*. Deuxième film : Fabrication d'un canoë, Centre audio-visuel, Université Lyon 2.

place sur le terrain, à un moment où mon statut de femme posait un problème mais aussi de voir quels étaient les choix et les objectifs de la tribu et comment cette dernière gérait son image, son avenir et sa culture.

En ce matin du 29 octobre 2002, les apprentis Erik, Samy, Jr, Calvin, James, John et Ray, le maître sculpteur étaient en train de réparer le *See-em ah oat-ks* dans l'atelier à canoës où jonchait sur le sol l'autre moitié du tronc qui avait servi à le sculpter (cf. photo XLII).

XLII. L'atelier à canoës (*Canoe Shed*). Au premier plan, la moitié du tronc. Au second plan, le *See-em ah oat-ks* en noir et le *Dukʷčəł* en blanc. Village Suquamish.



Photo : R. Merlet (2002).

Le travail de réparation sur le *See-em ah oat-ks* était l'occasion pour eux de se remettre en mémoire tous les gestes méthodiques et rituellement répétés durant la fabrication du premier canoë, un an auparavant. La plupart de ces apprentis avait en effet participé au premier projet et connaissait très bien Ray dont les conseils avisés leur étaient encore très utiles. C'était aussi le moment pour eux de revenir sur leurs engagements avant de commencer à creuser et à évider l'autre moitié du tronc. Ray leur rappela leurs devoirs envers leur tribu : respecter et tenir leurs promesses malgré le froid, l'épuisement, la fatigue ; être des adultes responsables, respectueux du matériel et des autres ; s'abstenir d'avoir des relations sexuelles, de fumer, de boire, de toucher à la drogue et accepter de se soumettre aux tests de dépistage durant les trois mois à venir.

« One teaching what hand up to me was to be clean, my body, my spirit and not to use things was not part of tradition : no use alcohol, tobacco, drug. It is no hard to do it if we put your mind to. We ask for small sacrifice for short time, to give yourself to the canoe, to have respect for yourself and other and for the teaching. It is to abstain from many kind of relationship and that to be pure mind and body.

Once the canoe will be completed, it will show the sacrifice we made. Things we put in mind show in what we do. Teaching are here for us and we choose to believe in. They are strong teaching and when we believe on it and follow the tradition that give to us something for our grand kids, kids caring one. Without teaching there is only wood work [...]. It is all self-discipline, you want to touch...with yourself, you express how you feel to the wood....do the best you can ...try to make things better, canoe better. Canoe it is an all [...]. It is all from what you did yourself and how much you want to bring to life a piece. When you have respect on, this canoe will go in long ways. [...] you have to be pure in mind, pure heart, pure in spirit, to touch something old. This tree has thousand years, before canoe it was a life and it felt and now is coming back to life. It still has a spirit. When you are pure in mind, pure in heart, you can see that. It will show you. If you haven't connected to yourself and to this, you are not a canoe builder »³¹⁷ (Entretien avec Ray Natrall, le 19/11/2002).

Ray parla également de la phase d'étuvage et de sa préparation. Il fallait déjà penser au matériel et notamment au nombre de chalumeaux dont ils auraient besoin pour étuver le canoë. Cette technique est aujourd'hui très utilisée car elle est plus rapide et moins laborieuse.

Je fus surprise par ce choix. Je pensai que le groupe allait plutôt utiliser la technique d'étuvage qui consistait à disposer des pierres dans des feux et à les plonger dans la coque remplie à un tiers d'eau. Je posai donc la question à Ray et il m'expliqua que les échéances du projet étaient trop courtes pour envisager la technique des pierres. Il ne me cacha pas le fait qu'il utilisait souvent la technique du chalumeau et que cela n'enlevait pas l'aspect traditionnel de la fabrication d'un canoë. Car la technique n'était qu'une partie de ce processus complexe de gestes, de pratiques et de rites.

Mais après lui avoir demandé l'autorisation de filmer et après quelques discussions avec les apprentis, il envisagea d'utiliser les cailloux plutôt que les chalumeaux. Il demanda au Conseil tribal de prendre position sur ce point. Car il lui semblait impensable de filmer la

³¹⁷ « On m'a appris une chose, c'était d'être sain de corps et d'esprit et de ne pas utiliser toutes les choses qui ne faisaient pas partie de la tradition comme l'alcool, le tabac et la drogue. Ce n'est pas si difficile à faire si vous êtes motivés et vous vous impliquez. On vous demande, un petit sacrifice sur une courte période, de vous « donner au canoë », de vous respecter et de respecter les autres et l'enseignement. C'est-à-dire de s'abstenir d'avoir des relations sexuelles et d'être pur de corps et d'esprit. Une fois que le canoë sera terminé, il montrera le sacrifice que vous avez réalisé. Les choses que nous avons en tête s'expriment dans ce que nous faisons. Les enseignements sont ici pour nous et nous choisissons d'y croire. Ils sont forts et nous y croyons et nous suivons la tradition qui nous a été donnée pour que nos petits enfants et enfants puissent à leur tour la transmettre. Sans cette connaissance, il n'y a juste qu'un travail du bois [...]. C'est une auto-discipline, vous voulez exprimer au bois ce que vous ressentez..., le toucher..., faites du mieux que vous pouvez...essayez de rendre les choses et le canoë meilleurs. Le canoë est un tout [...]. Tout repose sur ce que vous avez fait et avec quelle envie vous voulez ramener une pièce à la vie. [...] Si vous avez du respect pour le canoë, il vous emmènera très loin. [...] vous devez avoir les idées, le cœur et l'esprit purs pour toucher quelque chose de vieux. Cet arbre a des milliers d'années, avant de devenir un canoë, il était en vie et puis il est tombé et maintenant il revient à la vie. Il a encore un esprit et quand vous avez la pensée et le cœur pur, vous pouvez voir cela. Il vous montrera. Si vous n'êtes pas en harmonie avec vous-même et le canoë, vous n'êtes pas un sculpteur de canoë. » (Entretien avec Ray Natrall, le 19/11/2002).

fabrication d'un canoë sans montrer l'ancien procédé technique d'étuvage. Le film était un moyen de transmettre aux jeunes et futures générations un savoir-faire et un héritage ancestral. Il permettait aussi de partager cette culture avec l' « autre », notamment le Blanc, qui avait souvent une fausse image de l'Indien.

Les communautés avec lesquelles on travaille, font des choix, prennent des décisions et des directions qui, il est vrai, peuvent parfois naître de la présence d'un anthropologue. Mais, elles n'attendent pas nos interrogations pour penser leur réalité sociale. Notre travail est donc d'expliquer, d'interpréter et de comprendre leurs choix et leurs décisions en nous intéressant à leurs discours et aux représentations qu'elles se font de leur histoire, de leur passé et de leur réalité sociale contemporaine.

Le Conseil tribal donna finalement son accord et les apprentis proposèrent d'emprunter des pierres aux membres tribaux qui pratiquaient la « *sweat lodge* » au Centre tribal. Ceci étant réglé, Ray décida de commencer à faire travailler ses assistants sur le tronc qui avait été bénî une semaine auparavant. Le Conseil avait invité les membres suquamish à participer à la bénédiction, l'occasion pour les apprentis sculpteurs et leur maître, d'expliquer au tronc pourquoi ils avaient besoin de lui et de le remercier par des chants. Dans les temps anciens, la bénédiction se faisait avant la coupe. Mais aujourd'hui, l'abattage est très réglementé et les communautés n'ont plus souvent l'occasion d'abattre les arbres et achètent les troncs³¹⁸.

Tailler, creuser et évider le tronc

5 novembre 2002. Il était temps de tourner, de lisser et d'égaliser le tronc (cf. photo XLIII) à l'aide d'herminettes de type « *elbow adze* », de tronçonneuses et de ponceuses. L'utilisation d'outils modernes n'avait rien d'exceptionnel. Les sculpteurs devaient souvent utiliser ce type d'outils pour respecter des délais et des budgets. Ce compromis entre l'utilisation d'outils et de techniques anciennes et modernes, ne posait aucun problème dans la mesure où les rites ancestraux étaient respectés. Cette innovation respectueuse de la tradition est d'ailleurs pour Claude Lévi-Strauss (1989), un moyen pour l'artiste de défier les règles intellectuelles, complexes et implicites souvent rigides et continues et de donner une beauté artistique à sa création ou œuvre d'art. Grâce à elle, l'artiste assure « *un équilibre entre le*

³¹⁸ Les tribus peuvent abattre comme elles l'entendent, les arbres situés sur les terres tribales.

courage d'aller au-delà de la logique et, en même temps de se conformer à la tradition» (1989 : 229).

XLIII. Mise à niveau du tronc. Atelier à canoës. Village Suquamish. 5 novembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

Une fois cette phase terminée, les apprentis, toujours sous le regard attentif de Ray, taillèrent en fuseau les deux extrémités du tronc à l'aide de tronçonneuses. Pendant ce temps, Ray discuta avec un instructeur de l'école Spectrum. Cette école avait accepté un partenariat avec la tribu puisque trois des apprentis étaient scolarisés dans cet établissement. Ray profita de ce moment pour voir avec le professeur, comment ces trois matières (mathématiques, histoire et langue vernaculaire), qu'il allait enseigner durant ces trois mois, allaient être prises en compte.

La majorité des jeunes indiens, je l'ai déjà abordé dans la première partie de ce chapitre, est en échec scolaire. Certains ne finissent pas le lycée et ceux qui réussissent, poursuivent rarement des études supérieures. La tribu essaie donc en partenariat avec certaines écoles, d'inciter les jeunes à finir leur scolarité voire à la poursuivre en leur proposant des alternatives, comme participer pendant trois mois à un projet socioculturel. L'objectif est qu'ils reprennent goût à certaines matières comme les mathématiques, l'histoire et les sciences et qu'ils finissent leur scolarité sans nécessairement suivre les cours de leur établissement scolaire.

Ce fut le cas de Jr, jeune apprenti sculpteur de 15 ans, d'origine chippewa creek et suquamish. Jr est né dans le Montana, où il a vécu jusqu'à l'âge de 4 ans. Ensuite, sa famille s'est installée dans l'État de Washington, sur l'île Bainbridge dans un premier temps, puis dans la réserve de Port Madison. En 2001, Jr prit part à son premier voyage annuel et ce fut pour lui une expérience positive,

« I saw how happy were the kids who pulled and I thought to be up there so that pushed me a little bit to get up there too. [...] I started learning during journey. I was not prepared. I learn to build the strength. It was my first time being in long house, gathering with other tribes there [...]. There is a lot of same people and Native people and I was felt more comfortable to be around. I love to sing it is just fun to be up there to be around all kind of people and it is more real power to stay sober and clean and to sing. [...] I had a job last summer but I had to quit because I went on journey. It was just like I had to go up there and that bring me success »³¹⁹ (Entretien avec Jr Morsette, le 02/12/2002).

Fort de cette expérience, il décida de participer au premier projet *Full Circle Cedar carving*. Mais ses parents refusèrent car le programme durait trop longtemps et se déroulait à Vancouver. Mais lorsqu'il apprit qu'un deuxième canoë allait être sculpté, cette fois-ci dans la réserve et qu'en plus il pouvait reprendre des études dans le cadre de cet apprentissage, il postula avec l'accord de ses parents.

« I went to North Kitsap High school but I just started talking after one hour sit on class. I didn't really get trouble but this affect my grade. My mom was worry about me drop off school but I told her that I wanted to do this [the Full Circle Cedar Carving Project] and I felt right about doing it. It is no a easy way it is the choice I made. [...] I do better on hands'job and I am not a book guy, class work guy. I want to be graduate that my first step, one of my goal and you know nobody in my family is graduate yet so that the big thing for me to get it. But I am not enrolled in school anymore but Jerome enrolled me like a Home School Program and I get credit to that. It would be like a contract sign as long as I kept doing this I still get a credit if I don't do that I will not get a credit at all »³²⁰ (Entretien avec Jr Morsette, le 02/12/2002).

³¹⁹ « Je me suis rendu compte que les jeunes prenaient beaucoup de plaisir à pagayer et donc je me suis dit pourquoi pas moi. [...] J'ai commencé à apprendre durant le voyage annuel. Je n'étais pas préparé. J'ai appris à devenir fort. C'était la première fois que je me retrouvais dans une maison communautaire, avec d'autres tribus [...]. Il y avait beaucoup d'autochtones et je me sentais plus à l'aise avec eux. J'adore chanter et c'est sympa d'être entouré de différentes personnes et c'est plus gratifiant d'être sobre et de chanter. [...] J'avais un travail l'été dernier mais j'ai dû le quitter pour participer à ce voyage. C'était comme si je devais le faire et cette expérience m'a apporté la réussite. » (Entretien avec Jr Morsette, le 02/12/2002).

³²⁰ « Je suis allé au lycée North Kitsap mais je n'arrêtais pas de parler en classe. Je n'ai pas eu de gros problèmes mais cela a affecté mon travail. Ma mère était inquiète à l'idée que je quitte l'école mais je lui ai dit que je voulais le faire [parler du projet *Full Circle Cedar Carving*] et que c'était important. Ce n'était pas un choix facile, mais je l'ai fait. [...] Je suis plus doué pour le travail manuel, je ne suis pas un intellectuel. Je veux être diplômé, c'est mon premier objectif et c'est très important car il n'y a personne de diplômé dans ma famille.

Le projet *Full Circle Cedar Carving* devait permettre aux jeunes apprentis d'avoir confiance en eux et conscience de leurs capacités à apprendre et à comprendre. Il devait aussi amener les enseignants à mieux connaître la culture et la manière de pensée des Amérindiens afin qu'ils puissent interpréter les difficultés de ces jeunes. Les professeurs devaient voir que leurs élèves d'origine indienne pouvaient être de bons élèves lorsqu'ils recevaient un apprentissage dans leur environnement socioculturel. Car comme le rappelle François Sigaut, « *il ne suffit jamais de savoir comment on fait pour savoir faire. [...] Les habiletés ne sont pas transmissibles, elles peuvent seulement être reproduites* » (1999 : 521).

Ray n'imposait jamais une activité mais la suggérait. La plupart du temps, il se contentait de commencer une activité que les apprentis suivaient avec attention avant de prendre le relais. Rien n'était planifié, organisé. Ray était guidé par le canoë et il lui était difficile de répondre aux échéances, car c'était le canoë qui lui donnait l'« ordre » de travailler ou de ne pas travailler :

« The canoe shows me things and it talks to me when I am tired or I am sleeping or in a morning it calls me and calls me come to work. And I feels things and sees things. It shows me what it wants to be and this is what I am teaching to those guys, part of this. It is more than just how to carve a canoe »³²¹ (Entretien avec Ray Natrall, le 02/01/2003).

A cette phase de la fabrication, Ray déterminait avec l'aide des apprentis, les mesures de ce qu'il appelait désormais le « canoë » et qu'il identifiait non pas par le pronom personnel masculin « *it* », généralement utilisé en anglais pour identifier des choses, des objets ou des animaux mais par le pronom personnel « *she* » ou « *he* » pour symboliser l'esprit très puissant de cette embarcation et rappeler qu'elle était plus qu'un objet. C'était un être de la nature et il fallait respecter son esprit d'où l'interdiction pour les femmes d'approcher et de toucher le canoë au cours de sa construction.

Cette syntaxe rappelle cette absence d'antinomie entre le monde culturel de la société humaine et le monde naturel de la société animale dont parle Philippe Descola : « *En dotant la nature de propriétés sociales, les hommes font plus que lui conférer des attributs anthropomorphiques, ils socialisent dans l'imaginaire le rapport idéal qu'ils établissent avec*

Mais je ne suis plus inscrit dans un école mais Jerome m'a inscrit dans un programme par correspondance ce qui me permet de valider des crédits tant que je participe au projet. » (Entretien avec Jr Morsette, le 02/12/2002).

³²¹ « Le canoë me montre les choses, il me parle quand je suis fatigué ou que je dors ou le matin, il m'appelle et me demande de venir travailler. Je sens et je vois les choses. Il me montre ce qu'il veut être et c'est cela que j'enseigne à ces hommes. Et pas seulement comment sculpter un canoë. » (Entretien avec Ray Natrall, le 02/01/2003).

elle » (1986 : 399-401). Cette syntaxe est aussi un moyen d'exprimer ce que J. Pierre Daviet identifie comme un message de l'invisible dans le visible, un symbole qui

« a fondamentalement une valeur participative. Il rassemble dans une certaine ambiguïté et crée une identité partagée, inscrite dans le sensible de l'objet, du geste, des sentiments. [...] Le symbole pris au sens large, lié au rite et à du mythe, comme un phénomène de sociabilité. [...] Il structure plus complètement une vision du monde, fournit un cadre social de la mémoire, définit parfaitement une identité voulue et proclamée. [...] Le symbole témoigne d'un lien presque sacré entre le signifiant et le signifié » (1997 : 289-303).

Le processus de fabrication d'un canoë permet de réactiver les frontières entre le monde féminin et masculin. Il permet aux hommes de retrouver certains priviléges et positions au sein de leur communauté. Car pendant la période coloniale, ces derniers durent arrêter de faire la guerre, réduire leurs activités de chasse et de pêche et pratiquèrent de moins en moins l'art de la sculpture, cet art symbolique appelé art masculin (Boas, 2003). Certaines cérémonies comme le potlatch furent prohibées. Les masques et tous autres objets cérémoniels furent confisqués. Les canoës devinrent moins fonctionnels. Les hommes se retrouvèrent sans travail ou exercèrent des métiers totalement nouveaux comme celui d'agriculteur. Ils perdirent leurs repères au sein de leur communauté³²². Danièle Vazeilles a fait ce même constat chez les Sioux du Sud-Dakota, les « *rôles sociaux des hommes sont diminués, voire effacés, au profit des femmes qui sont devenues les soutiens de famille parce qu'elles trouvent plus facilement du travail et se sont toujours senties responsables du futur de leurs enfants* » (2000 : 193).

Par conséquent, grâce à cette réappropriation des techniques de fabrication du canoë, les hommes retrouvent leur place dans leur communauté et se reconnectent avec leur corps et leur esprit. Car ces procédés exigent de la part de ces artisans, une compréhension exacte des rapports entre deux grands principes de l'art : la forme et l'espace. Ils doivent assurer, grâce à la maîtrise des procédés techniques, une harmonisation entre la forme et le contexte en produisant une forme et une ligne parfaite (Lévi-Strauss, 1989). Ils se réapproprient donc un art symbolique, dans la mesure où selon Franz Boas, « *lorsque des opérations techniques atteignent un certain niveau d'excellence, que la maîtrise des processus mis en œuvre est telle qu'elle aboutit à la production de formes types, on appelle art cet ensemble d'opérations* » (Boas, 2003 : 13).

³²² Quant aux femmes, elles continuèrent à assurer leur rôle de mère nourricière et perpétuèrent l'activité de la cueillette et du tressage, du tissage et de la vannerie, également appelé art féminin (Boas, 2003).

La maîtrise de ce haut niveau de développement technique fait des ces artisans des virtuoses. Ce statut est source de reconnaissance et d'un véritable plaisir. De plus, cet apprentissage est associé à un ensemble de règles (interdits, dispositifs rituels) comme celle d'être en harmonie avec soi-même pour pouvoir travailler sur et avec le canoë. Car ce dernier est capable de ressentir vos émotions et vos sentiments. Il est en quelque sorte le reflet de l'âme masculine et le symbole de ces nouveaux « guerriers » du monde contemporain.

On retrouve dans ces règles ce rapport entre l'efficacité magique et la dextérité manuelle dont parlait Malinowski. L'esprit du canoë est un « guide tutélaire naturel » (Malinowski, 1963 : 177) qui règle le travail d'équipe, introduit l'ordre et la méthode et donne une confiance au constructeur. Le travail et la magie vont de pair. Un canoë ne peut pas prendre la mer sans la compétence professionnelle et le talent de l'expert mais également sans une force magique. Si la façon habituelle de procéder n'est pas respectée, des malheurs peuvent arrivés, comme une coque qui craque durant le processus d'étuvage ou alors coule durant sa mise à l'eau. En cela, le sculpteur est un homme talentueux, doué de qualités spéciales, notamment celle de pouvoir entrer en contact avec le canoë et le comprendre.

8 novembre 2002. Ray décida de faire une pose car le canoë n'était pas près. L'heure n'était pas à la sculpture mais plutôt à une visite improvisée au *Burke Museum* de l'*University of Washington*. L'occasion de voir des modèles de canoës et de pagaies, d'en apprendre un peu plus sur l'histoire indienne du Puget Sound et de trouver l'inspiration. Les artefacts et les photos de l'exposition du musée rappelèrent à Ray son apprentissage avec son grand père sculpteur, la fabrication de son premier canoë, sa première participation au voyage annuel, des souvenirs qu'il partagea avec les apprentis tout au long de la visite.

« I was fifteen when I made my first model canoe. I went home show my grand father and he started to talk about my family and my roots where I came from. And he said that I was from a canoe building family and I should be and that was about the time for me to get to a canoe and learn how to pull, learn a little bite about who I was and where I came from. But I wasn't interested in canoe. I didn't know how to swim and he took me few years to get into the canoe and to overcome my fear and get myself forward to. And once I got into a canoe, I started to pull and my eyes opened. I knew this is what I met to do. It was in my blood [...] be one with the canoe, with the paddle. One mind, one body, one spirit, pull at one that how I started. Few years after I went one canoe journey, something inside said that I have to learn how to carve a canoe, and that why I learned from my uncle and my grand father and how that knowledge come out, a little bite as a time, little bite things. I learnt from the canoe. I learnt all sacrifices you have to put and to give to the canoe so it can come a life. Once, I decided that, something inside me told me to do it and I did it. And it is a passion that I love, a

connection to who I am, to my ancestors, and I am greatful of that. I had that from my family. My grand father, uncle, great-grand father were canoe builder. I seen canoe when I was little boy and for me pull in canoe and carve a canoe it is just who I am »³²³ (Entretien avec Ray Natrall, le 02/01/2003).

13 novembre 2002. Cela faisait maintenant trois jours que les apprentis avaient repris le travail et notamment le ponçage de l'extérieur du corps du canoë afin de pouvoir tracer définitivement les lignes de la partie supérieure et inférieure. Pour cela, ils tournèrent le canoë pour retailler à la tronçonneuse, les côtés, en suivant le marquage rouge (cf. photo XLIV). Puis ils le retournèrent et taillèrent et poncèrent la carène (cf. photo XLV) toujours en tenant compte des tracés de la partie inférieure et supérieure du canoë.

³²³ « J'avais quinze ans quand j'ai fabriqué mon premier modèle de canoë. Je suis rentré à la maison le montrer à mon grand-père et il a commencé à me parler de ma famille et de mes racines, d'où je venais. Il m'a dit que je venais d'une famille de sculpteur et je devais être, qu'il était temps pour moi de monter dans un canoë et d'apprendre comment pagayer, de savoir qui j'étais et d'où je venais. Mais je n'étais pas intéressé par le canoë. Je ne savais pas nager et cela m'a pris quelques années avant de monter dans un canoë, de surmonter mes peurs et de m'y intéresser. Mais dès que je suis monté dans le canoë, j'ai commencé à pagayer et j'ai pris conscience que c'était ce que je devais faire, c'était dans mon sang [...] faire un avec le canoë, avec la pagaie. Une pensée, un corps, un esprit pagayant ensemble. C'est comme cela que j'ai commencé. Quelques années plus tard, j'ai participé à un voyage annuel et une petite voix me disait que je devais apprendre à sculpter un canoë et c'est comme cela que j'ai appris de mon oncle et de mon grand-père et que j'ai eu cette connaissance, un petit peu à chaque fois. J'ai appris du canoë. J'ai appris tous les sacrifices que l'on doit faire pour que le canoë puisse revenir à la vie. Une fois que j'ai pris ma décision quelque chose à l'intérieur de moi m'a dit de le faire et je l'ai fait. C'est une passion, une connection avec qui je suis, avec mes ancêtres et je suis reconnaissant de tout cela. Je détiens cela de ma famille. Mon grand-père, mon oncle, mon arrière-grand-père étaient des sculpteurs de canoë. J'ai vu des canoës durant mon enfance et pour moi pagayer et sculpter un canoë, c'est juste qui je suis. » Cet entretien a été réalisé le 02/01/2003, quelque temps après notre visite au *Burke Museum*. J'avais demandé à Ray Natrall de raconter à nouveau, mais cette fois-ci devant la caméra, comment il était devenu sculpteur.

XLIV. Partie supérieure du canoë. Atelier à canoës. Village Suquamish. 13 novembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

XLV. Partie inférieure du canoë. Atelier à canoës.
Village Suquamish. 18 novembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

L'embarcation était prête pour la phase d'évidage. Les apprentis percèrent, sous l'œil attentif de Ray, sept trous de 2 pouces³²⁴, trois de chaque côté de la coque et un sous la coque et ceci six fois de suite. Puis, ils les rebouchèrent avec des bâtonnets en bois de 2 pouces dont l'extrémité était rouge. Pour faciliter la tâche, Ray enleva une grande partie du bois à la tronçonneuse. Ensuite, les apprentis terminèrent de creuser et d'évider la coque avec des herminettes et des haches (cf. photos XLVI et XLVII) de type à coude (*elbow adze*) et des burins jusqu'à ce qu'ils atteignent l'extrémité rouge des bâtonnets. Pendant que certains s'adonnaient à cette activité, d'autres travaillaient sur le *See-em ah oat-ks*, ou discutaient avec les visiteurs, parents, amis, représentants du Conseil tribal ou étranger, ou bien encore finissaient de sculpter une pagaille, un petit modèle de canoë, un masque, histoire de se détendre avant de commencer l'étuvage, la phase la plus délicate de la sculpture d'un canoë.

XLVI. Phase de creusage et d'évidage. Canoe shed. Village Suquamish. 19 novembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

³²⁴ Un pouce = 2, 54 centimètres.

XLVII. Quelques modèles de haches, herminettes. *Canoe shed. Village Suquamish. 19 novembre 2002.*



Photo : R. Merlet (2002).

L'étuvage

La coque devait être sèche avant d'envisager la phase d'étuvage et comme ces derniers jours le temps avait été froid et humide, l'équipe décida de déplacer les deux canoës au gymnase du Centre tribal. Pendant plus d'une semaine, les apprentis remplacèrent certaines parties endommagées de la coque du *See-em ah oat-ks*, par des lattes en cèdre, fixées avec des bâtonnets et de la colle. Ils eurent la visite des enfants de l'école maternelle du Centre tribal. We le ka montra à son fils, qui était très fier de l'aider et de le présenter à ses amis, comment poser ces lattes.

We le ka avait suivi plusieurs programmes pour régler ses problèmes de dépendances à l'alcool et à la drogue mais ces traitements classiques n'avaient pas fonctionné. Le juge lui avait donc proposé, en collaboration avec le *Wellness Program*, ce projet qui fut pour lui, synonyme de renaissance :

« It is more a hands' work and I can see the result everyday instead of kind a wait and sitting back and waiting that something happen. I am doing something. It is kind of living life instead to looking to my old way and it is also learning to somebody else teaching. It is some sacrifices and commitment to be here everyday and every morning. My life has to be put on hold and other people have to set up for me, like children so I can be out here and take care of my commitment I made to that project like abstain from drug and alcohol, sex, violence and things like that. I learnt a lot about different techniques how to use different tools, carving knife, adzes. I learnt few songs to go with, and some stories too, how to be respectful to the canoe, always have a good feeling and open mind when you work on a canoe because she is, a log, she can feel it. What ever you feel, when you work on it, that going in a canoe, that the kind of canoe you make it, you put yourself in it. [...] It is really exciting and good feeling to be part of that bring life to that tree, bring back life to it again, a new life, different lifes and anticipating, waiting. I can't wait to take it out, for the first time and show all relatives from other tribes and to learn an other new things and share with people what it was like, be a part of this, and bring that around to the people. [...] A lot of people come down and check that out. My family really supports what I am doing here. She has been down here check in on me. It is a good feeling to be able to share that with everybody and be able to work here »³²⁵. (Entretien avec We le ka Chiquiti, le 08/01/2003).

De retour à l'atelier, l'équipe prit son temps pour colmater les derniers trous et fissures avant la phase d'étuvage. L'activité était au ralenti ces derniers jours. Ray en profita pour répondre aux questions de deux journalistes du *Herald Tribune* et *Kitsap*. On était loin des conditions d'isolement du premier projet. Le groupe était souvent interrompu par des visiteurs, de la famille, des journalistes, des enseignants. Cela ne durait jamais très longtemps et faisait finalement aussi partie de l'activité. Les apprentis étaient les ambassadeurs de la tribu et leur rôle n'était pas seulement de fabriquer un canoë mais également de transmettre et partager des connaissances, des histoires avec la communauté, donner une bonne image de soi

³²⁵ « C'est plus qu'un travail manuel, je peux voir le résultat chaque jour, au lieu d'attendre que quelque chose se passe. Au moins je fais quelque chose, je vie et je ne regarde pas en arrière et il y a quelqu'un qui me transmet un savoir. Cela demande quelques sacrifices et un engagement d'être présent tous les jours et tous les matins. J'ai dû mettre ma vie de famille de côté et quelqu'un a dû s'en occuper à ma place pour que je puisse tenir les engagements que j'avais pris dans ce projet comme m'abstenir de toucher à l'alcool, à la drogue, d'avoir des relations sexuelles, d'être violent. J'ai beaucoup appris notamment différentes techniques, comment utiliser des outils comme les haches, les couteaux. J'ai appris quelques chants et histoires, comment être respectueux envers le canoë, toujours avoir des pensées positives et une ouverture d'esprit quand vous travaillez sur le canoë, parce qu'elle, le tronc, elle peut le sentir, quelque soit les sentiments que vous éprouvez quand vous travaillez sur le canoë, ils affectent la manière dont vous sculptez. [...] C'est très excitant et gratifiant de faire partie de cette aventure, donner la vie à cet arbre, une nouvelle vie, différentes vies et anticiper, attendre. Je ne peux plus attendre de sortir le canoë pour la première fois, de le montrer aux autres tribus, d'apprendre de nouvelles choses et de partager avec les gens mon expérience. [...] Beaucoup de personnes sont venues nous rendre visite et voir notre travail. Ma famille me soutient beaucoup. Elle est souvent venue me voir. Cela fait beaucoup de bien de pouvoir partager cette expérience avec tout le monde et de pouvoir travailler ici. » (Entretien avec We le ka Chiquiti, le 08/01/2003).

et de la tribu aux familles, aux autres tribus, aux médias et aux non-Indiens. Cette responsabilité très gratifiante revalorisait leur statut d'individu et de membre tribal.

