

Expérience amérindienne des parcs nationaux aux États-unis De la dépossession à la coopération interculturelle The Indian Experience of National Parks in the United States From removal to intercultural cooperation

Raphaëlle Rolland

Volume 34, numéro 1, 2004

Présences autochtones de l'âge glaciaire à aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082399ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082399ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rolland, R. (2004). Expérience amérindienne des parcs nationaux aux États-unis : de la dépossession à la coopération interculturelle. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(1), 79–85. <https://doi.org/10.7202/1082399ar>

Résumé de l'article

Aujourd'hui, lorsque les touristes s'émerveillent devant la majesté des parcs nationaux américains, très peu réalisent que les nations se sont vu interdire le droit de résidence et d'usage de leur territoire ancestral. Pourtant, sur les trois cent soixante-sept unités du National Park Service (NPS), en éliminant les monuments de la Guerre civile ou les sites plus urbains, les quatre-vingt-cinq parcs restants se situent tous à proximité, au sein ou autour de différentes réserves amérindiennes. Cet article s'attache d'abord à resituer le contexte idéologique du double système, mis en place à la fin du XIXe siècle, de sanctuaires de nature sauvage et de réserves amérindiennes. Il retrace ensuite les concessions récentes du NPS, confronté à la souveraineté tribale et à la revitalisation des traditions culturelles, dans lesquelles les environnements naturels reprennent tout leur fondement identitaire. La situation navajo est plus particulièrement développée : la réserve, entourée par vingt et un parcs, offre en effet un cas exemplaire de la complexité des relations entre NPS et Amérindiens.



Expérience amérindienne des parcs nationaux aux États-unis

De la dépossession à la coopération interculturelle

Raphaëlle Rolland

École des Hautes
Études en sciences
sociales,
Paris

« Les *Bilagaana* [les Blancs] n'avaient pas de nom pour cette terre. *Wilderness*, c'est un terme tellement générique. Notre territoire se nomme *Dine Bikéyah*, 'sous les pieds du peuple'. Chaque lieu y possède un nom, une histoire et une prière. »

(Duane Halgani, résident navajo du parc national Canyon de Chelly)

COMME L'ÉCRIT DESCOLA, l'idée même de préservation de la nature est propre à l'Occident moderne. Pour l'envisager, il fallait déjà que la nature existe comme domaine extérieur aux activités sociales en tant que telle et qu'elle ait été maltraitée (1999 : 215). Cette idée de nature autonome s'est formée au croisement de la philosophie grecque et de la transcendance de la Création introduite par les religions du livre. Elle s'inscrit plus largement dans l'opposition sauvage/domestique, qui serait inhérente au développement de la production agricole, il y a 10 000 ans environ. Les sociétés d'agriculteurs sédentaires s'accomplissant au sein d'une structure familiale et sociale seraient progressivement devenues le symbole de la civilisation, et celles de chasseurs-collecteurs nomades, leur antinomie. L'image positive de nature domestique a pris une grande ampleur dans la conception judéo-chrétienne. À l'état originel, Adam et Ève sont chassés du Paradis et condamnés à labourer la terre pour leur rédemption. Transformer le désert en jardin devient alors la métaphore du mouvement d'émancipation de l'homme. Cependant la polarité sauvage/domestique possède un caractère ambivalent,

le sauvage symbolisant un état originel perdu, qui s'oppose paradoxalement au caractère artificiel et avilissant de la société. Si le désert constitue un lieu de désolation, où le Christ est tenté par le démon, il est aussi le lieu où le chrétien contemple le divin hors de l'encombrement du monde. Cette dualité perdue dans l'Europe chrétienne du Moyen-Âge, où la transformation de la nature sauvage en jardin devient une réalité. Malgré la prédominance des paysages de nature transformée dans la société féodale, le parc, caractéristique du château, s'applique à une grande étendue de terre et de bois clôturée où l'on élève des animaux pour la chasse (*parricus* : enclos). En fait, dès le début des civilisations agricoles, les élites se soucient de maintenir des aires de nature libre face à l'extension des champs. Le parc constitue alors d'une part une propriété foncière appartenant à la classe dirigeante et, d'autre part, un lieu de divertissement. Selon Duby, jusqu'au XVIII^e siècle, les tableaux ont charge d'évoquer beaucoup moins la terre cultivée que les lieux où les maîtres se livrent à leurs activités viriles – course à cheval, chasse à courre dans les forêts – et privilégient souvent la part sauvage (1991 : 12). À la fin du Moyen-Âge, la réduction drastique de la forêt, qui n'obstrue désormais plus la vue, facilite l'éveil de la sensibilité au paysage et son étude objective. L'attitude instrumentale de la Renaissance donne un nouveau regard sur le monde, désormais objet mathématique de connaissance, et ouvre la voie à l'espace géométrisé et à la perspective. Une nouvelle forme de

regard sur le territoire comme objet de contemplation émerge également. Le terme paysage apparaît au ^{xvi}^e pour désigner « une étendue de pays que l'on voit d'un seul aspect », mais il est aussi entendu comme tableau qui représente un site champêtre (*ibid.*). Ce nouveau modèle paysager est véhiculé par les élites avec la nouvelle pratique sociale du *bel vedere*. L'idée de nature autonome se renforce ensuite au ^{xviii}^e siècle avec la révolution mécaniste, dans laquelle la nature constitue désormais un moyen au service de fins fixées par l'homme. Au moment où l'Europe prend son visage moderne, l'expérience américaine commence, investie de cet héritage culturel dans lequel le sauvage doit être domestiqué, pour une fois conquis, être toujours revalorisé sous forme nostalgique. Cette polarité prend une ampleur nouvelle dans le contexte de colonisation du milieu naturel et des Amérindiens.

