

Ecole doctorale de l'EHESS
Centre d'Études nord-américaines

Thèse de doctorat
Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

EUGÉNIE CLÉMENT PICOS

Restaurer les sols, décoloniser les esprits.

*Une ethnographie des "protecteurs"
environnementaux de la Nation navajo*

Thèse dirigée par :

Sara Le Menestrel, Directrice de recherche au CNRS, membre du Centre d'études nord-américaines (CENA), codirectrice de thèse

Thomas Grillot, Chargé de recherche au CNRS, membre de l'Institut d'Histoire du Temps Présent (ihtp), codirecteur de thèse

Date de soutenance : le 20 décembre 2024

Jury

Nicolas Ellison	Maître de conférences à l'EHESS (Examineur)
Lionel Larré	Professeur des universités ; Université Bordeaux Montaigne (Rapporteur)
Sylvie Ollitrault	Directrice de recherche au CNRS, Université Paris Nanterre (Rapporteuse)
Benoit Trépiéd	Chargé de recherche au CNRS, IRIS (Examineur)
Marine Le Puloch	Maîtresse de conférences à l'Université Paris Cité (Examinatrice)
Sandrine Revet	Directrice de recherche, Science-Po, CERI (Examinatrice)

*In memory of Tyrone Thompson.
May you rest in power.*

Remerciements

Cette thèse doctorale a vu le jour en 2016. Elle a été l'expérience la plus intense, la plus transformatrice et la plus enrichissante de toute ma vie. Elle m'a profondément changé comme individu, comme femme, comme chercheuse et comme activiste. Écrire, c'est devoir se confronter à sa propre médiocrité et travailler encore, et encore, à y remédier. Un tel parcours n'a pas été de tout repos et je dois remercier ici les personnes qui ont rendu tout ceci possible. Toutes ces personnes qui, d'une façon ou d'une autre, ont cru en mes capacités, m'ont aidé, hébergé, soutenu et nourri.

Je tiens tout d'abord à remercier mes directeurs de thèse, Sara Le Menestrel et Thomas Grillot. Merci de m'avoir guidé et avez cru en la qualité de mon travail. Vous avez toujours soutenu mon implication auprès des protecteurs navajos, m'appelant à une grande réflexivité. Vous m'avez permis de trouver ma voix et d'oser tracer mon propre chemin intellectuel

Ensuite, un grand merci au jury qui a pris le temps de lire ce travail malgré des plannings universitaires déjà très chargés. Merci à Lionel Larré et à Sylvie Ollitraut, d'être les rapporteurs. Merci à Benoit Trépied, qui après avoir été dans mon comité de thèse a accepté de faire partie du jury. Merci à Nicolas Ellison, Sandrine Revet et Marine Le Puloch.

Infinite thanks to all the Navajo protectors, without whom this work would simply not exist. Our time together has nourished me in every way. When I was writing this thesis, I couldn't help but smile when I thought of all the places you took me to, and all the moments we shared. It was through your eyes that I, in turn, learned to cherish the Navajo Nation. To all the punk shows to come, rez deep and around, looking forward to the reformation of the Yas Queens ! To the beauty of your fields, may they prosper for the next thousand years ! To our climbs up the diné bikeyah lands, to our laughter at our swims in wild streams ! My love and gratitude is at the scale of our relations : immense.

Merci ensuite au CENA et à Mondes Américains. Le soutien financier à travers, les bourses à la mobilité internationale à rendu possible ce travail. Merci au personnel administratif, sans qui rien ne serait possible. Merci à Goretti Frouin, à Christelle Ceci et Stephanie Medina pour votre disponibilité et votre rapidité à régler des problèmes de visas et de bourses. Merci! Cela aurait été un casse-tête sans vous ! Un immense merci à Clément Thibaut, lorsqu'il était directeur de Mondes Américains, pour son soutien sans failles, mais également pour sa gentillesse et sa disponibilité à écouter les doctorants et à nous inviter à réfléchir ensemble. Merci au Labex Tepsis pour la bourse « Mobilités et terrains doctoraux », allouée en 2021. Merci au séminaire du CENA de m'avoir permis de présenter mes recherches. Merci aux séminaires des doctorants du CENA et de Mondes Américains. Nos discussions dans les locaux de Condorcet et nos rires au CROUS ont été le fioul de cette rédaction.

J'ai rencontré au CENA/Mondes Américains et au campus Condorcet des collègues, un espace de travail intellectuel libre et exigeant, mais également des amies. Je remercie à ce titre mes amies doctorants et tout particulièrement : Nerian Teixeira de Macedo, Manuel Bocquier, Simone Spera, Darius Berthelot, Antoine Nseké Missé, Seyni Gueye, Jessica Evangelista.

Thanks to the Latin American Institute who hosted me at University California Los Angeles from 2019 to 2022. It has been a real pleasure and a tremendous honor to be a part of the team ! Thanks for the trust, for always letting me do what I wanted and the freedom to create three

webinars. You have been incredible hosts ! The pandemic didn't let us work together as much as we would have thought, but your kindness, intellectual guidance and technical assistance have been a real blast. Thanks to Kevin Terraciano, Bryan Pitts, Ariatne Barrera, Veronica Zavala and Ruben Hernandez.

Thanks to Amalio Madueño and Susan Herrera, as well as their family : Char and Andres Madueño, for their immense kindness. I am for ever grateful for your hospitality, and the warmth of your Mexican home in Northern New-Mexico.

Merci à toutes les personnes que j'ai croisé lors de cette thèse et avec lesquelles j'ai pu échanger et présenter mes travaux. Merci à iGlobes, et tout particulièrement Sébastien Roux et Anne-Lise Boyer. Merci à Marine Bobin ainsi qu'à Julia Vogel pour nos échanges féconds sur l'anthropologie en territoire navajo, et nos interrogations sur les liens entre anthropologues et populations autochtones.

Cette thèse a été relu par Judith Marcou, Pierre Clément, Julia Vogel, Manuel Bocquier, Mélanie Antin et Paloma Clément. Merci de m'avoir relu et guidé dans l'édition. Je suis convaincue après cette thèse que la recherche est en grande partie travail collectif, fruit de nombreuses relectures, ratures et améliorations. Bien évidemment, je suis la responsable des éventuelles erreurs écrites ici !

Merci à Justine et Sasa ; Théodora ; Margot, Christophe, Alban, Nadège ; Yuwey et Keywa ; Sofia, Kath, Bettina, Angelica, Tania y toda la gente de Vega, Clara ma super coloc, et toutes celles et ceux que j'oublie.

*Enfin, merci à mes parents, Ana et Pierre. Les mots me manquent pour exprimer tout l'amour que j'ai pour vous et la force de nos liens. Vous m'avez sans cesse soutenu et avez cru en moi. Voir la fierté dans vos yeux est la plus grande de mes récompenses. Merci à mon père pour ses relectures patientes et ses commentaires, pour les déménagements (si nombreux !) et pour m'avoir donné le courage de vivre mes rêves. Merci d'être un être si bigarré et tête en l'air ! Merci à ma mère d'être ma mère, ma Ana non aux grandes mains rêches de fermière que j'aime tant. Solo te quiero decir : Pasarán esas nubes tan oscuras en tu cielo, los temores que nos atan pasaran, ya veras mañana el sol saldra de nuevo, ganaremos el futuro una vez más !!
Merci également à ma fratrie : Coraline, Bruno et Paloma. Malgré ma drôle de vie, vous avez toujours été là. C'est toujours un plaisir de vous faire rire et de passer du temps avec vous. Merci à mes neveux Lino, Diego, Alex et Alicja, que serait ma vie sans vous ? M'occuper de vous et vous voir grandir est une de mes plus grandes joies. Je suis si fière de vous !*

Merci à Laika, mon chien magnifique, si attentionné et complètement loufoque. Petit être abandonné dans un champ, tu es entré dans nos vies comme une évidence. Merci de me rappeler que le principal dans la vie, c'est d'abord d'être bien entouré, de se promener régulièrement et d'avoir un bon bâton sur lequel compter.

Résumé de thèse et mots clés

L'objet de cette thèse est l'activisme environnemental navajo. L'activisme environnemental est souvent perçu dans les sociétés occidentales comme une tendance politique naturelle des peuples autochtones. Cette thèse démontre que ces raisonnements sont infondés et que cet activisme environnemental en territoire navajo ne fait pas consensus au sein de la Nation. Il est en partie le fruit d'une histoire de résistance aux forces coloniales. Les activistes avec lesquels je travaille représentent la troisième génération de militants luttant depuis la fin des années 1960 pour leur souveraineté politique et un renouveau culturel. C'est dans cette généalogie qu'il faut inscrire les protecteurs environnementaux navajos. C'est un processus en constante élaboration, et à ce titre depuis 2016, je note une présence grandissante des théories anarchistes et communistes au sein des organisations navajos avec lesquelles j'ai travaillé. Ce qui était auparavant considéré comme « un truc de vieux mecs blancs¹ », est à présent devenu légitime par une inscription dans les structures politiques précoloniales des Navajos.

Je m'intéresse dans cette recherche à la complexité de cet activisme et à ses spécificités et points communs avec d'autres mobilisations politiques. Cet activisme environnemental est le fruit de constantes interactions et échanges avec des activistes environnementaux radicaux, ainsi qu'avec des populations autochtones dans l'ensemble du pays. Pour cela, je me penche sur leurs itinéraires individuels, riches et variés. Les questions de l'authenticité liée aux identifications, de l'appartenance au groupe et du danger de la promotion individuelle apparaissent constamment. L'activisme environnemental amène chez mes interlocuteurs le besoin de se désigner comme des « protecteurs », afin de mettre à distance du militantisme et de la violence. La question de la violence est complexe : elle est en partie associée à des valeurs jugées comme non-navajos qui pourraient les exclure de la vie politique de la réserve, à travers la figure des anarchistes. La lutte pour la protection de la Nation n'est pas considérée comme de la violence mais comme de l'autodéfense face aux autorités. Les protecteurs se battent contre l'hétéropatriarcat au sein de leur Nation, et recourent à des méthodes qui sont réprochées par une partie de leurs concitoyens.