Il était temps de passer à l'étuvage, une des phases les plus impressionnantes et angoissantes du processus de fabrication mais également l'une des plus attendues et appréciées des sculpteurs. Cette méthode ingénieuse d'assouplissement du bois permettait de donner une forme au canoë. De cette forme dépendaient la stabilité et la rapidité du canoë. Son succès reposait sur trois points : diviser rigoureusement les fonctions et les tâches de chaque assistant, travailler en équipe, respecter et être à l'écoute de l'esprit du canoë, seul maître à bord.

Ray attribua à chacun une tâche. We le ka et Jr s'occupèrent du feu et des pierres (cf. photo XLVIII). Pendant ce temps, Erik et James remplirent d'eau, les bidons à vapeur, disposés aux deux extrémités de la coque. Un tube les reliait au canoë rempli à un tiers d'eau (cf. photo XLVIX). Ce procédé permettait de maintenir l'eau à une température élevée et d'accélérer le processus de vaporisation.

XLVIII. We le ka prépare le feu et les cailloux.
Village Suquamish. 11 décembre 2002.

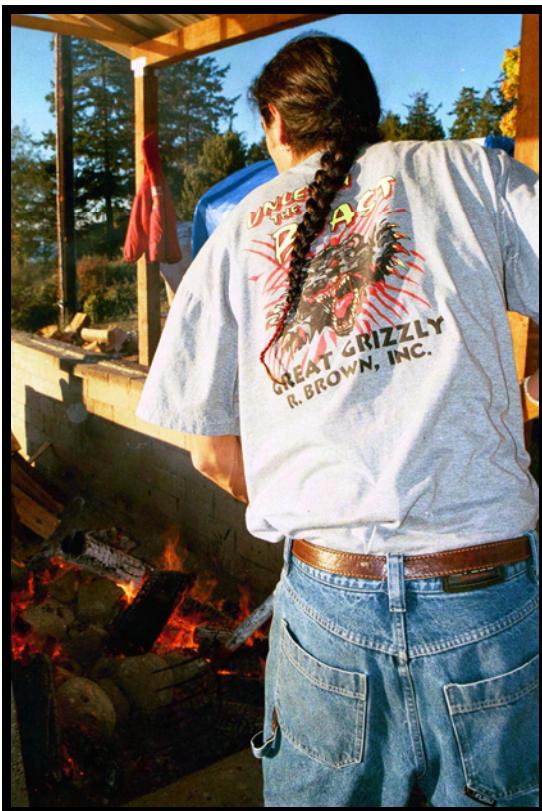


Photo : R. Merlet (2002).

XLVIX. Bidon à vapeur disposé à la proue du canoë. Village Suquamish. 11 décembre 2002.

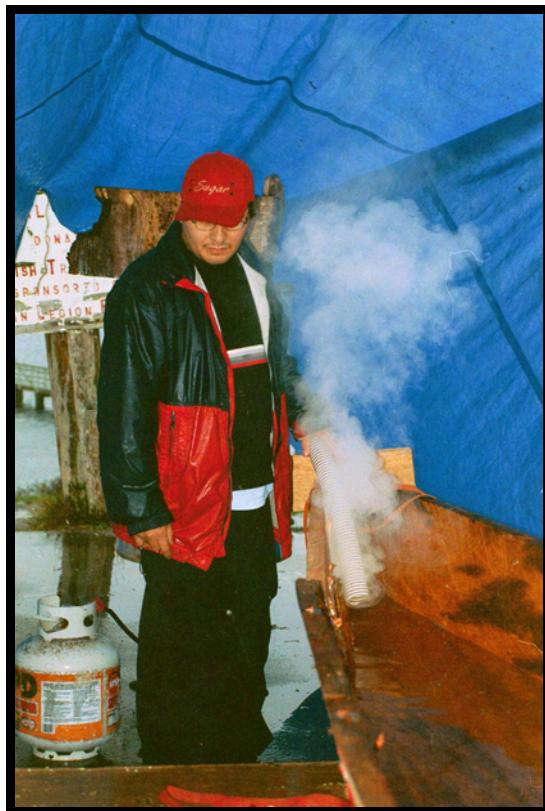


Photo : R. Merlet (2002).

Ray se chargea de poser des bâtons, à l'horizontale, sur la coque. Ils devaient dépasser les côtés d'environ 4 pouces (cf. photo L). Cette technique permettait au groupe de suivre le déplacement de la coque qui se détendait progressivement sous l'effet de la chaleur et de l'humidité. L'objectif était d'élargir le diamètre d'un mètre d'environ 10 pouces. Le canoë fut ensuite recouvert de couvertures, de planches en bois et entreposé sous un chapiteau afin que l'étuvage soit le plus efficace.

La situation se compliquait donc et devenait sérieuse. Les apprentis étaient attentifs aux feux, aux cailloux déposés dans les feux depuis plus de deux heures, aux bidons à vapeur et aux moindres signes de fissures et de craquements. Car sous l'effet de la chaleur amplifiée par l'introduction répétée d'une trentaine voire d'une quarantaine de cailloux, environ une vingtaine de fois pendant plus d'une heure trente (cf. photo LI), la coque se transformait et risquait de se fissurer. Or si la coque se fissurait, cela signifiait que la température de l'eau baissait, la vapeur devenait de plus en plus inexiste, le cèdre perdait de sa flexibilité et sa malléabilité. Il fallait dans ce cas, agir très vite, en maintenant, à l'aide de bâtons, l'écartement de la coque et en arrêtant les fissures avec des petits bâtonnets. C'est ce qui se passa, deux semaines auparavant avec le *See-em ah oat-ks*. Il se fissura et l'opération fut arrêtée précipitamment.

Après plus de quatorze heures de labeur, les apprentis furent très fatigués mais très heureux d'avoir accompli ce travail et fiers d'avoir réussi, malgré les difficultés, un exploit personnel et collectif. Ces moments angoissants, stressants mais aussi très stimulants alliaient patience, écoute, travail d'équipe et prise de décisions. Ils préparaient à la vie d'adulte et d'homme et développaient un sens de la communication interpersonnelle, une capacité à résoudre des problèmes, à participer, à construire un travail de groupe et à gérer des situations de crise. Les assistants se sentaient détenteurs d'un savoir précieux et cette embarcation était désormais pour eux, comme pour ces trobriandais dont parlait Malinowski, plus qu'un « simple morceau de matière façonnée. [...] Elle était auréolée d'une légende, faite de traditions et d'aventures personnelles. Un objet de culte et d'admiration, une chose vivante, qui avait son individualité propre » (1963 : 164).

L. Ray remplit le canoë à un tiers d'eau et pose les bâtons pour suivre l'écartement de la coque. Village Suquamish. 11 décembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

L.I. Trente cailloux sont répartis à l'intérieur du canoë. Village Suquamish. 11 décembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

Fixer la poupe, la proue. Donner un nom et peindre le canoë.

L'étuvage fut un succès. Ray obtint le diamètre souhaité. Il ne restait plus qu'à enlever les parties fissurées et à les remplacer par des lattes en cèdre qui servaient aussi à redonner de la profondeur à la cavité en rehaussant les bords de la coque (cf. photo LII). Puis poser les sièges, la proue et la poupe de style nootkan (cf. photo LIII), et polir et tracer des lignes sur la carène avec des ciseaux afin d'améliorer la vitesse de déplacement de l'embarcation. Ray fit le choix de réaliser les deux canoës dans le style nootkan plutôt que salish. Il maîtrisait mieux ce style et ces embarcations étaient connues pour être mieux adaptées aux voyages en haute mer.

LII. A gauche, le groupe rehausse les parois du nouveau canoë. A droite le *See-em ah oat-ks* attend la pose de sa poupe et de sa proue. *Canoe shed*. Village Suquamish. 20 décembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

LIII. A droite le *See-em ah oat-ks* avec sa poupe et sa proue et à gauche le *qal qa la xic*. *Canoe shed*. Village Suquamish. 23 décembre 2002.



Photo : R. Merlet (2002).

Enfin, la dernière touche avant de passer à la peinture, consistait à fixer au fond de la coque des lattes en cèdre. James et Marion se chargèrent de cette tâche mais furent interrompus par l'arrivée d'une dizaine de membres de la tribu snoqualmie. Chuck, le responsable du *Wellness Program* et Jerome, le responsable des programmes éducatifs, les avaient invités à leur rendre visite afin de parler du projet, de rencontrer les apprentis et de discuter avec eux de leur travail et de leur expérience.

La cérémonie de bénédiction approchait. Le groupe avait fini de peindre l'extérieur des coques en noir et l'intérieur en rouge. Ces deux couleurs sont très présentes dans l'art salish. Les ancêtres les fabriquaient notamment à partir de la poudre de bois qui se trouvait à l'intérieur du tronc. Elles sont plus utilisées aujourd'hui dans un but décoratif et servent dans le cas du canoë, à protéger le bois. Mais il semble qu'elles aient eu par le passé, une signification plus symbolique et cérémonielle.

Il ne leur restait plus qu'à trouver un nom pour le nouveau canoë. Les apprentis avaient du mal à se décider jusqu'à ce qu'ils aperçoivent un banc de baleines, chose assez rare à cet endroit et à cette période de l'année. Ils interprétèrent cela comme un signe du destin, une sorte d'apparition, un message qui leur était envoyé. Ils choisirent d'appeler le nouveau canoë, la baleine tueuse, la « *Killer Whale* » ou « *Qal qa la xic* » en lushootseed.

On retrouve dans ce nom très significatif, trois points fondamentaux : le langage, la manière de pensée et l'environnement qui montrent une fois de plus comment les hommes expérimentent leur monde et s'approprient des images de leur environnement pour exprimer et interpréter leur sentiment, leur manière de vivre, de pensée et communiquer leur expérience³²⁶.

Tous éprouvaient une immense fierté d'avoir réussi à sculpter deux œuvres d'art et à redonner vie à un arbre. J'emploie ici le terme d'œuvre d'art pour qualifier ces deux canoës en me référant à la définition qu'en a donné Boas : « *une création d'artiste qui suscite une émotion dont la source émane à la fois de ses qualités formelles et du sens qu'elle communique* » (2003 : 15). Ils étaient pressés de les montrer à leur famille, à leur communauté et aux autres tribus. Elles représentaient leur travail, leur savoir-faire mais aussi leur âme. Ils étaient tous impatients et angoissés, à l'idée de les mettre à l'eau, en présence de leur communauté et des invités intertribaux. Car, de la flottaison de ces deux canoës de six mètres de long, dépendaient leur réputation et celle de la tribu.

³²⁶ Voir Thornton, Thomas F., 1997, « Anthropological Studies of Native American Place Naming », *The American Indian Quarterly*, 21 (2) : 209-229.

III- La cérémonie de mise à l'eau : une manifestation de l'identité collective.

La cérémonie de mise à l'eau de deux canoës traditionnels en cèdre était l'occasion pour le Conseil tribal de mettre à l'honneur la communauté, ses membres, ses représentants et institutions. Elle permettait aussi de montrer aux autres tribus et à certains représentants blancs, professeurs, journalistes présents, leur engagement et leur attachement à leur culture et leur communauté.

Plus qu'un simple événement culturel, cette fête était une expression de ce droit collectif, reconnu par le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* et le *Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, en vertu duquel « *tous les peuples, sans distinction aucune, y compris les peuples autochtones déterminer librement leur statut politique et assurer leur développement économique, social et culturel, en disposant librement de leurs richesses et ressources naturelles* » (Arenales Forno, 2002 : 51).

Je vais m'attacher dans ce dernier point à ce droit collectif en décrivant les différents moments de ce rituel de mise à l'eau. Car comme nous dit Marie léger, ce droit « ne s'accorde pas, il s'exerce » (2002 : 71). Il y a tout d'abord le grand repas qui rappelle les devoirs et les obligations de l'hôte. Ensuite, arrive la bénédiction des canoës et des sculpteurs, une façon pour la tribu de leur reconnaître officiellement un talent, des qualités et une position au sein de la communauté. Enfin, le moment tant attendu de la mise à l'eau où le canoë retrouve sa fonction de moyen de transport et devient un symbole de l'histoire culturelle de la Côte et de la revitalisation de la culture contemporaine. Plus qu'un mode de transport obsolète, le canoë est une ressource fonctionnellement traditionnelle et structurellement innovative. Il permet de reconnecter les hommes avec leurs ancêtres, leur héritage culturel et leur territoire. Il est aussi un outil de partage et d'échange de savoirs. Il permet de tisser des liens sociaux tribaux et intertribaux et de se penser comme une nation autochtone.

1. Un grand repas avant le début de la cérémonie

Tôt dans la matinée du 18 janvier 2003, les apprentis transportèrent les deux canoës au Centre tribal et les préparèrent pour la cérémonie. Ils posèrent les embarcations sur deux rondins, les recouvrirent de branches de sapin et éparpillèrent de la cendre et des copeaux de cèdre³²⁷ sur le sol (cf. photo LIV).

LIV. Préparation du *See-em ah oat-ks* et du *qal qa la xic* pour la cérémonie de mise à l'eau. Centre tribal suquamish. 18 janvier 2003.



Photo : R. Merlet (2003).

Pendant ce temps, une partie des membres tribaux s'affairèrent en cuisine et préparèrent les feux et les pierres à l'extérieur pour assurer la cuisson des crabes, des huîtres et du saumon offert par la *Suquamish Seafood Enterprise*. Quand des bruits de tambour s'échappèrent de la plage, des canoës arrivaient. Tout le monde se retrouva le long du rivage pour accueillir les invités. Le *Dukʷčəł* et le *Tana Stobs* escortaient les canoës squamish, s'klallam et muckleshoot. Comme de coutume, les représentants de chaque embarcation demandèrent la permission, à la vice-chef suquamish, de se restaurer sur leur territoire et de prendre part aux festivités. Les Squamish s'avancèrent et leur capitaine prit la parole et demanda l'autorisation

³²⁷ Le cèdre symbolise l'esprit des ancêtres. Le cèdre rouge de l'Ouest, le *Thujaplicata* est considéré comme le *Great Life Giver*, le *Sacred Tree*.

d'accoster et de se restaurer et précisa que le maître sculpteur honoré en ce jour était de leur tribu. La vice-chef convia les invités à un grand repas, avant le début de la cérémonie.

Ce don de nourriture cérémonielle fait partie des devoirs et des obligations de l'hôte. Il contribue à renforcer les liens intertribaux. Cette profusion de nourriture (crabes, huîtres, saumon, palourdes, praires...) dont les quantités étaient considérables, pour plus de 200 convives, était une façon de montrer sa richesse et de dire que l'événement était particulièrement important. C'était un don compensatoire pour les invités qui acceptaient d'être les témoins de cette fête. Elle permettait aussi d'honorer et de reconnaître publiquement le travail et le statut d'artisan des sculpteurs.

Dans les temps anciens, le chef ou un membre de l'élite organisait une distribution de nourriture afin d'asseoir, de maintenir et de valider sa position dans sa communauté. Aujourd'hui, c'est la tribu représentée par le Conseil tribal qui distribue cette richesse et met en jeu son image et son autorité. Le « donner-recevoir-rendre » dont parlait Mauss est plus que jamais un symbole de la revitalisation culturelle mais aussi d'une organisation politique et économique tribale et d'un renforcement des liens sociaux tribaux et intertribaux voire supratribaux.

2. La bénédiction

Le repas terminé, il était temps de bénir les canoës avant de les mettre à l'eau et tester leur flottabilité. Comme à mon habitude depuis trois mois, je pris ma caméra pour filmer ce grand moment, lorsque le maître de cérémonie annonça à la foule que durant toute la bénédiction, il était interdit de fumer, de manger, de boire, de prendre des photos et de filmer. Les Squamish de Vancouver souhaitaient exécuter une danse secrète en l'honneur des sculpteurs et des canoës. Ils sortirent pour l'occasion des masques qu'ils n'exhibaient que très rarement. Il s'agissait des masques salish swaihwé (*xwéxwé*) (Lévi-Strauss, 1979 : 144). Ils sont reconnaissables à leur couleur marron et noir, à leurs cornes en forme de tête d'oiseau et à leurs yeux protubérants (cf. photo LV).

LV. Masque swaihwé.



Photo : Porter III, Frank W., 1947, The Coast Salish Peoples.

Le masque swaihwé fait partie de cette catégorie de masque dite sacrée et magique. Il est d'après Claude Lévi-Strauss :

« à la fois, l'homme et autre chose que l'homme : c'est un médiateur par excellence entre la société et la nature, et l'ordre surnaturel habituellement confondus. [...] Le masque détourne la communication de la fonction humaine, sociale et profane, pour l'établir avec un monde sacré » (1989 : 181-182).

D'après les Salish, ces masques proviennent du ciel et du fond de l'eau. Ils représentent les ancêtres fondateurs des plus hauts lignages, ils incarnent l'ordre social (Lévi-Strauss, 1989 : 185-195).

Avant d'effectuer cette danse, le maître de cérémonie, au nom de la tribu suquamish, honora et remercia les sculpteurs, en les recouvrant d'une couverture et en leur distribuant quelques billets de un dollar (cf. photo LVI). Le don de couvertures et d'argent (la somme est dérisoire) symbolise la reconnaissance, le respect, l'admiration et l'estime. Ce fut un moment particulier pour ces jeunes apprentis habitués au dénigrement. Ils prirent conscience de leur nouveau statut et de leur position dans la communauté. Ils étaient désormais des témoins, des porte-parole, des ambassadeurs de la politique socioculturelle de la nation suquamish.

LVI. Bénédiction des canoës et hommage aux sculpteurs. Centre tribal suquamish. 18 janvier 2003.



Photo : R. Merlet (2003)

Pendant ce temps, quatre danseurs squamish, accompagnés de quatre chanteuses, vêtues de couvertures, se préparaient à l'abri des regards. Ils firent leur apparition avec des peintures au bras, des coquillages aux chevilles et des plumes sur leur costume et le haut de leur masque. Ils étaient accompagnés par des « aides » qui portaient des peintures sur le visage et les bras. Ces « aides » étaient chargés de récupérer les présents (couvertures, billets) offerts aux danseurs et de cacher rapidement ces derniers à la fin de la danse.

3. La mise à l'eau

Une quarantaine de personnes descendirent les canoës sur la plage et les mirent à l'eau (cf. photo LVII). La foule retint son souffle une fraction de seconde pour finalement exploser de joie, pleurer et s'extasier devant ces deux magnifiques embarcations qui flottaient avec une grande élégance et en harmonie avec le milieu environnant. Les qualités formelles et le sens véhiculé par cette esthétique du mouvement étaient une source d'émotion et de véritable plaisir pour les artisans dont la virtuosité était désormais incontestable. La communauté prenait conscience d'avoir surmonté de grandes difficultés toutes ces dernières années et se

sentait revivre à travers ces deux magnifiques « œuvres d'art ». On retrouvait cette espèce d'énergie interne dont parle Claude Lévi-Strauss,

« La grandeur de l'art de la côte nord-ouest, c'est qu'il n'y en a aucun qui soit parvenu à nous donner, à ce point, une sorte de sentiment immédiat du surnaturel... Il y a une espèce d'énergie interne, emmagasinée dans les objets, qui est le mode esthétique par lequel on parvient au sentiment d'une surréalité » (1989 : 236).

LVII. Mise à l'eau des canoës. 18 janvier 2003.



Photo :R. Merlet (2003).

Quelque fut leur statut, leur âge voire même leur origine tribale, tous étaient fiers d'appartenir à cette culture de la côte, à cette grande institution du voyage qui à la fois rassemblait, unifiait et rendait uniques ces nations indiennes. Tous ces sentiments et ces émotions se ressentaient dans les discours des membres tribaux à l'exemple de celui de Ivey Cheney, une aînée de la tribu,

« So magnificent for me to be here today and witness those canoes. When I see those canoes under the water it is like our forefather and our ancestor. They are coming and going again. It is like old new world. It is something I really didn't think in my life I could witness. The canoe is coming back really strong which is just world famous for the carvers, the pullers. It is just wonderful. We are proud of

these things. They bring back our culture to our people »³²⁸ (Entretien avec Ivey Cheney, le 18/01/2003).

Ou encore de Ray Natrall, l'artiste sculpteur, fier d'avoir pris part à ce projet, d'avoir partagé une partie de ses connaissances et de sa culture salish squamish avec ses « frères et soeurs » suquamish :

« We come so long and so far and all hard time we have we still here, we still carving canoë. It is a good thing to see the canoë coming back in life and more and more because our people are being connected again though their old time, salt water and old traders. So it brings our community back, brings old people, brothers and sisters. It is leaving a mark in the history. It is leaving a little bit of ourself here so our furture generation could see the work that we put in to bring a life in a cedar tree. And it helps to bring our community together to give us strong. So our furture generation will see what we had done here and I hope they will carry one so that teaching and way of life will never died »³²⁹ (Entretien avec Ray Natrall, le 02/01/2003).

Enfin, pour que cette communion soit totale, le chef invita tous les participants à essayer les embarcations avant de se rassembler dans le gymnase pour terminer les derniers « *give-away* » en l'honneur des sculpteurs. Les enfants se précipitèrent vers la plage et embarquèrent avec une telle énergie et un tel enthousiasme. Pour certains c'était un jeu, pour d'autres une opportunité de monter dans un canoë en cèdre et non plus en fibre de verre comme à leur habitude durant les voyages (cf. photo LVIII).

Une telle effervescence ne faisait que confirmer cet engouement pour ce moyen de transport pourtant si désuet mais tellement rempli d'anecdotes personnelles et collectives de voyage, passées, présentes et à venir. Un grand livre ouvert de la tradition orale dans lequel les Suquamish gravent leur histoire ancestrale et écrivent leur histoire contemporaine selon leurs propres termes « *we don't pratice it, we live it* »³³⁰.

³²⁸ « C'est magnifique pour moi d'être ici aujourd'hui et de voir ces canoës. Quand je les vois sur l'eau c'est un peu comme revoir mes aïeux, mes ancêtres. Ils viennent et ils repartent. C'est comme un vieux nouveau monde. Je ne pensais vraiment pas pouvoir voir cela un jour. Le canoë revient avec force et c'est merveilleux pour les sculpteurs et les pagayeurs. Nous sommes fiers de ces choses. Elles ramènent notre culture à notre peuple. » (Entretien avec Ivy Cheney, le 18/01/2003).

³²⁹ « Nous venons de tellement loin et nous avons tellement de moments difficiles, mais nous sommes toujours là, nous continuons à sculpter des canoës. C'est bon de voir ces canoës reprendre vie et de plus en plus car notre peuple est à nouveau connecté avec son passé, la mer et les anciens commerçants. Cela ramène notre communauté, nos aînés, frères et sœurs. C'est laisser une marque dans l'histoire. C'est laisser un peu de nous-mêmes ici pour que nos générations futures puissent voir le travail que nous avons réalisé pour ramener à la vie un cèdre. Cela rassemble notre communauté et la rend plus forte. Nos générations futures pourront voir ce que nous avons fait et j'espère qu'elles les transmettront et que cet enseignement et cette façon de vivre ne mourront jamais. » (Entretien avec Ray Natrall, le 02/01/03).

³³⁰ « Nous ne le pratiquons pas, nous le vivons. »

LVIII. Les enfants essaient l'un des canoës. Centre tribal suquamish. 18 janvier 2003.



Photo : R. Merlet (2003).

Le canoë leur permet d'exprimer leur conception de l'univers et philosophie de vie. Il est un moyen de communiquer des valeurs socioculturelles qui donnent matière à penser l'identité collective et à revendiquer leur droit à déterminer librement leur statut politique, à assurer leur développement économique, social et culturel, en disposant librement de leurs richesses et ressources naturelles et à vivre conformément à leur valeurs et croyances .

Le canoë redevient un instrument utilitaire comme à son origine. Il n'est certes plus un moyen de se déplacer pour faire la guerre ou du commerce. Mais il reste cet outil qui permet de renforcer les liens sociaux. Il reconnecte les hommes avec leur passé, leurs racines, la mer et leur territoire. Il redevient un objet source de richesse et de pouvoir. Le symbole d'une appartenance à un groupe, à une tribu et à un peuple. Il permet à nouveau aux Indiens de la côte nord-ouest de se rassembler, se retrouver et d'échanger. Il « purifie » les esprits et les âmes car, comme je l'ai déjà évoqué à plusieurs reprises, les pagayeurs et les sculpteurs doivent être en harmonie avec le canoë.

Les Suquamish se reconstruisent une identité collective en utilisant le modèle de l'organisation politique tribale et en particulier le principe de l'autonomie gouvernementale. Grâce à cette structure politique et à leur autonomie interne, ils développent une politique tribale répondant à leurs propres besoins et une philosophie de vie communautaire. Ils

revitalisent des pratiques culturelles, des cérémonies, des savoir-faire et se reconnectent avec leurs ancêtres et leur territoire. Ils s'investisent dans des projets de développement socioculturels pour améliorer la vie dans la réserve. Ils deviennent les partenaires et les collaborateurs de diverses institutions culturelles, scolaires et de santé et essayent de proposer des opportunités et un avenir aux jeunes.

Les Suquamish de ce début de 21^{ème} siècle ont donc une structure politique tribale autonome sous tutelle fédérale qui gèrent des droits individuels et collectifs indispensables à leur existence et bien être et à leur développement en tant que peuple. Ils se pensent et agissent comme un peuple autochtone. Là est sans doute, toute la complexité et l'originalité de cette souveraineté tribale au cœur du fédéralisme américain.

CONCLUSION

En partant d'une analyse de la souveraineté tribale dans l'État fédéral américain, mon étude a montré l'émergence d'une recomposition de l'identité collective indienne chez les Suquamish de la réserve de Port Madison, dans la région du Puget Sound et plus largement sur la côte nord-ouest du Pacifique.

Ce processus s'inscrit dans une perspective barthienne et constructiviste de l'ethnicité. Les tribus indiennes sont considérées dans cette recherche comme des formes d'organisation sociale et politique résultant de l'interaction de ces groupes et de leur milieu environnant, culturel, social, politique et économique. Dans le cas nord-américain, l'environnement est très marqué par une longue liste de réformes issues d'une politique coloniale et instituant une « tutelle fédérale ». L'État a toujours été très présent dans la vie des Amérindiens et pas seulement, contrairement à ce que l'on a pu croire, pour promouvoir l'assimilation et la démobilisation ethnique. Il est donc important de considérer le rôle du gouvernement fédéral dans la mobilisation de l'ethnicité et du développement sociopolitique autochtone ethnique. Même si cela n'a pas été son intention première, l'État a participé à la revitalisation de l'ethnicité autochtone en institutionnalisant les tribus et en leur octroyant une reconnaissance et un statut politique.

Mon étude montre comment les Suquamish s'approprient et instrumentalisent le modèle politique tribal de manière à assurer leur propre développement sociopolitique. J'ai pu observer plusieurs éléments de recomposition de l'identité collective. Tout d'abord un élément d'ordre politique, il s'agit de l'établissement des gouvernements tribaux et de leur autonomie à l'intérieur du territoire tribal. Puis un deuxième d'ordre culturel, il est question de la renaissance et de la revitalisation de la culture des anciens. Enfin le dernier point est d'ordre social. Il concerne l'importance de la conscience de groupe et de la reconnaissance de l'individu par son groupe.

En partant d'une analyse des différentes phases du processus de tribalisation mis en place par le gouvernement américain, j'ai noté que la souveraineté interne fut latente pendant des siècles. L'État a reconnu, à travers la signature des traités, la souveraineté des nations indiennes. Mais il a instauré une forme d'assujettissement qualifiée de « tutelle fédérale ». Les

nations indiennes sont devenues des tribus « domestiques, dépendantes ». Elles n'ont gardé en tant que nations autochtones, signataires d'un traité, qu'une autonomie interne. Mais cette autonomie a été malmenée par une politique fédérale très instable. Il y a eu tout d'abord la *Dawes Act* (1887), puis l'*Indian Reorganization Act* (1934), la *Termination Policy* (1953), l'*Indian Self-Determination and Education Assistance Act* (1974) et enfin l'*Tribal Self-Governance Pilot Project* (1988). L'autonomie interne n'a été officialisée par l'État qu'en 1994, par le vote du *Tribal Self-Governance Act*.

Le modèle tribal, imposé par le gouvernement lors de la signature des traités, a déstructuré l'organisation socioculturelle et politique des autochtones de la côte nord-ouest. Les familles nomades chasseurs-cueilleurs et pêcheurs ont été assignées à résidence dans les réserves et le gouvernement fédéral a désigné des chefs tribaux. Les groupes ne se sont plus déplacés en canoës au fil des saisons pour se nourrir, faire la guerre et participer à des fêtes et cérémonies pour entretenir leurs relations sociales. Les enfants ont été scolarisés loin des réserves. Ils n'ont plus eu de contact avec leurs aînés et n'ont plus eu le droit de parler leur langue vernaculaire. L'identité collective indienne a été déstructurée et l'esprit communautaire difficile à entretenir.

Les États-Unis ont ignoré le statut de « tribu domestique » pour ne retenir que celui de « dépendante », « sous tutelle fédérale » et « pupille de la nation ». Ils n'ont jamais tenu compte du point de vue des Indiens, de leurs aspirations, de leurs besoins, de leur particularisme et de leurs droits en tant que peuple autochtone. Ils souhaitaient avant tout les « civiliser » et les « assimiler » pour en faire des citoyens américains mais de « seconde zone ».

Cependant, cette politique assimilationniste n'a pas réglé la question du « problème indien » (Dyck, 1991). Car à la différence de tous les autres groupes minoritaires (Noirs, Hispaniques, Asiatiques) et des Blancs, les Amérindiens ne sont pas des immigrants ou plutôt sont les premiers immigrants et habitants du Nouveau Monde. Ils sont liés singulièrement et d'une manière fusionnelle à la terre, à un territoire et aux ressources naturelles.