VERS LA PRÉSERVATION IMPÉRIALISTE DE LA WILDERNESS

Dans le Nouveau Monde, la nature devient la *wilderness*. Le terme « nature » semblait en effet réduire cette immensité et référer trop à la philosophie européenne. Néanmoins, la *wilderness* s'ancre bien dans le dualisme occidental d'une nature séparée de la culture. Étymologiquement, en vieil anglais, *wilderness* provient de *wild-deor*, qui signifie un lieu sauvage, notamment la forêt, peuplé de bêtes féroces (Nash 1967 : 1). Cernés par le « sauvage », dans « une jungle immense hurlante, où nul n'habitait sinon les démons infernaux et les brutes adorant les diables », comme l'écrit le poète Wigglesworth en 1662 (cité par Short 1991 : 161), les premiers émigrants des églises puritaines anglaises et hollandaises, s'efforcent sans relâche de transformer la *wilderness* ennemie, le milieu naturel et ses habitants, en un monde civilisé. À la fin de la guerre d'indépendance en 1776, la première démocratie compte cinq millions de colons principalement blottis entre le littoral et les Appalaches (Jacquin *et al.* 2000 : 136). Pour le président Jefferson, la sauvegarde de la liberté des États-Unis ne peut se faire que dans le cadre d'une économie fondée sur un modèle physiocrate. L'expansion vers de nouvelles terres à l'Ouest paraît en outre vitale pour s'affranchir de l'Europe. Face à l'obstacle que représentent les nations amérindiennes, la relocalisation au-delà de la frontière du Mississippi dans un « territoire amérindien » est institutionnalisée avec l'*Indian Removal Act* en 1830. Comme l'explique Marie Mauzé, la légitimité de la spoliation des terres amérindiennes se fonde sur deux notions : celle de *terra nullius*, les habitats saisonniers amérindiens n'étant pas considérés comme véritablement implantés dans une zone géographique définie, le nomadisme étant également associé à la sauvagerie, et celle de *vacuum domicilium*, terre qui paraît vide puisque non cultivée (1996 : 216).

Parallèlement à l'idéologie de la transformation de la *wilderness*, les Américains ressentent que leur environnement naturel est unique. La jeune nation valorise cette distinction vis-à-vis de la vieille Europe. Vers 1810, l'impact du mouvement romantique, lui-même inspiré de la philosophie des Lumières, est d'autant plus grand aux États-Unis que cette nature est immense et peuplée de « Nobles Sauvages ». La *wilderness* amérindienne fonde alors véritablement l'identité culturelle et politique des artistes. « La caractéristique la plus distinctive et peut-être la plus impressionnante du paysage américain est sa sauvagerie », écrit le peintre Cole en 1836 (cité par Nash 1967 : 67). À la même époque, Henri Thoreau, pionnier de l'écologie, professe une philosophie basée en partie sur la sagesse amérindienne

comme développement d'une voie authentique américaine. Dans ses *Indian Notebooks*, les Amérindiens sont décrits comme possédant toujours « le langage où toutes les choses parlent sans métaphore ». L'homme moderne est en train de l'oublier, mais grâce à ces cultures animistes, il peut comprendre à nouveau sa place dans l'univers (Spence 1999 : 22). Malgré ce « primitivisme », ces intellectuels croient en la sauvegarde d'un mode de vie et d'un savoir. Conscient de la menace qui pèse sur les nations amérindiennes, en 1832 le peintre Catlin conçoit d'ailleurs le premier l'idée de préserver l'aire de Yellowstone comme territoire *crow*, *shoshone*, *bannock* et *sheepsteater* (wyoming) :

On pourrait imaginer, avec une grande politique de protection du gouvernement, un parc magnifique où le monde pourrait voir à l'avenir les Amérindiens dans leurs habits classiques galopant sur leurs chevaux sauvages, munis de leurs arcs, de leurs boucliers et de leurs lances, parmi les troupeaux fugitifs de bisons et de cerfs. [...] Un parc national contenant l'homme et la bête, dans leur complète sauvagerie et dans la fraîcheur de leur beauté naturelle. (1973 : 260-262)

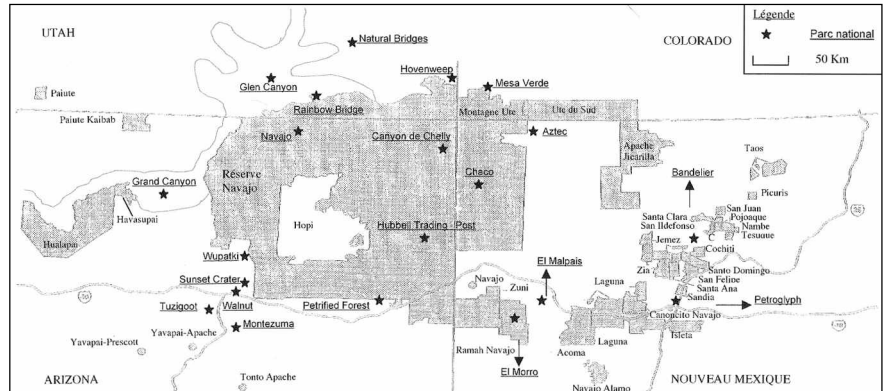
Ces espoirs de *wilderness* amérindienne sont anéantis vers 1840 : la colonisation du *Far West* est déclarée « destinée manifeste ». Cela se confirme en 1848 avec l'obtention du Texas (1845) et du Sud-Ouest (1848), qui achèvent la transcontinentalité du pays, amorcée avec l'achat de la Louisiane (1803). Le Territoire amérindien, qui s'étendait du Mississippi au Pacifique, est progressivement réduit à l'État d'Oklahoma, puis à des portions de ce dernier, concentrant de nombreuses nations d'origine géographique variée. À la fin de la conquête vers 1890, le mythe de la Frontière s'élabore, célébrant la progression de la colonisation sur les terres présumées vierges. Il devient le fondement de l'identité américaine alors que la frontière physique disparaît.