Pour saisir au mieux cet objet de recherche, j'analyse les points saillants de cet activisme navajo via l'écologie politique, la justice environnementale et la souveraineté alimentaire. L'activisme environnemental navajo se targue de protéger l'ensemble du vivant

¹ Notamment par l'American Indian Movement (A.I.M.), mais également, comme je l'expose dans cette recherche, par les traditionalistes navajos.

par un changement des relations entre humains et avec les non-humains. Au cœur de cet activisme, se pose la question épineuse et problématique de la représentation des navajos, mais aussi des négociations au niveau local, national et transnational.

Mots-clés : activisme environnemental ; Nation navajo ; souveraineté autochtone ; États-Unis ; souveraineté alimentaire

Abstract and keywords

The subject of this dissertation is Navajo environmental activism. Environmental activism is often perceived in Western societies as a natural political tendency of indigenous peoples. This thesis demonstrates that such reasoning is unfounded, and that environmental activism in Navajo territory does not enjoy a consensus within the Nation. It is in part the fruit of a history of resistance to colonial forces. The activists I work with represent the third generation of militants who have been fighting for political sovereignty and cultural renewal since the late 1960s. The Navajo environmentalists are part of this genealogy. It's a process in constant development, and as such since 2016, I've noticed a growing presence of anarchist and communist theories within the Navajo organizations I've worked with. What was previously considered “an old white guy thing”, has now become legitimate through an inscription in Navajo pre-colonial political structures.

I'm interested here in the complexity of this activism, and its specificities and commonalities with other political mobilizations. This environmental activism is the fruit of constant interactions and exchanges with radical environmental activists, as well as with indigenous populations throughout the country. To this end, I examine their rich and varied individual itineraries. Questions of authenticity, belonging to a group and the danger of self-promotion emerge constantly. Environmental activism leads my interlocutors to call themselves “protectors”, in order to distance themselves from militancy and violence.

To gain a better understanding of this object of research, I analyze the salient points of this Navajo activism via political ecology, environmental justice and food sovereignty. Navajo environmental activism prides itself on protecting all living things by changing relationships between humans and non-humans. At the heart of this activism lies the thorny issue of Navajo representation and negotiation at local, national and transnational levels. Navajo protectors evolve and train in American universities. They are also present at the UN, the Permanent Forum of Indigenous Peoples and in NGOs.

Keywords : Environmental Activism ; Navajo Nation ; Indigenous Sovereignty ; United-States ; Food Sovereignty

Table des illustrations

<i>Figure 1. Carte situant la Nation navajo à l'intérieur des États-Unis, image créée par Seb az86556, Wikimedia Commons, septembre 2024.</i>	- 18 -
<i>Figure 2. Capture d'écran du site officiel du Bureau de la Gestion et du Budget de la Nation navajo, consulté le 4 mars 2024.</i>	- 24 -
<i>Figure 3. Carte intérieure de la Nation Navajo, Wikimedia Commons, septembre 2024.</i>	- 25 -
<i>Figure 4. Photo issue d'une vidéo montrant des chevaux sauvages s'abreuvant lors d'une de nos baignades à l'été 2020.</i>	- 38 -
<i>Figure 5. Une des tâches du quotidien : nourrir le troupeau de moutons. Mars 2022, Lupton.</i>	- 39 -
<i>Figure 6. Une des fenêtres du hogan de Georges. Un attrape-rêve y côtoie une croix chrétienne et une étoile. Juillet 2017, Greasewood.</i>	- 57 -
<i>Figure 7. Carte signalant l'emplacement des quatre montagnes sacrées dans les mythes navajos. Source : Reproduit avec l'autorisation du Crow Canyon Archeological Center.</i>	- 61 -
<i>Figure 8. Le t-shirt offert par Ray en janvier 2017. Ce même modèle m'a été offert deux fois : une fois par Ray et l'autre par Kevin, mari de Patricia et fermier chez lequel j'ai logé à de nombreuses reprises. J'ai donc ce t-shirt en deux exemplaires.</i>	- 69 -
<i>Figure 9. Photo prise en juillet 2017 avant une soirée de débat au sein du K'é infoshop.</i>	- 75 -
<i>Figure 10. Photographie aérienne de Shiprock, considéré comme une des carcasses de monstre ayant vécu sur terre. Auteur jonnyhill_uk, photo trouvée sur le site Reddit.</i>	- 80 -
<i>Figure 11. Coiffure squash blossom (feuille de courge) des jeunes filles Hopi du début du XX^e siècle. Photo deNative-languages.org ,</i>	- 83 -
<i>Figure 12. Même partagé sur Instagram par un de mes interlocuteurs, avril 2019. Source inconnue</i>	- 86 -
<i>Figure 13. Carte des ressources hydriques de la Nation navajo d'après Redsteer et al. 2010 (extrait de Redsteer et al., 2018).</i>	- 89 -
<i>Figure 14. Pour les nostalgiques des années 60 et de Tolkien, certains de ces pins sont toujours en vente. J'ai trouvé celui-ci sur le site Six cent press</i>	- 92 -
<i>Figure 15. L'image du drapeau fait partie du domaine public. À ce titre, j'ai pu la télécharger sur Wikipédia</i>	- 95 -
<i>Figure 16. Drapeau alternatif de la Nation, avec les montagnes sacrées, deux plants de maïs et les animaux d'élevage</i>	- 96 -
<i>Figure 17. Image circulant sur Instagram pendant la pandémie. Source inconnue</i>	- 97 -
<i>Figure 18. Vue sur la vallée de Sedona, juin 2022</i>	- 108 -
<i>Figure 19. Photo extraite d'une vidéo tournée juillet 2018 ouverture d'un skate-park à St Michaels dans la réserve. Le Tsiiyéél est fait avec de la laine de mouton navajo.</i>	- 148 -
<i>Figure 20. Capture d'écran du site de NOVRI, consulté le 13 décembre 2023. On peut y voir le sigle de la Nation navajo en haut à gauche, ainsi que les différents services fournis par le site : principalement des informations sur les conditions d'affiliation.</i>	- 151 -

Figure 21. Capture d'écran spécifiant les modalités d'enrôlement à la Nation navajo. Site du NOVRI. Consulté le 13 décembre 2023.	- 152 -
Figure 22. Le hogan en cours de restauration, à droite la caravane dans laquelle nous dormions. Canyon de Superman, mars 2022.	- 165 -
Figure 23. Notre cuisine en plein air et lieu de travail. Mars 2022, Canyon de Superman.	- 165 -
Figure 24. Les boules sont des tumeurs, témoignages de la contamination des sols et des êtres. Juillet 2017, Greasewood.	- 195 -
Figure 25. Photo prise en juillet 2018 sur le site d'extraction d'hélium. Au premier plan se trouve la vache décédée.	- 196 -
Figure 26. Photo autour du site d'extraction avec la vache morte à l'arrière, juillet 2018, Nation navajo.	- 197 -
Figure 27. Cette photo a été prise près d'un site potentiel d'extraction d'hélium, au sein de la Nation navajo, en février 2022. Une pelleteuse est visible au second plan.	- 198 -
Figure 28. Des épis de maïs bleus provenant des champs de Kevin, Leupp, juillet 2017.	- 217 -
Figure 29. Photo prise à l'intérieur du chapitre où Rose et George ont créé un jardin communautaire. Greasewood, août 2017.	- 220 -
Figure 30. Kevin dans une serre de son jardin, après avoir mis en place la technique du « lit de lasagne », novembre 2016, Leupp.	- 222 -
Figure 31. Entrée du jardin communautaire de Lupton, juillet 2017.	- 223 -
Figure 32. Découpe du mouton issu du troupeau de la famille. Plus tôt le matin, nous avons mis à mort le mouton et effectué une prière de remerciement pour le don de sa vie. Août 2017 à Greasewood, Nation navajo.	- 230 -
Figure 33. Photo prise par une des membres du groupe d'entraide mutuelle, le soir des événements en question en septembre 2020. Les plants de maïs fauchés reposent au sol. Photo reproduite avec l'autorisation de la photographe.	- 236 -
Figure 34. Exemple des effets dévastateurs sur les sols des pluies torrentielles de la mousson en été. Après des mois de sécheresse, la puissance des flots détruit tout sur son passage, jusqu'à bloquer des routes. Juillet 2017, Chinle.	- 242 -
Figure 35. Photo d'un des chéneaux que nous avons installés, avec les deux citernes et la pose d'un robinet pour diriger son arrivée. Comme de nombreuses maisons de la réserve, celle-ci ne disposait pas de canalisations. Juillet 2020, Shiprock.	- 257 -
Figure 36. Photo du dispositif que mettait en place Carry avec l'aide de la docteure Karletta Chief pour purifier les eaux contaminées de la réserve. Gallup, février 2022.	- 265 -
Figure 37. Photo du matériel de Carry permettant de filtrer l'eau et de la rendre apte à la consommation. Grâce à l'énergie solaire et à un équipement de qualité, Gallup, février 2022.	- 266 -
Figure 38. Capture d'écran du 16 août 2024. Post de l'ONG Diné C.A.R.E sur Instagram.	- 270 -