« Pour les peuples autochtones, la terre n'est pas seulement une ressource économique. Elle représente aussi leur bibliothèque, leur laboratoire et leur université. C'est là qu'est entreposé tout le savoir historique et scientifique. Tous ce que les peuples autochtones ont été, et tout ce qu'ils savent à propos de ce que signifie bien vivre et vivre comme des êtres humains, est inscrit dans leur terre et dans les histoires associées à chaque particularité du paysage » (Daes, 2002 : 18).

Les Suquamish ont obtenu, lors de la signature du traité de Point Elliott en 1855, un territoire tribal de 7284 acres et le droit de continuer à pêcher et à chasser dans les territoires ancestraux. Avec la loi Dawes, une grande partie de ces terres ont été vendues aux blancs. La tribu a cédé en 1904 la parcelle où était située la *Old Man House* à l'armée U.S. Elle ne possède aujourd'hui, qu'à peine 1/3 des terres de la réserve. Mais le Conseil tribal tente de les récupérer. Il a obtenu en août 2004 de la *Washington State Parks Commission*, le territoire de la Old Man House State Park. Cette acquisition représente selon Rob Purser, membre suquamish « *a good step in the healing process for the tribe, to see this type of turnaround taken by the state government* »³³¹ (Cité par Heffter, 2004). Ces terres permettent de maintenir les frontières tribales et un particularisme socioculturel. Sans les réserves,

« Tout ce qui reste de l'héritage indien disparaîtra, à l'exception des pièces de musée. Sans réserves, il ne peut y avoir d'organisation de la tribu. Sans réserves, il ne peut plus y avoir d'Indiens, rien que le souvenir d'un peuple jadis fier qui s'évanouira progressivement, jusqu'à l'oubli total » (Shirley Keith, Indienne Winebago. Citée par Vazeilles, 1977 : 178).

Sous l'impulsion du mouvement des droits civiques et du mouvement noir, les Indiens ont donc revendiqué une identité pan-indienne. Dans les années 80, cette indianité a pris une dimension plus intertribale. Les tribus de la région du Puget Sound ont remobilisé un héritage culturel. Ils ont réactivé et réinterprété l'institution du voyage et ont utilisé le canoë de mer comme le symbole d'une identité partagée et un critère d'identification ethnique. Ils se sont réapproprié un ensemble de savoirs et savoir-faire ancestraux et ont construit leur propre musée afin de s'assurer une continuité historique et une origine commune.

En 1994, le gouvernement fédéral a reconnu le statut politique des Conseils tribaux et leur a accordé l'autonomie gouvernementale. Cette nouvelle législation leur a donné la possibilité de gérer les différents programmes sociopolitiques, économiques et culturels en fonction de leurs priorités et de leurs besoins.

Les Suquamish se sont investi dans différents projets socioculturels très révélateurs d'une appropriation et d'une instrumentalisation la souveraineté tribale. Ils ont mobilisé l'identité tribale pour affirmer une identité culturelle distincte, repenser une organisation politique et sociale à l'intérieur dudit territoire tribal de la réserve.

Ils ont utilisé le canoë comme un instrument socioculturel. Ils ont pris part avec d'autres tribus du Puget Sound et de la Colombie Britannique, aux voyages annuels en canoë. Ils ont

³³¹ « c'est une étape positive dans le processus de guérison de la tribu de voir que le gouvernement se tourne vers ce type de décision. »

échangé des savoir-faire et ont participé à des cérémonies. Le canoë est devenu, au cours de ces dernières décennies, un des signes les plus visibles et significatifs de la nouvelle stratégie identitaire des tribus de la côte nord-ouest. Il représente la culture indienne de la côte nord-ouest mais également la richesse culturelle et le pouvoir économique et politique de chaque tribu. Il reconnecte les membres tribaux avec leurs ancêtres et leur territoire. Cet instrument renforce l'unité tribale, la conscience de groupe et l'auto-identification. Il permet également de mener des projets socioculturels comme la préparation d'un voyage annuel, le « *Wellness program* » suquamish ou la construction d'un canoë, le « *Full Circle Cedar Carving* » suquamish. Ces activités sont adaptées à la vie et aux problèmes des réserves. Elles deviennent des curriculums pertinents pour les tribus qui souhaitent collaborer avec les institutions américaines.

Cette légitimité politique, bien que limitée à une souveraineté interne, permet aux tribus de s'impliquer dans des domaines comme l'éducation, la santé et l'économie. Cette implication leur permet de persister dans le temps malgré les changements provoqués par les contextes socio-économiques et politiques de la société dominante qui affectent leur tradition et leur culture.

Le partenariat et la collaboration sont des « indices » du bon fonctionnement de la souveraineté tribale et de l'expression d'une identité collective. Il sera intéressant, dans les années à venir, de voir comment cet échange avec les différentes institutions de l'État va se développer et se structurer. Comment celui-ci va-t-il s'exprimer dans le système politico-juridique américain ? Le gouvernement va-t-il tenir compte de cette situation en reconSIDérant le contenu de la Déclaration des droits des peuples autochtones et notamment l'exercice du droit à l'autodétermination de ces peuples ?

Car les États-Unis tout comme le Canada, la Nouvelle Zélande et l'Australie, ont voté contre l'adoption de la Déclaration des Droits des Peuples Autochtones par l'Assemblée Générale de l'ONU le 13 septembre 2007³³². Ils estiment que certaines dispositions de cette déclaration sont incompatibles avec leur cadre institutionnel et ne tiennent pas compte de l'équilibre qu'ils doivent maintenir entre les droits des autochtones et les droits des autres citoyens. Par exemple, l'article 26 stipule que : « *Les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis [...]* ». Ils craignent que cet article puisse leur permettre de demander la révision des traités.

³³² Onze pays, dont la Russie et la Colombie, se sont abstenus, tandis que 143 pays ont voté pour cette Déclaration.

Ensuite l'article 19 précise que « *Les États devront consulter et coopérer de bonne foi avec les peuples autochtones, par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement libre, préalable et éclairé avant d'adopter et d'appliquer des mesures législatives ou administratives susceptibles de les concerner* »³³³. Il laisse entendre que les États ne peuvent agir sans le consentement des peuples autochtones qui auraient un droit de veto sur toutes les questions les concernant (Strahl : 2007)³³⁴.

Les États-Unis considèrent que l'autonomie doit être interne et assujettie aux frontières de l'État. Ils ont proposé en 2003 de la définir en ces termes

« Les peuples autochtones ont le droit d'administrer leur affaires internes. En vertu de ce droit, ils peuvent négocier leur statut politique dans le cadre de l'État-nation existant et assurent librement leur développement économique, social et culturel. Dans l'exercice de leur droit d'administrer leurs affaires internes, les peuples autochtones ont le droit interne d'être autonomes ou de s'administrer eux-mêmes en ce qui concerne les questions relevant de leurs affaires locales, y compris la détermination des membres de la collectivité, la culture, la langue, la religion, l'éducation, l'information, les médias, la santé, le logement, l'emploi, la protection sociale, le maintien de la sécurité de la collectivité, les relations familiales, les activités économiques, la gestion des terres et des ressources, l'environnement et l'accès de personnes qui ne sont pas membres à leur territoire, ainsi que les moyens de financer ces activités autonomes » (Chavez, 2003)³³⁵.

Ils refusent donc, comme le Canada, de reconnaître aux autochtones le droit à l'autodétermination tel que formulé dans la Déclaration. Dans ce texte, le terme de « peuple » n'est pas assorti de l'avertissement figurant dans la Convention n°169 de l'Organisation Internationale du Travail, qui stipule qu'il n'implique en aucune façon le droit à l'autodétermination. De plus, l'autodétermination n'y est pas reconnue comme une auto-administration à l'intérieur de l'État-nation existant (Clech Lâm, 2002 : 26).

³³³ Voir Conseil des droits de l'homme, 26 juin 2006, « La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones », *Résolution 2006/2 : Annexe*. 21^{ème} séance.

³³⁴ Chuck Strahl est Ministre des Affaires Indiennes et du Nord canadien et interlocuteur fédéral auprès des Métis et des Indiens non inscrits.

³³⁵ Cette définition est élaborée à partir de l'article 3 : « Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et recherchent librement leur développement économique, social et culturel » et de l'article 31 : « Les peuples autochtones ont le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et culture, y compris leurs ressources humaines et génétiques, leurs semences, leur pharmacopée, leur connaissance des propriétés de la faune et de la flore, leurs traditions orales, leur littérature, leur esthétique, leurs sports et leurs jeux traditionnels et leurs arts visuels et du spectacle. Ils ont également le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur propriété intellectuelle collective de ce patrimoine culturel, ce savoir traditionnel et ces expressions culturelles traditionnelles » de la Déclaration. Voir Rapport E-Cn.4-2003-92 du groupe de travail créé conformément à la résolution 1995/32 de la Commission des droits de l'homme.

Les États-Unis veulent protéger leur souveraineté et l'intégrité de leur territoire. Ils ont peur que les peuples autochtones se servent de cette déclaration pour revendiquer une autonomie et une reconnaissance internationale. Ces nouveaux statuts pourraient rendre caducs certains jugements de la Cour suprême. Les États-Unis seraient obligés de revoir leur jurisprudence. Ils devraient remettre en cause leur Constitution et les fondements du fédéralisme.

Les représentants des peuples autochtones condamnent ce comportement. Ainsi, le président de l'Assemblée des Premières Nations (APN), Phil Fontaine, a exprimé sa déception face au vote du Canada : « *Nous sommes très déçus de l'opposition du Canada à la déclaration sur les droits des peuples autochtones* »³³⁶. Dans un communiqué à tous les chefs autochtones faisant parti de l'APN il écrit que : « *Le Canada fait partie d'un petit groupe de pays animé d'une mentalité coloniale qui cherche à empêcher la reconnaissance des droits des citoyens indigènes* »³³⁷.

Cette déception est d'autant plus forte que cette Déclaration est un document qui n'a pas « force d'exécution » car il n'est pas contraignant sur le plan juridique. Mais il est doté d'un fort pouvoir symbolique. C'est ce que veut dire le secrétaire général de l'ONU, M. Ban Ki-moon le 13 septembre 2007 lorsqu'il souligne combien l'adoption de cette déclaration est un « *triomphe pour les peuples indigènes du monde entier. [...] car elle marque un moment historique où les États membres de l'ONU et les peuples indigènes ont réconcilié leurs histoires douloureuses* » (cité par Bolopion, 2007). Elle est également, selon Les Malezer, président du *Global Indigenous Peoples Caucus* :

« The Declaration does not represent solely the viewpoint of the United Nations, nor does it represent solely the viewpoint of the Indigenous Peoples. It is a Declaration which combines our views and interests and which sets the framework for the future. It is a tool for peace and justice, based upon mutual recognition and mutual respect. [...] The Declaration carries a message for all States that have links and association with Indigenous Peoples. That message is not about secession, as some States may fear, but about co-operation and partnership to ensure that all individuals, regardless of race or beliefs, are truly equal and that all peoples are respected and allowed to develop»³³⁸.

³³⁶ Voir article Agence France Presse, Montréal, septembre 2007, « Droits des Autochtones : le Canada rejette la déclaration de l'ONU », Actualités, [en ligne], <http://www.cyberpresse.ca/article>.

³³⁷ Voir article « Ottawa boude la Déclaration de l'ONU », septembre 2007, Radio-Canada.ca, [En ligne], http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2007/09/13/003-droits_autochtones.

³³⁸ Les Malezer, September 13, 2007, « The statement of the International Indigenous Peoples' Caucus' », IWGIA, [en ligne] <http://www.iwgia.org/sw153.asp>. « La déclaration ne représente pas seulement le point de vue des Nations Unies, de même qu'elle ne représente pas seulement le point de vue des peuples autochtones. C'est une Déclaration qui réunit nos vues et intérêts et qui pose la structure pour l'avenir. C'est un outil pour la paix et

Les Amérindiens prennent donc des initiatives et font des propositions. Il sera d'ailleurs intéressant de faire un premier bilan après le voyage annuel de 2009 dont le grand rassemblement est prévu chez les Suquamish dans la réserve de Port Madison. La tribu souhaite commémorer le 20^{ème} anniversaire du voyage « *Paddle to Seattle* » et remplir son devoir d'hôte en accueillant plus d'une quarantaine de canoës et nourrir plus de 1000 personnes. Cette fête est un moyen d'obtenir des budgets de l'État de Washington et de la ville de Seattle pour financer de nouveaux projets socioculturels. Ces projets concernent des domaines comme l'environnement, la santé, l'éducation et la culture. C'est aussi l'occasion de faire le bilan des relations, dans ces 20 dernières années, avec l'État de Washington et ses résidents. Cette manifestation permettra aussi de montrer aux responsables politiques, que les Suquamish maîtrisent leur autonomie gouvernementale et méritent leur souveraineté tribale. Ce type de manifestation contribuera peut-être à reposer la question du droit à l'autodétermination des peuples autochtones vivant aux États-Unis.

Les tribus n'ont jamais été aussi visibles et présentes sur la scène publique américaine qu'aujourd'hui. Elles sont sur tous les fronts (éducation, santé, politique et économique) et même si leur champ d'action est très limité et restreint à leur territoire tribal, elles sont en mesure de prendre des décisions et de les appliquer. Elles maîtrisent et conjuguent chaque jour un peu plus leur pouvoir interne, leur identité collective et leur citoyenneté américaine.

la justice, basé sur la reconnaissance et le respect mutuel. [...] La déclaration est un message pour tous les États qui ont un lien ou sont associés aux peuples autochtones. Le sujet de la déclaration n'est pas la sécession, comme peuvent le craindre certains États, mais la coopération et le partenariat pour s'assurer que tous les individus, indépendamment de leur origine et croyance, soient égaux, respectés et aient le droit de se développer. »

Bibliographie

Ouvrages

Ashwell, Reg, 1977, *Indian tribes of the Northwest*, British Columbia, Hancock house.

Barnett, Homer G., 1968, *The nature and function of the potlatch*, Published by the department of Anthropology, University of Oregon.

Barth, Fredrik ED., 1969, *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little Brown & Co.

Beauvais, Fred & Getting E.R., 1982, *Drug Use Among Native American Youth*, Western Behavioral Studies, Colorado State University.

Boas, Frank, 2003, *L'art primitif*, Paris, A. Biro.

-----1974 [1898], *Summary of the work of the committee in British Columbia*, Northwest Anthropological Research notes, p.p. 356-357.

-----1966, *Kwakiutl ethnography*. Edited by H.Codere, Chicago & London, University of Chicago Press.

-----1909, *The Kwakiutl of Vancouver Island*, In Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol.8 : 307-515.

-----1897, *The social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Reports of the United States National Museum, p.p. 341-355.

Boring, Mel, 1978, *Sealth : the story of an American Indian*, Inc. Minneapolis, Minnesota, Dillon Press.

Bourdieu, Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

Boyd, Colleen, 2001, *Changer is coming : History Identity and the Land among the Lower Elwha Klallam Tribe of the North Olympic Peninsula*, Seattle, University of Washington.

Broyles, Julie Anne, 1989, *The politics of heritage: Native American museums and the maintenance of ethnic boundaries on the contemporary northwest coast*, Thesis (Ph.D), Seattle, University of Washington.

Castile, George Pierre & Bee, Robert L., 1992, *State Reservation New perspectives on federal Indian Policy*, Tucson and London, University of Arizona Press.

Champagne, Duane, 1999, *Contemporary Native American Cultural Issue*, Altamira Press.

Clech Lâm, Maivân, 2000, *At the edge of the state : Indigenous Peoples and Self-Determination*, New York, Transnational Publishers, inc.

Clutesi, George C., 1969, *Potlatch*. Sidney, B.C., Gray's Publishing.

Codere, Helen, 1950, *Fighting with property : A study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*, Monographs of the American Ethnological Society, vol XVIII, New York, J.J Augustin.

Constant, Fred, 2000, *Le multiculturalisme*, Paris, Dominos Flammarion.

Coté, Charlotte, 2002, *It's who we are : Makah and nuu-chah-nulth Whaling-A history*, Berkeley, University of California.

Curtis Edward S., 1913, *The North American Indian. Salish Tribes for The Coast, the Chimakum, the Quilliute and the Willapa*, Vol.9, Norwood, Plimpton Press.

Delanoë, Nelcy & Rostkowski, Joëlle, 2003, *Voix Indiennes, Voix Américaines : les deux visions de la conquête du Nouveau Monde*, Terre Indienne, Paris, Albin Michel.

Devereux, George, 2000, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier.

Descola, Philippe, 1986, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

Drucker, Philip, 1965, *Cultures of North Pacific Coast*, San Francisco, Chandler Publications.

-----1955, *Indians of the Northwest Coast*, New York, McGraw-Hill for the American Museum of Natural History. (reprinted in 1963).

Drucker, Philip & Heizer, Robert F., 1967, *To Make my Name Good : a Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, Berkeley, University of California.

Duff, Wilson, 1969 [1965], *The Indian history of British Columbia*, Vol.1., The impact of the White man, Anthropology in British Columbia, Memoirs 5, The Royal British Columbia Museum, Victoria, Canada.

Duran, Eduardo & Duran, Bonnie, 1995, *Native American Postcolonial Psychology*, Albany, State University of New York Press.

Durham, Bill, 1960a, *Canoes and Kayaks of Western America*, Seattle, Copper Canoe Press.

-----1960b, *Indian Canoes of the Northwest Coast*, Seattle, Copper Canoe Press.

Dyck, Noel, 1991, *What is the Indian "problem". Tutelage and resistance in Canadian Indian Administration*, Published by social and Economic Studies 46, Institute of Social and Economic Research Memorial, University of New found land.

Eberharter, Paul Joseph., 1993, *Suquamish : the meeting of two cultures*, Seattle, Thesis University of Washington.

Fisher, Robin, 1977, *Contact and Conflict : Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*, Vancouver, University of British Columbia Press.

Fitzhugh, William W. & Chaussonnet, Valérie, 1994, *Anthropology of the North Pacific Rim*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Freire, Paulo, 1981, *Pedagogy of the oppressed*, translated by Myra Bergman Ramos, New York, Continuum.

Glazer, N. & Moynihan, D.P., 1976 [3^{ème} printing], *Ethnicity. Theory and Experience*, London, Cambridge, Harvard University Press.

Gros, Christian & Strigler, Marie-Claude, 2006, *Être Indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques.

Godelier, Maurice, 1977, *Horizon, trajets marxites en anthropologie*, Tome I, Paris, Petite Collection Maspero.

Haeberlin, Hermann K. & Gunther, Erna, 1930, *The Indians of Puget Sound*, Seattle and London, University of Washington Press.

Halbwachs, Maurice, 1997, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

Harmon, Alexandra, 1998, *Indians in the making. Ethnic Relations and Indian Identities around Puget Sound*, Berkley and Los Angeles, California, University of California Press.

Holm, Bill, 1987, *The Head Canoe in Faces, Voices and Dreams*, Peter Corey, (ed.), Siltka, Alaska State Museum.

Huizinga, Johann, 1951, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard.

Jacquin, philippe, 1996, *Les Indiens d'Amérique*, Paris, Flammarion.

Jamard, J.L., Montigny, Anne & Picon, François-René, 1999, *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan.

Karsenti, Bruno, 1997, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF.

Kirk, Ruth, 1986, *Tradition and change on the Northwest Coast*, The Royal British Columbia Museum, University of Washington Press.

Lacorne, Denis, 1997, *La crise de l'identité américaine*, Paris, Fayard.

Laplantine, françois, 2001, *L'anthropologie*, Paris, Payot & Rivages.

-----, 1996, *La description ethnographique*, Paris, Nathan.

-----, 1999, *Je, nous et les autres*, Paris, Ed., le Pommier.

Leitch, Barbara, 1979, *A concise dictionary of Indian Tribe of North America*, Reference Publications. Inc.

- Lembert, Edwin Mc Carthy, 1954, *Alcohol and the Northwest Coast Indians*, University of California, Publications in culture.
- Léry, Claude, 1997, *Les minorités ethniques aux États-Unis*, Paris, Ellipses.
- Lévi-Strauss, Claude, 1989, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon.
-----1979, *La voie des masques*, Paris, Plon.
-----1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lincoln, Leslie, 1995, *A Native Resurgence of Canoeing culture on the Northwest Coast*, Seattle, University of Washington.
-----1991, *Coast Salish Canoes*, Seattle, The Center for Wooden Boats.
-----1989, *Native American Canoes, Paddle to Seattle*, Seattle, Washington State Centennial.
-----1984, *A study of Pacific Northwest Coast native sea going cedar canoe*, Seattle, Washington.
- Makah Cultural and Research Center, 1979, *Museum Exhibit Leaflet*, Neah Bay, Washington State, The Makah Tribal Council.
- Malinowski, Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard.
- Martiniello, Marco, 1995, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF.
- Marty, Olivier, 2001, *Les piroguiers du Maroni, présentation d'un groupe de travail, représentation d'une activité technique*, Travail réalisé dans le cadre de la formation doctorale en Sciences Sociales de l'Ecole Normale Supérieure, EHESS, [En ligne], <http://www.ethnographiques.org>. Numéro 2.
- Mauss, Marcel, [1950], 1995, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
-----1989, *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Editions de Minuit.
-----1969, *Œuvres tome 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Mauze, Marie, 1997, *Present is Past, Some Uses of Tradition in Native Societies*, New York, University Press of America.
-----1992, *Les Fils de Wakaï : Une histoire des Lekwiltoq*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
- Mauzé Marie, Michael E. Harkin & Sergei Kan (eds), 2004, *Coming to shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions*, Lincoln & London, University of Nebraska Press.
- Mc Feat, Tom, 1966, *Indians of the North Pacific Coast*, Seattle & London, University of Washington Press.
- Nagel, Joane, 1996, *American Indian Ethnic Renewal*, Oxford, University Press.

Namer, Roger, 1987, *Mémoires et société*, Paris, Klincksieck.

Neel, David, 1995, *The great canoes : Reviving a Northwest Coast tradition*, Seattle, University of Washington Press.

Piault, Marc, 2000, *Anthropologie et Cinéma*, Paris, Nathan.

Porter III, Frank W, 1947, *The Coast Salish Peoples*, Chelsea House Publishers, The United States of America, A division of Main Line Book Co.

Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne & Bardolph, Jacqueline, 1995, *Théories de l'ethnicité, Suivi de « les groupes ethniques et leurs frontières » de Barth Fredrik*, Paris, PUF.

Prucha, Francis Paul, 1990, *Atlas of American Indians Affairs*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, p.p. 6-42.

Rostkowski, Joëlle, 1986, *Le Renouveau Indien aux États-Unis*, Paris, L'Harmattan.

Rouch, Jean, 1968, *Le film ethnographique*, Paris, Gallimard.

Ruby, Robert H. & Brown, John A., 1992, *A guide to the Indian Tribes of the Pacific Northwest*, University of Oklahoma Press.

Sale, Roger, 1976, *Seattle, Past to Present*, Seattle, University of Washington Press.

Saez, Jean Pierre, 1995, *Identités cultures et territoires*, Paris, Desclée de Brouwer.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 1997, *La question des peuples autochtones*, Bruxelles-Paris, Bruylant-LGDJ.

-----1986, *Potlatch : Conquête et Invention*, Suisse, Editions d'en bas.

Senese, Guy B., 1991, *Self-determination and the Social Education of Native Americans*, New York, Praeger.

Shaw, B. F., [1904*], *My First Reception in Seattle*, B. F. Shaw Tells an Exciting Story of Indian Days on the Sand Spit Transcribed verbatim from an undated newspaper clipping in the Clarence Bagley papers, Box 17, Folder 8, ACC. 36, University of Washington Libraries, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu>.

Sioui, Georges E., 1992, *For an Amerindian autohistory : an essay on the foundations of a social ethic*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press.

-----1989, *Pour une histoire amérindienne, Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Canada, Les Presses de l'Université de Laval.

Smith, Linda Tuhiwai, 1999, *Decolonizing Methodologies Research and indigenous people*, London & New York, University of Otago Press.

Somé, Roger, 2003, *Le musée à l'ère de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

Stearns, Mary Lee, 1981, *Haida Culture in Custody*, The Masset Band, Seattle, University of Washington Press.

Steward, Julian Haynes, 1967, *Contemporary change in traditional societies*, 3 Vol : Urbana, University of Illinois Press.

Steward, Hilary, 1984, *In Cedar*, Seattle, University of Washington Press.

Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, *Handbook of North American Indians Northwest Coast*, Vol.7, Washington, Smithsonian Institution.

Takaki, Ronald, 1993, *A different mirror. A history of multicultural America*, Little, Brown and compagny.

Umozurike,Oji, 1972, *Self-determinationin International Law*, Hamden, Conn, Archon Books.

United States. Dept. of Commerce, 1974, *Federal and State Indian Reservations and Indian Trust Areas*, Washington D.C.

Vazeilles, Danièle, 1977, *Le Cercle et le calumet : ma vie avec les Sioux d'aujourd'hui*, Toulouse, Privat.

Villadary, Agnès, 1968, *Fête et vie quotidienne*, Paris, Éd.ouvrières.

Wilson, Tom, 2002, *Courage to Follow the Vision. The Journey of Lyle Emerson George*, Red Apple Publishing, Silverdale, Washington.

Zalmai Zahir & Vi (taqʷsablu) Hilbert, 2000, *Canoes of the First People of This Land*, Muckleshoot Language Program.

Articles

Arenales Forno, Antonio, 2002, « Droit à l'autodétermination et peuples autochtones : une perspective gouvernementale », *Droits et Démocratie*, Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, p.p. 51-56.

Arima, Eugène & Dewhirst, John, 1990, « Nootkans of Vancouver Island », in Sturtevant William C. & Suttles Wayne, (eds), *Handbook of North American Indians Northwest Coast*, Vol.7, Washington, Smithsonian Institution.p.p. 391-411.

Barnett, Homer G., 1938, « The Nature of the Potlatch », *American anthropologist*, 40 (3) : 349-358.

Barth, Fredrik ED., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne & Bardolph Jacqueline, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

Bastide, Roger, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, Paris, PUF, p.p. 65-108.

Bierwert, Crisca, 1998, « Remembering Chief Seattle. Reversing Cultural Studies of a Vanishing Native American », *The American Indian Quarterly* 22(3) : 280-304.

Blackman Margaret B., 1977, « Ethnohistoric Changes in the Haida Potlatch Complex », *Artic Anthropology* 14 (1) : 39-53.

Boas, Franz, 1971 [1966] « Winter Ceremonials », in McFeat, Tom, (ed.), *Indians of the North Pacific Coast*, Seattle, University of Washington Press.

-----1891a, « Second General Report on the Indians of British Columbia », in *60th Report of the British Association for the Advancement of science for 1890*, London, p.p. 562-71.

-----1891b « Physical Characteristic of the Indians of the North Pacific Coast », *American Anthropologist* 4(1) 25-32.

Boss, Suzie, Winter 2003, « Journey to Understanding : Lessons From a Canoe Curriculum », *Northwest Teacher*, Portland, Northwest Eisenhower Regional Consortium for Mathematics and science, 4 (2) : 6-9, [En ligne], <http://www.nwrel.org/msec/nwteacher/winter2003>.

Brimley, Stephen, Spring/Summer 2004, « Five Hundred Sixty Nations Among Us : Understanding the Basics of Native American Sovereignty », *Maine Policy Review*, p.p. 50-55.

Buerge, David M., « Chief Seattle and Chief Joseph: From Indians to Icons », Essay, *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, Seattle, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu>.

Clément Charpentier, Sophie & Clément, Pierre, 1999, « *L'habitation* comme expression de la culture des minorités », Sous la direction de Jamard J.L., Montigny Anne & Picon François-René, *Dans le sillage des techniques, Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan, p.p. 65-79.

Coudart, Anik, 1999, « *La maison au fondement de l'histoire et des cultures* », Sous la direction de Jamard J.L., Montigny Anne & Picon François-René, *Dans le sillage des techniques, Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan, p.p. 107-126.

Clech Lâm, Maivân, 2002, « L'autodétermination des peuples autochtones : dettes du passé et promesses d'avenir », *Droits et Démocratie*, Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, p.p. 18-25.

Counselor, Yazzie, « Sweat lodge », *Site of Counselor Yazzie's Introduction For Culture Treatment*, [En ligne], <http://www.montana.edu>.

-----, « Native American Church », *Site of Counselor Yazzie's Introduction For Culture Treatment*, [En ligne], <http://www.montana.edu>

Coquet, Michèle, 1997, « Penser en « objet » ou les voies de l'esthétique », *Journal des Africanistes* 67 (2) : 129-133.

Cornell, Stephen, 1988, « The transformations of tribe : organization and self-concept in Native American ethnicities », *Ethnic and Racial Studies*, 11(1) : 27-47.

Cumming, Margaret, « Northwest Coast native American Masks », Essay, [En ligne], <http://www.andrew.cmu.edu>.

Daes, Erica-Irene A., 2002, « Introduction : L'article 3 du Projet de déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : obstacles et consensus », *Droits et Démocratie*, Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, p.p. 12-22.

Dauenhauer, Richard & Dauenhauer, Nora Marks, 2004, « Evolving concepts of Tlingits identity and clan », in Marie Mauzé, Michael E. Harkin & Sergei Kan, (eds.), *Coming to shore : Northwest Coast ethnology , traditions, and visions*, University of Nebraska Press, Lincoln, p.p. 253-278.

Daviet, Jean-Pierre, 1997, « Le symbolisme dans l'atelier des historiens », sous la direction de Segré, Monique, *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan.p.p. 289-303.

D'Errico, Peter, 1997, « American Indian Sovereignty : Now you see it, Now you don't », *HSU Center for Indian Community Development*, California, Humboldt State University.

Delanoë, Nelcy, 2004, « L'identité indienne à l'épreuve de la modernité », *Journal de la Société des Américanistes* 90(2) : 128-136.

Deloria, Vine, 1979, « Self-determination and the concept of sovereignty », *Economic Development in American Indian Reservation*, Native American Studies, University of New Mexico, Development Series (1) : 24-25.

Department of Social and Health Services, 2002, « Division of Alcohol and Substance Abuse Report », *DASA*, Olympia, Washington State.