Les expéditions scientifiques évaluent alors ces nouveaux territoires de l'Ouest, qui deviennent des paysages épiques dignes de cathédrales, immortalisés par les peintures de Bierstadt et Moran, les photographies de Jackson et de Hillers... À la même époque, en réaction à une industrialisation galopante à l'est, les mouvements de conservation de la nature émergent. John Muir jette ainsi la base du concept du parc national, à la fois monument historique de la Frontière qui incarne le courage moral et la vie authentique des pionniers, et sanctuaire écologique, où la nature doit être laissée dans les conditions primitives de sa découverte. L'homme n'est désormais qu'un visiteur dans ces « lieux publics de préservation et de loisir pour le bénéfice et l'appréciation du Peuple ». Dans le parc de Muir, les Amérindiens tombent en disgrâce. S'il se lamente sur la destruction des peuples de la *wilderness*, cependant, pour lui, rien n'est pire qu'un Amérindien « dégradé », qui s'apparente alors aux plus basses classes d'une grande ville. Dans son livre *My First Summer in the Sierra*, les Amérindiens *diggers* de Yosemite (Californie, premier parc d'État en 1864) apparaissent comme amorphes, paresseux, mendiants... Il ajoute : « la pire chose à leur sujet est leur saleté. Rien de vraiment sauvage n'est sale », et il travaillera à leur délogement du parc (Muir 1911 : 226). Les Amérindiens n'appartiennent donc désormais ni à la culture car non civilisés, ni à la nature qu'ils dégradent. La position de Muir s'inscrit également dans les théories évolutionnistes de l'époque : le mode de vie amérindien étant condamné à disparaître, leur place ne se situe pas dans les espaces sauvages mais dans des réserves, avec des programmes d'assimilation

pour leur évolution future dans la société américaine. Un processus de réification des paysages s'engage alors. À Yellowstone, premier parc national créé en 1872, les Amérindiens sont tous déplacés avec l'aide de l'armée dans des réserves extérieures situées à l'ouest à partir de 1879. En 1896, le *Yellowstone Park Act* fondera légalement l'exclusion des Amérindiens des terres publiques (Spence 1999 : 57). Cette acquisition forcée constitue un précédent puisque les populations seront systématiquement déplacées lors de la création des parcs, sans considération des conséquences culturelles, sociales et économiques. En 1916, le National Park Service (NPS) est créé pour constituer et préserver le « patrimoine américain ». Le NPS devient le grand gardien de la nature et de la culture, intégrant les sites archéologiques amérindiens, mais cette dernière est toujours considérée comme un vestige du passé et non pas comme un système vivant. Le NPS entame une politique expansionniste pour constituer le patrimoine des États-Unis, et la région spectaculaire du Sud-Ouest (Colorado, Nouveau-Mexique, Arizona et Utah), terre navajo, apache, hopi, zuni, ute, havasupai..., est très convoitée. L'empiètement sur les réserves se fait tout d'abord de manière unilatérale face à des nations exsangues, sous le joug du Bureau of Indian Affairs jusque 1934. L'*Indian Reorganization Act*, qui institue une autonomie culturelle et politique relative pour les nations, rend en effet ces appropriations plus délicates.

SOUS LES PIEDS DU PEUPLE NAVAJO

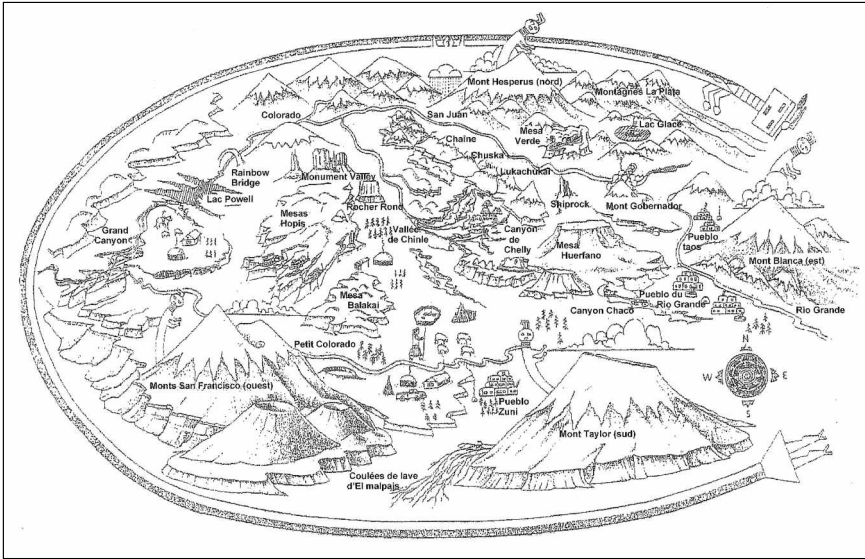
Aujourd'hui peu de nations connaissent autant d'engagement avec le NPS que la réserve navajo, littéralement assiégée de vingt et un parcs. Ceux d'El Morro (1906), Chaco (1907), Navajo (1909), Rainbow Bridge (1909), Canyon de Chelly (1931) et Hubbell Trading Post (1960) se situent au sein de la réserve. Les parcs de Petrified Forest (1906), Grand Canyon (1919), Wupatki (1924), Glen Canyon (1967) y sont adjacents, et ceux de Mesa Verde (1906), Montezuma (1906), Natural Bridges (1908), Walnut (1915), Bandelier (1916), Hovenweep (1923), Aztec (1923), Sunset (1930), Tuzigoot (1939), El Malpais (1985) et Petroglyph (1990) se trouvent à proximité (voir carte). L'expérience navajo des parcs nationaux donne un éclairage exemplaire sur les différences de perception environnementale, qui ont longtemps été ignorées. Initialement nomades et chasseurs-cueilleurs, les Navajos adoptent un mode de vie pastoral au XVII^e siècle avec l'introduction du bétail (mouton, vache, chèvre, cheval) par les Espagnols, couplé avec la culture du maïs acquise des Pueblos. Dépossédés de leur territoire ancestral en 1864, après le siège de l'armée au Canyon de Chelly, les Navajos connaissent quatre années d'exil avant le traité de paix qui autorise leur retour dans une réserve allouée couvrant une grande partie du territoire ancestral, *Diné Bikéyah* (Aillema Benally, *ranger* au Canyon de Chelly, comm. pers., 2000). Les Navajos ou *Diné*, « le Peuple », représentent aujourd'hui la plus grande nation amérindienne avec près de trois cent mille membres, dont 80 % vivent dans la réserve de 65 000 kilomètres carrés (recensement 2000). Dans les parcs situés au sein de la réserve, la cohabitation entre résidents et administration