Liste des acronymes

BIA: Bureau of Indian Affairs

BLM: Bureau of Land Management

BMWC : Black Mesa Water Coalition

CIB: Certificate of Indian Blood

COPE: Community Outreach and Patient Empowerment

DAPL: Dakota Access Pipeline

DIY : Do it Yourself

DPI: Diné Policy Institute

EPA: Environmental Protection Agency

IAIA : Institute of American Indian Arts

IHS: Indian Health Service

IRB: Institutional Review Board

LCRWCA : Little Colorado River Watershed Chapter Association

NAS: Native American Studies

NAU : Northern Arizona University (Flagstaff)

NCAI: National Congress of American Indian

NIYC: Native Indian Youth Council

NHA: Navajo Housing Authority

NNEPA: Navajo Nation Environmental Protection Agency

NNHRRB: Navajo Nation Human Research Review Board

NNOGC: Navajo Nation Oil and Gas Company

NOVRI: Navajo Office of Vital Records and Identification

NTEC : Navajo Transitional Energy Company

RECA: Radiation Exposure Compensation Act

SHBH : Sa'ah Naaghai Bik'eh Hózhó

TAS : Treatment as a State

TEK: Traditional Ecological Knowledge

UOA : University of Arizona (Tucson)

USACE: United States Army Corps of Engineers

USGS: United States Geological Service

Tables des matières

RESTAURER LES SOLS, DECOLONISER LES ESPRITS.....	- 1 -
UNE ETHNOGRAPHIE AUPRES DES PROTECTEURS ENVIRONNEMENTAUX DE LA NATION	
NAVAJO	- 1 -
REMERCIEMENTS	- 3 -
RESUME DE THESE ET MOTS CLES	- 5 -
ABSTRACT AND KEYWORDS.....	- 7 -
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	- 8 -
LISTE DES ACRONYMES	- 10 -
TABLES DES MATIERES	- 12 -
INTRODUCTION GENERALE.....	- 16 -
I. <i>Les racines politiques des luttes environnementales navajos</i>	- 21 -
II. <i>Navajo, Diné, peuples autochtones</i>	- 26 -
III. <i>Permis de recherche et silence des chapitres</i>	- 27 -
IV. <i>Choix et contraintes d'une anthropologie engagée</i>	- 32 -
V. <i>Structure de la thèse</i>	- 44 -
CHAPITRE 1.	- 47 -
DEVENIR PROTECTEUR :	- 47 -
ENTRE INTERDITS, TRANSGRESSIONS ET RESPONSABILITE	- 47 -
I. <i>Maintenir les relations avec le territoire : les offrandes pendant la pandémie de covid-19</i>	- 49 -
A. Un rituel en Californie	- 51 -
B. Des rituels de responsabilité.....	- 58 -
C. Supports matériels des revendications environnementales.....	- 65 -
II. <i>Mythes et héros, culture et contre-culture</i>	- 70 -
A. Les mythes autochtones et contre-culture activistes	- 70 -
B. Des héros issus de films de la pop culture.....	- 77 -
a) Les héros mythiques : des modèles à suivre	- 77 -
b) Le cinéma comme source d'identification	- 81 -

Star Wars et hózhó : vaincre les monstres.....	- 82 -
Princesse Mononoké, jouer avec l'hétérogénéité	- 83 -
Le Seigneur des anneaux et la contre-culture environnementale	- 87 -
III. <i>Les iconographies en rébellion des activistes</i>	- 93 -
<i>Conclusion</i>	- 98 -
CHAPITRE 2.	- 101 -
DES MONDES EN TENSION : LES FIGURES REPOUSSOIRS DES PROTECTEURS NAVAJOS.....	- 101 -
I. <i>Tensions avec les figures du « monde Blanc ». Entre collaboration, jalousie et instrumentalisation.</i>	- 104 -
A. Tensions religieuses et politiques : les lieux de pouvoir.	- 106 -
B. Question raciale entre écologistes radicaux et protecteurs navajos	- 109 -
II. <i>Tensions politiques et familiales au sein de la Nation : les protecteurs environnementaux</i>	- 119 -
A. Des ruptures dans les transmissions de savoirs.....	- 119 -
B. La famille hétéropatriarcale en ligne de mire	- 121 -
C. Les écologistes autochtones : une menace pour la souveraineté tribale.	- 127 -
III. <i>Les frictions entre protecteurs dinés</i>	- 129 -
A. Lutter sans se mettre en avant : les dissensions sur la place de l'individu ...	- 129 -
B. Les armes à feu : par-delà la militance, un outil de socialisation.....	- 131 -
C. Accusation de sorcellerie parmi les protecteurs navajos.....	- 133 -
D. Les protections des protecteurs face à la sorcellerie.....	- 136 -
<i>Conclusion</i>	- 140 -
CHAPITRE 3.	- 143 -
LA NOTION D'EXTRACTIVISME EPISTEMOLOGIQUE :.....	- 143 -
LES CONNAISSANCES AUTOCHTONES COMME RESSOURCES A PROTEGER DU VOL	- 143 -
I. <i>L'appartenance à la Nation navajo : sang, identité et race</i>	- 145 -
A. La politique identitaire des activistes navajos	- 146 -
B. Histoire du Blood quantum.....	- 150 -
C. Race, tradition et légitimité des activistes	- 156 -
D. Racialisation et colonisation de peuplement.....	- 159 -
II. <i>Luttes environnementales et résistances épistémologiques</i>	- 160 -
A. La place des universitaires dans la résistance navajo	- 161 -

B.	Ethnographie du refus et anthropologie.....	- 162 -
III.	<i>Productions des savoirs et conflits identitaires navajos</i>	- 164 -
A.	Conflits environnementaux et peuples indiens	- 164 -
B.	Les accusations d'extractivisme des universitaires et peuples indiens.....	- 170 -
C.	Vers une coconstruction des savoirs ?	- 175 -
IV.	<i>L'activisme universitaire navajo</i>	- 176 -
A.	Activisme universitaire autochtone : une perspective historique	- 176 -
B.	La place des universités d'élite dans la formation d'intellectuels publics autochtones	- 179 -
	<i>CONCLUSION</i>	- 185 -
	CHAPITRE 4. REPARER LES SOLS, LES PERSONNES ET LE GOUT PAR LA SOUVERAINETE ALIMENTAIRE	- 187 -
I.	<i>Les liens entre extractivisme et souveraineté alimentaire : réparer ce qui a été détruit</i>	- 190 -
A.	Un gouvernement pour miner	- 191 -
B.	Mobilisations anticapitalistes et dénonciations du racisme environnemental- 200 -	-
II.	<i>La souveraineté alimentaire pour réparer et guérir les sols et les populations.</i> - 211 -	-
A.	Circulation d'un concept altermondialiste.....	- 212 -
B.	Maïs, mouton et réparation.....	- 215 -
C.	Transmettre un goût navajo	- 228 -
	<i>Conclusion</i>	- 236 -
	CHAPITRE 5.	- 239 -
	« L'EAU EST LA VIE ! » PENSER L'EAU ET PENSER L'AVENIR.	- 239 -
I.	<i>Cosmologies et ontologies de l'eau</i>	- 240 -
II.	<i>Droit à l'eau des Navajos</i>	- 245 -
III.	<i>Colonisation de l'eau et réponses collectives</i>	- 252 -
IV.	<i>La construction d'un futur désirable</i>	- 261 -
A.	L'économie de la débrouille comme arme de résistance	- 261 -
B.	Se professionnaliser et gagner sa vie comme activiste environnemental	- 263 -
	<i>Conclusion</i>	- 271 -
	CONCLUSION GENERALE	- 274 -
	BIBLIOGRAPHIE	- 283 -

Introduction générale

Depuis les années 1970, les Amérindiens des États-Unis sont aux avant-postes des mobilisations environnementales. En première ligne du changement climatique, menacés par l'extractivisme et la disparition de la faune et la flore nécessaires à leur survie, ils sont aussi des figures particulièrement mobilisées par les mouvements écologistes, qu'ils soient considérés comme des alliés ou comme des objets de ces luttes. La Nation navajo² fait référence en la matière. Premier gouvernement autochtone à avoir créé son université, le Diné College en 1968, elle a récemment ouvert un Diné Policy Institute (DPI), important foyer d'analyses de la vie sociale, culturelle et économique au sein de cette réserve, la plus grande du pays, longtemps une des plus pauvres, et certainement parmi les plus arides. Dans ce territoire autonome enclavé au sein de la première puissance mondiale, la mobilisation environnementale a des racines anciennes et des adaptations très récentes. Vus du territoire navajo, les interactions, échanges et frictions qui animent le champ de la militance écologiste sont particulièrement pertinents à analyser. Les dynamiques de labellisations raciales et ethniques, ainsi que les conflits entre différentes classes économiques navajos et les relations intergénérationnelles ont encore trop peu attiré l'attention des sciences sociales.