Enloe, Cynthia, 1981, « The growth of the state and ethnic mobilization : The American experience », *Ethnic and Racial Studies*, 4 (2) : 123-136.

Farchi, Céline, 2006, « L'occupation indienne de la scène culturelle aux États-Unis, 1960-2004 », sous la direction de Gros Christian & Strigler Marie-Claude, *Être Indien dans les Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, p.p. 85-90.

Fath, Sébastien, 2000, « L'influence de Calvin aux Etats-Unis », Conférence à l'auditorium du Châtelet à Noyon, Société des amis du Musée de Calvin et la Société historique, archéologique et scientifique de Noyon, [En ligne], <http://www.unpoissondansle.net>.

Friedman, Jonathan, 1992, « The past in the Future : History and the Politics of Identity », *American Anthropologist* 94(4) : 837-859.

Garrouette, Eva Marie, 1999, « American Indian Science Education : The Second Step », *American Indian Culture and Research Journal* 23(4) : 91-219.

Goffman, Erwing, 1989, « Le travail de terrain », *Journal of Contemporary Ethnography* 18(2) : 111-115.

Gunther, Erna, 1926, « A Further Analysis of the First Salmon Ceremony », *American Anthropologist* 2 (5) : 129-173.

Hanson, Allan, 1997, « Empirical Anthropology, Postmodernism, and the Invention of Tradition », in Mauzé Marie, (ed.), *Present is Past, Some Uses of Tradition in Native Societies*, New York, University Press of America, p.p.195-214.

-----1989, « The Making of the Maori : Culture Invention and its logic », *American Anthropologist* 91(4) : 890-902.

Harkin, Michael E., 2005, « Object lessons: the question of cultural property in the age of repatriation », *Journal de la Société des Américanistes*, 91 (2), p.p. 9-29.

-----1997, « A tradition of Invention : Modern Ceremonialism on the Northwest Coast », in Mauzé Marie, (ed.), *Present is Past, Some Uses of Tradition in Native Societies*, New York, University Press of America, p.p. 97-111.

Harmon, Alexandra, 1989, « When is an Indian not an Indian », *Journal of Ethnic Studies* 18(2) : 95-123.

Hennebelle, Guy, 1992, « Demain, le cinéma ethnographique ? » *CinémAction* 64, Corlet-Télérama.

Holm, Bill, 1977, « Traditional and contemporary Southern Kwakiutl Winter Dance », *Artic Anthropology* 14(1) : 5-24.

-----1961, « “Carving a Kwakiutl Canoe” in the Beaver », Summer, Volume : 28-35.

Jenkins, Richard, 1994, « Rethinking ethnicity : identity categorization and power », *Ethnic and Racial Studies* 17(2) : 197-223.

Jonas, Bill, 2002, « L'autodétermination : une perspective australienne », Droits et Démocratie, *Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions*, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, p.p. 3-7.

Juillerat, Bernard, 1999, « Rationalité technique et logique symbolique. De l'essartage au mythe en Nouvelle Guinée », sous la direction de Jamard J.L., Montigny Anne &

Picon François-René, *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan, p.p. 195-224.

Kenyon, Susan M., 1977, « Traditional Trends in Modern Nootka Ceremonies », *Artic Anthropology* 14(1) : 25-38.

Léger Marie, 2002, « La reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones : menace ou avantage ? » *Droits et Démocratie, Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions*, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, p.p. 3-7.

Linnekin, Jocelyn S., 1991, « Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity », *American Anthropologist* 93 : 446-448.

Lookingbill, B., 1998, « Troy R. Johnson's The occupation of Alcatraz Island : Indian Self-determination and the Rise of Indian Activism ». *The American Indian Quarterly* 22(3) : 406-408.

Malinvaud, Sophie, 2006, « Évangélisme contemporain et enjeux de l'altérité », Natives American Studies, *Journal des anthropologues* 104-105 : 327-354.

Marr, Carolyn J., « Assimilation Through Education : Indian Boarding Schools in the Pacific Northwest », Essay, *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, Seattle, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu>.

Mason, W. Dale, 2000, « Indian Gaming : Tribal Sovereignty and American Politics ». *American Indian Quarterly* 24(4) : 654-656.

Maury, Jean Pierre, 2002, « Constitution des États-Unis », *Digithèque MJP*, [En ligne], <http://mjp.univ-perp.fr/constit>.

Mauzé, Marie, 1989, « Le Canoë dans le potlatch lekwiltoq », *L'Homme* 109 : 117-128.

Mauzé, Marie & Rostkowski, Joëlle, 2004, « A New Kid on the Block. Le National Museum of the American Indian », *Journal de la Société des Américanistes* 90(2) : 115-128.

Merlet, Rachel, 2007, « Le canoë, ressource pour la réorganisation de l'identité ethnique », à paraître, *Parcours Anthropologiques*, nouvelle série, n°6.

Morin, Françoise, 2007, « L'autochtonie comme processus d'ethnogenèse », à paraître, *Parcours Anthropologiques*, nouvelle série, n°6.

-----2006, « Les Nations unies à l'épreuve des peuples autochtones », sous la direction de Gros Christian & Strigler Marie-Claude, *Être Indien dans les Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, p.p. 43-54.

-----2005, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours Anthropologiques*, (5) : 35-42.

-----1994, « De l’Ethnie à l’Autochtonie. Stratégies Politiques Amérindiennes », *Caravelle*, n°63, p.p. 161-174.

Morin, Françoise & Saladin d’Anglure, Bernard, 1995, « L’ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l’Arctique et de l’Amazonie », *Étude/Inuit/Studies*, 19(1) : 37-68.

Nagel, Joane, 1994, « Constructing ethnicity : Creating and recreating ethnic identity and culture », *Social Problems*, 41 (1) : 152-176.

Nagel, Joane & Snipp, Matthew, 1993, « Ethnic reorganization : American Indian social economic, political, and cultural strategies for survival », *Ethnic and Racial Studies* 16(2) : 203-227.

Neel, David, 1994, « Bella Bella : The Rebirth of the Northwest Coast Canoe », *Native Peoples* 7(2) : 10-18.

Noël, Alain, 1996, « Vers un nouvel État providence ? Enjeux démocratiques », *Politiques et Sociétés*, automne (30) : 3-27.

Papillon, Martin, 2005, « Entre l’héritage colonial et la recherche d’autonomie politique : les peuples autochtones dans la tourmente des réformes de l’État-providence. Une comparaison de l’expérience australienne, américaine et canadienne. Identités : attractions et pièges », *Lien social et Politiques-RIAC*, n°53, p.p. 129-142.

Röschenhaller, Ute., 1997, « Iconologie de l’objet : réflexion anthropologique », Compte rendu du colloque organisé par l’APRAS (30mai-1^{er} juin 1996), *Journal des Africanistes* 67 (1) : 123-141.

Sigaut, Françoise, 1999, « Revenir à une géographie des techniques ? » Sous la direction de Jamard J.L., Montigny Anne & Picon François-René, *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L’Harmattan, p.p. 513-545.

Smith, B., 1993, « The return of the Great Canoes », *Native Peoples* 6(2) : 10-20.

Spicer, Edward H., 1971, « Persistant control systems : A comparative studies of identity systems that can adapt to contrastic environment », *Science* 174 : 795-800.

Suttles, Wayne, 1990, « Environment », in Sturtevant William C. & Suttles, Waynes, (eds), *Handbook of North American Indians Northwest Coast*, Vol.7, Washington, Smithsonian Institution, p.p. 16-29.

Suttles, Wayne & Lane, Barbara, 1990, « Southern Coast Salish », in Sturtevant William C. & Suttles Waynes, (eds), *Handbook of North American Indians Northwest Coast*, Vol.7, Washington, Smithsonian Institution, p.p. 485-502.

The Suquamish Human Service Department, 2002, « The Suquamish Tribe and Youth Service Program », *The Suquamish tribe*, Seattle, Washington State.

The Suquamish Museum, 1985, « The Eyes of Chief Seattle », *Suquamish Museum*.

The Suquamish Tribe U&A, April 18, 1975, « The usual and accustomed fishing places of the Suquamish Tribe », *United States v. Washington*, No.5 Order.

Theodore, William, 1934, « The Indian Chief Kitsap », *Washington Historical Quarterly*, (25) 4 : 297-299, *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, Seattle, PNQ 25, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu>.

Thornton, Thomas F., 1997, « Anthropological Studies of Native American Place Naming », *The American Indian Quarterly*, 21 (2) : 209-229.

Thrush, Coll-Peter, « The Lushootseed Peoples of Puget Sound Country», Essay, *Site of Digital Collections, Special Collections*, University of Washington Libraries, Seattle, [En ligne], <http://www.content.lib.washington.edu>.

Tollefson, Kenneth D. & Abbott, Martin L., 1998, « Snoqualmie Ethnicity : Community and Continuity », *The American Indian Quarterly*, 22 (4) : 415-433.

Trudel, François, 2002, « Mémoires du Nord », *Anthropologie et Sociétés* 26(2-3) : 9-21.

U.S Commission on Civil Rights, June 1981, « Indian Tribes. A continuing Quest for survival », *A Report of the United States Commission on Civil Rights*.

Wilkins, David E., 1993, « Modernization, colonialism, dependency : how appropriate are These models for providing an explanation of North American Indian ‘underdevelopment’ ? », *Ethnic and Racial Studies* 16(3) : 390-419.

Articles de journaux

Agence France Presse, Montréal, septembre 2007, « Droits des Autochtones : le Canada rejette la déclaration de l'ONU », *Actualités*, [en ligne], <http://www.cyberpresse.ca/article>.

Anderson, Ross, August 12, 1997, « Coastal tribes revive a tradition with a sea of canoes at la push », *The Seattle Times*, A1-A8.

Bolopion, Philippe, Septembre 15, 2007, « Les Nations unies reconnaissent les droits des peuples indigènes », *Le Monde*, <http://www.lemonde.fr>.

Clarridge, Christine, January 6, 2002, « Can-do canoe : Carving an identity with work sacrifice », *The Seattle Times*, <http://seattletimes.nwsource.com>.

Corsaletti, Louis T. & Reang, Putsata, August 23, 1997, « Snoqualmies a tribe again », *The Seattle Times*, A1-A8.

Dunagan, Christopher, April 1980, « Suquamish, a Tribal Center open to all », *Bremerton Sun*, p.9.

Forlines, David, August 1999, « The ten rules of the canoe : How to Pull with Pride and Purpose », *Suquamish Newsletter*, p.8.

Hackett, Regina, November 12, 1985, « Daybreak Star brings a new day for Indian arts », *Seattle Post-Intelligencer*, C-7.

Heffter, Emily, August 13, 2004, « State Gives Historic Park to Suquamish Tribe », *The Seattle Times*, [En ligne], <http://archives.seattletimes.nwsource.com>.

Kamb, Lewis, July 29, 2003, « A journey toward healing, by canoe trip for ceremonies, circles to promote clean living, *Seattle Post-Intelligencer*, [En ligne], <http://seattlepi.nwsource.com>.

Lewis, L, January 30, 1977, « How a white man is teaching Indians to build canoes », *Seattle Post-Intelligencer*, p.p. 9-10.

Mackinnon, Maisie, August 18, 2002, « Canoe Journey challenges the heart and soul », *Indian Country Today*, [En ligne], <http://www.Indiancountry.com>.

Malezer, Les, September 13, 2007, « The statement of the International Indigenous Peoples' Caucus' », *IWGIA*, [En ligne], <http://www.iwgia.org/sw153.asp>.

McCarty, Eddie, March 24, 2000, « A year after the hunt, Neah Bay student rebuild whale », *The Seattle Times*, A18.

Radio-Canada, Septembre 13, 2007 « Ottawa boude la Déclaration de l'ONU », *Radio-Canada.ca*, [En ligne], http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2007/09/13/003-droits_autochtones

S'Klallam Tribe, September 1999, « Paddle to Ahousaht », *S'Klallam News*, Kingston, p.p.1-2.

Seattle Post-Intelligencer Editor Board, August 1, 2006 « Canoe journey : Pulling together », *Seattle Post-Intelligencer*, [En ligne], <http://seattlepi.nwsource.com>.

Smith, Henry A., 1887, « Chief Seattle's speech 1854 », *Seattle Sunday Star*, Seattle, Washington.

Strahl, Chuck, Septembre 17, 2007, « Libre opinion - Pourquoi le Canada n'a pas signé la déclaration sur les droits des autochtones », *Le Devoir*, [En ligne], <http://www.ledevoir.com>

Sunde, Scott & Shukovsky, Paul & Barber, Mike, May 18, 1999, « Today the Makah have brought the whale home », *Seattle Post-Intelligencer*, [En ligne], <http://seattlepi.nwsource.com>.

The Suquamish Tribe, September 1999, « Suquamish Dances at the Ahousaht Potlatch », *Suquamish Newsletter*, Suquamish, Washington, p.p. 1-4.

Walker, Richard, September 21, 2003, « Canoe Journey promises return visit », *Indian Country Today*, [En ligne], <http://www.Indiancountry.com>.

Rapports/colloques

A Report of the United States Commission on Civil Rights, June 1981, « Indian Tribes. A continuing Quest for survival », *U.S Commission on Civil Rights*, p.p. 61-100.

Behling, Günter, Ferreol Emmanuelle & Preiss, Gabriel, 2000, « Identités et droits des minorités culturelles et linguistiques » études réunies sous la dir. de Danièle Vazeilles, Actes du colloque organisé par l'Équipe d'accueil IDES « identités et socialisation » et la formation doctorale « ethnologie et anthropologie », *Publications IDES et LASPEC*, Montpellier, Université Paul Valéry.

Chavez, Louis-Enrique, 2003, « Questions relatives aux populations autochtones », *Rapport E-Cn.4-2003-92*, rapport du groupe de travail créé conformément à la Résolution 1995/32 de la Commission des droits de l'homme, 59^{ème} session, [En ligne], <http://www.hri.ca/fortherecord2003/bilan2003/documentation/commission/e-cn4-003-2.htm>.

Colloque International, 20-21 mars 2003, « Réseaux autochtones, partenariats, questions d'éthiques. Exposés des participants et synthèse des discussions », *Muséum d'Histoire naturelle*, Lyon, Département du Rhône.

Conseil des droits de l'homme, 26 juin 2006, « La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones », *Résolution 2006/2 : Annexe. 21^{ème} séance*.

Droits et Démocratie, 18 mai 2002, « Séminaire Droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Exposés des participants et synthèse des discussions », *Centre international des droits de la personne et du développement démocratique*, New York, [En ligne], <http://www.ichrdd.ca>.

Division of Alcohol and Substance Abuse Spending Plan, 2001-2003 « Tribal, Regional Administrator Notification Form Program Description Section », *Division of alcohol and substance Abuse (DASA)*, Washington State Department of Social and Health Services, [En ligne], <http://www.dshs.wa.gov/DASA/>.

Forsman, Leonard, Februry 2004, « The Suquamish Tribe : Comprehensive Economic Strategy Report », *The Suquamish Tribe*, Seattle, Washington State.

Government to Government (G2G), 2001-03, « Tribal Prevention Forms with Instructions/Examples », *Division of alcohol and substance Abuse (DASA)*, Washington State Department of Social and Health Services, [En ligne], <http://www.dshs.wa.gov/DASA/>.

Institute of Education Sciences, U.S. Department of Education, « Search for publics Schools district », *National Center for Education Statistics (IES)*, [En ligne], http://nces.ed.gov/ccd/districtsearch/district_detail.asp.

Jainga, Jerome, 2002, « The Suquamish Tribe Full Cedar Circle Canoe Curriculum », *Department of Human services, Wellness Program of the Suquamish Tribe*, Seattle, Washington State.

Multi-Ethnic Think Tank, 2002, « Mandating an Equitable and Culturally Competent Education for all Students in Washington State », *Community Outreach of the Office of Superintendent of public Instruction*, Washington State, [En ligne], <http://www.k12.wa.us>.

North Kitsap School District Report, December 2002, « Native American Education District Profile », *North Kitsap School District*, Washington State.

Newsletter of the Seattle Arts Commission, April 1977, *Indian arts Center Opens*, Seattle, Vol.1, N°1.

Northwest Regional Education Laboratory, Winter 2003, « Ways of Knowing : Native Knowledge and Western Science », *Northwest Teacher Journal*, A publication of the Northwest Eisenhower Consortium for Mathematics and Science, [En ligne], <http://www.nwrel.org/msec/nwteacher/winter2003/index.html>.

Office of Superintendent of Public Instruction, « School Enrollment Summary », School Year 2001-2002, October 2001, *Report 1345*, Revised 1/10/02, [En ligne], <http://www.K12.wa.us>.

Poulsbo Junior High school, « Annual Report 2002-2003 » *North Kitsap School District*, [En ligne], <http://www.nksd.wednet.edu/district/publications/performance%20Reports>

Spectrum Community School, « Annual Report 2002-2003 » *North Kitsap School District*, [En ligne], <http://www.nksd.wednet.edu/district/publications/performance%20Reports>

Suquamish Elementary School « Annual Performance Report 2000-2001 et 2005-2006 » *North Kitsap School District*, [En ligne], <http://www.nksd.wednet.edu/district/publications/performance%20Reports/Suq.PDF>

Supreme Court Of United States, Argued December 8, 1997. Decided January 26, 1998, « South Dakota V.Yankton Sioux Tribe et Al. (96-1581) 522 US.329 », Certiorari to the United States Court of Appeals for the Eighth Circuit.

The Squamish Nation, 2001, « K`aya`chtn : the great canoe gathering », *Squamish Souvenir Booklet*, Vancouver, Canada.

The Suquamish Human Services Department, 2001, « The Suquamish Tribe Education and Youth Service Report », *The Suquamish Tribe*, Seattle, Washington State, C2.19.

The Suquamish Tribe, 1998 & 2002, « The Suquamish tribe annual General Council meeting », *The Suquamish Tribe General Council Handbook*, Seattle, Washington State.

The Suquamish Tribe, March 17, 2002, « Statement of Revenues and Expenditures of Dcd/Cultural Dept : Summary 1/1/2001 to 12/31/2001 », Annual General Council Meeting, *The Suquamish Tribe General Council Handbook*, p.p. 65-66.

The Suquamish Tribe, March 17, 2002, « Suquamish Tribe Vision Statement », Annual General Council Meeting, *General Council Handbook*, p.p. 7-10.

Deam, Peg, 1998, « A collection of Songs for Suquamish Tribal Members », *The Suquamish Tribe*, Seattle, Washington State.

Treaty between the United States and the Dwamish, Suquamish, and other Allied and Subordinate Tribes of Indians in Washington Territory, January 22, 1855. Ratified April 11, 1859, Facsimile Reproduction 1966, Seattle, Washington.

Vazeilles, Danièle, 2000, « Les Indiens des Villes », Actes du colloque organisé par l'Équipe d'accueil IDES « identités et socialisation » et la formation doctorale « ethnologie et anthropologie », *Publications IDES et LASPEC*, Montpellier, Université Paul Valéry, p.p.187-200.

-----, « Les Indiens d'amérique du Nord. Identités et droits », Actes du colloque organisé par l'Équipe d'accueil IDES « identités et socialisation » et la formation doctorale « ethnologie et anthropologie », *Publications IDES et LASPEC*, Montpellier, Université Paul Valéry, p.p.277-292.

Volume of the U.S Office of Indian Affairs, 1879, « Tulalip Reserve/Port Madison Reserve maps », *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs to The Secretary of Interior*, [En ligne], <http://www.content.lib-washington.edu/aipnw/maps>.

Washington State Office Of Financial Management, « Race and Minority Information for the State and Counties, 1990, 2000,2003 », OFM, [En ligne], <http://www.ofm.wa.gov/pop/default>

Références filmographiques

Campbell, Bill, 1997, *Q'atuwa'as, people gathering together*, A national Film board of Canada realelease, Montreal, Quebec.

Curtis, Edward S., 1915, *In the Land of the Head-Hunters* [later renamed in the Land of the War Canoes], World Book Compagny, New York.

Gibbons, Rose Mary, 2002, *A century of genocide in the Americas : the residential school experience*, Seattle, Natives Voices, University of Washington.

Merlet, Rachel, 2007, *Suquamish. D'uq'wub (People who live near place of clear salt water)*, Centre audio-visuel, Université Lyon 2, DVD/12.39mn.

-----2003a, *Le canoë, les racines du renouveau*, Centre audio-visuel, Université Lyon 2, DVD/50mn.

-----2003b, *La collecte traditionnelle du cèdre*, Centre audio-visuel, Université Lyon 2, DVD/41mn.

The Suquamish Tribe, 1984, *Come Forth Laughing : Voices of the Suquamish People*, Suquamish Museum Project, CurrentRutledge, Seattle, Washington State.

The Suquamish Tribe, 1989, *Waterborne : Gift of the Indian Canoe*, Suquamish Museum Project, CurrentRutledge, Seattle, Washington State.

Tomhave, Jonathan 2005, *What is a Real Indian ?*, Natives Voices, Seattle, University of Washington.

Sites internet

Affaires Indiennes du Nord Canada, « Les Indiens des États-Unis », *Site des Affaires Indiennes du Nord Canada*, <http://www.ain-inac.gc.ca>.

American Indian Education Foundation, « History of Indian Education in the United States », *Site of American Indian Education*, <http://www.aiefprograms.org>.

Assembly of Native Educator Associations, February 3, 1998, « Cultural Standards for Communities », *Site of Alaska Standards for culturally responsive schools*, <http://www.ankn.uaf.edu>, Anchorage, Alaska.

Droits et Démocratie, 29 juin 2006, « Le Projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones avancé, en dépit de l'obstruction du gouvernement canadien, *Site Droits et Démocratie*, <http://www.ichrdd.ca>.

IWGIA, « Noticeboard », *Site of International Work Group for Indigenous Affairs*, <http://www.iwgia.org>.

Indian Country Today, « The Nations' Leading American News Source », *Site of Indian Country*, <http://www.Indiancountry.com>.

Institute of Education Sciences, U.S. Department of Education, « Search », *Site of National Center for Education Statistics (IES)*, <http://nces.ed.gov>.

Les voies de la découverte, l'exploration du Canada, « la côte du Pacifique », *Site de la Bibliothèque et Archives du Canada*, <http://www.collectionscanada.ca/explorateurs>.

North Kitsap School District, « publications » *Site of North Kitsap School District*, [En ligne], <http://www.nksd.wednet.edu>.

Northwest Regional Education Laboratory, « Northwest Teacher Journal », *Site of Northwest Regional Education Laboratory*, <http://www.nwrel.org/msec/nwteacher/winter2003/index.html>.

Northwestern University Library, « The North American Indian Photographic Images », *Site of Edward S. Curtis's*, <http://www.memory.loc.gov>.

Office of Superintendent of Public Instruction, « School Enrollment Summary », *Site of OPSI*, <http://www.K12.wa.us>.

University of Washington Libraries, « American Indians of the Pacific Northwest », *Site of Digital Collections, Special Collections*, <http://www.content.lib-washington.edu>.

Seattle Post-Intelligencer, « NWsource », Site of [Seattlepi.com](http://seattlepi.nwsource.com), <http://seattlepi.nwsource.com>.

Suquamish Tribe, « Home », *Site of the Suquamish Tribe. Port Madison Indian Reservation*, <http://www.suquamish.nsn.us>.

The Seattle Times, « NWsource », *Site of Seattletimes*, <http://seattletimes.nwsource.com>.

Washington State Department of Social and Health Services, « Division of alcohol and substance Abuse (DASA) », *Site of Department of Social Health Services*, <http://www.dshs.wa.gov/DASA/>.

Washington State Office Of Financial Management, « Population Main Page », *Site of OFM*, <http://www.ofm.wa.gov/pop/default>.

Annexes

Annexe I :

Chief Sealth's Great Speech: Wondered That the White Men were Not Afraid of the Warriors. *B. F. Shaw Tells an Exciting Story of Indian Days on the Sand Spit.* Transcribed verbatim from an undated [1904*] newspaper clipping in the Clarence Bagley papers, Box 17, Folder 8, ACC. 36, University of Washington Libraries.

It was in the latter part of the summer of 1850, that Col. Ebey, Mr. Kinsey and myself loaded a ship's long boat with provisions and a few other articles for exchange with the Indians, and started out from Olympia with the intention of exploring Whidbey's island and the bays and rivers on the east shore of what was then called the Puget Sound country, down as far as the British line. The first day we were fortunate to have a good wind, and so in the evening of that day we rounded Alki point and crossed to the east shore of Elliott bay.

On seeing an Indian village located on a large sand spit, which was alive with moving Indians, we ran in and landed. In less than a minute after our boat touched the sand, out they all came and rushed down to the beach, and such a whooping, such a jumping stiff-legged, such a shaking of knives and blankets and shooting off of guns, I had never seen before. Then a large, middle-aged Indian, with a very wide head, came out and stood on a log that was partly buried in the sand. He had with him a young Indian for an interpreter, as he could not speak the Chinook language. He spoke to us as follows:

"My name is Sealt, and this great swarm of people that you see here are my people; they have come down here to celebrate the coming of the first run of good salmon. As the salmon are our chief food we always rejoice to see them coming early and in abundance, for that insures us a plentiful quantity of food for the coming winter. This is the reason our hearts are glad today, and so you do not want to take this wild demonstratoin (sic) as warlike. It is meant in the nature of a salute in imitation of the Hudson Bay Company's salute to their chiefs when they arrive at Victoria. I am glad to have you come to our country, for we Indians know but little and you Boston and King George men know how to do everything. We want your blankets, your guns, axes, clothing and tobacco, and all other things that you make. We need all these things that you make, as we do not know how to make them, and so we welcome you to our country to make flour, sugar and other things that we can trade for. We wonder why three Boston men should wander so far away from home and come among so many Indians. Why are you not afraid?"

So when his fine speech was ended, he applauded with a great whoor-r-r-r-r -, and indicated to us that we were to speak in return.

As neither of the other gentlemen could speak Chinook it fell to my lot to answer him. So mounting upon the bow of the boat, and after feeling to see if my scalp was still there, I proceeded to make my maiden speech, which was as follows:

"Great chief! you can see that I am a mere boy, not entitled to speak the big words of a great chief, but the colonel who is with me is a chief."

"When we first arrived, my friends were somewhat startled, but as I have seen such demonstrations before, I do not feel uneasy. You asked me for the reason why we three have ventured so far from home. And so I will tell you the reason why our hearts are so stout. We are the representatives of a great people way over the mountains towards where the sun rises in the morning; we know that the people will treat the Indians well if they are friendly, but if they do us harm they will surely come and punish the Indians. We have come on a mission of peace and friendship and as our people are becoming so crowded in the East we are looking for a place to locate them; if we find any country for these people to settle in that is suitable a letter will be sent to them bidding them to come. Then our people will perhaps come out and settle in your great country. They will build sawmills, flouring mills, sugar mills, blanket mills and stores, where everything will be kept for trade with the Indians. They will build churches and school houses where your children - if they desire - can learn to do all the things that we can do."

"You think you have a great many people, but they are nothing to compare with the great number of our people. Can you count the number of salmon that are running in your bays and rivers, or the trees that are standing on these hills? No more easily can you count our people. We want to be friendly, so that the great Doquebalt (God) will look down upon us all and make us of one heart."

So I ended my first speech, and if their chief had received great applause, I certainly received an ovation.

After this we alighted on the beach and built a fire and made ready to prepare our supper. We finished our meal, and then one of the minor chiefs of one of the inferior tribes came down and invited us to come up to the chief's house and witness a great war dance which was to be given in honor of our arrival.

We walked up the beach to the high ground where a long, low shed of a house stood. It was built of split cedar boards and was about 200 feet long, by 40 feet wide. In the interior of this house were long rows of bunks, which lined each side of the building, and a large space was left open in the middle, in which fires were built by the different families for cooking. When we entered these fires were being cleared away in order that the space might be left open for the ceremony. We were ushered by a young chief to the center of the building and were invited to sit upon a raised platform - which was covered with clean mats - by the side of the great Sealt and his sub chiefs.

We had just become comfortably seated, when the orchestra, which consisted of five naked Indians, who beat upon large, flat deerskin drums, and who were painted with the insignia of their profession, came in and took their positions just opposite us on the ground. They beat their drums wildly and began to sing in their weird and excited way.

They filed in a grand body, a procession of four or five hundred Indians, painted in war costume. Some were painted with representations of the bear, the cougar, the deer, the otter, the beaver, the

eagle, the gray wolf and various other animals, while others had such as the canoe builder, the arrow maker and all of their other occupations.

The drums struck up more furiously than ever, and this great throng, dressed only in breechclouts, commenced moving in time to the beating of the drums and singing their weird song, which was: Ha-ha-we-ah - ha-ha-ha we-ah - ena-ena-ha - Wena-wena-ha - wienah - whoop-whoop-whoo-o-o-o. On they came carrying knives, guns, bows and arrows, spears and paddles, rattles and strings of little bells. Some were bending low in imitation of the bear and other four-footed animals, while others jumped in the air and waved their arms in imitation of the wild goose and the eagle. Such contortions and movements would lay in the shade all modern contortionists. Up and around they came, keeping time to the beating of the drums, and only stopping for a moment now and then to allow some brave to relate his great exploits of how he had killed the bear or the enemy, when again the din would begin louder than ever and the dancing faster and more furious, until they were fairly wet with perspiration. Then they ended with a great war whoop, and when the curtain fell, the odor of dirty Indians and smoked salmon was so strong that we were glad to get outside and breathe the untainted air again.

After we were outside we were informed by the interpreter that they had another surprise in store for us, which was the initiation of a new Tamanewas man. Fires were built in two lines running down to the water and Indians took their positions on each side. This Tamanewas man was supposed to have gone out in the woods and there met the great Tamanewas, who had inspired him with the halk-sko-lala-toot Tamanewas (big luck medicine man). Here he came, tearing down the line, rolling and tumbling, snapping and biting and frothing at the mouth and emitting a sound that resembled the howl of the sea lion. The lines of Indians fell back, as his bite was supposed to be deadly. Away he went down the line and finally brought up in the bay, where he stood biting pieces of flesh out of his own body and swallowing them. There he remained until he seemed to be entirely exhausted. Then his friends carried him up to his medicine house and laying him on his medicine mat left him to dream of the many battles he was to have with the disease, in all of which he was to be the conqueror. Thus ended my first reception in Seattle.