Carte des parcs nationaux de la région navajo et des Four Corners (redessinée à partir de *Cultural Resources Management 2000*, 9 : 28-29)

est d'abord relativement cordiale et l'entraide est de mise, mais sans garantie de résidence. Le Canyon de Chelly représente une exception : déloger les Navajos sera très délicat, car le canyon figure dans le traité de paix de 1868. Un accord est finalement signé en 1931 : la terre demeure propriété tribale, ce qui pérennise le droit de résidence des familles, et le NPS se charge seulement de la préservation du trésor archéologique anasazi (Aillema Benally, comm. pers., 2000). Par ailleurs, en 1934, effrayé par les progrès de la modernisation dans cette région spectaculaire, le NPS envisage la création d'un parc national géant, Escalante, qui englobe pratiquement tous les parcs énumérés précédemment. Le conseil tribal navajo, se méfiant de cette supervision du territoire, refuse finalement le projet et crée le premier mouvement de résistance avec le Navajo Park Department. Il exige également que le NPS renonce à la gestion des parcs en terre navajo (Keller et Turek 1998 : 203). Les futurs conflits avaient été appréhendés de manière pertinente, puisque vers 1950 le NPS expulse les résidents des parcs de Chaco, Wupatki et navajo. En 1958, le NPS s'intéressant de très près à Monument Valley, la nation déclare le site parc tribal. Depuis les années trente, elle se bat pour obtenir un accès élargi à son territoire ancestral devenu zone de préservation et de loisirs, et pour une reconnaissance progressive de sa perception du monde dans les projets de préservation. Il s'agit donc de l'écouter.

L'univers navajo incarne un espace social vivant où l'homme évolue de manière symbiotique avec le Peuple sacré, *Diyin Diné'é*. Chaque montagne, cours d'eau, plante, animal, humain..., possède une forme intérieure anthropomorphique, *diyini* et toutes les entités communiquent entre elles par l'intermédiaire de leur peau perméable et du souffle, *nilch'i*, qui anime les êtres. Dans cette conception du monde, Femme changeante, incarnation de la terre nourricière, a aussi créé les quatre clans originels à partir de sa peau et leur a ensuite offert toutes les ressources nécessaires à la vie et à sa reproduction. À travers toutes les activités biologiques, économiques, sociales et spirituelles, de même que les activités agricoles, les Navajos entretiennent leur proximité spatiale et généalogique avec le Peuple sacré. Cette relation d'identification à la terre est aussi soutenue par la conception du cycle organique de la vie. À la naissance, l'enterrement du cordon ombilical et du placenta sous un pin pignon près de la maison, ou sous le corral, ancre la relation entre le nouveau-né et le paysage physique familial. À la mort, le retour du corps à la terre remplit la relation de réciprocité. Les pieds, *ké*, qui constituent le point de contact permanent entre



Diné Bikéyah, « La terre du Peuple »
(Carte redessinée à partir de Gold 1994 : 42)

l'homme et la terre-mère, servent souvent de métaphore pour décrire la relation entre la terre et une famille. *Kétlaah*, « plante des pieds », signifie aussi la relation affective qui lie la mère à l'enfant. *Kétlool*, « les racines d'une plante », exprime l'idée que l'origine de la vie d'une personne se fonde dans la terre et surtout dans le lacs de relations qui existent sur l'aire d'usage coutumier entre le travail de la terre, l'environnement familial et le troupeau, les biens matériels. De même, *kéyah*, « la terre », se traduit littéralement « sous les pieds du peuple ». *Danihikéyah*, « sous nos pieds », désigne aussi l'aire d'usage traditionnel, c'est-à-dire une partie de la terre-mère, dépendante des soins de la famille qui y réside (Duane Halgani, résident du Canyon de Chelly, comm. pers., 2001). Par ailleurs, l'univers intersubjectif navajo, est un monde clos, interrelié et dynamique. Il repose sur un état d'équilibre de forces complémentaires en perpétuelle réalisation. Ainsi *hozho*, beauté, contrôle, équilibre, santé, bonne fortune..., se couple avec *hochxon*, laideur, chaos, déséquilibre, maladie, malheur... Le danger de ces pouvoirs se manifeste notamment lors de contact inapproprié, de transgression de tabous, de non-respect du principe de réciprocité, d'excès... C'est l'homme, par son savoir et la pratique de rituels, qui maintient, contrôle et restaure l'harmonie (Farella 1984 : 23-68). Cette philosophie cosmologique se déploie dans les différents lieux du territoire, réceptacles des événements liés à la mise en ordre du monde : la montagne La Plata (Colorado) recèle le site de l'Émergence de mondes souterrains où des fautes, sorcellerie, inceste..., avaient été commises. Les quatre montagnes sacrées, Blanca à l'est (Nouveau-Mexique), Taylor au sud (Nouveau-Mexique), San Francisco à l'ouest (Arizona) et Hesperus Peak au nord (Colorado) symbolisent à la fois les limites, la spatialité et le sens de la marche du cosmos navajo, en étant associées aux points cardinaux, aux âges de la vie, aux couleurs, aux minéraux, aux savoirs spirituels... Lépopée des Jumeaux mythiques tuant les monstres, engendrés lors de déviances sexuelles, traverse *Diné Bikéyah* d'est en ouest. Ces monstres gisent aujourd'hui dans les buttes de Monument Valley (Utah), dans la vallée qui s'étend devant le Canyon de Chelly, ou encore dans les coulées de lave d'El Malpais (Nouveau-Mexique,

Yé'itsoh bidit niniyeezhi, « Où le sang du Grand Dieu coagula », devenues parc national en 1987)...

Quand j'étais enfant, *Diné Bahane'* [Histoire de la création] représentait une histoire merveilleuse. Lorsque j'ai grandi, en visitant certains lieux et en connaissant mieux les épisodes racontés chaque hiver, les leçons de vie et la manière dont les choses devaient être me sont apparues. Les quatre montagnes sacrées sont les fondations de notre connaissance du monde et de notre force physique et mentale. En navajo montagne se dit *dzit* qui signifie « force et fermeté » [...]. Nous communiquons avec elles grâce au Vent. La plupart des visiteurs pensent que les Navajos habitent un désert isolé mais nous possédons notre propre histoire de ce pays. Nos traditions enracinées dans cette terre nous rappellent continuellement qui nous sommes et d'où nous venons. (Linda Clay, résidente du Canyon de Chelly, comm. pers., 2001).