La réserve navajo se situe sur le plateau du Colorado, entre l'Arizona, le Nouveau-Mexique et l'Utah. Elle est grande comme la Belgique. C'est une région emblématique, colorée d'arches et de canyons de grès et de schistes creusés profondément dans les vestiges des grands déserts mésozoïques, des bassins fluviaux et des bords de mer où vivaient autrefois les dinosaures. Le plateau du Colorado est drainé par le fleuve Colorado et ses affluents : la Green River, la San Juan River et la Little Colorado River (Klauk 2006). Il se situe en altitude, de 1500 à plus de 3 500 mètres. En raison de cette élévation, le climat se caractérise par des hivers très froids (descendant régulièrement jusqu'à -10° C), beaucoup de neige et de verglas. Il peut neiger jusqu'à début juin dans certaines zones montagneuses. Les journées d'été sont généralement très chaudes (parfois plus de 40 °C) mais les nuits sont fraîches. Par conséquent, la variation diurne de la température est considérable. Les précipitations annuelles moyennes sont d'environ 510 mm, sauf dans les hautes montagnes ; certaines parties de la province reçoivent moins de 260 mm. Les pluies d'été sont des orages, entraînant des crues soudaines, parfois dévastatrices. Les pluies ordinaires arrivent en hiver. Différents climats coexistent au sein de la réserve : la zone basse se compose de prairies arides, la zone montagneuse est plus boisée, composée de forêts et reçoit davantage d'eau par les intenses chutes de neige en hiver

² Officiellement, depuis 1968, la réserve navajo se nomme *Navajo Nation*, que je traduis par Nation navajo. Par moments, je raccourcis ce terme en utilisant le mot « Nation ». Nation navajo fait référence ici à une entité politique quand je parle de la réserve, non d'un peuple. De la même façon que s'écrit « République française ».

(Forest Service USDA 2022). Selon le dernier recensement de 2020, la Nation navajo compte environ 400 000 membres, dont plus de la moitié vit en dehors de la réserve (United States Census Bureau 2020), pour une grande partie dans les villes du sud-ouest du pays : Phoenix, Flagstaff, Albuquerque, Los Angeles, où les opportunités économiques sont bien plus importantes qu'au sein de la réserve.



Figure 1. Carte situant la Nation navajo à l'intérieur des États-Unis, image créée par Seb az86556, Wikimedia Commons, septembre 2024.

Au début de l'année 2016, je rentrai du Mexique où je venais de passer une année à travailler, tout en filmant pour des projets de documentaires. J'avais rejoint des amis mexicains avec lesquels j'avais réalisé un master en anthropologie visuelle à l'Universitat de Barcelona (UB). Nous souhaitions créer une coopérative de réalisateurs de documentaires. Après un an d'essais, nos projets stagnaient et je revins en Europe. J'avais passé les dernières années à enchaîner les contrats précaires et à rêver d'une carrière de chercheuse. Je nourrissais le souhait de faire un doctorat et de consacrer plusieurs années à une recherche. Je me mis en quête d'un sujet de thèse. Issue d'une longue lignée d'agriculteurs espagnols, je souhaitais me pencher sur les liens à la terre. Par ailleurs, mon premier métier était commis de cuisine. J'avais

travaillé dans des restaurants étoilés et j'avais pu voyager. J'avais en tête cette passion pour la cuisine et cet amour pour la terre.

Depuis l'enfance, j'étais sensible aux conditions des populations autochtones, particulièrement aux États-Unis, via un oncle hippie qui avait beaucoup voyagé dans les années 1970. Cet intérêt s'était accru lors d'un master avec la rencontre en 2012 de Roger Renaud, alors enseignant à l'Université Lyon 2. Ethnohistorien, il nous racontait dans ses séminaires sa recherche doctorale, menée auprès de l'American Indian Movement dans les années 1970. Je n'avais alors jamais été aux États-Unis. Il m'avait prévenu qu'une recherche auprès de populations autochtones nécessiterait de longues années d'engagement et beaucoup de patience. Je me sentais prête.

Au fil de mes lectures et recherches, j'ai lu un article d'Al Jazeera³ qui portait sur une équipe de recherche de l'université du Minnesota mêlant universitaires et fermiers autochtones travaillant à la souveraineté alimentaire. La ligne éditoriale de ce journal me semblait apporter des informations supplémentaires aux journaux occidentaux. Elle fournissait une analyse décoloniale à même de retranscrire les ambitions politiques des populations autochtones. J'ai cherché ce qui avait été écrit par des ONG et des institutions autochtones dans d'autres nations autochtones. J'ai pris connaissance de l'ONG Indigenous Food Systems Network (Working Group on Indigenous Food Sovereignty 2024) et j'ai lu tous leurs rapports. L'un d'eux était écrit par le Diné Policy Institute (DPI), un institut de recherche du Diné College, et portait sur la souveraineté alimentaire au sein de la Nation. C'est ce rapport qui me décida à y effectuer mes recherches auprès de fermiers. Cela me semblait stimulant à plusieurs égards : par la richesse des recherches menées par le DPI, puis par l'ampleur que semblait prendre la souveraineté alimentaire en ces lieux.

Mon ethnographie des protecteurs environnementaux navajos s'est étendue de 2016 à 2022. Par protecteurs, j'entends les activistes environnementaux de la Nation navajo, luttant pour la protection de l'eau et de toutes formes de vie autant sur leur territoire que dans l'ensemble du pays. Ils se désignent eux-mêmes comme « protecteurs du vivant ». J'ai passé au total plus de deux années auprès de fermiers et fermières autochtones⁴. J'ai vécu à proximité de la réserve, dans les villes de Flagstaff et Gallup, ainsi que dans la réserve même : à Lupton, Greasewood, Leupp et Navajo Station principalement. Tous les interlocuteurs chez lesquels j'ai

³ Al Jazeera est une chaîne de télévisions et de sites web d'informations basée à Doha au Qatar. Elle dispose de nombreuses antennes, notamment aux États-Unis. Là-bas, elle se nomme « Al Jazeera America ».

⁴ Un premier séjour de trois mois d'octobre 2016 à janvier 2017 ; un second séjour de juin à septembre 2017 ; un troisième séjour de juin à septembre 2018 ; un quatrième séjour de février à octobre 2020, et un dernier séjour de février à juillet 2022.

logé au sein de la Nation étaient des fermiers et des fermières qui logeaient parfois à plusieurs heures d'un bourg ou d'une station-service, dans des zones rurales. J'ai accompagné mes interlocuteurs dans leurs champs et ils m'ont appris à cultiver du maïs, des légumes (courges, haricots, asperges, aulx, oignons, etc.) et à planter des arbres fruitiers. Ils m'ont aussi appris à m'occuper d'un troupeau et à dresser des chiens pour qu'ils deviennent chiens de bergers. C'est grâce à elles et eux que j'ai pris conscience de l'importance de l'eau, de sa rareté et de sa répartition inégale dans la région.

Si la Nation navajo est au cœur de cette enquête, celle-ci s'est également déroulée dans de nombreux autres lieux fréquentés ou revendiqués par les protecteurs environnementaux navajos. Comme chez les activistes logeant à Flagstaff, Gallup ou Albuquerque, mais également dans des lieux publics tels les cafés du centre-ville de Flagstaff, les skate-parks, les parcs de Flagstaff, les réunions politiques dans diverses organisations et les réunions publiques d'informations dans le lycée de Flagstaff. Les décisions et les actions concernant la protection environnementale navajos dépassent largement les limites de la Nation.

La réalité quotidienne de mes interlocuteurs a élargi ma recherche aux luttes environnementales navajos et à l'écologie politique, à la justice environnementale, et à la contamination des sols et des cours d'eaux par l'extractivisme, qui inclut la disparition et le viol des corps féminins. À ce titre, j'ai été intégré dans une famille.

La parenté au sein de la Nation Navajo fonctionne sous la forme d'un système clanique fondamental pour mes interlocuteurs, qui l'associent à leurs mobilisations environnementales. Lorsqu'un enfant vient au monde, il appartient à quatre clans : celui de sa mère (son premier clan), puis celui de son père (son second clan), le troisième clan est celui du grand-père maternel et enfin le quatrième, celui du grand-père paternel. Le clan est ici défini par mes interlocuteurs comme un ensemble d'individus qui s'identifient comme descendants d'un ancêtre commun, propre à ce clan. Cet ancêtre commun peut être une hypostase, une divinité, une montagne ou un lieu d'émergence. Le protocole de présentation de soi, scrupuleusement respecté dans les rencontres institutionnelles et dans les lieux publics, évoque d'emblée ce système clanique. Deux navajos se rencontrant pour la première fois peuvent, grâce à leurs clans respectifs, s'apercevoir qu'ils sont oncles et neveux ou grands-parents/petits enfants. Même à des centaines de kilomètres de leur lieu de résidence, les structures claniques tissent un réseau familial dans lequel faire société. Entre les clans existent des relations symboliques de type familiales, qui intègrent les individus et les clans dans un réseau de relations. Ainsi, un Navajo de 76 ans peut être le petit-fils clanique d'un enfant de quatre ans. Les unions entre clans-familles sont interdites et considérées comme incestueuses. Cette règle

est toujours respectée par mes interlocuteurs. Les clans ancrent les Navajos dans un système de relations et de responsabilités entre individus et familles. Si les mythes fondateurs évoquent quatre clans originaux, il en existe aujourd'hui plus de cent et intègrent des groupes adoptés venant du Mexique (*Nakaii dine'é*) ou d'autres populations autochtones de la région comme le clan des Zunis (*Naasht'ezhi dine'é*).