- (QUAITLITCH) B. F. SHAW

Annexe II

Chief Seattle's Speech, 1854. That speech, published in the Seattle Sunday Star, Seattle, Washington Territory, October 29, 1887.

*Yonder sky that has wept tears of compassion
upon our fathers for centuries untold,
and which to us looks eternal, may change.
Today is fair,
tomorrow may be overcast with clouds.*

*My words are like the stars that never set.
What Seattle says the Great Chief at Washington can rely upon
with as much certainty as our paleface brothers can rely upon
the return of the seasons.*

*The son of the White Chief says
his father sends us greetings of friendship and good will.
This is kind,
for we know he has little need of our friendship in return
because his people are many.
They are like the grass that covers the vast prairies,
while my people are few
and resemble the scattering trees of a storm-swept plain.*

*The Great, and I presume, also good,
White Chief sends us word that he wants to buy our lands
but is willing to allow us
to reserve enough to live on comfortably.
This indeed appears generous,
for the Red Man no longer has rights that he need respect,
and the offer may be wise, also
for we are no longer in need of a great country.*

*There was a time when our people covered the whole land
as the waves of a wind-ruffled sea covers its shell-paved floor.
But that time has long since passed away
with the greatness of tribes now almost forgotten.
I will not mourn over our untimely decay,
nor reproach my paleface brothers for hastening it,
for we, too,
may have been somewhat to blame.*

*When our young men grow angry
at some real or imaginary wrong,
and disfigure their faces with black paint,
their hearts, also, are disfigured and turn black,
and then their cruelty is relentless and knows no bounds,
and our old men are not able to restrain them.*

*But let us hope that hostilities
between the Red Man and his paleface brothers*

may never return.

We would have everything to lose and nothing to gain.

*True it is, that revenge,
with our young braves is considered gain,
even at the cost of their own lives,
but old men who stay at home in times of war,
and mothers who have sons to lose,
know better.*

*Our great father Washington,
for I presume he is now our father as well as yours,
since George has moved his boundaries to the North
- our great and good father, I say,
sends us word by his son,
who, no doubt, is a great chief among his people
that if we do as he desires he will protect us.*

*His brave armies will be to us a bristling wall of strength,
and his great ships of war will fill our harbors
so that our ancient enemies far to the northward
- the Simsiams and Hyas,
will no longer frighten our women and old men.
Then he will be our father
and we will be his children.*

*But can that ever be?
Your God is not our God!
Your God loves your people and hates mine!
He folds His strong arms lovingly around the white man
and leads him as a father leads his infant son
- but He has forsaken his red children,
He makes your people wax strong every day
and soon they will fill all the land;
while my people are ebbing away
like a fast receding tide that will never flow again.
The white man's God cannot love his red children
or He would protect them.
They seem to be orphans who can look nowhere for help.*

*How, then, can we become brothers?
How can your Father become our Father
and bring us prosperity,
and awaken in us dreams of returning greatness?*

*Your God seems to us to be partial.
He came to the white man.
We never saw Him, never heard His voice.
He gave the white man laws,
but had no word for His red children
whose teeming millions once filled this vast continent
as the stars fill the firmament.*

*No. We are two distinct races,
and must remain ever so,
there is little in common between us.*

*The ashes of our ancestors are sacred
and their final resting place is hallowed ground,
while you wander away from the tombs of your fathers
seemingly without regrets.*

*Your religion was written on tablets of stone
by the iron finger of an angry God,
lest you might forget it.
The Red Man could never remember nor comprehend it.*

*Our religion is the traditions of our ancestors
- the dreams of our old men,
given to them by the Great Spirit,
and the visions of our Sachems,
and is written in the hearts of our people.*

*Your dead cease to love you
and the homes of their nativity
as soon as they pass the portals of the tomb.
They wander far away beyond the stars,
are soon forgotten and never return.*

*Our dead never forget the beautiful world
that gave them being.
They still love its winding rivers,
its great mountains and its sequestered vales,
and they ever yearn in tenderest affection
over the lonely-hearted living,
and often return to visit and comfort them.*

*Day and night cannot dwell together.
The Red Man has ever fled the approach of the white man,
as the changing mist on the mountain side
flees before the blazing morning sun.*

*However, your proposition seems a just one,
and I think that my folks will accept it
and will retire to the reservation you offer them,
and we will dwell apart and in peace,
for the words of the Great White Chief
seem to be the voice of Nature speaking to my people
out of the thick darkness that is fast gathering around them
like a dense fog floating inward from a midnight sea.*

*It matters little where we pass the remainder of our days.
They are not many.
The Indian's night promises to be dark.
No bright star hovers above his horizon.
Sad-voiced winds moan in the distance.
Some grim Nemesis of our race*

*is on the Red Man's trail,
and wherever he goes he will still hear
the sure approaching footsteps of the fell destroyer
and prepare to meet his doom,
as does the wounded doe
that hears the approaching footsteps of the hunter.*

*A few more moons, a few more winters,
and not one of all the mighty hosts
that once filled this broad land
or that now roam in fragmentary bands
through these vast solitudes or lived in happy homes,
protected by the Great Spirit,
will remain to weep over the graves of a people
once as powerful and as hopeful as your own!*

*But why should I repine?
Why should I murmur at the fate of my people?
Tribes are made up of individuals
and are no better than they.
Men come and go like the waves of a sea.
A tear, a tamanamus, a dirge
and they are gone from our longing eyes forever.
Even the white man, whose God walked and talked
with him as friend to friend,
is not exempt from the common destiny.
We may be brothers after all.
We shall see.*

*We will ponder your proposition,
and when we have decided we will tell you.
But should we accept it,
I here and now make this first condition,
that we will not be denied the privilege,
without molestation,
of visiting the graves of our ancestors and friends.*

*Every part of this country is sacred to my people.
Every hillside, every valley, every plain and grove
has been hallowed by some fond memory
or some sad experience of my tribe.
Even the rocks,
which seem to lie dumb as they swelter in the sun
along the silent shore in solemn grandeur
thrill with memories of past events
connected with the fate of my people,
the very dust under your feet
responds more lovingly to our footsteps than to yours,
because it is the ashes of our ancestors,
and our bare feet are conscious of the sympathetic touch,
for the soil is rich with the life of our kindred.*

*The sable braves,
and fond mothers,*

*and glad-hearted maidens,
and the little children who lived and rejoiced here
and whose very names are now forgotten,
still love these solitudes
and their deep fastnesses at eventide grow shadowy
with the presence of dusky spirits.*

*And when the last Red Man
shall have perished from the earth
and his memory among white men
shall have become a myth,
these shores will swarm with the invisible dead of my tribe
and when your children's children shall think themselves alone
in the field, the store, the shop, upon the highway,
or in the silence of the woods,
they will not be alone.
In all the earth there is no place dedicated to solitude.*

*At night, when the streets of your cities and villages
shall be silent and you think them deserted,
they will throng with the returning hosts
that once filled and still love this beautiful land.*

*The white man will never be alone.
Let him be just and deal kindly with my people,
for the dead are not powerless.*

Annexe III

Le traité de Point Elliott. Treaty between the United States and the Dwamish, Suquamish, and other Allied and Subordinate Tribes of Indians in Washington Territory, January 22, 1855. Ratified April 11, 1859, Facsimile Reproduction 1966, Seattle, Washington. (*Copyright 2007 History Ink. All rights reserved. HistoryLink is a registered U.S. Trademark of History Ink. History Ink/HistoryLink / 1425 4th Ave., Ste. 710 / Seattle, WA 98101 Admin@historylink.org*).

The Point Elliott Treaty was signed on January 22, 1855, by Isaac Stevens (1818-1862), Governor of Washington Territory, and by Duwamish Chief Seattle, Snoqualmie Chief Patkanim, Lummi Chief Chow-its-hoot, and other chiefs, subchiefs, and delegates of tribes, bands, and villages. Following is the complete text of the treaty.

Treaty of Point Elliott, 1855

Articles of agreement and convention made and concluded at Muckl-te-oh, or Point Elliott, in the territory of Washington, this twenty-second day of January, eighteen hundred and fifty-five, by Isaac I. Stevens, governor and superintendent of Indian affairs for the said Territory, on the part of the United States, and the undersigned chiefs, head-men and delegates of the Dwamish, Suquamish, Sk-kahl-mish, Sam-ahmish, Smalh-kamish, Skope-ahmish, St-kah-mish, Snoqualmoo, Skai-wha-mish, N'Quentl-ma-mish, Sk-tah-le-jum, Stoluck-wha-mish, Sno-ho-mish, Skagit, Kik-i-allus, Swin-a-mish, Squin-ah-mish, Sah-ku-mehu, Noo-wha-ha, Nook-wa-chah-mish, Mee-see-qua-guilch, Cho-bah-ah-bish, and othe allied and subordinate tribes and bands of Indians occupying certain lands situated in said Territory of Washington, on behalf of said tribes, and duly authorized by them.

ARTICLE 1. The said tribes and bands of Indians hereby cede, relinquish, and convey to the United States all their right, title, and interest in and to the lands and country occupied by them, bounded and described as follows: Commencing at a point on the eastern side of Admiralty Inlet, known as Point Pully, about midway between Commencement and Elliott Bays; thence eastwardly, running along the north line of lands heretofore ceded to the United States by the Nisqually, Puyallup, and other Indians, to the summit of the Cascade range of mountains; thence northwardly, following the summit of said range to the 49th parallel of north latitude; thence west, along said parallel to the middle of the Gulf of Georgia; thence through the middle of said gulf and the main channel through the Canal de Arro to the Straits of Fuca, and crossing the same through the middle of Admiralty Inlet to Suquamish Head; thence southwesterly, through the peninsula, and following the divide between Hood's Canal and Admiralty Inlet to the portage known as Wilkes' Portage; thence northeastwardly, and following the line of lands heretofore ceded as aforesaid to Point Southworth, on the western side of Admiralty Inlet, and thence around the foot of Vashon's Island eastwardly and southeastwardly to the place of

beginning, including all the islands comprised within said boundaries, and all the right, title, and interest of the said tribes and bands to any lands within the territory of the United States.

ARTICLE 2. There is, however, reserved for the present use and occupation of the said tribes and bands the following tracts of land, viz: the amount of two sections, or twelve hundred and eighty acres, surrounding the small bight at the head of Port Madison, called by the Indians Noo-sohk-um; the amount of two sections, or twelve hundred and eighty acres, on the north side Hwhomish Bay and the creek emptying into the same called Kwilt-seh-da, the peninsula at the southeastern end of Perry's Island, called Shais-quihl, and the island called Chah-choo-sen, situated in the Lummi River at the point of separation of the mouths emptying respectively into Bellingham Bay and the Gulf of Georgia. All which tracts shall be set apart, and so far as necessary surveyed and marked out for their exclusive use; nor shall any white man be permitted to reside upon the same without permission of the said tribes or bands, and of the superintendent or agent, but, if necessary for the public convenience, roads may be run through the said reserves, the Indians being compensated for any damage thereby done them.

ARTICLE 3. There is also reserved from out the lands hereby ceded the amount of thirty-six sections, or one township of land, on the northeastern shore of Port Gardner, and north of the mouth of Snohomish River, including Tulalip Bay and the before-mentioned Kwilt-seh-da Creek, for the purpose of establishing thereon an agricultural and industrial school, as hereinafter mentioned and agreed, and with a view of ultimately drawing thereto and settling thereon all the Indians living west of the Cascade Mountains in said Territory. Provided, however, That the President may establish the central agency and general reservation at such other point as he may deem for the benefit of the Indians.

ARTICLE 4. The said tribes and bands agree to remove to and settle upon the said first above-mentioned reservations within one year after the ratification of this treaty, or sooner, if the means are furnished them. In the mean time it shall be lawful for them to reside upon any land not in the actual claim and occupation of citizens of the United States, and upon any land claimed or occupied, if with the permission of the owner.

ARTICLE 5. The right of taking fish at usual and accustomed grounds and stations is further secured to said Indians in common with all citizens of the Territory, and of erecting temporary houses for the purpose of curing, together with the privilege of hunting and gathering roots and berries on open and unclaimed lands. Provided, however, That they shall not take shell-fish from any beds staked or cultivated by citizens.

ARTICLE 6. In consideration of the above cession, the United States agree to pay to the said tribes and bands the sum of one hundred and fifty thousand dollars, in the following manner - - that is to say: For the first year after the ratification hereof, fifteen thousand dollars; for the next two years, twelve thousand dollars each year; for the next three years, ten thousand dollars each year; for the next four years, seven thousand five hundred dollars each year; for the next five years, six thousand dollars

each year; and for the last five years, four thousand two hundred and fifty dollars each year. All which said sums of money shall be applied to the use and benefit of the said Indians, under the direction of the President of the United States, who may, from time to time, determine at his discretion upon what beneficial objects to expend the same; and the superintendent of Indian affairs, or other proper officer, shall each year inform the President of the wishes of said Indians in respect thereto.

ARTICLE 7. The President may hereafter, when in his opinion the interests of the Territory shall require and the welfare of the said Indians be promoted, remove them from either or all of the special reservations hereinbefore make to the said general reservation, or such other suitable place within said Territory as he may deem fit, on remunerating them for their improvements and the expenses of such removal, or may consolidate them with other friendly tribes or bands; and he may further at his discretion cause the whole or any portion of the lands hereby reserved, or of such other land as may be selected in lieu thereof, to be surveyed into lots, and assign the same to such individuals or families as are willing to avail themselves of the privilege, and will locate on the same as a permanent home on the same terms and subject to the same regulations as are provided in the sixth article of the treaty with the Omahas, so far as the same may be applicable. Any substantial improvements heretofore made by any Indian, and which he shall be compelled to abandon in consequence of this treaty, shall be valued under the direction of the President and payment made accordingly therefor.

ARTICLE 8. The annuities of the aforesaid tribes and bands shall not be taken to pay the debts of individuals.

ARTICLE 9. The said tribes and bands acknowledge their dependence on the Government of the United States, and promise to be friendly with all citizens thereof, and they pledge themselves to commit no depredations on the property of such citizens. Should any one or more of them violate this pledge, and the fact be satisfactorily proven before the agent, the property taken shall be returned, or in default thereof, of if injured or destroyed, compensation may be made by the Government out of their annuities. Nor will they make war on any other tribe except in self-defence, but will submit all matters of difference between them and the other Indians to the Government of the United States or its agent for decision, and abide thereby. And if any of the said Indians commit depredations on other Indians within the Territory the same rule shall prevail as that prescribed in this article in cases of depredations against citizens. And the said tribes agree not to shelter or conceal offenders against the laws of the United States, but to deliver them up to the authorities for trial.

ARTICLE 10. The above tribes and bands are desirous to exclude from their reservations the use of ardent spirits, and to prevent their people from drinking the same, and therefore it is provided that any Indian belonging to said tribe who is guilty of bringing liquor into said reservations, or who drinks liquor, may have his or her proportion of the annuities withheld from him or her for such time as the President may determine.

ARTICLE 11. The said tribes and bands agree to free all slaves now held by them and not to purchase or acquire others hereafter.

ARTICLE 12. The said tribes and bands further agree not to trade at Vancouver's Island or elsewhere out of the dominions of the United States, nor shall foreign Indians be permitted to reside in their reservations without consent of the superintendent or agent.

ARTICLE 13. To enable the said Indians to remove to and settle upon their aforesaid reservations, and to clear, fence, and break up a sufficient quantity of land for cultivation, the United States further agree to pay the sum of fifteen thousand dollars to be laid out and expended under the direction of the President and in such manner as he shall approve.

ARTICLE 14. The United States further agree to establish at the general agency for the district of Puget's Sound, within one year from the ratification hereof, and to support for a period of twenty years, an agricultural and industrial school, to be free to children of the said tribes and bands in common with those of the other tribes of said district, and to provide the said school with a suitable instructor or instructors, and also to provide a smithy and carpenter's shop, and furnish them with the necessary tools, and employ a blacksmith, carpenter, and farmer for the like term of twenty years to instruct the Indians in their respective occupations. And the United States finally agree to employ a physician to reside at the said central agency, who shall furnish medicine and advice to their sick, and shall vaccinate them; the expenses of said school, shops, persons employed, and medical attendance to be defrayed by the United States, and not deducted from the annuities.

ARTICLE 15. This treaty shall be obligatory on the contracting parties as soon as the same shall be ratified by the President and Senate of the United States.

In testimony whereof, the said Isaac I. Stevens, governor and superintendent of Indian affairs, and the undersigned chiefs, headmen, and delegates of the aforesaid tribes and bands of Indians, have hereunto set their hands and seals, at the place and on the day and year hereinbefore written.

Issac I. Stevens, Governor and Superintendent. (L.S.)

Seattle, Chief of the Dwamish and Suquamish tribes, his x mark. (L. S.)

Pat-ka-nam, Chief of the Snoqualmoo, Snohomish and other tribes, his x mark. (L.S.)

Chow-its-hoot, Chief of the Lummi and other tribes, his x mark. (L. S.)

Goliah, Chief of the Skagits and other allied tribes, his x mark. (L.S.)

Kwallattum, or General Pierce, Sub-chief of the Skagit tribe, his x mark. (L.S.)

S'hootst-hoot, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)

Snah-talc, or Bonaparte, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)

Squush-um, or The Smoke, Sub-chief of the Snoqualmoo, his x mark. (L.S.)

See-all-a-pa-han, or The Priest, Sub-chief of Sk-tah-le-jum, his x mark. (L.S.)

He-uch-ka-nam, or George Bonaparte, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)

Tse-nah-talc, or Joseph Bonaparte, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)

Ns'ski-oos, or Jackson, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)

Wats-ka-lah-tchie, or John Hobtshoot, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)

Smeh-mai-hu, Sub-chief of Skai-wha-mish, his x mark. (L.S.)

Slat-eah-ka-nam, Sub-chief of Snoqualmoo, his x mark. (L.S.)
St'hau-ai, Sub-chief of Snoqualmoo, his x mark. (L.S.)
Lugs-ken, Sub-chief of Skai-wha-mish, his x mark. (L.S.)
S'heht-soolt, or Peter, Sub-chief of Snohomish, his x mark. (L.S.)
Do-queh-oo-satl, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
John Kanam, Snoqualmoo sub-chief, his x mark. (L.S.)
Klemsh-ka-nam, Snoqualmoo, his x mark. (L.S.)
Ts'huhahntl, Dwa-mish sub-chief, his x mark. (L.S.)
Kwuss-ka-nam, or George Snatelum, Sen., Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Hel-mits, or George Snatelum, Skagit sub-chief, his x mark. (L.S.)
S'kwai-kwi, Skagit tribe, sub-chief, his x mark. (L.S.)
Seh-lek-qu, Sub-chief Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
S'h'-cheh-oos, or General Washington, Sub-chief of Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Whai-lan-hu, or Davy Crockett, Sub-chief of Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
She-ah-delt-hu, Sub-chief of Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Kwult-seh, Sub-chief of Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Kwull-et-hu, Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Kleh-kent-soot, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Sohn-heh-ovs, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
S'deh-ap-kan, or General Warren, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Chul-whil-tan, Sub-chief of Suquamish tribe, his x mark. (L.S.)
Ske-eh-tum, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Patchkanam, or Dome, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Sats-Kanam, Squin-ah-nush tribe, his x mark. (L.S.)
Sd-zo-mahtl, Kik-ial-lus band, his x mark. (L.S.)
Dahtl-de-min, Sub-chief of Sah-ku-meh-hu, his x mark. (L.S.)
Sd'zek-du-num, Me-sek-wi-guilse sub-chief, his x mark. (L.S.)
Now-a-chais, Sub-chief of Dwamish, his x mark. (L.S.)
Mis-lo-tche, or Wah-hehl-tchoo, Sub-chief of Suquamish, his x mark. (L.S.)
Sloo-noksh-tan, or Jim, Suquamish tribe, his x mark. (L.S.)
Moo-whah-lad-hu, or Jack, Suquamish tribe, his x mark. (L.S.)
Too-leh-plan, Suquamish tribe, his x mark. (L.S.)
Ha-seh-doo-an, or Keo-kuck, Dwamish tribe, his x mark. (L.S.)
Hoovilt-meh-tum, Sub-chief of Suquamish, his x mark. (L.S.)
We-ai-pah, Skaiwhamish tribe, his x mark. (L.S.)
S'ah-an-hu, or Hallam, Snohomish tribe, his x mark. (L.S.)
She-hope, or General Pierce, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)

Hwn-lah-lakq, or Thomas Jefferson, Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Cht-simpt, Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Tse-sum-ten, Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Klt-hahl-ten, Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Kut-ta-kanam, or John, Lummi tribe, his x mark. (L.S.)
Ch-lah-ben, Noo-qua-cha-mish band, his x mark. (L.S.)
Noo-heh-oos, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
Hweh-uk, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
Peh-nus, Skai-whamish tribe, his x mark. (L.S.)
Yim-ka-dam, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
Twooi-as-kut, Skaiwhamish tribe, his x mark. (L.S.)
Luch-al-kanam, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
S'hoot-kanam, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
Sme-a-kanam, Snoqualmoo tribe, his x mark. (L.S.)
Sad-zis-keh, Snoqualmoo, his x mark. (L.S.)
Heh-mahl, Skaiwhamish band, his x mark. (L.S.)
Charley, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Sampson, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
John Taylor, Snohomish tribe, his x mark. (L.S.)
Hatch-kwentum, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Yo-i-kum, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
T'kwa-ma-han, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Sto-dum-kan, Swinamish band, his x mark. (L.S.)
Be-lole, Swinamish band, his x mark. (L.S.)
D'zo-lole-gwam-hu, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Steh-shail, William, Skaiwhamish band, his x mark. (L.S.)
Kel-kahl-tsoot, Swinamish tribe, his x mark. (L.S.)
Pat-sen, Skagit tribe, his x mark. (L.S.)
Pat-teh-us, Noo-wha-ah sub-chief, his x mark. (L.S.)
S'hoolk-ka-nam, Lummi sub-chief, his x mark. (L.S.)
Ch-lok-suts, Lummi sub-chief, his x mark. (L.S.)
Executed in the presence of us - -
M. T. Simmons, Indian agent.
C. H. Mason, Secretary of Washington Territory.
Benj. F. Shaw, Interpreter.
Chas. M. Hitchcock.
H. a. Goldsborough.

George Gibbs.

John H. Scranton.

Henry D. Cock.

S. S. Ford, jr.

Orrington Cushman.

Ellis Barnes.

R. S. Bailey.

S. M. Collins.

Lafayetee Balch.

E. S. Fowler.

J. H. Hall.

Rob't Davis.

S. Doc. 319, 58-2, vol 2 43

Ratified Mar. 8, 1859. Proclaimed Apr. 11, 1859.

Annexe IV

Liste des lois concernant la politique indienne de la self-determination. Nagel, Joane, 1996, *American Indian Ethnic Renewal*, Oxford, University Press.

1972 : L' *Indian Education Act*.

Cette loi accorda des financements pour l'éducation des jeunes indiens et en laissa la gestion aux gouvernements tribaux.

1974 : L' *Indian Financing Act*.

Cette loi accorda des avantages financiers aux gouvernements tribaux afin de faciliter le développement économique des réserves.

1976 : L' *Indian Health Care Improvement Act*

1978 : L' *Indian Child Welfare Act*.

Ces deux lois concernaient la protection des enfants et la question de l'adoption. La loi de 1978 s'est particulièrement attachée à faire en sorte que les enfants indiens ne soient plus adoptés par des familles non-indiennes et ne vivent pas dans la réserve.

1978 : Le *Tribally Controlled Community College Assistance Act*.

Cette loi devait faciliter la mise en place dans les réserves, d'établissements supérieurs de formation à BAC+2.

1978 : L' *American Indian Religious Freedom*.

Cette loi rappelait que la Constitution américaine garantissait la liberté religieuse à tout citoyen américain et devait assurer la liberté et la protection des pratiques religieuses et spirituelles indiennes.

ANNEXE V

L'ordre du jour du Conseil général suquamish, réunion du 17 mars 2002.

Suquamish Tribe, 2002, « The Suquamish Tribe Annual General Council Meeting », *The Suquamish Tribe General Council Handbook, Seattle, Washington State.*

THE SUQUAMISH TRIBE

PORT MADISON INDIAN RESERVATION

GENERAL COUNCIL AGENDA

SUNDAY, MARCH 17, 2002

12:00 NOON Potluck Lunch

1:00 p.m Call to Order

1. Opening Prayer

2. Welcome

1:10 p.m Approval of September 17, 2000 and March 19, 2001

1:20 p.m Tribal Chairman's Introduction

1:30 p.m Treasurer's Report

OLD BUSINESS

1:45 p.m Elders' Council Report

2:00 p.m Enrollment Report

2:15 p.m Nominations for Chair, Secretary and Member Positions 1 currently held by Bob Alexander and 3 currently held by Willy Pratt (Member positions are for one year) -5 minute limit per candidate

-Polls Open (2:00 p.m. to 5:00 p.m)

-Voting for Council Positions and Adoptions

3:00 PME Report

3:15 p.m Seafood Enterprises Report

NEW BUSINESS

3:30 p.m Comments from the floor

5:00 p.m Polls Close

Tabulation of Results

Announcement of election Results

Swearing in of Elected Council Members

Closing Prayer

Adjournment

Annexe VI

The ten rules if the canoe. The Ten Rules of the Canoe were developed by the Quileute Canoe contingent for a Northwest Experimental Education Conference in 1990. David, Neel, 1995, *The great canoes : reviving a Northwest Coast tradition*, Vancouver : Douglas & McIntyre, Seattle, University of Washington Press, p.p. 133-134. [En ligne] www.spirasolaris.ca.

1. Every stroke we take is on less we have to make³³⁹.

Keep going! Even against the most relentless wind or retrograde tide, somehow a canoe moves forward. This mystery can only be explained by the fact that each pull forward is a real movement and not a delusion.

2. There is to be no abuse of self or others³⁴⁰.

Respect and trust cannot exist in anger. It has to be thrown overboard, so the sea can cleanse it. It has to be washed off the hands and cast into the air, so the stars can take care of it. We always look back at the shallows we pulled through, amazed at how powerful we thought those dangers were.

3. Be flexible³⁴¹.

The adaptable animal survives. If you get tired, ship your paddle and rest. If you get hungry, put in on the beach and eat a few oysters. If you can't figure one way to make it, do something new. When the wind confronts you, sometimes you're supposed to go the other way.

4. The gift of each enriches all³⁴².

Every story is important. The bow, the stern, the skipper, the power puller in the middle – everyone is part of the movement. The elder sits in her cedar at the front, singing her paddle

³³⁹ Première règle : Chaque effort que nous réalisons est un effort de moins à fournir (il faut continuer même contre le plus implacable des vents, car d'une façon ou d'une autre un canoë avance. Ce mystère ne peut être qu'expliqué par le fait que chaque mouvement de pagaie est un réel pas en avant et non une illusion).

³⁴⁰ Deuxième règle : Il ne doit pas y avoir de maltraitance (le respect et la vérité ne peuvent exister dans l'amertume, la colère. Elles doivent être jetées par dessus bord, afin que la mer les purifie. [...] Nous regardons toujours en arrière les déchirures des marées, nous pagayons à travers, étonné par la puissance de ces dangers).

³⁴¹ Troisième règle : Être flexible. (Les animaux qui s'adaptent survivent. Si vous êtes fatigués, rentrez votre pagaie et reposez-vous. Si vous êtes affamé, posez-vous sur une plage et mangez quelques huîtres. Si vous ne savez pas comment faire, fait quelque chose d'autre. Quant le vent est face à vous, parfois vous devez changer de direction).

³⁴² Quatrième règle : Le don de chacun enrichit l'ensemble (chaque histoire est importante. La proue, la poupe, le capitaine ne peuvent se déplacer sans la force du pagayeur du milieu-chacun fait parti du voyage même l'ancien qui est assis sur son cèdre devant et qui chante la chanson de la pagaie et prie pour nous tous et le pagayeur épuisé).

song, praying for us all. The weary paddler resting is still ballast. And there is always that time when the crew needs some joke, some remark, some silence to keep going, and the least likely person provides.

5. We all pull and support each other³⁴³.

Nothing occurs in isolation. When we aren't in the family of a canoe, we are not ready for whatever comes. The family can argue, mock, ignore each other at its worst, but that family will never let itself sink. A canoe that lets itself sink is certainly wiser never to leave the beach. When we know that we are not alone in our actions, we also know we are lifted up by everyone else.

6. A hungry person has no charity³⁴⁴.

Always nourish yourself. The bitter person, thinking that sacrifice means self-destruction, shares mostly anger. A paddler who doesn't eat at the feasts doesn't have enough strength to paddle in the morning. Take that sandwich they throw at you at 2.00 A.M.! The gift of who you are only enters the world when you are strong enough to own it.

7. Experiences are not enhanced through criticism³⁴⁵.

Who we are, how we are, what we do, why we continue, flourish with tolerance. The canoe fellows who are grim go one way. The men and women who find the lightest flow may sometimes go slow, but when they arrive they can still sing. And they have gone all over the sea, into the air with the seagulls, under the curve of the wave with the dolphin and down to the whispering shells, under the continental shelf. Withdrawing the blame acknowledges how wonderful a part if it all every one of us really is.

8. The journey is what we enjoy³⁴⁶.

³⁴³ Cinquième règle : Nous pagayons tous et nous nous soutenons (rien ne se passe dans l'isolement. Nous sommes une famille dans le canoë, nous sommes prêts à affronter tout ce qui peut arriver. Les membres de la famille peuvent se disputer, se moquer, s'ignorer, voire pire mais ils ne se laisseront jamais sombrer. Il est plus sage pour un canoë de ne pas quitter la plage si il se laisse couler. Nous savons que nous ne sommes pas seuls dans nos actions, nous savons aussi que nous sommes soutenus par les autres).

³⁴⁴ Sixième règle : Une personne affamé n'a pas de charité (toujours vous nourrir. Une personne amère pense que ce sacrifice signifie l'autodestruction et partage la plupart du temps de la colère. Un pagayeur qui ne mange pas à une fête n'a pas assez de forces pour pagayer le matin. Prenez ce sandwich qu'ils vous proposent à deux heures du matin. Pour être en mesure de donner un peu de vous, il faut que vous sachiez qui vous êtes et que vous l'assumiez).