Toutes les conceptions cosmologiques s'installent dans des points de l'espace, réels liens physiques entre le peuple présent et son passé, et elles forment de véritables cartes cognitives :

Tous ceux qui étudient la culture des Navajos sont très impressionnés par l'extrême importance qu'ils accordent aux lieux et à la géographie en général. Leur connaissance est extrêmement précise. Leurs histoires religieuses ou séculières recèlent des mentions de formations naturelles, de localisations, et de distances... Pour les Navajos, ces détails sont importants à cause de leur association sacrée et de leur signification pratique : pour un peuple qui n'écrivait pas, ils servaient d'équivalent à nos cartes, et guidaient ce peuple mobile sur les sites de chasse ou de collecte de plantes nutritives et médicinales, de minéraux, et des autres objets utilisés dans les rituels. (Van Valkenburgh 1974 : 17-18)

Les composantes géographiques fonctionnent comme des assises mnémoniques de la progression physique et spirituelle vers *hozho*, mais de par l'immanence des pouvoirs, le paysage possède également des vertus curatives. Quand l'harmonie intérieure de l'homme et de son environnement est perturbée, des rites de guérison intègrent la narration d'un mythe dans un grand nombre de chants, de prières et de peintures de sable sur lesquelles le patient se place, et dépeignent les épisodes principaux du mythe dans leur paysage. La toponymie et la topographie sont récapitulées dans les chansons et prières, et les détails géographiques de longs voyages effectués par les protagonistes des mythes délimitent presque littéralement le pays navajo. Ainsi une des versions de la « Voie de la nuit », toujours très pratiquée pour soigner cécités et rhumatismes, entre autres, est centrée autour du Canyon de Chelly. Le patient s'identifie alors au Rêveur qui, au cours d'une traversée initiatique dans de nombreux lieux du canyon (et au-delà), est soigné par les divinités pour des maux identiques à ceux du patient

L'arrière-plan psychologique concernant la préoccupation quasi obsessionnelle des détails de voyages et la mention minutieuse d'une longue série de noms de lieux dans les légendes navajos est

une question intéressante. Il semble suggérer que, d'une part, il participe à la vraisemblance de l'histoire et que, d'autre part, il renforce le sens de sécurité que le familier procure. (Kluckhohn 1944 : 246)

En outre, les personnes-médecine se rendent régulièrement en pèlerinage sur ces lieux. Ils collectent alors différents matériaux dans leur sac de médecine, microcosme des ressources et des pouvoirs du territoire, dans lequel le patient et sa famille sont ensuite spatialement intégrés lors du déploiement cérémoniel. Par l'interpénétration du mythe et de la réalité, et par l'absorption des pouvoirs du Peuple sacré, le patient subit une sorte d'abréaction. *Hozhon* est alors restauré, rendant au patient son emplacement physique et psychologique dans la vie. Dans cette perspective moniste, la nature, le langage, la religion, les mythes, les pratiques économiques, sociales et culturelles, la tradition orale et les réalités empiriques sont toujours étroitement liées et imbriquées dans un rapport d'adéquation. Les sites naturels sont culturalisés par la forme intérieure qui les habite. Le NPS commet donc un acte destructif, quant au nom de la préservation, il plaque un modèle de parc, basé sur un concept culturel occidental de nature autonome séparée des activités sociales, sur des sociétés qui n'avaient pas connu ce dualisme. Il annihile par ailleurs une culture vivante et un long façonnage de ces paysages par leurs habitants. Au cours de son histoire, le NPS a dû néanmoins faire des concessions devant la persistance culturelle et la souveraineté tribale (*Self-Determination and Educational Act*, 1975). Aujourd'hui, les environnements naturels reprennent pour les nations toute leur signification culturelle et leur fondement identitaire (Rostkowski 2001 : 133-146). Si le retour des activités traditionnelles reste complexe car les modes de vie se sont modernisés, ce renouveau est essentiel dans un contexte d'assimilation ratée, d'acculturation et de pauvreté. Les nations amérindiennes possèdent en effet l'espérance de vie la plus faible, le plus haut taux de violence, de chômage, de suicide et d'alcoolisme.

LA COOPÉRATION INTERCULTURELLE ET SES LIMITES

Les nombreuses lois de préservation votées depuis les années 70 témoignent de l'ouverture progressive des parcs aux catégories de l'héritage culturel des différentes nations : *National Historic Preservation Act* (NHPA, 1966), *National Environment Policy Act* (NEPA, 1969), *American Indians Religious Freedom Act* (AIRFA, 1978), *Archeological Resources Protection Act* (ARPA, 1979), *Native American Grave Protection and Repatriation Act* (NAGPRA, 1990), et l'amendement du NHPA sur les *Traditional Cultural Properties* (TCP, 1992). Cet article s'attache plus précisément au NHPA et l'AIRFA, qui concernent les traditions liées aux environnements naturels. En 1966, une des premières lois majeures de préservation historique, le *National Historic Preservation Act*, répertorie les monuments historiques dans un Registre national géré par le NPS. Il inclut les événements historiques, les personnalités importantes, les œuvres architecturales, les sites archéologiques... Sur les 50 000 propriétés du Registre national, seulement cinquante-sept sont importantes pour les Amérindiens, mais il ne s'agit que des sites archéologiques et des lieux historiques de la conquête, comme le champ de bataille de Wounded Knee (1890). Les interprétations tribales ne sont pas inscrites au Registre et la loi ne prévoit pas non plus la consultation des diverses nations. Elles sont exclues du NHPA car les catégories définies ne s'appliquent pas à leur vision particulière du monde.