I. Les racines politiques des luttes environnementales navajos

Préserver les structures claniques vise aussi à préserver les façons de faire lien propres aux Navajos, liens mis en cause par la colonisation de leur territoire. Les protecteurs environnementaux s'inscrivent dans une longue histoire de résistance au pouvoir colonial, qu'ils font remonter à l'invasion des autorités espagnoles, face aux autorités coloniales. Les colons espagnols sont arrivés au début du XVI^e siècle dans la région et y sont restés jusqu'au début du XVIII^e. Lors de l'indépendance du Mexique, les terres navajos sont passées sous le contrôle des autorités mexicaines. Durant toute cette période et jusqu'en 1846, les structures politiques dinés sont restées intactes. Au quotidien, les familles s'organisaient sous la forme de structures claniques, matriarcales et matrilocales. Les femmes possédaient la terre et les biens au sein du mariage. Leurs maris venaient s'installer chez elles, au sein de leurs familles⁵. Les unités politiques principales étaient les *naatanii* et les *naachid*. Les *naatanii* étaient les chefs, figures d'autorités politiques, sociales et religieuses. Ils étaient les intermédiaires entre les Dinés et les divinités. Ces leaders se divisaient entre périodes de guerre ou de paix. Les *naatanii* exerçant en temps de guerre ne pouvaient pas exercer en temps de paix et vice-versa. Ces rôles de chefs n'étaient pas héréditaires, mais permettaient aux *naatanii* choisis de le rester toutes leurs vies (Wilkins 2013, p. 31). Les Dinés s'organisaient en bandes locales, dirigées par un chef de paix (en temps de paix) et un chef de guerre dans les époques de conflit. Ces regroupements étaient locaux et prenaient la forme de rencontres économiques, cérémoniales et politiques appelées *Naachid*, organisées autour de regroupements familiaux réunissant entre dix et trente familles. Les *naachid* étaient de nature avant tout cérémonielles ; politiques

⁵ Cela reste aussi le cas de nos jours. Je me souviens d'un échange avec un couple de navajos septuagénaires, lors d'une après-midi passée chez eux en août 2018. Le mari me dit qu'il habitait sur les terres de sa femme et souligna en riant : « je peux rester chez elle aussi longtemps... qu'elle le veut ! ». Mes interlocutrices m'ont souligné que par le passé, quand une diné voulait mettre fin à son mariage, elle mettait simplement toutes les affaires de son mari devant le hogan. Celui-ci retournait alors penaud vivre chez sa mère ou ses sœurs.

uniquement en cas de dangers extérieurs menaçant les Navajos et les amenant à une unité politique (*Ibid.*, p. 7-10).

En 1848, le Traité de Guadalupe Hidalgo mit fin à la guerre américano-mexicaine (1846-1848). Le Mexique céda 55 % de son territoire aux États-Unis. Ce territoire comprend les États actuels de la Californie, du Nevada, de l'Utah, du Nouveau-Mexique, de l'Arizona et du Colorado, ainsi que des parties de l'Oklahoma, du Kansas et du Wyoming. En échange, les États-Unis devaient empêcher les raids amérindiens au Mexique (Jacoby 2013), une tâche quasi impossible. Les Navajos étaient dénués de structures politiques centralisées. Mes interlocuteurs rappellent lors de journées d'étude au sein de la réserve, mais également dans les discussions avec des non-navajos, cette décentralisation du pouvoir chez leurs ancêtres. Entre 1846 et 1868, les Navajos signèrent pas moins de neuf traités avec le gouvernement américain (Wilkins 2013, p. 36). Le général Kit Carson pratiqua la politique de la terre brûlée afin de soumettre la population navajo aux autorités américaines, par l'extermination des troupeaux, en brûlant les vergers du Canyon de Chelly et en emprisonnant la population (Dunbar-Ortiz 2014, p. 225-226). De 1864 à 1868, une part importante de la population navajo⁶ fut incarcérée par l'armée américaine au camp de Fort Sumner. Ces années d'internement furent un véritable traumatisme pour la population et cette mémoire reste vive chez mes interlocuteurs, transmise de génération en génération. Pendant quatre ans, ils furent dépendants de l'armée étasunienne pour leur alimentation et leurs déplacements interdits. Cette période est nommée « La Longue Marche » (*The Long Walk*), en souvenir des 400 à 720⁷ kilomètres séparant leur territoire du camp de Fort Sumner. Plusieurs chefs signèrent un traité avec le gouvernement fédéral en 1868, leur permettant de revenir sur leurs terres. Dans l'histoire de la colonisation des États-Unis, les Navajos sont un des seuls peuples ayant récupéré leur territoire d'origine. Néanmoins, le traité qu'ils signèrent les obligea à se placer sous la tutelle du gouvernement américain et à en reconnaître l'autorité. Dès lors commença une période d'intense assimilation et d'acculturation de la part des autorités fédérales. L'accent fut mis sur le travail individuel et familial des terres.

Le Dawes Act en 1887 fut un séisme pour les populations de l'ensemble du pays. Cette loi, aussi connue sous le nom de General Allotment Act, autorisa le gouvernement fédéral à mettre fin à la détention communale des terres des réserves, en « coupant les réserves en parts individuelles et en vendant celles restant » (Bannan 1975, p. 250). Cette loi a profondément affecté les sociétés amérindiennes, notamment les vies des femmes autochtones. Elle a transféré

⁶ Plus de 10 000 Navajos et 500 Apaches selon les estimations des historiens et la mémoire orale.

⁷ La distance a varié selon leur lieu d'origine. Certains vivaient dans ce qui est aujourd'hui le nord-est de l'Arizona. La zone du Grand Canyon était aussi visitée par les Navajos et reste un de leurs lieux sacrés.

la propriété foncière entre les mains des hommes chefs de famille (Ball-Schaller 2020). La communauté n'était plus le centre de la vie sociale, mais la famille hétéropatriarcale. Chaque famille reçut cent soixante acres de terre à travailler (soit un peu plus de soixante-quatre hectares par famille). Le Dawes Act affecta principalement les tribus du nord-ouest. Contrairement à la majorité des nations autochtones, la réserve navajo fut exclue de cette loi et quadrupla en taille durant cette période. Seule la partie est de la réserve fut touchée, qui constitue encore aujourd'hui la partie nommée « en damiers » (*checkerboard*), alternant terres tribales et non tribales. Le caractère exceptionnel de l'exemption navajo au Dawes Act, peut en partie s'expliquer par la qualité médiocre d'une partie des sols de la réserve, impropre à l'agriculture. Cela s'explique aussi par le lobbying efficace des Navajos eux-mêmes, se rendant régulièrement à Washington pour demander des ajouts à leur territoire afin de soutenir leur mode de vie pastoral (fondé sur l'élevage du mouton) et leur population en pleine expansion (Wilkins 2013, p. 123).

Dans les années 1920, à l'époque où la réserve s'appelait encore Navajoland, d'importants gisements de pétrole furent découverts dans son sous-sol. Cela amena le bureau des Affaires indiennes (Bureau of Indian Affairs ou B.I.A.), l'administration du gouvernement fédéral des États-Unis en charge des affaires autochtones, à constituer une autorité politique navajo centralisée. C'est ainsi que fut créé le premier Conseil Tribal Navajo (Navajo Tribal Council), prémisse des institutions gouvernementales navajo. Mes interlocuteurs, aidés par des travaux de Jennifer Dentedale (Denetdale 2017a), Kathleen Chamberlain (Chamberlain 2000), Peter Iverson (Iverson 2002; Iverson 1981), Robert Young (Young 1978), Richard Van Valkenburgh (Van Valkenburgh 1945) et Michael Francisconi (Francisconi 1998)⁸ mettent en avant, lors des entretiens que j'ai menés entre 2016 et 2022, l'absence de consultation de la population navajo. Comme le souligne le chercheur David Wilkins, le Département de l'intérieur se réserva le droit de destituer n'importe quel membre du conseil (Wilkins 2013, p. 19). Le gouvernement navajo a donc d'abord été un conseil d'entreprises. Comme je l'explique tout au long de cette thèse, ces relations entrepreneuriales sont fortement critiquées par mes interlocuteurs. Ce premier conseil comprenait vingt-quatre délégués. Les structures ont depuis largement évolué. Par la suite, le gouvernement navajo s'est nommé Navajo Tribal Council. En 1989, à la suite du scandale de corruption du président Peter MacDonald, le

⁸ Ces livres sont souvent achetés dans des librairies d'occasion. Il existait jusqu'en 2019, une superbe petite librairie d'occasion dans le centre-ville de Flagstaff (sur N. Leroux St). De nombreux livres d'histoire portant sur la Nation y étaient vendus pour quelques dollars. Mes interlocuteurs s'y fournissaient. J'ai acquis quelques livres ainsi.

gouvernement a été réorganisé en un système à trois branches (exécutives, législative et judiciaire).