³⁴⁵ Septième règle : nos expériences ne sont pas mises en valeur à travers la critique.

Although the start is exciting and the conclusion gratefully achieved, it is the long, steady process we remember. Being part of the journey requires great preparation; being done with a journey requires great awareness; being on the journey, we are much more than ourselves. We are part of the movement of life. We have a destination, and for once our will is pure, our goal is to go on.

9. A good teacher allows the student to learn³⁴⁷.

We can berate each other, try to force each other to understand, or we can allow each paddler to gain awareness through the ongoing journey. Nothing sustains us like that sense of potential that we can deal with things. Each paddler learns to deal with the person in front, the person behind, the water, the air, the energy; the blessing of the eagle.

10. When given any choice at all, be a worker bee.--make honey!³⁴⁸

³⁴⁶ Huitième règle : Le voyage, c'est ce que nous apprécions (le départ est aussi très existant et la fin un accomplissement gratifiant, c'est ce long et solide processus que nous retenons. Faire parti de ce voyage demande une grande préparation. Le finir demande une grande conscience. Etre dans ce voyage, c'est être plus que nous-mêmes. Nous faisons parti du mouvement de la vie, nous avons une destinée, notre être est pur, notre but est d'aller de l'avant).

³⁴⁷ Neuvième règle : Un bon professeur autorise toujours l'étudiant à apprendre (nous pouvons nous réprimander, forcer l'autre à comprendre ou alors le laisser comprendre au fil du voyage. Rien, nous tient, si ce n'est ce sens du possible, que nous pouvons négocier avec les choses. Chaque personne apprend à négocier avec la personne devant elle, et derrière elle, avec l'eau, l'air, l'énergie et la bénédiction de l'aigle).

³⁴⁸ Dixième règle : Quand on ne donne aucun choix, être des abeilles travailleuses, faire du miel.

Annexe VII

A Collection of Songs for Suquamish Tribal Members. (*These songs are the exclusive property of the Suquamish people. No other tribe or person may use these songs without the permission of the tribe*)³⁴⁹. Deam, Peg, 1998, *A collection of Songs for Suquamish Tribal Member*, The Suquamish Tribe, Seattle, Washington State.

Quelques extraits :

Suquamish Gathering Song

Whay-ya-hi

Whay-ya-hi

Whay ya hi

Hey yah way-yo hey yo

Whay ya hi

Hey yah way-yo hey yo

.....

Canoe Song

Way hey who way hey

Way hey who way hey

Way hey who way hey

əs wələx^w (We are strong)

x^w.səq'əb cəł (We are Suquamish)

Way hey who way hey

.....

³⁴⁹ Ces chansons sont la propriété exclusive de la tribu suquamish et ne peuvent être utilisées sans l'accord de la tribu.

(Ewyé) Dinner Song

Way heh heh yah

Wha yah whe oow

Way heh heh yah whe oow

.....

.....

Ha?ł s.yayusləp (*This work of you folks is good*)

hamə? (*Thank you*)

?u.tix̕ ix̕ dubuł čələp (*You folks are taking care of us*)

gʷələpa ti?ił si ?i ?ab (*You folks are honorable*)

hamə ? his.qu ? (*Thank you (masculine)*) (*Thank you (feminine)*)

Way heh heh yah

.....

?əłəd h̕i (*Let's Eat !*)

(Ewyé) Mosquito Song

oo oo oo oo

oo oo oo oo oo oo

.....

čićqs ti ds.da? (*I am Mosquito*)

?abšsic čəxʷ (*You give it(feed) to me*)

.....

(Ewyé) Moon Woman Song

słukʷalb ci?ad.sda (*Iam Moon Woman*).

he he yo

he he yo

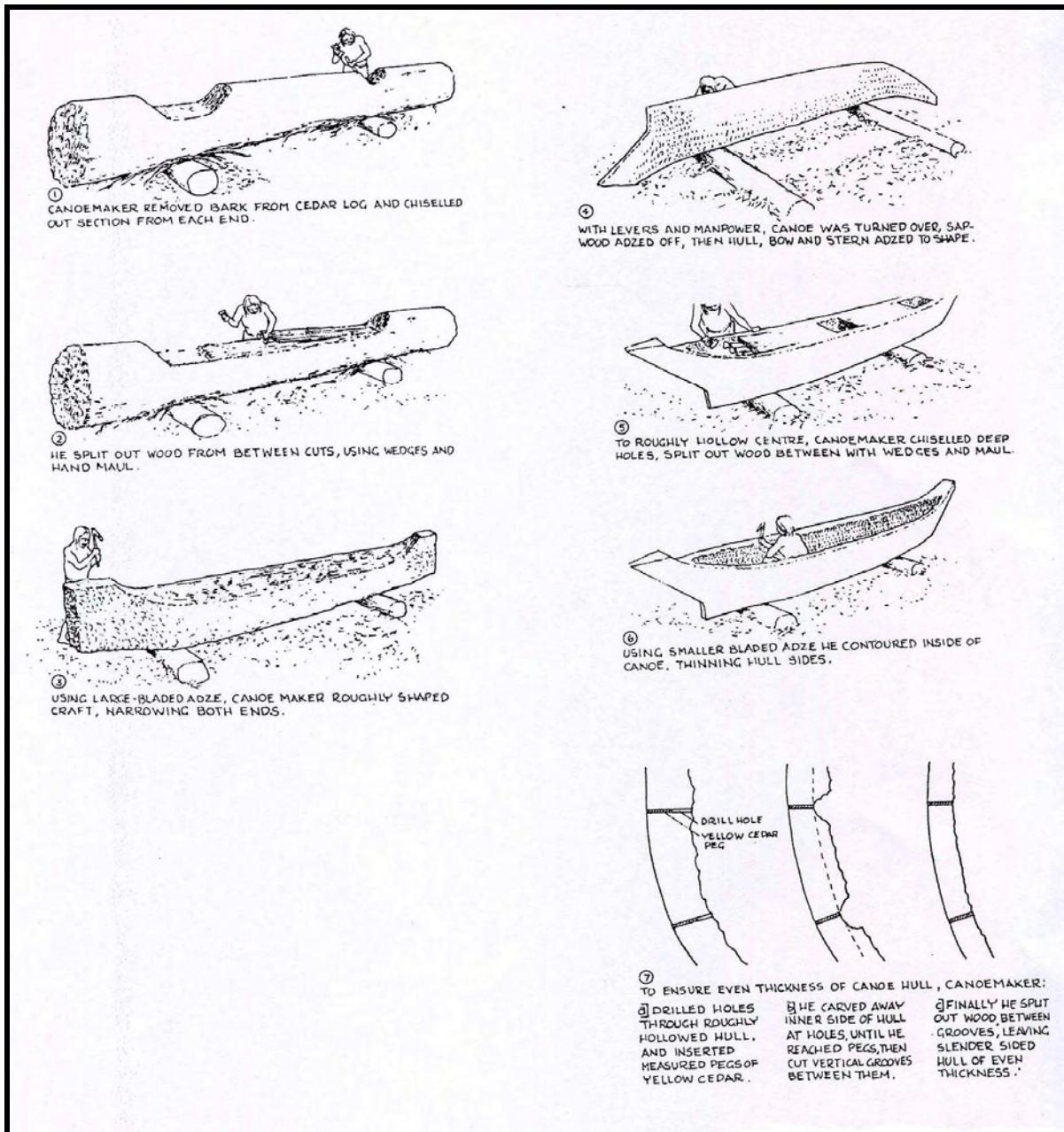
he he yo he

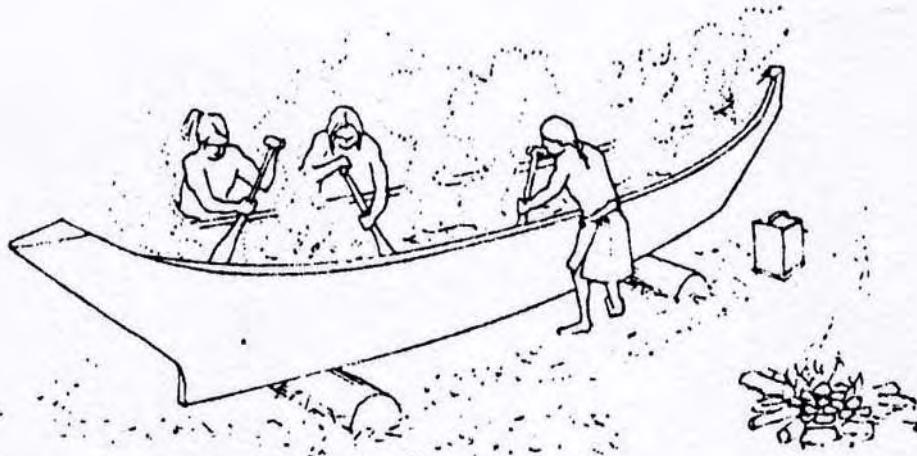
.....

.....

Annexe VIII

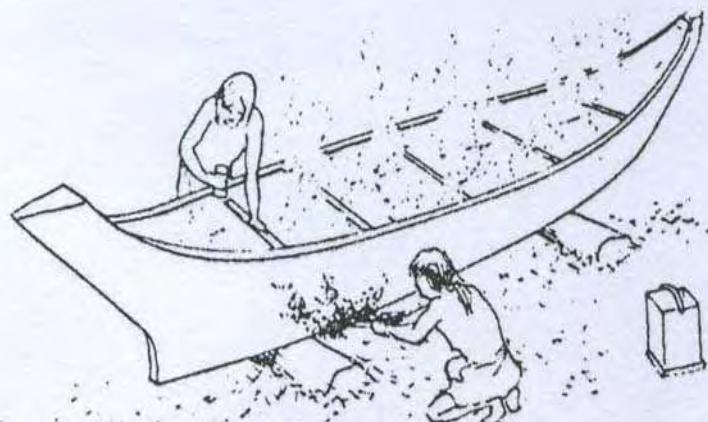
Les phases de creusage et d'évidage du canoë. Steward, Hilary, 1984, *In Cedar*, Seattle, University of Washington Press.





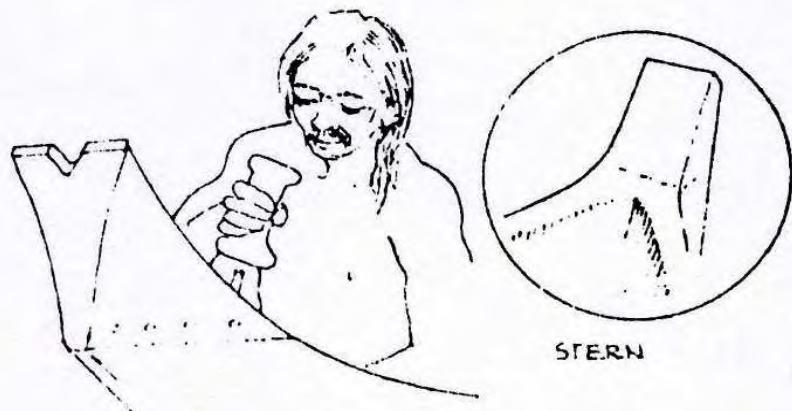
⑧

WHEN FINAL SHAPING COMPLETED, MEN PARTIALLY FILLED CANOE WITH FRESH WATER, ADDED HOT ROCKS FROM FIRE, THEN SPLASHED BOILING WATER OVER HULL INTERIOR.



⑨

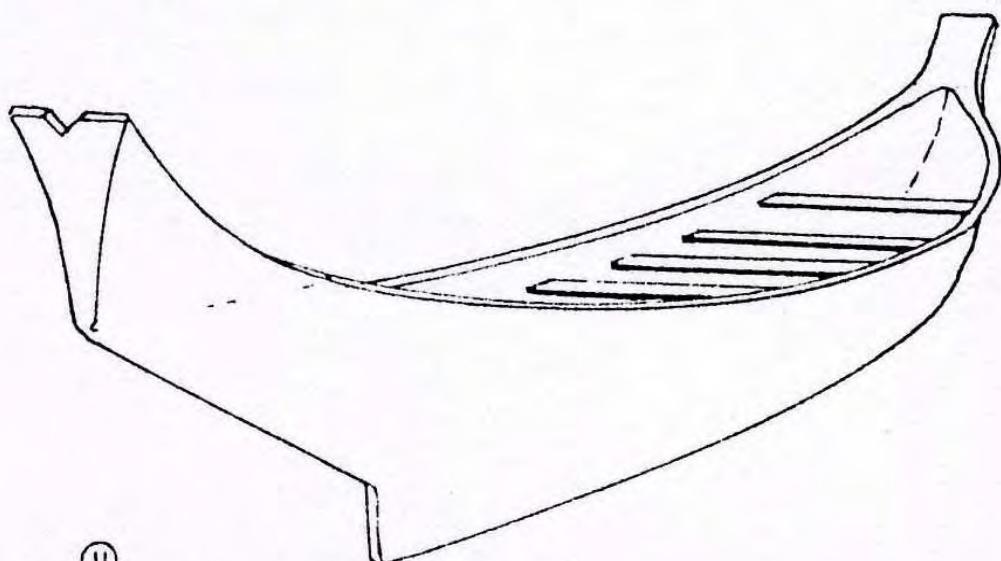
MAN SCORCHED BOTTOM OF CANOE WITH LIGHTED TORCH, ADDING HEAT AND HARDENING WOOD. CEDAR SIDES EVENTUALLY SOFTENED, ENABLING CANOEMAKER TO SPREAD SIDES OF HULL BY FORCING SPLIT CEDAR STICKS BETWEEN GUNWALES.



STERN

(10)

ADDITION OF BOW AND STERN PIECES, SECURED BY PEGGING, ADDED HEIGHT AND GAVE GRACEFUL LINES TO DUGOUT.

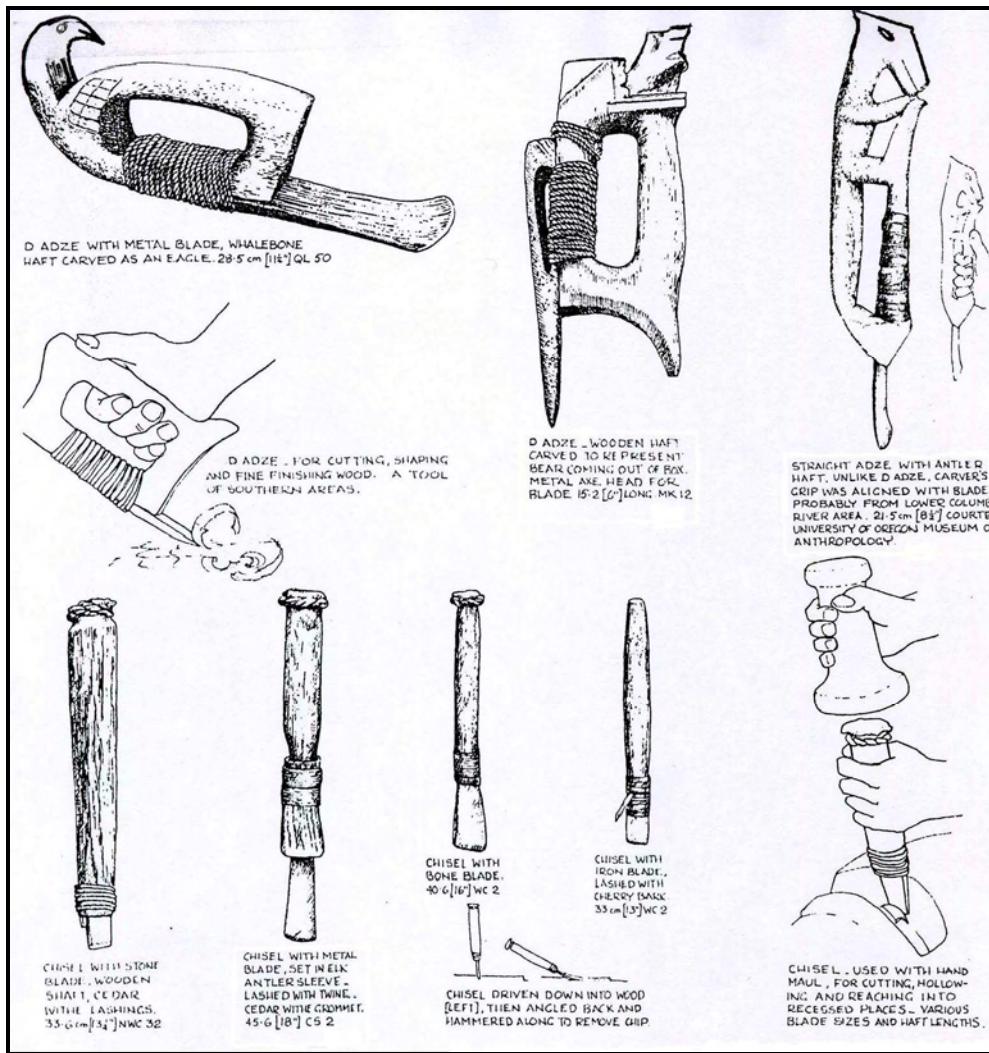


(11)

FINISHED CANOE - SANDED SMOOTH WITH DOGFISH SKIN, RUBBED WELL WITH DOGFISH OIL FOR PRESERVATION. FINAL STEP WAS DESIGN PAINTED ON EXTERIOR. LARGE CANOE MIGHT ALSO HAVE CARVED FIGURE EACH SIDE OF BOW

Annexe IX

Outils de sculpture. Steward, Hilary, 1984, *In Cedar*, Seattle, University of Washington Press.



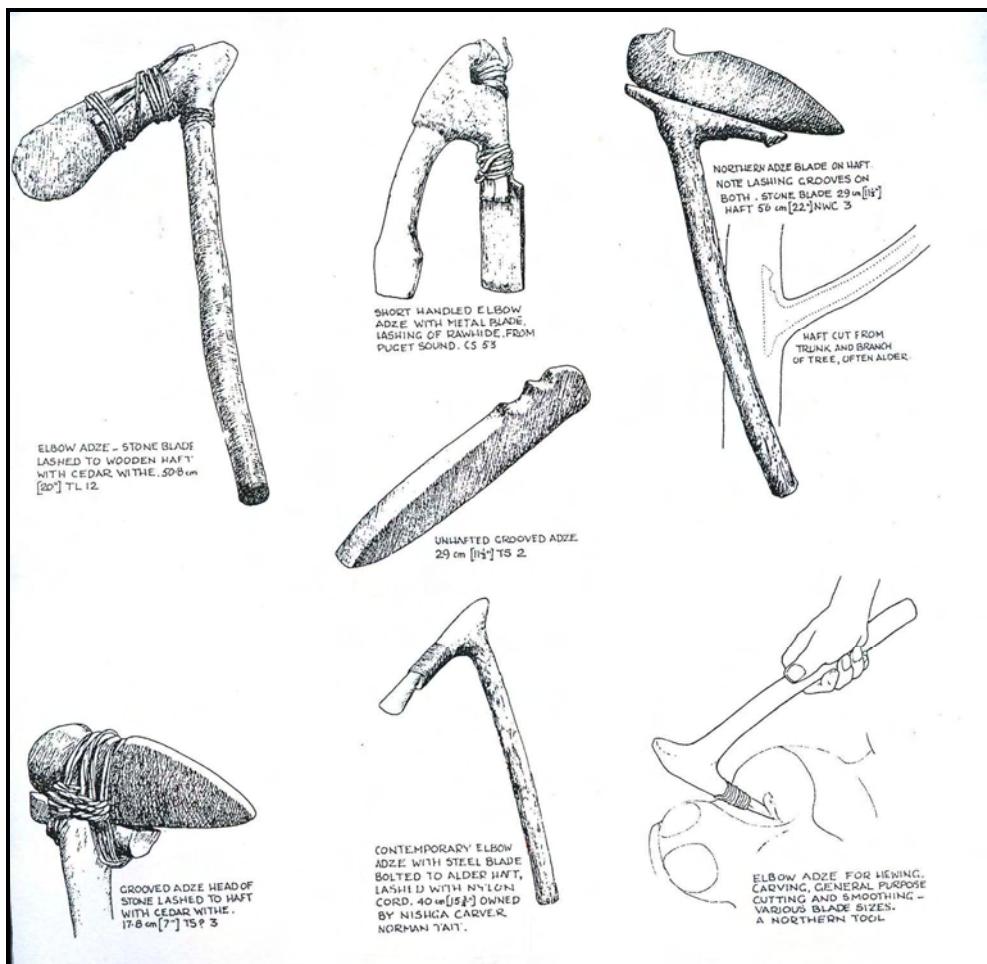


Table des photos

Note :Toutes ces photos ne peuvent être reproduites sans une autorisation soit de l'University of Washington, Special Collections Division ou de McCormick Library of Special Collections, Northwestern Univ. Library ou du Museum of History & Industry ou de la tribu suquamish et de R. Merlet.

I. L'ENTREE DE LA RESERVE DE PORT MADISON.	38
<i>Photo : R. Merlet (1999).</i>	
II. CASINO TEMPORAIRE SUQUAMISH CLEARWATER. RESERVE DE PORT MADISON.	38
<i>Photo : R. Merlet (1999).</i>	
III. LES NOUVEAUX BATIMENTS DU CASINO SUQUAMISH CLEARWATER INAUGURE EN JUILLET 2003. RESERVE DE PORT MADISON.	39
<i>Photo : site internet de la tribu suquamish</i>	
IV. LA TOMBE DE SEATTLE PROTEGEE PAR DEUX LONGS CANOËS. VILLAGE SUQUAMISH. RESERVE PORT MADISON.	39
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
V POLE JOE HILLAIRE. VILLAGE SUQUAMISH. RESERVE DE PORT MADISON.	40
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
VI. CAMP DU PUGET SOUND. PHOTOGRAPHIE PAR EDWARD S. CURTIS, SEATTLE, 1912.	53
<i>Photo : Edward S. Curtis's "The North American Indian", [digital edition], Northwestern University, ID.ct09006.</i>	
VII. PANIERS DU PUGET SOUND. PHOTOGRAPHIES PAR EDWARD S. CURTIS, SEATTLE, 1912.	54
<i>Photo : Edward S. Curtis's "The North American Indian", [digital edition], Northwestern University, ID.ct09017.</i>	
VIII. JEUNE FILLE MUCKLESHOOT HABILLEE D'UNE JUPE ET D'UNE CAPE EN CEDRE. PHOTOGRAPHIEE VERS 1910.	54
<i>Photo : Smithsonian, NAA : 79-4346. Suquamish Tribe Archives (STA) 0901.</i>	
IX. SUR LA RIVIERE SKOKOMISH. PHOTOGRAPHIEE PAR EDWARD S. CURTIS, SEATTLE, 1912.	56
<i>Photo : Edward S. Curtis's "The North American Indian", [digital edition], Northwestern University, ID.ct09024.</i>	
X. TROIS DUWAMISH SPIRIT CANOES.	63
<i>Photo : Porter III, Frank W., 1947, The Coast Salish People</i>	
XI. CHEF SEATTLE. PHOTOGRAPHIÉ PAR SAMMIS, E.M., SEATTLE, WASHINGTON, 1864.	78
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 1511.</i>	
XII. CAMP INDIEN, FRONT DE MER DE SEATTLE. PHOTOGRAPHIÉ PAR WILSE ANDERS B., SEATTLE WASHINGTON, 1898.	86
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 698.</i>	
XIII. ENFANTS DEVANT LE DORTOIR DES FILLES DE L'ECOLE INDIENNE TULALIP. PHOTOGRAPHIES PAR BRADY FERD, SEATTLE, 1912.	89

<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Museum of History and Industry, Seattle, MOHAI : 88.11.13.</i>	
XIV. LES GARÇONS DE L'ECOLE INDIENNE TULALIP DANS LES CHAMPS. PHOTOGRAPHIES PAR BRADY FERD, SEATTLE, 1912.	89
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Museum of History and Industry, Seattle, MOHAI : 88.11.7.</i>	
XV. LES FILLES DE L'ECOLE INDIENNE TULALIP DANS LES CUISINES. PHOTOGRAPHIEES PAR BRADY FERD, SEATTLE, 1912.	90
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Museum of History and Industry, Seattle, MOHAI : 88.11.16.</i>	
XVI. INDUSTRIAL BOARDING SCHOOL. PENSIONNAT, RESERVE PUYALLUP. PHOTOGRAPHIE PAR HADLEY, U.P., TACOMA, WASHINGTON, 1885.	91
<i>Photo : Seattle Historical Society, Museum of History and Industry, Seattle, SHS 3.491.</i>	
XVII. PRINCESSE ANGELINE. PHOTOGRAPHIEE PAR EDWARD S. CURTIS, SEATTLE, 1913.	93
<i>Photo : Edward S. Curtis's The North American Indian Photographic Image, ID.cp09022.</i>	
XVIII. FONTAINE DU CHEF SEALTH. PHOTOGRAPHIÉE PAR WEBSTER & STEVENS, SEATTLE, 1925.	95
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, Museum of History and Industry, 1983.10.3080.5.</i>	
XIX. BUSTE DU CHEF SEATTLE. PHOTOGRAPHIÉ PAR WHEN JAMES, SEATTLE, 1912.	95
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 4025.</i>	
XX. TOMBE DU CHEF SEATTLE. PHOTOGRAPHIEE PAR LINDSLEY, LAWRENCE DENNY, WASHINGTON, 1938.	97
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 1425.</i>	
XXI. CHIEF SEATTLE DAYS'. PHOTOGRAPHIÉE PAR COWAN, WILLIAM R., WASHINGTON, 1912.97	
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle, NA 1950.</i>	
XXII. COURSE INTERNATIONALE DE CANOËS DE GUERRE. PHOTOGRAPHIEE PAR LE JOURNAL SEATTLE POST-INTELLIGENCER, COUPEVILLE, 10 AOUT 1936.	98
<i>Photo : University of Washington Libraries, Special Collections Division, Seattle Post-Intelligencer Collection, Museum of History and Industry, Seattle, PI. 23809</i>	
XXIII. ENTREE DU SUQUAMISH MUSEUM. CENTRE TRIBAL. RESERVE DE PORT MADISON.	134
<i>Photo : R. Merlet (1998)</i>	
XXIV. L'INTERIEUR DU SUQUAMISH MUSEUM. CENTRE TRIBAL. RESERVE DE PORT MADISON.	134
<i>Photo : The Suquamish Museum, 1985, The Eyes of Chief Seattle.</i>	
XXV. CANOË RAVEN. PLAGE D'AHOUSAHT. COLOMBIE BRITANNIQUE.	157
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXVI. CANOË WES-I-DULT. PLAGE D'AHOUSAHT. COLOMBIE BRITANNIQUE.	159
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXVII. PAGAIES SCULPTEES PAR ED CARRIERE.	161

<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXVIII. GROUPE DE DANSE SUQUAMISH. RESERVE MARKTOSIS. AHOUSAHT.	163
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXIX. CANOË QUILEUTE OS CHUCK A BICK. JOURNEE EN MER. VOYAGE ANNUEL DE 1999.	166
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXX. CANOË PACHENA. PACHENA BAY. COLOMBIE BRITANNIQUE	170
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXI. CEREMONIE DE BIENVENUE. RESERVE UCLUELET. COLOMBIE BRITANNIQUE. 7 AOUT 1999.	171
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXII. RESERVE DE MARKTOSIS. COLOMBIE BRITANNIQUE. 10 AOUT 1999.	175
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXIII. CEREMONIE DE BIENVENUE. RESERVE DE MARKTOSIS. COLOMBIE BRITANNIQUE. 11 AOUT 1999.	176
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXIV. LES PREMIERS CANOËS PRENNENT POSSESSION DE LA PLAGE. RESERVE DE MARKTOSIS. COLOMBIE BRITANNIQUE. 11 AOUT 1999.	177
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXV. REPRESENTATION DU GROUPE DE DANSE SUQUAMISH. RESERVE DE MARKTOSIS. COLOMBIE BRITANNIQUE. 13 AOUT 1999.	178
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXVI. DANSE SUQUAMISH DU <i>MOSQUITO</i> . RESERVE DE MARKTOSIS. COLOMBIE BRITANNIQUE. 13 AOUT 1999.	180
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXVII. DANSE SUQUAMISH DE LA <i>MOON WOMAN</i> . RESERVE DE MARKTOSIS. COLOMBIE BRITANNIQUE. 13 AOUT 1999.	180
<i>Photo : R. Merlet (1999)</i>	
XXXVIII. CANOË TANA STOBS. TAHOLAH. RESERVE QUINAULT. ÉTAT DE WASHINGTON.	183
<i>Photo : R. Merlet (2002).</i>	
XXXIX : LE CANOE <i>DUK^WCØL</i> . VILLAGE SUQUAMISH. PORT MADISON.	188
<i>Photo : R. Merlet (2001).</i>	
XL. PROUE DU CANOË <i>DUK^WCØL</i> .	189
<i>Photo : R. Merlet (2001).</i>	
XLI. COLLIER EN DENTALIA SHELLS APPARTENANT A KATIE DEAM.	214
<i>Photo : R. Merlet (2001).</i>	
XLII. L'ATELIER A CANOËS (<i>CANOE SHED</i>). AU PREMIER PLAN, LA MOITIE DU TRONC. AU SECOND PLAN, LE <i>SEE-EM AH OAT-KS</i> EN NOIR ET LE <i>DUK^WCØL</i> EN BLANC. VILLAGE SUQUAMISH.	245
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	