D'abord, le NHPA ne considère que le patrimoine matériel. Or, les ressources culturelles navajos sont en grande partie immatérielles. Elles correspondent aux pratiques culturelles qui sont très souvent associées à la géographie mythique, dont la préservation est importante pour la transmission aux générations futures car elles constituent des sources vitales de l'identité. De plus, cette lecture distincte du paysage a été interprétée par les autorités comme une préoccupation à caractère strictement religieux. En 1977, les Navajos et les Hopis revendiquent que les monts San Francisco, montagne sacrée de l'Ouest pour les Navajos et demeure des Kachinas hopis, mais propriété du Service des forêts qui veut développer la station de ski, soient éligibles au Registre des monuments historiques. Leur demande est déboutée par la cour fédérale. Les propriétés religieuses sont en effet exclues du Registre car elles violent la doctrine de séparation de l'Église et de l'État (Kelley et Francis 1994 : 176). Cependant, pour les Navajos les voies sacrées sont inséparables des voies ordinaires en raison de l'immanence des pouvoirs qui habitent le monde. Si ce paysage animé ne relève pas de la distinction sacrée séculaire, il demeure cependant perçu comme une irrationalité primitive.

Alors que le Premier Amendement sur la liberté de la religion, ne concerne pas les nations, en 1978 l'*American Indian Religious Freedom Act* (AIRFA) amorce un changement majeur. La première section de la loi constitue une tentative d'auto-critique inédite concernant l'inflexibilité et l'insensibilité des politiques fédérales amérindiennes. Elle proclame désormais les droits inhérents à la liberté de croire, d'exprimer et d'exercer les religions traditionnelles amérindiennes. Ces droits incluent l'accès aux sites sacrés, l'usage des ressources naturelles normalement protégées par les lois de conservation comme le *Wilderness Act* ou l'*Endangered Species Act*, de même que l'usage et la possession d'objets sacrés et la liberté de célébrer le culte selon les rites traditionnels. Il est alors demandé aux agences fédérales d'évaluer leurs politiques et leurs procédures en consultation avec les chefs religieux traditionnels pour déterminer les changements nécessaires pour protéger les droits religieux et les pratiques des Amérindiens (Moore 1991 : 82-83). L'AIRFA représentait beaucoup d'espoir, mais changer la mentalité des gestionnaires des parcs est un travail de longue haleine. Juste avant l'AIRFA, le parc du Grand Canyon a arrêté deux hommes-médecine navajos pour collecte illégale de sauge et de genévrier. Pour équilibrer ce tableau, il faut toutefois mentionner que lorsqu'en 1970, l'administration du Grand Canyon a eu le projet d'étendre les limites du parc dans la réserve des Havasupais, ceux-ci ont obtenu du Congrès, malgré l'opposition du Parc, une législation qui impose le maintien de leur droit d'usage coutumier dans cette nouvelle aire. De plus, en 1980, le plus grand parc national est créé en Alaska, *Alaska National Interests Land Conservation Act* (ANILCA), qui autorise les activités de subsistance par les autochtones. Désormais, l'AIRFA préconise donc la consultation des nations, mais celle-ci demeure informelle et souvent hostile aux perspectives amérindiennes, comme l'illustre le procès des Chanteurs navajos contre le Parc de Rainbow Bridge. La plus grande arche naturelle du monde est importante pour les Hopis, les Utes, Paiutes et Navajos. Pour ces derniers, elle incarne un arc-en-ciel pétrifié fait de deux êtres, mâle et femelle, qui génèrent les arcs-en-ciel, les nuages et la moiteur pour *Diné Bikéyah*. Alors que cette arche était très isolée, à partir des années 70, avec la construction du barrage hydroélectrique de Glen Canyon et la création de l'aire de récréation nationale du lac Powell,

plusieurs milliers de touristes y viennent par bateaux entiers. En 1978, l'Association des chanteurs navajos, en invoquant l'Airfa, demande que le parc limite l'accès public pour maintenir l'intimité des pratiques traditionnelles. L'administration refuse : tant que les Amérindiens peuvent accéder à l'arche, leur revendication est irrecevable. En 1981 la Cour suprême rend son verdict : donner des droits spéciaux aux Amérindiens en exigeant une attitude respectueuse des touristes et en restreignant l'accès à l'arche, viole d'une part le premier amendement qui protège la liberté religieuse de tous les citoyens, et établit d'autre part une servitude religieuse pour le NPS (Kelley et Francis 1994 : 175). Selon de nombreux auteurs, les verdicts des cours de justice défavorisent largement les traditions culturelles amérindiennes dans lesquelles la « terre-lieux » est vitale, car les nations se confrontent directement à l'usage moderne de la terre et aux droits fondamentaux de la propriété, qui sont les plus forts. Globalement l'Airfa protège les croyances mais pas les pratiques, les symboles mais non les lieux physiques.

L'office fédéral du NPS, qui veut s'épargner de coûteux procès, réalise toutefois qu'aucun progrès ne peut-être fait sans une réelle tentative de compréhension des représentations tribales. Il publie en 1982 sa politique des relations amérindiennes (*Native American Relationships Policy*) dans un guide destiné aux gestionnaires des parcs. Ce guide demande que les équipes des parcs se sensibilisent aux questions culturelles et religieuses des nations, appliquent une gestion qui « reflète le savoir des cultures des nations amérindiennes » et mettent en place certaines accommodations pour un usage durable. Cependant, sur le terrain, ces objectifs sont en partie annihilés car le guide stipule expressément que les décisions finales demeurent du ressort exclusif des surintendants. Les conflits de représentations et d'usage entre nations et gestionnaires montrent la difficulté d'incorporer la vision moniste du monde amérindien dans une représentation moderne profondément dualiste. Face à ces déficiences législatives, les Navajos, comme d'autres nations, créent leur propre Office de préservation, au milieu des années 80, pour définir, contrôler et défendre le patrimoine amérindien auprès des législateurs. Très vite, les offices tribaux deviennent une réelle force politique dans l'arène de la préservation nationale et, en 1990, dans l'atmosphère effervescente du *Native American Grave Protection and Repatriation Act*, le Congrès mandate le NPS pour une étude intitulée *Keepers of the Treasures. Helping tribes to preserve their cultural heritage*. Elle vise à sensibiliser les scientifiques et les gestionnaires à la protection et l'interprétation des sites de signification historique sur les terres amérindiennes actuelles et ancestrales. Dans les débats, les nations ont insisté sur le fait qu'elles veulent préserver leur culture comme partie de leur vie contemporaine, c'est-à-dire non seulement les sites historiques, mais le langage, les traditions spirituelles et leur manière de vivre en général. Elles veulent par ailleurs, après des siècles de perte, renverser le processus de désappropriation. Elles insistent aussi sur le fait qu'il est éthiquement faux de refuser d'adopter les catégories que les Amérindiens utilisent dans la cognition de leur environnement. Elles souhaitent que la tradition orale puisse être utilisée dans la préservation des paysages, celle-ci incluant les palpitations du monde invisible (Parker 1993 : 1-3).