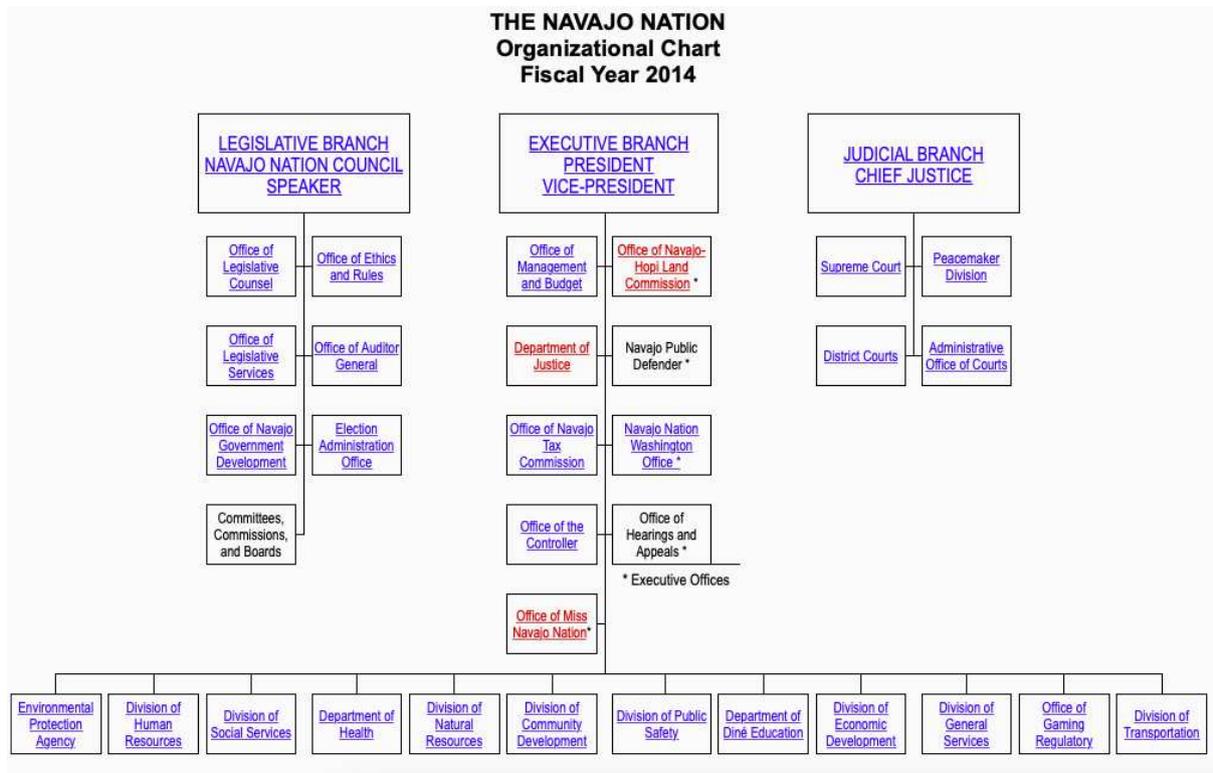


Figure 2. Capture d'écran du site officiel du Bureau de la Gestion et du Budget de la Nation navajo, consulté le 4 mars 2024.

Dans la branche exécutive, un président et un vice-président sont élus tous les quatre ans par les citoyens navajos en âge de voter⁹. La branche législative se compose du Conseil de la Nation Navajo, le Tribal Council est alors devenu le Navajo Nation Council. Il regroupe quatre-vingt-huit délégués, représentant cent-dix *chapter houses*. Les *chapter houses* sont les plus petites unités politiques de la Nation Navajo. Je traduis *chapter houses* par "chapitres" dans le reste du texte. Ces chapitres sont regroupés sous cinq *agencies* ou régions. Ces régions administratives furent créées en 1901 par le gouvernement fédéral et correspondent à des réserves miniatures afin de simplifier le commerce en territoire navajo. Elles se nomment : Chinle Agency, Eastern Navajo Agency, Fort Defiance Agency, Shiprock Agency et Western Navajo Agency. En avril 1998, le Conseil de la Nation Navajo a promulgué la loi sur la gouvernance locale de la Nation Navajo (*Navajo Nation Local Governance Act*). Cette loi vise à donner plus de pouvoir et de responsabilités aux chapitres, et à améliorer leurs structures. Elle

⁹ Pour voter, un Navajo doit avoir plus de dix-huit ans et posséder un numéro de recensement navajo délivré par le Navajo Office of Vital Statistics (Bureau des statistiques de l'état civil) (Navajo electionsadministration 2024)

visé à davantage de prises de décisions sur les affaires locales, comme les permis de pâturage (*grazing permits*), l'accès à des terres pour y créer une maison (*homestead*).

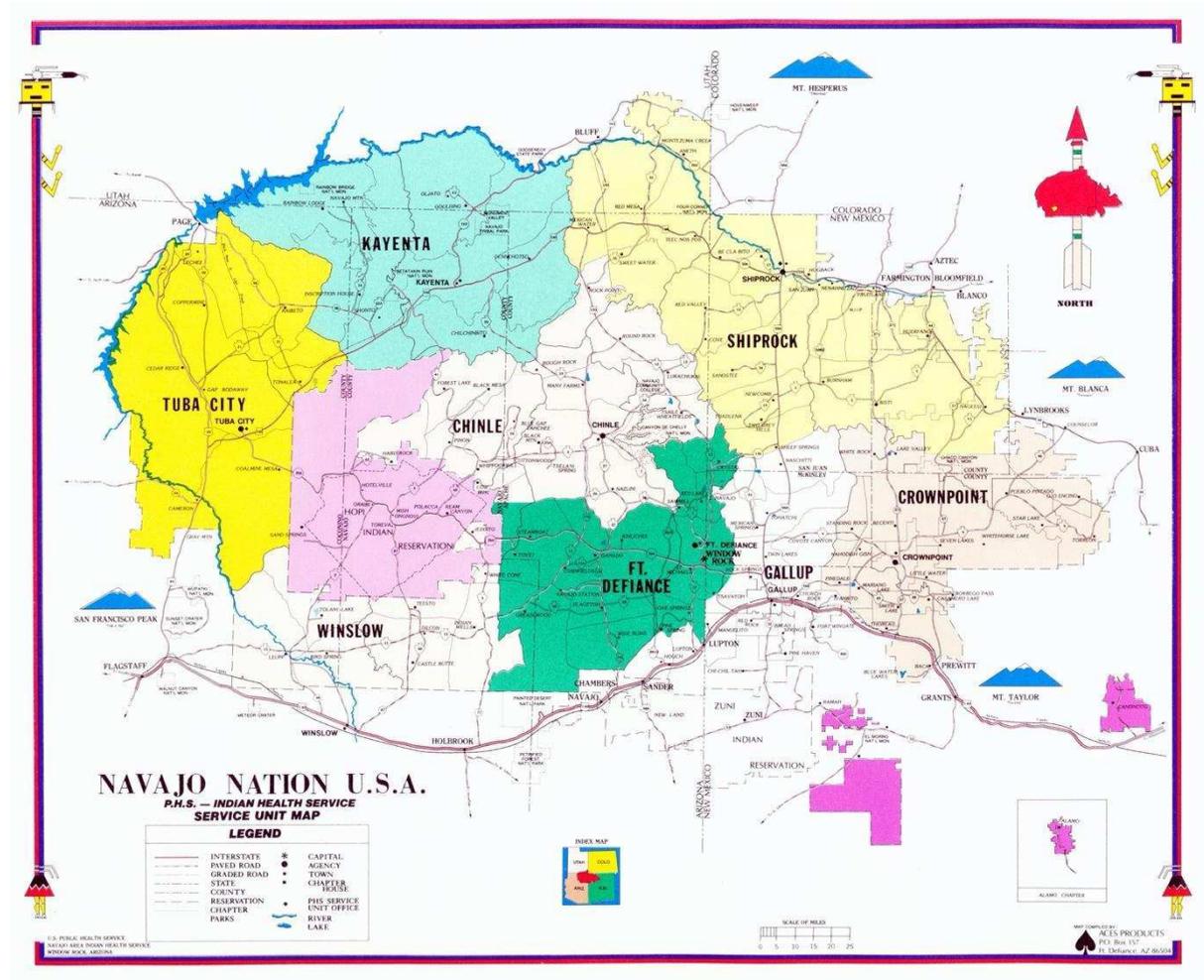


Figure 3. Carte intérieure de la Nation Navajo, Wikimedia Commons, septembre 2024.

Le corps judiciaire est représenté par le juge en chef (*Chief justice*). La Nation dispose d'une Cour suprême. La Nation ne dispose pas d'une constitution, mais d'un code (*Navajo Nation Code*). J'aborde plus en détail ce point dans le chapitre cinq. Cette description du gouvernement diné est fondamentale pour la compréhension des critiques de mes interlocuteurs à l'égard de la politique de leur Nation. Les protecteurs navajos considèrent en partie illégitimes les structures de leur gouvernement, ou tout du moins, revendiquent leur amélioration, car elles leur ont été imposées par les autorités coloniales américaines et ne reflètent pas leur vision du monde.

II. Navajo, Diné, peuples autochtones

À ce titre, j'ai pu constater dans mes recherches auprès d'activistes autochtones, l'importance capitale de nommer le monde et de se nommer. Comme l'indique Anton Treuer (Ojibwe) dans *Everything You Wanted to Know About Indians but Were Afraid to Ask* (Treuer 2012), « Les termes « natif », « indigène », « membre des Premières Nations » sont souvent ambigus, tout aussi problématiques et, dans certains cas, plus encombrants. » (Kongerslev 2020, p. 263; Treuer 2012, p. 8). Ces mots, d'après les protecteurs navajos, sont performatifs. Les vies autochtones ne se limitent pas à des revendications politiques, mais s'inscrivent dans des myriades de relations et positionnements. Dans cette perspective, tout au long de cette thèse, j'utilise plusieurs termes pour nommer mes interlocuteurs.

Les membres de la Nation Navajo se désignent majoritairement comme des « Dinés » (« humain »), dans une définition endémique, en langue diné (*diné bikeyah*). C'est lors de la colonisation espagnole que le terme « navajo » est apparu (aussi orthographié *Navaho* par le passé). D'après mes interlocuteurs, c'est ainsi que les Pueblos désignaient les Dinés aux Espagnols. Mes interlocuteurs utilisent aussi la dénomination « Navajo » au quotidien et selon les interlocuteurs. « Diné » est davantage employé dans un contexte militant, pour revendiquer la souveraineté politique. Suivant ce même usage, j'utiliserai de façon alternative navajo ou diné, sans que cela implique un sens politique. Dans les entretiens et selon les contextes d'énonciation, je restitue fidèlement les termes utilisés par mes interlocuteurs.