XLIII. MISE A NIVEAU DU TRONC. ATELIER A CANOËS. VILLAGE SUQUAMISH. 5 NOVEMBRE 2002.	248
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
XLIV. PARTIE SUPERIEURE DU CANOË. ATELIER A CANOËS. VILLAGE SUQUAMISH. 13 NOVEMBRE 2002.	254
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
XLV. PARTIE INFERIEURE DU CANOË. ATELIER A CANOËS. VILLAGE SUQUAMISH. 18 NOVEMBRE 2002.	254
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
XLVI. PHASE DE CREUSAGE ET D'EVIDAGE. CANOE SHED. VILLAGE SUQUAMISH. 19 NOVEMBRE 2002.	255
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
XLVII. QUELQUES MODELES DE HACHES, HERMINETTES. CANOE SHED. VILLAGE SUQUAMISH. 19 NOVEMBRE 2002.	256
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
XLVIII. WE LE KA PREPARE LE FEU ET LES CAILLOUX. VILLAGE SUQUAMISH. 11 DECEMBRE 2002.	258
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
XLIX. BIDON A VAPEUR DISPOSE A LA PROUE DU CANOË. VILLAGE SUQUAMISH. 11 DECEMBRE 2002.	258
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
L. RAY REMPLIT LE CANOË A UN TIERS D'EAU ET POSE LES BATONS POUR SUIVRE L'ECARTEMENT DE LA COQUE. VILLAGE SUQUAMISH. 11 DECEMBRE 2002.	260
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
LI. TRENTÉ CAILLOUX SONT REPARTIS A L'INTERIEUR DU CANOË. VILLAGE SUQUAMISH. 11 DECEMBRE 2002.	260
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
LII. A GAUCHE, LE GROUPE REHAUSSE LES PAROIS DU NOUVEAU CANOË. A DROITE LE <i>SEE-EM</i> <i>AH OAT-KS</i> ATTEND LA POSE DE SA POUPE ET DE SA PROUE. CANOE SHED. VILLAGE SUQUAMISH. 20 DECEMBRE 2002.	261
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
LIII. A DROITE LE <i>SEE-EM AH OAT-KS</i> AVEC SA POUPE ET SA PROUE ET A GAUCHE LE <i>QAL QA LA</i> <i>XIC</i> . CANOE SHED. VILLAGE SUQUAMISH. 23 DECEMBRE 2002.	261
<i>Photo : R. Merlet (2002)</i>	
LIV. PREPARATION DU <i>SEE-EM AH OAT-KS</i> ET DU <i>QAL QA LA XIC</i> POUR LA CEREMONIE DE MISE A L'EAU. CENTRE TRIBAL SUQUAMISH. 18 JANVIER 2003.	264
<i>Photo : R. Merlet (2003)</i>	
LV. MASQUE SWAIHWEE.	266
<i>Photo : Porter III, Frank W., 1947, The Coast Salish Peoples.</i>	

LVI. BENEDICTION DES CANOËS ET HOMMAGE AUX SCULPTEURS. CENTRE TRIBAL SUQUAMISH. 18 JANVIER 2003.	267
<i>Photo : R. Merlet (2003)</i>	
LVII. MISE A L'EAU DES CANOËS. 18 JANVIER 2003.	268
<i>Photo : R. Merlet (2003)</i>	
LVIII. LES ENFANTS ESSAIENT L'UN DES CANOËS. CENTRE TRIBAL SUQUAMISH. 18 JANVIER 2003.	270
<i>Photo : R. Merlet (2003)</i>	

Table des cartes

I. LES RESERVES INDIENNES DE L'ÉTAT DE WASHINGTON DE NOS JOURS.	8
<i>Carte redessinée d'après Porter III, Frank W., 1947, The Coast Salish Peoples</i>	
II. GROUPES AUTOCHTONES DE LA COTE NORD-OUEST DU PACIFIQUE.	11
<i>Carte redessinée d'après Kirk, Ruth, 1986, Tradition and change on the Northwest Coast</i>	
III. LA ROUTE 305.	34
<i>Carte redessinée d'après les données du Washington State Department of transportation, 1997</i>	
IV. REPARTITION DES TERRES DE LA RESERVE SUQUAMISH.	35
<i>Carte : Geographic Information System (GIS) Program, 1988, The Suquamish Tribe.</i>	
V. LES FRONTIERES D'AUJOURD'HUI DU TERRITOIRE TRIBAL DES SUQUAMISH.	37
<i>Carte : The Suquamish Tribe, Tribal Center</i>	
VI. AIRE CULTURELLE DE LA COTE NORD-OUEST. LES QUATRE SOUS-AIRES CULTURELLES PROPOSEES PAR PHILIP DRUCKER.	50
<i>Carte : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, Handbook of North American Indians Northwest Coast</i>	
VII. TERRITOIRES TRIBAUX DE LA COTE NORD-OUEST.	50
<i>Carte : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, Handbook of North American Indians Northwest Coast.</i>	
VIII. QUELQUES VILLAGES IMPORTANTS DE LA COTE SALISH SUD AU DEBUT DE 19 ^{EME} SIECLE, AVEC LES FRONTIERES LINGUISTIQUES ET LES LOCALITES TRIBALES.	51
<i>Carte : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, Handbook of North American Indians Northwest Coast</i>	
IX. VILLAGES DES SUQUAMISH.	52
<i>Carte : University of Washington, Map of Puget Sound and Vicinity, Library Digital Collection, Plate XXXII.</i>	
X. LES DIFFERENTS STYLES DE CANOËS DE LA COTE NORD-OUEST.	57
<i>Carte : Lincoln, Leslie, 1991, Coast Salish Canoes.</i>	
XI. LES TROIS TRAITES SIGNES PAR ISAAC STEVENS EN 1854-1855, DANS LA REGION DU PUGET SOUND.	77
<i>Carte : Harmon, Alexandra, 1998, Indians in the making. Ethnic Relations and Indian Identities around Puget Sound.</i>	
XII. RESERVES TULALIP ET PORT MADISON. 1879	82
<i>Carte : Volume of the U.S Office of Indian Affairs Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs to The Secretary of Interior. University .of Washington Libraries, Special Collections, Seattle.</i>	
XIII. LES FRONTIERES DE PECHE DE LA TRIBU SUQUAMISH. USUAL AND ACCUSTOMED FISHING PLACES (U&A).	111
<i>Carte : United States v. Washington No.5 Order, April 18, 1975.</i>	
XIV. ITINERAIRE DU VOYAGE A AHOUAHT DE 1999.	156
<i>Carte élaborée d'après Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, Handbook of North American Indians Northwest Coast.</i>	
XV. ITINERAIRE DE L'ODYSSEE 2001.	192
<i>Carte élaborée d'après Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, Handbook of North American Indians Northwest Coast.</i>	

Table des tableaux

I. ORIGINE DES EMPLOYES DU CENTRE TRIBAL ET DU CASINO EN 1997 <i>Tableau élaboré d'après Suquamish Tribe General Council Handbook, 1998.</i>	128
II. REVENUS ET DEPENSES DE LA TRIBU SUQUAMISH EN 2001. <i>Tableau élaboré d'après Suquamish Tribe General Council Handbook, 2002.</i>	131
III. QUELQUES EXEMPLES D'ARTEFACTS ET DE PHOTOGRAPHIES DU CATALOGUE DU MUSEE. <i>Tableau élaboré d'après The Suquamish Museum, 1985, The Eyes of Chief Seattle.</i>	136
IV. PRESENTATION EN LUSHOOTSEED ET EN ANGLAIS. <i>Tableau élaboré d'après The Suquamish Tribe, 1998, A collection of Suquamish Songs</i>	179
V. ESTIMATIONS DES BESOINS EN MATIERE DE TRAITEMENTS DES DROGUES ET DE L'ALCOOLISME DE 1998 ET DE 2001 DANS L'ÉTAT DE WASHINGTON. <i>Tableau : Division of Alcohol and Substance Abuse (DASA) and Office of Research and Data Analysis, 1999, (estimates updated for 2001), Profile of Substance Use and Need for Treatment Services in Washington State.</i>	185
VI. TRIBUS PRESENTES AU RASSEMBLEMENT SQUAMISH. <i>Tableau élaboré d'après Squamish Nation, 2001, K`aya`chtn : the great canoe gathering</i>	191
VII. POPULATION DE L'ÉTAT DE WASHINGTON ENTRE 1990 ET 2005. <i>Tableau : Washington State Office of Financial Management. Race and Minority Information for the State and Counties, 1990, 2000, 2003, 2005.</i>	225
VIII. AUGMENTATION DE LA POPULATION ETUDIANTE DANS L'ÉTAT DE WASHINGTON (1986-2001). <i>Tableau : OSPI, School Year 2001-2002. October 2001, School Enrollment Summary. Report 1345; Revised 1/10/02.</i>	226
IX. ELEVES DES ECOLES PUBLIQUES DU DISTRICT DU NORTH KITSAP. ÉTAT DE WASHINGTON. ANNÉE 2000. <i>Tableau : National Center for Education Statistics (IES). Institute of Education Sciences, U.S. Department of Education</i>	227
X. ELEVES DE L'ECOLE ELEMENTAIRE SUQUAMISH. DISTRICT DU NORTH KITSAP. ÉTAT DE WASHINGTON. ANNÉES 2000/2001 ET 2005/2006. <i>Tableau : Suquamish Elementary School. Annual Performance Report. 2000-2001/2005-2006. North Kitsap School District.</i>	232
XI. INSCRIPTIONS DES SUQUAMISH ET AUTRES GROUPES ETHNIQUES DANS TROIS ETABLISSEMENTS SCOLAIRES DU DISTRICT DU NORD KITSAP. ÉTAT DE WASHINGTON. 2002-2003. <i>Tableau : North Kitsap School District, December 2002, Native American Education District profile. North Kitsap School District, 2002-2003, Spectrum Community School and Poulsbo Junior High School Annual Reports</i>	235

Table des illustrations

I. PROCESSUS DE TRIBALISATION.	27
<i>Schéma élaboré d'après Cornell, Stephen, 1988, <i>The transformations of tribe : organisation and self-concept in Native American ethnicities.</i></i>	
II. TROIS TYPES DE MAISON	60
<i>Illustration : Sturtevant, William C. & Suttles, Wayne, 1990, <i>Handbook of North American Indians Northwest Coast.</i></i>	
III. ORGANIGRAMME DE LA TRIBU SUQUAMISH EN 2002.	126
<i>Organigramme élaboré d'après Suquamish Tribe General Council Handbook, 2002.</i>	
IV. EMBLEME SUQUAMISH.	209
<i>Dessin : Deam, Peg, 2001, <i>Suquamish Newsletter</i></i>	
V. DIFFERENTES TECHNIQUES D'ABATTAGE.	241
<i>Illustration : Steward, Hilary, 1984, <i>Cedar</i></i>	

Film :

Suquamish D'suq'wub

**(People who live near place of clear
salt water)**

Pour voir le film, activer ce lien : [merlet_r_film.mpg](#)

Index

A

Abbott, Martin L., 291
Aborigène, 144, 190
abrogation, 103, 112, 114
activisme, 107
Affaires Indiennes, 9, 26, 33, 81, 85, 88, 99, 101, 102, 109, 115, 116, 118, 124, 125, 130
Agate Passage, 36, 58
agonistique, 202, 211
Ahousaht, 15, 152, 156, 157, 159, 162, 163, 164, 167, 172, 175, 178, 180
aide fédérale, 26, 90, 101, 102, 109, 118, 128, 130
ainé, 41, 43, 45, 46, 61, 123, 135, 138, 168, 174, 176, 187, 190, 196, 205, 212, 213, 219, 224, 229, 243, 269, 273
aire culturelle, 49
Alcatraz, 112
alcool, 31, 40, 66, 68, 80, 125, 128, 129, 130, 176, 185, 186, 194, 206, 219, 222, 231, 246, 256, 257, 331
Alert Bay, 191
Ambleside, 190, 191
American Indian Movement (AIM), 108
Amérindien, 9, 13, 14, 24, 25, 29, 48, 106, 115, 250, 272, 273, 277, 278
Amérique du Nord, 7, 17, 70, 217
ancestral, 81, 83, 84, 86, 109, 121, 123, 129, 230, 247, 273, 274
ancêtre, 7, 12, 44, 53, 104, 110, 138, 149, 155, 159, 164, 167, 220, 223, 234, 237, 253, 262, 263, 264, 266, 269, 271, 275
ancien, 7, 10, 14, 22, 25, 36, 64, 79, 82, 83, 91, 94, 98, 104, 105, 125, 128, 130, 137, 138, 139, 140, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 176, 191, 192, 200, 207, 213, 236, 240, 247, 265, 269, 272
annihilation, 17
anthropologue, 14, 32, 43, 128, 152, 247
apprentissage, 15, 43, 44, 46, 154, 158, 162, 188, 193, 194, 198, 220, 229, 231, 249, 250, 252
approche: interactionniste, 17
Arima, Eugène, 167, 285

art, 9, 23, 41, 49, 51, 88, 100, 112, 133, 140, 142, 190, 191, 228, 229, 231, 234, 235, 244, 247, 251, 262, 268 ; féminin, 251; masculin, 244, 251
artefacts, 133, 136, 252
artisan, 46, 251, 252, 265, 267
artistique, 208, 247
ascendance commune, 22, 132
Ashwell, Reg, 279
Asie, 48, 64, 142
Assemblée des Premières Nations (APN), 276
assimilation, 9, 13, 17, 19, 22, 25, 26, 71, 88, 99, 102, 106, 115, 125, 129, 199, 272
assistant, 117, 244, 247, 258, 259
athéisme, 70
auto-administration, 30, 276
Autochtone, 7, 9, 11, 12, 18, 19, 23, 28, 29, 49, 66, 71, 79, 98, 100, 104, 107, 113, 141, 144, 152, 162, 163, 190, 194, 211, 217, 223, 228, 229, 233, 234, 236, 237, 249, 263, 271, 272, 273, 275, 276, 277
autochtonie, 144
autodétermination, 9, 15, 17, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 198, 217, 237, 275, 276, 277, 278 ; interne, 13, 30, 73
autohistoires, 141
autonomie, 106, 107, 108, 115, 116, 118, 120, 127, 128, 141, 142, 150, 272, 273, 276; financière, 132; gouvernementale, 14, 15, 17, 30, 36, 100, 101, 114, 117, 119, 128, 132, 217, 218, 236, 270, 274

B

ball game, 173
bande, 24, 25, 58, 62, 79, 80, 81, 83, 84, 101, 150, 166, 212
Bank of British Columbia, 9
Barber, Mike, 164, 293
Barnett, Homer G., 199, 202, 203
Barth, Fredrik, 13, 17, 18, 19
Bastide, Roger, 137, 138
Bella Bella, 10, 12, 107, 142, 146, 147, 148, 152, 154, 162, 190, 209

BIA, 9, 33, 81, 92, 101, 102, 103, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 130, 131
bienséance, 158, 215
Bierwert, Crisca, 96
Blackman, Margaret B., 203
Blanc, 25, 32, 38, 42, 48, 49, 58, 64, 65, 66, 67, 74, 75, 76, 79, 85, 87, 88, 91, 92, 96, 98, 104, 108, 109, 110, 117, 130, 135, 140, 146, 148, 154, 157, 159, 160, 169, 170, 173, 175, 188, 189, 207, 211, 222, 225, 226, 227, 232, 234, 235, 237, 239, 245, 247, 263, 273
blood quantum, 92
boarding school, 191
Boas, Franz, 140, 178, 200, 201, 240, 251, 262
Bolopion, Philippe, 277
Boring, Mel, 67, 75
Boss, Suzie, 229, 230
Bourdieu, Pierre, 170
Boyd, Colleen, 3, 45
Brimley, Stephen, 92
Brown, Frank, 10, 12, 140, 142, 143, 146
Brown, John A., 10, 12, 140, 142, 143, 146
Brown, Steve, 10, 12, 140, 142, 143, 146
Broyles, Julie, 138, 140
Bureau of Indian Affairs (BIA), 81

C

Campbell, Bill, 148, 208
Campell River, 191
Canada, 9, 12, 29, 42, 115, 140, 145, 146, 147, 148, 150, 155, 162, 167, 183, 184, 189, 191, 205, 275, 276, 277
canoë: de mer, 9, 12, 42, 106, 136, 139, 142, 147, 154, 173, 219, 274; en cèdre, 9, 15, 44, 153, 154, 173, 185, 193, 218, 219, 220, 269; en fibre de verre, 15, 42, 183, 188, 218; traditionnel, 238; tribal, 153, 193, 220
Capilano, 190
capitaine, 42, 43, 65, 73, 145, 155, 157, 161, 165, 167, 173, 180, 191, 195, 196, 197, 207, 210, 212, 264;
Centennial Commission, 143; *Committee*, 143
Centre tribal, 32, 36, 37, 40, 127, 128, 133, 134, 220, 247, 256, 264, 267, 270
cercle sacré, 165
cérémonie, 41, 46, 48, 54, 58, 61, 62, 66, 87, 93, 96, 98, 100, 129, 149, 152, 153, 172, 176, 181, 182, 196, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 243, 251, 271, 273, 275; de

bienvenue, 142, 147, 155, 165, 167, 171, 174, 175, 208, 210; de mise à l'eau, 217, 263, 264; *Spirit Canoe Ceremony*, 62; *Welcoming Ceremony*, 208
chamans, 62
chant, 18, 23, 43, 61, 142, 144, 145, 148, 154, 158, 162, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 193, 197, 203, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 215, 219, 233, 247, 257
chanteurs, 165, 169, 173, 174, 205, 211
chef, 32, 36, 41, 42, 44, 53, 55, 58, 59, 61, 65, 74, 76, 78, 81, 83, 93, 94, 95, 96, 97, 135, 136, 145, 157, 158, 160, 165, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 195, 198, 205, 206, 212, 214, 243, 264, 265, 269
Cherokee, 73, 223
Chief Seattle Days, 96, 97, 124, 136
chinook, 49, 58, 74, 79, 145, 198
chômage, 40, 124
christianisme, 70, 129
ciseaux, 241, 260
citoyen, 80, 84, 92, 98, 101, 102, 107, 110, 194, 208, 224, 273, 275, 277; citoyenneté, 106, 278
civilisation, 69, 72, 85, 92, 141, 200
clan, 62, 166, 181, 183, 202
Clarridge, Christine, 220
Clech Lâm, Maivân, 30, 119, 276, 278
Clément Charpentier, Sophie, 59, 238
Clément, Pierre, 59, 238
Clutesi, 198
Codere, Helen, 201
collaboration, 3, 15, 44, 130, 131, 145, 193, 208, 218, 220, 244, 256, 275
collection, 21, 46, 133, 135, 138, 141, 158, 162, 179; collectionneurs, 139
Collier, John, 99, 101, 214
Colombie Britannique, 9, 10, 41, 46, 96, 106, 112, 142, 150, 152, 154, 155, 157, 159, 162, 167, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 190, 191, 200, 205, 275
colonisation, 14, 19, 25, 47, 49, 55, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 86, 87, 92, 104, 109, 125, 135, 139, 141, 211, 222, 251, 272, 277; colonies, 70; colons, 14, 25, 48, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 82, 87, 94, 199
Columbia, 46, 96, 140, 200
Come Forth Laughing, 135
Commission, 29, 36, 100, 109, 110, 112, 143, 144

communauté, 9, 10, 19, 23, 24, 27, 30, 41, 48, 49, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 92, 100, 108, 119, 125, 133, 135, 138, 141, 142, 143, 145, 152, 155, 165, 171, 173, 181, 186, 187, 190, 193, 195, 197, 200, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 215, 217, 219, 220, 223, 227, 231, 237, 240, 244, 247, 251, 257, 262, 263, 265, 266, 267, 269, 277

Comox, 191

comptoirs commerciaux, 68

Congrès, 31, 71, 73, 75, 76, 81, 84, 92, 98, 99, 102, 109, 115, 118, 127, 273, 274

Conseil des droits de l'homme, 276

Conseil tribal, 3, 9, 14, 42, 44, 100, 114, 117, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 132, 145, 154, 157, 158, 160, 162, 183, 185, 193, 214, 218, 236, 244, 246, 247, 255, 263, 265, 273, 274

Constitution, 14, 24, 26, 118, 120, 121, 122, 123, 276; américaine, 71

continuité, 22, 104, 140, 199, 203; historique, 22, 274

contre don, 169

Convention: n°107, 29, 113; n°169, 30, 118, 276

coopération, 67, 149, 208, 220, 275

Coquet, Michèle, 137

côte nord-ouest, 7, 9, 11, 41, 48, 49, 93, 106, 107, 140, 145, 150, 164, 199, 200, 268, 270, 272, 273, 275

Coté, Charlotte, 3, 45, 165

Counselor, Yazzie, 129, 130

Cour, 9, 19, 36, 41, 42, 45, 55, 61, 67, 70, 106, 111, 131, 139, 149, 154, 161, 189, 196, 200, 212, 215, 219, 222, 227, 231, 233, 235, 236, 240, 242, 248, 250; suprême, 30, 73, 109, 273, 276

cour fédérale, 109, 111

coutume, 9, 18, 21, 41, 66, 94, 98, 141, 153, 174, 195, 217, 264

culture, 7, 8, 10, 12, 14, 20, 21, 22, 23, 28, 30, 41, 44, 45, 46, 48, 68, 69, 83, 87, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 111, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 133, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 148, 149, 150, 152, 154, 158, 159, 162, 164, 172, 182, 187, 189, 190, 191, 195, 196, 197, 203, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 218, 219, 220, 221, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 245, 247, 250, 263, 268, 269, 272, 274, 275

Curtis, Edward S., 46, 53, 54, 56, 93

D

Dance: Animal, 212; *Paddle*, 211, 212; *Spinning Water*, 212; *Winter*, 62, 98, 104, 199, 204

danse, 18, 23, 41, 43, 61, 62, 74, 94, 128, 129, 142, 144, 148, 152, 154, 155, 158, 162, 163, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 193, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 215, 221, 265, 266, 267; du soleil, 128, 129

danseurs, 155, 162, 169, 174, 175, 178, 181, 211, 267

Daviet, Jean-Pierre, 12, 251

Dawes Act, 25, 92

décentralisation, 9, 115

Déclaration: d'indépendance, 66, 71

Déclaration Universelle des Droits des Peuples

Autochtones, 29, 30, 66, 71, 118, 119, 236, 275, 276, 277, 278

décolonisation de la pensée, 14, 130, 141, 142

Delanoë, Nelcy, 70, 72, 108, 115, 117

Deloria, Vine, 119

dépendances, 128, 185, 186, 188, 231, 256

dépenses ostentatoires, 203

déportation, 72

Descola, Philippe, 48, 55, 250

déshonneur, 206

design, 100, 184

désuet, 22, 269

détroit de Georgia, 55, 155

Devereux, George, 43

Dewhurst, John, 167

dignitaires, 76, 176, 205, 208, 213

Discovery, 65

district, 9, 80, 226, 227, 232, 233, 234, 235

Division of Alcohol and Substance Abuse (DASA), 185, 230

Docteur Maynard, 75

don, 22, 92, 170, 179, 180, 198, 201, 202, 203, 205, 206, 211, 213, 214, 221, 235, 236, 249, 265, 266, 269; donataire, 181, 202, 203; donateur, 181, 201

drogues, 31, 40, 125, 128, 130, 132, 176, 185, 186, 206

droit: international, 14, 28, 30, 113, 276

droits: de chasse, 121; de pêche, 86, 112, 124

Drucker, Philip, 49, 50, 202

Duff, Wilson, 9, 10

Dukʷčəł, 42, 188, 189, 193, 195, 207, 209, 210, 218, 245, 264

Dunagan, Christopher, 125

Duran, Bonnie, 125, 128, 222

Duran, Eduardo, 125, 128, 222

Durham, Bill, 58

Duwamish, 63, 75, 76, 81, 83, 84, 101, 102, 145, 146,

Dyck, Noel, 273

E

Eberharter, Paul, 125

échanges cérémoniels, 199, 204, 209

Economic Opportunity Act, 111

Eisenhower, 102

elbow adze, 241, 247, 255

embarcation, 9, 42, 44, 45, 55, 58, 139, 145, 146, 158, 173, 174, 183, 184, 196, 211, 218, 220, 241, 242, 243, 250, 255, 259, 260, 264

emblème, 106, 209, 212

entité, 17, 25, 120, 228

environnement, 19, 36, 40, 43, 46, 48, 49, 64, 66, 68, 90, 110, 117, 132, 149, 186, 187, 188, 197, 207, 209, 211, 221, 223, 231, 233, 250, 262, 272

épidémies, 50

esclaves, 58, 59, 61, 63, 68

État: américain, 68, 69, 111, 122; de Washington, 7, 8, 12, 33, 45, 46, 53, 75, 81, 102, 103, 106, 109, 110, 127, 128, 135, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 162, 183, 185, 190, 205, 215, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 235, 249, 278; État-nation, 103, 273, 276; États-Unis, 14, 30, 42, 48, 66, 68, 71, 72, 76, 80, 81, 83, 86, 96, 98, 99, 102, 106, 107, 115, 118, 119, 199, 227, 273, 275, 276, 277, 278; fédéral, 13, 15, 18, 28, 71, 80, 81, 83, 119, 272

éthique, 118

ethnicité, 7, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 107, 272

ethnique, 7, 12, 13, 17, 18, 20, 21, 26, 88, 103, 104, 106, 111, 113, 130, 138, 144, 150, 199, 224, 226, 233, 237, 272, 274

ethnohistorique, 46

Européen, 66, 143

évidage, 241, 255

explorateurs, 48, 67, 68, 69

Exposition Universelle, 10, 106

Eyes of Chief Seattle, 134, 135, 136

F

famille, 3, 24, 42, 58, 59, 61, 62, 90, 96, 130, 135, 154, 163, 165, 167, 168, 170, 180, 181, 183, 189, 193, 194, 196, 197, 202, 207, 210, 212, 213, 214, 219, 223, 235, 242, 249, 251, 253, 257, 262

Farchi, Céline, 133, 141

faune, 48, 65, 161

fédéralisme, 13, 15, 216, 217, 271, 276

Ferreol, Emmanuelle, 293

festivités, 10, 148, 154, 155, 169, 177, 181, 190, 191, 198, 209, 211, 264

fêtes, 41, 58, 61, 76, 93, 96, 127, 193, 201, 215, 273; fête-essence, 206

figures, 181

First Circle, 149, 158

Fisher, Robin, 69

fish-in, 109

flore, 161

Fontaine, Phil, 95, 276

formes figuratives, 166

Forsman, Leonard, 130, 138

Fort Lawton, 112

Fort Rupert, 58, 191, 208, 211

fouilles archéologiques, 139

Fowler, Frank, 146, 147

Freire, Paulo, 281

front: commun ethnique, 7; panethnique, 7

frontières: ethniques, 14, 19, 20, 21, 49, 86, 87, 103

Full Circle Cedar Carving, 3, 15, 44, 218, 220, 231, 236, 249, 250, 275

G

Garroutte, Eva Marie, 223, 224

General Allotment Act, 92, 96, 99

General Council Handbook, 8, 33, 121, 122, 124, 126, 128, 130, 131, 218

General Education Diploma (GED), 222

génocide, 7

Gibbons, Rosemary, 45

Gladstone, David, 10

Global Indigenous Peoples Caucus, 277

Godelier, Maurice, 203

gouvernement fédéral, 7, 9, 12, 14, 19, 25, 26, 28, 30, 48, 71, 73, 81, 84, 87, 88, 92, 96, 99, 100, 101, 104, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 128, 129, 142, 152, 217, 218, 231, 272

Grand Mandat, 67

Ground Crew, 194, 198

Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA), 7, 29, 113

groupe ethnique, 9, 10, 18, 59, 228, 242

guerre, 22, 56, 58, 59, 67, 70, 72, 74, 75, 76, 83, 84, 94, 96, 98, 100, 101, 134, 136, 139, 189, 201, 251, 270, 273

guerrier, 74, 113

Gunther, Erna, 55, 61, 62, 64, 140

H

Haeberlin, Hermann, 61, 62, 64

Haida, 106, 147, 203, 204

Hanson, Allan, 21

Harkin, Michael, 21, 22, 23, 88, 98, 140, 142, 143, 152, 182

Harmon, Alexandra, 66, 67, 68, 75, 77, 79, 85, 93, 94, 99, 101, 103, 110

Hawaiiens, 191

Heffter, Regina, 36, 274

Heiltsuk, 10, 12, 23, 106, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 181, 191, 208

héritage, 21, 98, 133, 144, 148, 155, 159, 162, 195, 218, 219, 220, 224, 231, 234, 237, 247, 263, 274

héritiers, 155, 201, 203

hispaniques, 226, 227

histoire: ancestrale, 22, 269; commune, 9; contemporaine, 22, 269

Hobsbawm, Eric, 281

Hoh River, 146, 164, 166, 169, 205

Holm, Bill, 3, 133, 140, 145, 203, 204

honneur, 55, 75, 96, 145, 165, 167, 169, 176, 180, 190, 202, 203, 204, 209, 263, 265, 269

hospitalité, 66, 68, 94, 168, 193

hôte, 43, 154, 158, 160, 162, 163, 165, 167, 173, 179, 181, 191, 193, 194, 202, 206, 208, 213, 214, 263, 265, 278

Huizinga, Johann, 203

Human Service, 42, 125, 128, 184, 185, 186, 194, 220, 231

I

identité: ethnique, 9, 12, 13, 17, 19, 20, 21, 69, 107, 289;

tribale, 12, 13, 14, 15, 20, 99, 132, 141, 150, 152, 153, 162, 164, 182, 187, 211, 215, 275

idéologie, 14, 21, 139, 222, 239, 273

Indian Act, 96, 199

Indian Education Act, 236

Indian Reorganization Act (IRA), 96, 99

Indian Self-Determination and Education Assistance Act, 9, 26, 106, 107, 114, 115, 116, 274

indianité, 9, 26, 93, 103, 104, 112, 113, 199, 224, 274

Indianola, 36, 38

instances internationales, 30, 119

institution, 127, 138, 158, 162, 199, 200, 202, 222, 268, 274

Insulaires du Pacifique, 225, 227

intégration, 17, 202

intégration sociale, 202

intégrité: culturelle, 29, 119, 132

interethnique, 14

interethniques, 68, 112

intertribale, 14, 107, 112, 142, 143, 145, 147, 148, 274

intertribales: intertribaux, 7, 26, 41, 92, 103, 142, 262, 263, 265

invention, 13, 21, 22, 55, 199, 281; de la tradition, 13, 21; du potlatch, 199

Irlandais, 69, 84

J

Jamard, J.L, 238, 239

James, M.A, 3, 71, 95, 120, 245, 258, 262

Johnson O'Malley Act, 99

juge fédéral, 123, 124

Juillerat, Bernard, 48, 238

K

Kamb, Lewis, 150

Karsenti, Bruno, 233

Kenyon, Susan M., 203, 204, 211

Ki-moon, Ban, 277

Kirk, Ruth, 11
Kwagul, 58
Kwakiutl, 10, 58, 187, 199, 201, 202, 204, 208, 211, 240, 242