À la suite de cette étude, le NPS forme l'organisation intertribale *Keepers of the Treasures*, qui institue une politique d'aide financière aux nations pour valoriser leurs patrimoines « uniques ». En outre, le NPS montre la volonté d'adapter et d'étendre sa mission aux paysages culturels des nations avec la

publication d'un guide d'évaluation des sites sacrés, qui devient l'amendement sur les propriétés culturelles traditionnelles du *National Historic Preservation Act* en 1992. La propriété culturelle traditionnelle se définit comme une propriété ou un lieu qui est éligible au Registre national, par sa relation avec des pratiques et croyances culturelles ancrées dans l'histoire de la communauté depuis au moins cinquante ans et importantes dans le maintien de la continuité des croyances et des pratiques de cette communauté (*ibid.* : 3). Avec le soutien de l'association intertribale *Keepers of the Treasures*, une dizaine de sites tribaux ont été reconnus au niveau fédéral et inscrits dans le Registre national, dont la montagne Spirit des Amérindiens yumas (Nevada), la Roue de médecine crow (Montana), la source d'eau chaude Coso des Amérindiens inyo (Californie), et une vingtaine d'autres sont en cours d'éligibilité. Cette ouverture s'inscrit en réalité dans un cadre plus large. Le Centre du patrimoine mondial de l'Unesco a intégré, lors de sa seizième session à Santa Fe en 1992, la catégorie paysage culturel. « Elle répond à un besoin nouveau identifié par le comité du patrimoine mondial qui a reconnu que la protection des paysages culturels, notion plus riche que celle classique de 'monuments' et de 'sites', était une des grandes priorités actuelles » [Unesco 2001a : 1]. Le comité innove à la même session en déclarant la communauté vivante Pueblo de Taos (Nouveau-Mexique) patrimoine mondial, alors qu'auparavant, pour la région du Sud-Ouest, seuls les parcs de Mesa Verde (1978), Chaco (1987), Grand Canyon (1979) avaient été élus. Par ailleurs, l'Unesco développe, dans une optique de « défense de la compréhension holistique du monde des peuples indigènes », des programmes valorisant le patrimoine immatériel (traditions orales, chants, langage, musique, danses, rituels, médecine traditionnelle...) et les pratiques « éclairées » (association des savoirs traditionnels environnementaux et scientifiques pour un développement durable) [Unesco 2001b : 3]. Parallèlement, les recherches anthropologiques sur les modes de cognition de l'environnement ont aussi élaboré et véhiculé un nouveau regard sur la perception amérindienne d'un monde animé, comme autre système légitime.

L'amendement du *National Historic Preservation Act* sur les propriétés culturelles traditionnelles impose la consultation. Les agences fédérales doivent recenser les nations affiliées aux parcs, identifier les propriétés culturelles traditionnelles associées à des pratiques cérémonielles ou coutumières vitales pour la continuité de l'identité culturelle, les protéger selon les coutumes locales et aménager leurs accès. Les gestionnaires tentent donc de considérer le parc comme écologie humaine. Les administrations des parcs qui entourent la nation navajo ont procédé à l'inventaire des ressources ethnographiques qui comprennent principalement : chemin, route de pèlerinage, lieu de rassemblement traditionnel, lieu de collecte et d'offrande, tombe et lieu de massacre, lieu associé au mythe de création, à une histoire d'origine des cérémonies, d'un clan, d'une coutume, lieu identifié comme habitation du Peuple sacré, lieu qui a joué un rôle dans les rituels et les cycles de vie des individus, site archéologique et site historique... (Richard Begay, ethnologue et archéologue au Navajo Historic Preservation Department, comm. pers., 2002) Toutefois, ce travail de consultation implique de gérer des différences politiques, linguistiques et culturelles conséquentes. Les lieux ont tendance à être isolés, ce qui crée une hiérarchie artificielle de sites susceptibles d'être protégés. Ce découpage arbitraire reflète plus le modèle occidental de classification que le caractère moniste du monde

amérindien. De même, les Amérindiens parlent souvent difficilement de leurs croyances traditionnelles dans une autre langue que la leur, et le recours à des interprètes est indispensable. De culture orale, ils ne souhaitent pas toujours figer dans des rapports écrits, les pratiques culturelles associées aux sites car divulguer les fondations de leurs croyances culturelles les désacralisent. En outre, les significations des lieux associés à une rencontre avec les divinités, à un rêve, ou à la parole d'un ancêtre, restent parfois obscures pour les experts qui tendent alors à les refuser. Cela s'explique aussi en partie par le fait que les spécialistes culturels – dont ceux du NPS – sont souvent des archéologues, habitués à évaluer un site précis dans le paysage, et non des anthropologues, plus aptes à étudier la globalité d'un paysage culturellement signifiant (Downer et Roberts 1993 : 12).