De même, j'utilise les désignations « populations autochtones » et « Amérindien·nes » pour décrire les populations présentes avant la colonisation américaine. Mon utilisation du mot « indien » se limite à une retranscription des termes utilisés par mes interlocuteurs ou à des titres d'ouvrage. Les protecteurs avec lesquels j'ai vécu rejettent le mot « indien », qui les renvoie au nom imposé par Christophe Colomb en 1492, pensant être arrivé aux Indes. Je précise l'affiliation tribale d'une personne entre parenthèses : (Diné/Navajo/Comanche).

J'ai également choisi de parler de « mes interlocuteurs ». Il s'agit de toutes les personnes navajos et autochtones avec lesquelles j'ai échangé dans le cadre de mes recherches. Le terme « activiste » désigner les individus membres d'organisations et groupes politiques travaillant à la protection environnementale navajo. Ce travail m'a rapprochée de certaines personnes, chez lesquelles j'ai vécu et avec lesquelles j'ai tissé les liens d'une amitié durable, qui dépasse mes recherches doctorales. Nous nous écrivons régulièrement, nos familles se connaissent : mes parents et l'une de mes sœurs sont venus dans la Nation Navajo en juin 2022

rencontrer mes amis. Nous nous tenons informés de nos vies professionnelles et intimes. J'ai reçu certains d'entre eux en Europe. J'ai ainsi choisi d'en parler comme de « mes proches » ou « mes amis ». C'est en partie cette proximité affective qui m'a permis de décrire finement le quotidien d'une jeunesse autochtone, par-delà l'activisme. Mon ethnographie est issue de ces liens inextricables entre recherche, activisme et vies intimes.

III. *Permis de recherche et silence des chapitres*

À l'origine demandé pour les recherches biomédicales, le permis de recherche est devenu obligatoire pour toute recherche menée au sein de la Nation Navajo. À la suite d'années d'abus, de vols de matériel génétique¹⁰ ou de dépouilles afin de mener des recherches sur les corps, et de vols de biens appartenant aux communautés autochtones, la Nation a créé en mars 1996 le NNHRRB afin de « garantir une recherche éthique pour le peuple diné » (Navajo Nation Human Research Review Board 2024). Ces permis sont inspirés des Institutional Review Board (IRB), des Comité d'examen institutionnels, mis en place par le gouvernement américain dès 1979. Le NNHRRB précise sur son site web les normes d'agrément d'un permis de recherche.

Le ou la chercheur·e doit justifier de la participation de la communauté, des avantages pour la Nation Navajo, de l'autorité de la Nation Navajo, d'une description du projet de recherche, d'un formulaire de consentement éclairé pour chaque entretien et d'une attestation du chercheur principal. J'étais la chercheuse principale puisque je souhaitais réaliser ma recherche doctorale. Le processus d'obtention d'un permis de recherche compte douze étapes. Si le NNHRRB accorde un permis, le chercheur dispose d'un an pour mener ses recherches, avec la nécessité d'envoyer des rapports tous les semestres. L'ensemble des données récoltées appartient à la Nation Navajo (elle dispose des propriétés intellectuelles et culturelles de la recherche). De même, avant chaque publication, un manuscrit doit être envoyé au NNHRRB qui décide ou non de son autorisation de publication (NNHRRB 2024). L'idée est de créer des

¹⁰ En 2003, les membres de la tribu havasupai (qui vit dans le Grand Canyon) ont découvert que les échantillons d'ADN collectés par les chercheurs de la Arizona State University afin de travailler sur le diabète de type II, avaient en fait été utilisés également et sans leur consentement pour des études portant sur la schizophrénie, les migrations et la consanguinité. La tribu a intenté un procès et aboutit en avril 2010 à un accord dans lequel les membres de la tribu ont reçu une compensation financière et la restitution des échantillons d'ADN (Garrison et Cho 2013). Les résultats des tests ADN suggéraient que les Havasupai n'étaient pas originaires d'Arizona. Pour les Havasupai, ces recherches mettaient en péril leurs revendications territoriales et leur souveraineté. En réaction à cette affaire, depuis 2002, la Nation navajo a banni les recherches génétiques sur sa population. Depuis 2017, des pourparlers sont en cours au sein de la Nation, afin de créer des politiques de recherche prenant en compte les ontologies navajos (Claw et al. 2021).

« experts indiens au lieu d'experts sur les indiens » pour citer Beverly Pigman, présidente du NNHRRB en 2006.

Lorsque je suis arrivée en octobre 2016 à Flagstaff, j'avais des contacts de professeurs de la NAU (Northern Arizona University) par le biais d'Elisa, une masterante en sciences de l'éducation à l'Universitat Oberta de Catalunya qui avait réalisé un séjour d'un an dans cette université d'Arizona. C'est par l'un de ces contacts que j'ai rencontré les jeunes de l'Indigenous Youth for Cultural Transmission (IYCT). Le jour même de mon arrivée, ils m'ont invitée chez un couple de professeurs en études sur le genre, qui hébergeait un de leurs amis activistes de Detroit, récemment arrêté pour avoir tagué *Water is life* sur un château d'eau. En moins de vingt-quatre heures, je me suis retrouvée projetée dans l'activisme environnemental. Forte de cette immersion, j'ai souhaité rencontrer les professeurs du département d'anthropologie et leur présenter mon projet de recherche. J'ai pris rendez-vous avec le directeur du département d'anthropologie, qui hébergeait aussi le département d'archéologie. Le directeur, fort sympathique, me demanda si j'avais déjà obtenu mon IRB, puisque je souhaitais commencer mes recherches. Un IRB ? Je n'avais jamais entendu cet acronyme. Il m'a alors informée que pour toute recherche menée au sein de la Nation Navajo, il fallait un permis délivré par la nation elle-même. Je devais faire une demande avant tout entretien ou publication.

NAU fournissait des IRB à ses chercheurs et étudiants avant qu'ils ne se dirigent vers la Nation Navajo et obtiennent alors celui de la nation. J'ai ainsi découvert la bureaucratie universitaire américaine. Une archéologue navajo, présente lors de cet échange avec le directeur, m'a proposé de m'aider. Elle a imprimé tous les papiers dont j'aurais besoin et m'a expliqué chaque étape nécessaire pour obtenir mon permis de recherche. Je devais d'abord écrire au chapitre où je souhaitais réaliser mes recherches et leur écrire un e-mail présentant ma recherche dans un langage le plus simple possible, sans fioritures, sans quoi ma demande serait rejetée. Je devais écrire au président ou à la présidente du chapitre et à sa secrétaire. L'archéologue m'a également fourni la liste de tous les contacts des chapitres. Ma demande serait inscrite à l'agenda du chapitre et débattue en session. Ma présence était obligatoire. Si ma demande était approuvée, le chapitre donnerait une suite favorable. Je pourrais ensuite passer aux étapes supérieures, et grimper les échelons jusqu'à obtenir l'approbation de la région puis enfin à la Navajo Nation Human Research Review Board (NNHRRB). Elle m'a prévenue que le processus serait très long : jusqu'à un an.

Je me suis immédiatement attelée à la tâche. J'ignorais dans quel chapitre j'envisageais de mener ma recherche. J'étais justement là pour comprendre la souveraineté

alimentaire navajo et estimer de la faisabilité d'une recherche. De même, je ne pouvais fournir la liste des personnes que je souhaitais interroger, et les questions que je souhaitais leur poser. J'ai donc écrit à plusieurs chapitres. Ma lettre de présentation faisait une page, sans jargon scientifique. J'utilisais le même modèle pour les cinq chapitres auxquels j'écrivais, répartis sur l'ensemble de la Nation Navajo. Je me présentais, expliquais les objectifs de cette recherche, les lieux où je souhaitais la mener, et surtout, à la demande expresse du NNHRRB, j'expliquais pourquoi elle pourrait être utile à la Nation Navajo, et comment je comptais la restituer aux communautés concernées. J'envoyai ma demande par e-mail aux adresses des chapitres.

Il était alors évident pour moi que ma recherche ne pourrait en aucun cas se faire sans permis de recherche. Alors que je travaillais à honorer la souveraineté politique de la Nation, avoir un permis se révélait fondamental. Je ne voulais pas être considérée par mes interlocuteurs comme une de ces scientifiques occidentales qui ne respectait pas les règles au sein de la réserve navajo. Le permis donnait une légitimité à ma recherche et une caution éthique. Les anthropologues étaient si critiqués et j'avais lu tant de témoignages et d'articles sur le sujet, que je pensais ne pouvoir me passer de cette autorisation. Cependant, un problème majeur se présentait à moi : je devais justifier d'un IRB de mon université, inexistant dans les universités françaises et espagnoles. Aucun accord n'existe entre nos universités et les institutions navajos. Aucune université ne pouvait donc justifier du caractère éthique de ma recherche.

Début décembre 2016, je reçus une réponse du chapitre de Leupp, où je résidais et où se trouvait une coopérative agricole navajo. Ma requête allait passer devant le conseil le 16 décembre 2016. Mon retour en Europe était prévu pour le 11 janvier 2017. J'allais me préparer à cet entretien, optimiste devant la rapidité de leur réponse. Si leur résolution était positive, ce que j'espérais, je pourrai passer contacter la Western Agency à laquelle Leupp était rattachée avant mon départ. Le processus d'obtention du permis serait alors bien avancé.

Le jour J, le 16 décembre 2016, je n'avais pas plus d'informations sur la tenue de notre réunion au chapitre de Leupp. J'ignorais quel document je devais fournir, si je devais présenter un PowerPoint, ni l'heure à laquelle je devais être au chapitre. Mon contact au chapitre de Leupp, m'a transféré un message du président du chapitre, m'informant que ma demande avait été décalée en janvier. Or, je partais à la mi-janvier.