L

Lacorne, Denis, 111, 224
Landless Tribes, 83, 84
Lane, Barbara, 51, 56, 59, 66, 68, 133
langues, 64, 100
leaders, 44
Léger, Marie, 28
légiférer, 68, 118
législateurs, 144
Lekwiltoq, 58
Lembert, Edwin Mc Carthy, 68
Lévi-Strauss, Claude, 247, 251, 265, 266, 268
Lewis, L., 99, 140, 150
Lexwildaxw, 58
libre association, 277
Lincoln, Leslie, 10, 12, 57, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 170, 183
logique symbolique, 48, 217, 238, 239, 242
longue marche, 112
Lootaas, 10
Lower Elwka Klallam, 101, 102
Lummi, 76, 81, 146, 150, 191
Lushootseed, 50, 55, 58, 61, 64, 79, 87, 109, 162, 176, 178, 179, 183, 184, 189, 212, 233, 236, 262
Lyndon B. Jackson, 114

M

Mackinnon, Maisie, 150
maillets, 241
maison communautaire, 36, 75, 96, 135, 148, 194, 197, 205, 207, 209, 210, 213, 214, 249
Makah, 9, 45, 46, 132, 140, 146, 147, 154, 164, 165, 166, 167, 169, 191, 205
Makah Cultural and Research Center, 9, 46, 140
Malezer, Les, 277
Malinowski, Bronislaw, 217, 243, 252, 259
Malinvaud, Sophie, 67
Manifest Destiny, 273
Maori, 191

marchands, 61, 66
maritime, 164
Marr, Carolyn J., 90
Marshall, John, 73
Mason, Otis T., 110
Mason, W. Dale, 110
masque, 189, 255, 266, 267; africain, 189
matière, 22, 25, 26, 54, 100, 102, 114, 115, 127, 185, 195, 209, 236, 239, 259, 270
Mauss, Marcel, 169, 201, 202, 211, 265
Mauzé, Marie, 1, 2, 58, 96, 142
Mc Feat, Tom, 201
melting pot, 87, 106, 107
mémoire, 32, 41, 201, 245, 251; autobiographique, 137; collective, 132, 137, 138, 154; historique, 138; sociale, 137, 138
Milroy, R.H., 85
mollusques, 48, 54, 80, 110, 127
montagnes: Cascades, 84
Montigny, Anne, 238, 239
Morin, Edgar, 1, 2, 3, 7, 29, 42, 113
Morin, Françoise, 1, 2, 3, 7, 29, 42, 113
moyen de transport, 22, 57, 263, 269
Muckleshoot, 100, 101, 150, 191, 196
multiculturalisme, 224
multiculturel, 237
musées, 3, 14, 32, 36, 46, 91, 96, 106, 127, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 230, 252, 274; indiens, 148
mythe, 23, 64, 65, 87, 251

N

Nagel, Joane, 13, 17, 20, 21, 87, 104, 113, 115, 132
Namer, Roger, 137
Nanaimo, 147, 155, 172, 191
Nanoose, 147, 155, 174, 191
Natifs d'Alaska, 225, 227, 232
nation iroquoise, 70
National Congress of American Indians (NCAI), 101, 108
National Council on Indian Opportunity (NCIO), 115
National Indian Youth Council (NIYC), 108, 112
nations: autochtones, 13, 17, 30, 70, 71, 72, 113, 217, 273; étrangères, 71

Native American Church (NAC), 129

Native Canoe, 106

Native New Year, 162

Neel, David, 149, 283, 290, 315

New Deal, 99

Nisqually, 49, 66, 83, 100, 102, 146, 160, 166, 205

Nitinat, 56, 155, 168, 169, 177

Nixon, Richard, 115, 116

Noe Siattle, 67

Noël, Alain, 3, 76, 106, 221

Nooksack, 100, 101, 146

Nootkan, 56, 187, 191, 208, 241

North Kitsap School District, 232, 234, 235

Northwestern University Library, 3, 46, 93

notable, 55, 64, 76, 137, 138

Nouveau Monde, 48, 64, 273

O

objets patrimoniaux, 135

odyssee, 40, 42, 149, 153, 163, 173, 184, 188, 192, 193, 197

oeuvres d'art, 268

Office of Superintendent of Public Instruction, 227

Ohiaht, 155, 167, 170

Oliver, Emmett, 144

ONG, 112, 113

ONU, 7, 29, 112, 113, 118, 275, 277

Opitsat, 155, 172

Organisation Internationale du Travail (OIT), 29, 113

origine commune, 18, 137, 138, 274

Os chuck a bick, 166, 327

outils, 80, 119, 128, 229, 239, 247, 257

Ozette, 9, 132

P

Pacheedaht, 155

pachilte, 198

pachitle, 198

Pacific Science Center, 140

pactes internationaux, 28

Paddle to Seattle, 106, 107, 143, 144, 145, 148, 152, 181, 215, 230, 278

pagaines, 56, 143, 144, 148, 160, 165, 170, 174, 177, 193, 213, 229, 252

paganisme, 70

pagayeurs, 155, 158, 160, 163, 166, 168, 170, 172, 175, 195, 196, 198, 206, 210, 212, 269, 270

païens, 68

palourdes, 136, 160, 168, 265

paniers, 54, 160, 236

Pan-tribale, 10, 106, 142

Papillon, Martin, 106

paradigme, 107, 227

parenté, 58, 61, 170, 203

partenariat, 30, 45, 67, 116, 197, 218, 221, 230, 232, 234, 236, 248, 275

particularisme, 30, 118, 152, 182, 205, 273, 274

Pasco, Duane, 140, 145, 159, 193

passé: historique, 144, 203, 211

paternalisme, 25, 85, 108

pauvreté, 7, 99, 119, 224

pensionnat, 7, 45, 87, 90, 104, 135, 187

péripole, 43, 145, 147, 149, 152, 161, 165, 172, 184

personnalité juridique, 30, 119, 277

peuples autochtones, 9, 12, 14, 29, 30, 31, 70, 103, 112, 113, 114, 115, 119, 236, 237, 263, 273, 275, 276, 277, 278

Peyote Church, 129

peyotl, 128, 129, 130

phatries, 202

philanthrope, 32, 46, 139

Piault, Marc, 283

Picon, François-René, 238, 239

Pine Ridge, 129

pisciculture, 36

Point Elliott, 79, 81, 88, 109

politiques fédérales, 25, 108

Port Gamble S'Klallam, 160

Port Madison, 1, 2, 3, 7, 8, 14, 32, 33, 36, 38, 39, 40, 46, 52, 53, 81, 82, 84, 93, 96, 101, 121, 124, 127, 133, 134, 136, 140, 145, 146, 169, 188, 191, 212, 214, 218, 219, 232, 249, 272, 278

Porter, Frank W., 8, 49, 61, 62, 63, 81, 83, 86, 266

potlatch, 7, 23, 41, 43, 46, 55, 58, 59, 61, 62, 65, 96, 104, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 178, 181, 182, 186, 191, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 211, 212, 213, 215, 220, 251

Poulsbo, 32, 33, 36, 53, 234, 235

Poulsbo Junior High school, 234

poupe, 55, 56, 136, 170, 197, 241, 242, 260, 261
Poutignat, Philippe, 17, 18
Pouvoir rouge, 108
praires, 48, 74, 75, 104, 160, 265
pratiques, 21, 24, 70, 94, 129, 132, 164, 176, 177, 203, 206, 217, 238, 239, 243, 246, 271; cérémonielles, 96, 200
Pratt, Richard Henry, 87
Premières Nations, 190
Premiers Américains, 115
préséance, 209
 prestations: totales, 202
 prestige, 58, 66, 200, 202, 203, 204, 205, 211, 214, 215, 242
 prêt, 7, 12, 44, 46, 102, 116, 127, 143, 146, 147, 157, 159, 162, 174, 178, 195, 197, 200, 201, 202, 207, 219
princesse Angeline, 67, 93
processus, 13, 14, 19, 24, 25, 26, 27, 81, 87, 92, 99, 101, 114, 117, 130, 132, 141, 233, 238, 240, 242, 243, 246, 251, 252, 258, 272, 274; de réorganisation ethnique, 17, 20, 23; triadique, 169, 202
profane, 239, 266
projet de déclaration universelle sur les droits des peuples autochtones, 29, 113
proue, 55, 57, 136, 161, 164, 170, 189, 197, 241, 242, 258, 260, 261
Prucha, Francis Paul, 87, 103
Puget Sound, 7, 9, 12, 14, 19, 22, 24, 32, 36, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 63, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 85, 88, 99, 101, 103, 104, 106, 109, 127, 133, 135, 142, 144, 145, 146, 149, 159, 160, 191, 209, 228, 252, 272, 274, 275

Q

quasi-autonomie, 116, 228
Quileute, 136, 145, 146, 147, 149, 150, 155, 164, 177, 181, 191
Quinault, 76, 114, 145, 146, 147, 150, 155, 166, 171, 180, 183, 191, 205, 220

R

rang, 58, 62, 68, 142, 155, 201, 203, 205, 213, 214
Raphaël, Freddy, 141

rassemblement, 7, 12, 41, 42, 58, 87, 96, 123, 145, 146, 147, 148, 150, 154, 155, 159, 162, 180, 181, 183, 190, 191, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 214, 215, 218, 220, 278
rationalité techno-écologique, 48
Raven, 42, 147, 154, 155, 156, 157, 158, 172, 174, 175, 176, 193, 209
Reagan, Ronald, 116
recensement, 33, 113, 122
Recognized Tribes, 83
reconstruction, 13, 132, 217, 238
Red Power, 111
redistribution cérémonielle, 203
référendum, 100, 123
référents, 204
régulation sociale, 208
Reid, Bill, 9
réjouissances innocentes, 200
relations sociales, 19, 273
religion, 76, 135
Relocation Policy, 103
renaissance, 3, 13, 21, 28, 30, 83, 102, 105, 106, 107, 119, 132, 135, 139, 142, 148, 149, 180, 182, 188, 213, 214, 215, 218, 220, 231, 238, 252, 256, 266, 272, 276, 277; culturelle, 14, 135, 139, 148
renouveau, 9, 14, 32, 104, 129, 153, 187
réorganisation, 24, 26, 28, 31, 87, 103, 132, 141, 164, 289, 346; culturelle, 13, 21; ethnique, 13, 15, 20, 88; politique, 20, 25; sociale, 27
représentations, 23, 137, 138, 155, 162, 177, 178, 179, 180, 191, 200, 206, 212, 247
réserves, 7, 8, 14, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 36, 40, 49, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 111, 115, 117, 118, 127, 129, 135, 142, 230, 231, 273, 274, 275
résistance, 140, 204
Résolution 108, 26, 102, 108, 114
restauration, 21, 132, 140, 147
restituer, 7, 116, 139, 142
restitution, 14, 43, 44, 130, 137, 139, 140, 162, 211, 244, 274
résurgence, 41, 44
revendication, 23, 28, 32, 92, 106, 107, 112, 143, 233
révision, 21, 29, 113, 132, 275

revitalisation, 1, 2, 15, 17, 18, 22, 45, 130, 138, 150, 151, 152, 154, 162, 164, 165, 182, 218, 263, 265, 272
rites, 203, 238, 246, 251, ancestraux, 247; de passage, 41, 142, 163, 198; initiatiques, 244
rituel, 15, 48, 55, 62, 67, 129, 158, 165, 167, 205, 206, 208, 238, 243, 252, 263
rivalité: symbolique, 201
rôle, 7, 13, 14, 19, 41, 43, 61, 67, 70, 81, 84, 100, 117, 155, 161, 172, 180, 181, 194, 202, 204, 210, 219, 244, 251, 257, 272
Roosevelt, Franklin, 99
Rostkowski, Joëlle, 1, 2, 9, 70, 72, 100, 102, 108, 109, 112, 115, 117, 118, 119, 142
roturiers, 60, 61, 68

S

sacré, 200, 206, 239, 251, 266
Saez, Jean Pierre, 141
saillance, 18
Saladin d'Anglure, Bernard, 7
Sale, Roger, 75
Salish, 8, 50, 56, 57, 63, 127, 159, 199, 213, 233, 241, 266
Salmon People, 55
Samish, 49, 83, 145, 146
San Juan Harbour, 167
saumon, 48, 53, 55, 61, 64, 74, 75, 86, 104, 110, 127, 160, 166, 168, 170, 209, 264, 265
sauvages, 68, 72
savoir, 15, 17, 45, 106, 115, 137, 141, 148, 149, 152, 154, 162, 176, 187, 193, 194, 195, 199, 206, 211, 213, 218, 219, 224, 228, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 239, 244, 247, 250, 253, 257, 259, 262, 263, 271, 273, 274, 275; ancestral, 141
savoir-faire, 15, 45, 137, 187, 193, 211, 218, 219, 230, 238, 239, 247, 262, 271, 274, 275
scénographie, 135
Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 61, 71, 73, 198, 199, 203
Schweabe, 58, 59, 65, 83
Sciences and Tribes Educational Partnership (STEP), 45
sculpteur, 10, 44, 45, 140, 146, 147, 160, 182, 190, 196, 218, 219, 220, 242, 244, 245, 246, 249, 252, 253, 265, 269

sculpture, 44, 46, 55, 140, 145, 146, 147, 148, 160, 185, 193, 217, 218, 219, 220, 229, 236, 244, 251, 252, 255, 256, 267, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 112, 130, 133, 135, 136, 139, 140, 143, 145, 150, 154, 160, 164, 178, 204, 215, 218, 220, 231, 239, 278
Seattle Post-Intelligencer, 98, 150, 164
sécession, 30, 71
ségrégation, 106
sémantique, 199, 233
Senese, Guy B., 114, 120
sevrage, 198, 220
Sgwigwi, 61
shaker, 98, 104
Shaw B.F., 74
Shaw, B. F., 74
shed-roof, 59
shovelnose river canoe, 56
Shukovsky, Paul, 164
Sigaut, Françoise, 239, 243, 250
singulier, 20
Sioui, Georges E., 70, 141
Sioux, 112, 187, 251
site, 9, 12, 36, 39, 46; archéologique, 132
sit-in, 109
Skagit, 76, 81, 83, 100, 101
Skagit-Suiattle, 100, 101
skidegate, 9
Sklalelut, 62
Skokomish, 56, 100, 146, 149
Skykomish, 83
Smith, B., 141
Smith, Henry A., 141
Smith, Linda Tuhiwai, 141
Snaaw-naw-as, 174
Snipp, Matthew, 17, 20, 87, 104
Snohomish, 76, 83
Snonomish, 81
Snoqualmie, 67, 83
Snoqualmoo, 81
socialisation, 55, 84, 208
Society of American Indians (SAI), 99, 102

- socioculturelle, 59, 185, 189, 244, 266, 273, 278
- Somé, Roger, 139, 189
- somptuaire, 202, 211
- Song: Beach Rock*, 162, 179; *Canoe*, 62, 135, 146, 150, 158, 162, 176, 179, 193, 200, 219, 220, 231, 245, 246, 255, 256, 261; *Catcher*, 154; *Eagle*, 162, 179; *Ewyé First*, 162; *Ewyé Flower*, 162, 179; *Ewyé Moon Woman*, 162; *Ewyé Mosquito*, 162; *Spinning Water*, 162; *Sun Mask*, 162, 179; *Welcoming*, 158, 162, 165
- Songhee, 42, 155, 183
- sous-aires, 49, 50
- sous-aires culturelles, 50
- sous-chefs, 61, 81
- Southern Kwakiutl, 58, 204
- souveraineté interne, 9, 24, 26, 28, 30, 71, 217, 272, 274
- sovereign nation*, 8, 31, 120, 124, 230
- sovereignty*, 113, 114, 119
- Special Collections*, 3, 46, 55, 60, 67, 76, 78, 82, 86, 89, 90, 95, 97, 98
- spécificité culturelle, 21, 22, 238
- Spectrum, 234, 235, 236, 248
- Spectrum Community School*, 234, 235
- Spegpegud, 62
- Spicer, Edward H., 24
- Spirit: Canoe*, 62, 63, 325; *Duck*, 62; *Grizzly*, 62; *Kingfisher*, 62; *Thunder*, 62
- Spirit Canoe Ceremony*, 62
- Squamish, 42, 150, 152, 155, 177, 181, 183, 184, 189, 190, 191, 192, 198, 200, 208, 211, 213, 214, 215, 218, 219, 264, 265
- Squaxin, 100, 102, 149, 160, 166
- Standing Rock, 112
- status gratiae*, 69
- status naturae*, 69
- statut, 9, 14, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 40, 45, 61, 66, 76, 83, 84, 98, 100, 101, 102, 103, 108, 112, 115, 120, 121, 122, 137, 138, 183, 203, 211, 231, 237, 244, 252, 258, 263, 265, 266, 268, 270, 272, 273, 274, 276
- Stearns, Mary Lee, 204
- Steilacoom, 83
- Stevens, Isaac, 76, 77, 79, 82, 83, 95, 109
- Steward, Hilary, 140, 241
- Steward, Julian Haynes, 140, 241
- Stillaguamish, 83
- Strahl, Chuck, 276
- stratégies, 13, 14, 49, 84, 104, 106, 227, 228
- Streiff-Fenart, Jocelyne, 17, 18, 19
- structure, 24, 66, 92, 127, 138, 235, 239, 243, 251, 277; communautaire, 101; d'échange, 199, 204; politique, 76, 114, 152, 217, 270, 271; sociale, 20, 67, 87, 103, 220, 238; souveraine, 200; traditionnelles, 100; tribale, 26, 96
- structures: tribales, 92, 100
- Sturtevant, William C., 50, 51, 60, 156, 192
- style: coast salish, 55, 209; nootkan, 140, 145, 154, 166, 168, 209, 260; northern, 139; salish, 139, 140, 145, 154, 183, 188; shovelnose, 139, 146
- subventions, 125
- Sunde, Scott, 164, 293
- supratribal, 26
- Suquamish, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 22, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 64, 65, 66, 75, 76, 79, 81, 83, 84, 90, 91, 92, 96, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 110, 117, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 158, 160, 162, 167, 174, 178, 179, 181, 184, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 200, 205, 206, 209, 212, 214, 217, 218, 219, 220, 222, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 244, 245, 248, 254, 255, 256, 258, 260, 261, 264, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 278
- Suquamish Elementary School*, 232
- Suquamish Museum*, 9, 32, 36, 40, 46, 59, 91, 92, 107, 127, 132, 133, 134, 135, 136, 146
- Suquamish Museum Entreprise*, 127
- Suquamish Newsletter*, 158, 178, 209
- Suquamish Seafood Entreprise*, 124, 127, 264
- Suquamish Tribe*, 8, 33, 35, 36, 37, 38, 54, 120, 121, 122, 124, 126, 128, 130, 131, 178, 179, 218, 220, 230, 231
- Suquamish Tribe Cultural Co up Committee*, 220
- Suttles, Wayne, 48, 50, 51, 56, 59, 60, 66, 68, 156, 192
- swaihwé, 265, 266
- Swinomish, 76, 81, 100, 146, 191
- symbole, 14, 22, 23, 24, 54, 112, 139, 140, 143, 144, 148, 181, 189, 190, 220, 237, 251, 252, 263, 265, 270, 274; latent, 22, 23, 140, 144
- symbolique, 21, 22, 23, 29, 119, 138, 140, 141, 150, 169, 199, 204, 205, 209, 211, 212, 239, 251, 262, 277

système, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 61, 68, 85, 86, 96, 100, 101, 104, 114, 117, 138, 200, 202, 203, 217, 222, 227, 228, 230, 233, 237, 273, 275, 276; de parenté, 61

T

Tacoma, 52, 90, 91, 92

Taholah, 33, 183, 220

Takaki, Ronald, 70, 228

talking: circle, 196; stick, 196

Tana Stobs, 42, 183, 184, 189, 193, 195, 206, 209, 210, 219, 264

technique, 15, 41, 44, 45, 108, 109, 132, 137, 146, 147, 148, 160, 162, 185, 217, 219, 220, 238, 239, 240, 243, 244, 246, 247, 252, 259

témoin, 43, 179, 181, 202, 207

Termination Policy, 26, 102

terrain, 14, 32, 42, 43, 44, 45, 46, 85, 116, 130, 153, 163, 164, 172, 182, 245

terre, 10, 24, 25, 35, 36, 48, 53, 62, 64, 65, 68, 69, 72, 74, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 92, 99, 100, 102, 108, 110, 113, 115, 118, 121, 124, 127, 165, 168, 169, 196, 197, 198, 205, 239, 243, 247, 273, 275, 278; *fee status*, 35, 36, 121; *individual allotments*, 35; *tribal trust*, 35; tribales, 25, 92, 247; *trust status*, 35

territoire, 9, 14, 15, 22, 25, 32, 35, 36, 37, 41, 43, 49, 58, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 94, 109, 110, 114, 121, 125, 143, 145, 147, 149, 150, 154, 155, 159, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 175, 176, 181, 190, 193, 196, 203, 206, 208, 209, 210, 218, 219, 263, 264, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278

Theodore, William, 60

thérapeutique, 128, 129, 233

Thomas Burke Memorial Washington State Museum, 133

Thornton, Thomas F., 233, 262

Thrush, Coll-Peter, 55, 61, 64, 98,

Thujaplicata, 264

tissage, 41, 162, 236, 251

tisserand, 41

Tlingit, 194

Tloo-qwah-nah, 200

Tofino, 155, 172

Tomhave Jonathan, 45

totems, 140, 172, 173, 219

tradition, 15, 18, 21, 23, 43, 45, 66, 67, 87, 88, 92, 96, 98, 103, 111, 119, 135, 150, 152, 158, 162, 172, 182, 190, 206, 213, 218, 219, 230, 237, 245, 246, 247, 259, 274; orale, 22, 65, 137, 138, 139, 221, 223, 269

traité, 14, 35, 68, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 87, 88, 99, 103, 109, 110, 121, 127, 218, 273, 277; de Medecine Creek, 76; de Point Elliott, 14, 35, 76, 78, 99, 109, 110, 218, 273

traitement, 112, 128, 129, 130, 184, 185, 190, 256

traits: culturels, 18, 59, 199

transmission, 9, 14, 43, 44, 137, 138, 140, 153, 162, 211, 233, 244, 274

transnational, 7, 205

traumatismes, 222

tressage, 251

Tribal Chairman, 100

Tribal Self-Governance Act, 26, 116, 117, 118, 128, 274

Tribal Self-Governance Pilot Project, 117

tribalisation, 13, 14, 24, 25, 26, 27, 81, 87, 92, 99, 101, 114, 117, 272

tribus: domestiques, dépendantes, 20, 26, 69, 83, 102; indiennes, 9, 13, 19, 71, 106, 111, 116, 141, 143, 272

Trobriandais, 217, 243

Tsimshian, 45, 194, 197

Tulalip, 81, 82, 85, 91, 100, 145, 146, 150, 191, 205

tutelle fédérale, 13, 20, 24, 35, 49, 101, 114, 271, 272, 273

Twana, 50

U

U.S Commission on Civil Rights, 109

Ucluelet, 155, 167, 171, 180

Umozurike,Oji, 113

unilatéral, 30

United States. Dept. of Commerce, 125

unités: sociales, 24, 199; tribales, 24, 25, 86, 275

University of Northwestern, 46

University of Washington, 3, 45, 46, 52, 55, 60, 67, 74, 76, 78, 86, 89, 90, 95, 96, 97, 98, 133, 139, 140, 204, 252

University of Washington Libraries, 46, 55, 60, 67, 74, 76, 78, 86, 89, 90, 95, 97, 98

Upper Skagit, 146

Upper White, 67

V

valeurs, 9, 22, 66, 68, 88, 106, 108, 111, 130, 141, 149, 153, 163, 182, 187, 193, 200, 203, 204, 213, 215, 223, 230, 231, 270
Vancouver, 9, 10, 42, 44, 46, 48, 56, 65, 96, 106, 140, 142, 150, 167, 173, 177, 181, 189, 190, 191, 205, 208, 213, 218, 219, 249, 265
Vancouver, George, 9, 10, 42, 44, 46, 48, 56, 65, 96, 106, 140, 142, 150, 167, 173, 177, 181, 189, 190, 191, 205, 208, 213, 218, 219, 249, 265
Vanishing Indian, 87
Vazeilles, Danièle, 1, 2, 129, 221, 251, 274
vernaculaire, 100, 167, 168, 205, 233, 248, 273
vestiges, 9, 132, 135
Vi (taqwsablu), Hilbert, 196, 284
Victoria, 42, 147, 150, 155, 173, 183
Villadary, Agnès, 206
village, 9, 12, 24, 25, 36, 48, 49, 51, 52, 53, 58, 59, 61, 62, 64, 67, 70, 74, 75, 76, 82, 83, 84, 86, 93, 101, 128, 135, 142, 146, 147, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 180, 232, 239, 242, 243
visibilité culturelle, 92, 148
voyage, 3, 12, 15, 22, 23, 40, 41, 42, 43, 44, 62, 69, 106, 124, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 180, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 219, 220, 230, 244, 249, 252, 253, 268, 269, 274, 275, 278
voyage annuel, 15, 40, 41, 44, 107, 124, 149, 152, 153, 161, 163, 187, 189, 193, 205, 210, 230, 249, 252, 253, 275, 278

W

Waga, 217, 243
Waglisla, 142, 146, 148

Wah-hehl-tchoo, 41, 81, 96, 157, 158, 159
wakan, 55
Walker, Richard, 150
Washington State Centennial Commission, 135, 143, 146
Washington State Department of Social and Health Services, 186
Washington State Historical Society, 133
Washington State Office Of Financial Management, 225, Washington, George, 3, 9, 34, 36, 46, 60, 68, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 82, 86, 91, 93, 97, 102, 109, 110, 112, 117, 130, 133, 135, 139, 143, 144, 146, 147, 149, 178, 185, 186, 225, 226, 231, 274, 278
Webster Lawrence, 91, 95, 135
Wee-wy-eke, 67, 93
Welcoming Figure, 190
Wellness Program, 15, 36, 37, 42, 45, 128, 184, 186, 193, 218, 220, 231, 256, 262
Wes-i-dult, 41, 42, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 174, 175, 193, 195, 209, 210
Wheeler-Howard Act, 100
Whidbey, 52
White Anglo-Saxon Protestant (WASP), 224
Wilkes, Charles, 73, 306
Wilkins, David E., 291
Wilson, Tom, 53, 58, 59, 65, 84, 117, 119
World Council of Indigenous Peoples, 112
Wounded Knee, 112

Y

yeyi-ha'dad, 242, 243
Youkaguires, 7
Youth Center, 36, 37, 42, 128, 186, 193, 194, 218

Z

Zalmai,Zahir, 196

Résumé de la thèse

Titre :

La souveraineté tribale des Suquamish (Réserve de Port Madison, USA). Renaissance culturelle et revitalisation d'une identité collective.

Mots clefs :

Côte nord-ouest, Colombie Britannique, État de Washington, Puget Sound, Salish, Suquamish, peuple autochtone, ethnicité, réorganisation ethnique, autodétermination, souveraineté tribale, tradition, renaissance, revitalisation, identité collective, canoë, voyage, ethnohistoire, anthropologie du monde autochtone contemporain.

Résumé de la thèse

Mon travail de thèse est une réflexion sur la souveraineté tribale contemporaine dans l'État fédéral américain. Mon intérêt porte plus particulièrement sur la manière dont les Suquamish de la région du Puget Sound s'approprient et instrumentalisent le modèle politique tribal afin de recomposer une organisation socioculturelle et politique collective. En m'appuyant sur une analyse du processus de réorganisation de ce modèle et de revitalisation de certaines ressources latentes comme le canoë, j'ai pu observer plusieurs éléments de recomposition de l'identité collective. Tout d'abord un élément d'ordre politique, il s'agit de l'établissement des gouvernements tribaux et de leur autonomie à l'intérieur du territoire tribal. Puis un deuxième d'ordre culturel, il est question de la renaissance et de la revitalisation de la culture des anciens. Enfin, le dernier point est d'ordre social. Il concerne l'importance de la conscience de groupe. Cette étude m'a permis de constater que la souveraineté tribale bien que limitée à une autonomie interne, permet aux Suquamish de se reconnecter avec leurs ancêtres, leur territoire et de participer à la vie de la société américaine en devenant des partenaires et des collaborateurs légitimes. Ils sont libres de planifier, mettre en œuvre et administrer des programmes, services et fonctions. Leur champ d'action reste limité à un petit territoire tribal. Mais ils maîtrisent et conjuguent chaque jour un peu plus leur pouvoir interne, leur identité collective et leur citoyenneté américaine. Ils n'ont jamais été aussi visibles et présents sur la scène publique américaine qu'aujourd'hui.

Title:

The tribal sovereignty of Suquamish (Port Madison Reservation, USA). Cultural rebirth and revitalization of a collective identity.

Keywords

Northwest Coast, British Columbia, Washington State, Puget Sound, Salish, Suquamish Tribe, Native People, ethnicity, ethnic reorganization, self-determination, tribal sovereignty, tradition, revival, revitalization, collective identity, canoe, journey, ethnohistory, anthropology of native contemporary world.

Resume of thesis

My thesis examines the contemporary tribal sovereignty in the American Federal State. My interest relates more particularly to the way in which Suquamish Tribe of Puget Sound appropriates and instrumentalizes the tribal political model in order to recompose a collective sociocultural and political organization. By supporting an analysis of the process of reorganization of this model and revitalization of certain latent resources like the canoe, I have been able to observe several elements of collective identity recombining. First, is an element of a political nature in which tribal governments and their autonomy are established within the tribal territory. Secondly, a cultural nature, it is a question of the rebirth and the revitalization of the ancestor's culture. Finally, is of a social nature. It relates to the importance of group's consciousness. This study enabled me to note that the tribal sovereignty, although limited to an internal autonomy, allows the tribes to be reconnected with their ancestors, their territory and to take part in the American life in becoming legitimate partners and collaborators. They are free to plan, implement and to manage programs, services and functions. Their sphere of activity remains limited to a small tribal territory. But they control and combine each day a little more their internal capacity, their collective identity and their American citizenship. They were never also visible and present on the American public scene but today.