Malgré ces difficultés, le NPS réalise donc progressivement que les pratiques culturelles ne menacent pas forcément l'intégrité des parcs. Il s'oriente vers la coopération interculturelle et la promotion de la culture tribale comme composante du parc. En 1995, l'Indian Liaison Office a été créé à Washington. Il rassemble douze nations qui travaillent à l'amélioration des relations et de la planification, à l'assistance technique et à l'éducation. Le NPS embauche d'ailleurs de plus en plus de natifs comme rangers et interprètes. Au Canyon de Chelly, 90 % du personnel est navajo. Même si le parc est confronté aux dilemmes entre usage et préservation, traditionnalistes et modernistes, les guides-résidents navajos sont formés par le personnel du parc et ils interprètent pour les touristes la complexité de l'histoire amérindienne et du rôle des cultures humaines dans un écosystème. En 1998, le lieu du massacre de Sand Creek (Colorado), où en 1864 l'armée américaine avait massacré un campement cheyenne et arapaho, a été déclaré site historique. Le NPS a parallèlement convié les deux nations à entamer un projet d'histoire orale en recueillant les mémoires de leurs membres (Richard Begay, comm. pers., 2002). Les restrictions de confidentialité sont respectées dans les différents supports d'interprétation du site. Au parc archéologique de Wupatki, la capture traditionnelle d'aigles, par certains clans hopis affiliés aux vestiges, vient d'être autorisée (*ibid.*). Toutefois, les mises en œuvre des unités du NPS sont parfois contradictoires et manquent de cohérence avec la ligne politique définie par l'Office fédéral du NPS à Washington. Les concessions du NPS n'éradiquent pas encore complètement les conceptions du XIX^e siècle de la conservation de la *wilderness*. En 1994, un ranger hualapai a été renvoyé pour avoir vendu de l'hématite collectée au Grand Canyon. Des vendeurs navajos y ont été jugés pour activité illégale, tout comme un *medecine man navajo* qui collectait des plantes à Rainbow Bridge (Keller et Turek 1998 : 185-186). En 1996, l'Alliance to Protect Native Rights in National Parks rassemble différentes nations qui sont en litige avec le NPS : les Timbisha shoshones sur le parc de Yellowstone (Wyoming), les Micosukees sur celui Everglades (Floride), les Hualapais contre le vol d'hélicoptères intensif au Grand Canyon (Arizona) (Richard Begay, comm. pers., 2002). Les Navajos quant à eux souhaitent toujours le départ du NPS du Canyon de Chelly. Le reproche principal du gouvernement tribal est qu'il ne retire toujours qu'un faible bénéfice financier de l'exploitation du parc : l'entrée et le camping sont toujours gratuits car l'administration et le gouvernement tribal n'ont pu se mettre d'accord sur la redistribution des recettes, et la boutique et l'hôtel sont exploités par des concessionnaires privés (Scott Travis, surintendant du parc, comm. pers., 2001). Cependant, le gouvernement tribal est aussi tiraillé entre la

volonté d'entamer un combat et l'intérêt d'un financement fédéral annuel d'un million trois cents mille dollars qu'il ne pourrait fournir. Les relations entre parcs et Amérindiens restent donc conflictuelles et de nombreux dilemmes demeurent : revendication de terres, accès, usage, préférence à l'embauche, vente d'artisanat, lacune sur l'histoire tribale, propriété culturelle des artefacts, modernisation, tourisme... Toutefois, ces nouvelles lois, en légitimant l'héritage culturel amérindien, impliquent non seulement que l'idéal de la conservation de la *wilderness* n'est pas universel, mais elles pourraient surtout, à terme, révolutionner l'expérience des parcs comme lieu de tradition et d'identité culturelle et non comme vestige ethnocentrique d'un passé conquérant.

Ouvrages cités

- CATLIN, Georges, 1973 [1832] : *Letters and notes on the manners, customs and conditions of the North American Indians*, vol. 1. Dover publications, New York.
- DESCOLA, Philippe, 1999 : « Diversité biologique, diversité culturelle ». *Ethnies* 13(24-25) : 213-235.
- DOWNER, Alan, et Alexa ROBERTS, 1993 : « Managing traditional cultural properties ». *Cultural Resource Management* 16(5) : 12-14.
- DUBY, Georges, 1991 : « Quelques notes pour une histoire de la sensibilité au paysage ». *Études rurales* 121-124 : 11-14.
- FARELLA, John, 1984 : *The Main Stalk. A synthesis of Navajo philosophy*. University of Arizona Press, Tucson
- JACQUIN, Philippe, Daniel ROYOT et Stephen WHITFIELD, 2000 : *Peuple américain. Origine, immigration, ethnicité*. Seuil, Paris.
- KELLER, Robert, et Michael TUREK, 1998 : *American Indians and National Parks*. University of Arizona Press, Tucson.
- KELLEY, Klara, et Harris FRANCIS, 1994 : *Navajo Sacred Places*. Indiana University Press, Bloomington.
- KLUCKHOHN, Clyde, 1944 : *Navaho Witchcraft*. Beacon Press, Boston.
- MAUZÉ, Marie, 1996 : « Le mythe de l'espace vide », in S. Guillaume et C. Lerat (dir.), *Espace canadien* : 211-224. Éditions de la Maison des sciences de l'homme aquitaine, Bordeaux.
- MOORE, Steven, 1991 : « Sacred sites on Public Land », in Christopher Vecsey (dir.), *Handbook of American Indian religion* : 81-99. Crossroads, New York.
- MUIR, John, 1911 : *My First Summer in the Sierra*. Boston, Houghton Mifflin.
- NASH, Roderick, 1967 : *The Wilderness and the American Mind*. Yale University Press, New Haven.
- PARKER, Patricia, 1993 : « Traditional Cultural Properties. What you do and how we think ». *Cultural Resources Management* 16(4) : 1-4.
- ROSTKOWSKI, Joëlle, 2001 : *Le Renouveau amérindien aux États-Unis*. Albin Michel, Paris.
- SHORT, John, 1991 : *Imagined Country : society, culture and environment*. Routledge, New York.
- SPENCE, Mark, 1999 : *Dispossessing the Wilderness. Indian removal and the making of national parks*. Oxford University Press, Oxford.
- UNESCO, 2001a : *Leaving human treasures*. <http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/treasures/html>.
- , *Prix Melina Mercouri pour la sauvegarde et la gestion des paysages culturels*. <http://www.unesco.org/culture/heritage/prize/html>.
- VAN VALKENBURGH, Richard, 1974 : *Navajo Sacred Places*. New York, Garland Publishing.