J'ai informé le secrétaire du chapitre que je ne serais pas à Leupp, lui demandant si je pouvais assister à l'audience par Skype. Je n'ai reçu aucune réponse du chapitre de Leupp sur la nouvelle date et mon horaire. Ma demande est passée aux oubliettes. J'ai recontacté le

secrétaire du chapitre en avril 2017 depuis l'Europe. Il m'a dit ne plus faire partie du chapitre de Leupp. J'ai écrit à son remplaçant qui ne m'a jamais répondu.

Entre-temps, j'ai relancé en vain mes demandes dans les autres chapitres. Alors que j'étais dans une recherche de légitimité de ma présence et de ma recherche, cette absence de permis me préoccupait. Depuis ma prise de connaissance du NNHRRB, j'avais beaucoup lu sur le sujet. Mais surtout, lors de mon premier séjour dans la réserve et aux contacts des protecteurs navajos, j'avais saisi la colère profonde contre les anthropologues. Je cherchais donc à montrer que je n'étais « pas comme eux ». Selon moi, la souveraineté navajo passait aussi par le respect des normes fixées par son gouvernement. Moi qui critiquais les anthropologues se désintéressant des enjeux éthiques de la recherche, je me retrouvais à travailler sans permis avec des protecteurs navajos. Chacun d'entre elles et eux savaient que j'étais anthropologue et que je travaillais sur les luttes environnementales navajos. Personne ne m'a jamais demandé si j'avais un permis de recherche. J'ai confié ces dilemmes et difficultés à mes proches navajos, qui m'ont conseillé d'insister et d'appeler les chapitres. Ils m'expliquaient que le personnel changeait constamment et était submergé de travail. Je devais persévérer.

En octobre 2019, j'ai obtenu un contrat doctoral avec un poste de coordinatrice du pôle Californie de l'Institut des Amériques à UCLA. J'ai donc prévu une fois installée à UCLA de reprendre le processus. J'allais rester trois ans aux États-Unis, j'allais remplir les conditions pour l'obtention d'un permis de recherche, certes un peu tardif, mais tout de même un permis du NNHRRB. Je suis arrivée à Los Angeles fin février 2020 et quelques semaines plus tard, le monde entier était confiné. Devant l'ampleur de la crise sanitaire au sein de la Nation Navajo, j'ai su que ma demande de permis serait la dernière des urgences. J'ai alors pris la décision, à contrecœur, de finir ma recherche doctorale sans permis de recherche. L'absence de permis a aussi eu un impact économique : il m'a empêché de percevoir des subventions de mécènes américains, telle la Wenner-Gren Foundation, qui propose des *dissertation field grants*, des bourses de financement de terrains de thèse pouvant aller jusqu'à 20 000 dollars. Lorsque j'ai postulé en 2021, ma demande a été rejetée au motif que je ne disposais pas d'IRB.

À l'heure où j'écris ces lignes, je suis toujours perplexe. J'aurais nettement préféré avoir un permis de recherche. Cependant, pour en avoir parlé avec deux autres doctorantes françaises (Julia Vogel et Marine Bobin) ayant travaillé auprès de Navajos, je crois que je n'aurais probablement jamais obtenu de permis. Julia Vogel, dans sa thèse sur le Grand Canyon soutenue en 2021, a renoncé à travailler au sein de la Nation Navajo. Devant la difficulté à obtenir un permis de recherche et les dilemmes moraux que cela lui posait, elle s'est reportée sur la gestion du parc naturel du Grand Canyon (Vogel 2021). D'autres, comme Aurélie

Journée-Duez, se tournent vers des terrains numériques pour leur thèse (Journée-Duez 2020). En juin 2022, j'ai interrogé Julia Vogel sur son choix de ne pas mener sa recherche au sein de la Nation. Elle m'a confié, tout comme elle l'écrit dans sa thèse, son profond malaise de devoir faire une thèse « sur les Navajos ». Des échanges avec Jason Nez, un archéologue navajo, l'ont amené à reconsidérer son sujet de recherche, afin qu'il soit utile aux autorités navajos. C'est-à-dire par une recherche portant sur les conceptions de l'espace d'autres usagers du Grand Canyon, concernés par des projets de développement (Vogel 2021, p. 23). Récemment, Marine Bobin, une autre anthropologue française a essayé d'obtenir un permis pour ses recherches sur le système carcéral navajo. Soutenue dans sa demande par une haute dignitaire diné, elle est parvenue à passer devant le NNHRRB (Bobin 2020). En dépit de cet accompagnement, sa demande fut refusée de façon sèche et catégorique : Marine ne pouvait pas assurer qu'elle reviendrait présenter ses recherches et restituer son manuscrit à la communauté navajo. Sa situation économique ne lui permettait pas d'en être sûre. De plus, elle ne disposait pas d'IRB de son université, ce qui parut suspect aux membres du NNHRRB. L'un d'eux s'est alors emparée d'une feuille de papier, avant de s'exclamer : « Même cette feuille appartient à la Nation navajo ! ».

Lorsque nous avons échangé en juin 2022, nous avons évoqué notre sentiment de malaise profond envers ce processus. L'absence de permis entrave la légitimité et la faisabilité des contacts et relations au sein de la Nation. Comment analyser cet objet « permis de recherche » sans tomber dans le déni de souveraineté navajo ? Devant le vol de matériel génétique et d'artefacts, les nations autochtones veulent considérablement limiter les recherches sur leurs territoires. Le reproche de vouloir faire carrière sur le dos des Navajos est fréquemment adressé aux chercheurs/chercheuses américain·es. Or, le statut de doctorant reste très précaire en France, à contrario des États-Unis, où les *PhD candidates* gagnent bien leur vie. Il m'est arrivé de nombreuses fois d'être bien plus précaire que mes interlocuteurs navajos, qui une fois rentrés dans le milieu associatif gagnaient facilement plus de 3 000 \$ par mois. L'idée selon laquelle les chercheurs viennent de familles avec un important capital culturel et économique est répandue chez mes interlocuteurs.

Comme le souligne Johanna Siméant-Germanos, « à ces injonctions institutionnelles relatives à la protection des enquêtés, inégalement développées selon les États, s'ajoutent celles qui s'inscrivent dans la défense de l'intégrité scientifique [...] et questionnent l'autorité en ethnographie » (Siméant-Germanos 2022, p. 70). Cependant, ce traitement des universitaires n'est pas appliqué aux journalistes. Sur ce sujet, l'autrice ajoute :

Les journalistes n'accepteraient pas le début des régulations soi-disant éthiques qui frappent les sciences sociales et y verraient une atteinte à leur métier et aux libertés fondamentales. Pourquoi les sociologues, les politistes, les anthropologues accepteraient-ils des contraintes infiniment plus fortes que celles qui frappent les journalistes ? (*Ibid.*, p. 83)

De plus, comme l'a écrit le sociologue Jack Katz, les permis de recherche (universitaires ou d'autres institutions) ne sont pas pensés pour l'ethnographie et peuvent amener à faire des recherches « underground », en souterrain, sans les déclarer aux universités (Katz 2006). Le fonctionnement des IRB est radicalement différent de nos méthodes de travail, où la majorité des renseignements et des données ethnographiques sont récoltées lors d'échanges informels. Ces échanges sont à cheval entre nos vies professionnelles, nos objets d'études et les moments plus flous où vie privée et professionnelle se mêlent (Katz 2019). Le plus grand défi de l'ethnographie réside dans la liberté propre à cette méthodologie (*Ibid.*, p. 28). Comment allier liberté de recherche, éthique de travail et respect de la souveraineté autochtone ?

À défaut de permis, j'ai mis en place ma propre éthique de recherche, qui diffère peu d'autres terrains de recherche hors des réserves autochtones américaines, mais dont on peut mesurer l'enjeu : j'ai systématiquement informé tous mes interlocuteurs de mon statut d'anthropologue. Je leur ai demandé leur autorisation d'enregistrer nos entretiens. Je leur ai envoyé les fichiers audio, ainsi que les retranscriptions complètes des entretiens. Je leur ai envoyé mes écrits (articles, interventions), afin d'avoir leur retour. Je leur ai systématiquement demandé leur permission de les prendre en photo et d'utiliser ce matériau. Je les ai invités à participer à des conférences et des webinaires que j'organisais. Je n'ai jamais effectué mon travail en cachette, les prises de notes se passaient devant mes interlocuteurs, qui riaient de me voir correspondre si bien au cliché de l'anthropologue écrivant sur son carnet.

IV. Choix et contraintes d'une anthropologie engagée

Lors d'une journée d'étude à laquelle je participais en compagnie de mon amie Janene Yazzie au Quai Branly en avril 2022, cette dernière a rappelé les paroles du leader et activiste hopi Vernon Masayeva. La citation est longue, extraite d'une conférence à la NAU de Flagstaff au début des années 2000, mais elle éclaire les attentes des populations autochtones envers les chercheurs et universitaires :

J'espère que vous [c'est-à-dire la communauté universitaire] pourrez nous aider à trouver un terrain d'entente. Ensemble, nous devons examiner la question de la recherche et la manière dont les universitaires mèneront leurs recherches afin que les points de vue indiens soient respectés. Je propose un programme inclusif [...] impliquant les Indiens dans la formulation des questions de recherche. Ce faisant, vous pouvez nous aider à devenir des chercheurs efficaces. Le programme inclusif impliquerait une étude mutuelle, et pas seulement une personne ou un groupe étudiant objectivement l'autre. La clé de notre survie en tant qu'Indiens ne réside pas seulement dans la préservation de nos traditions culturelles, mais également dans l'élaboration de méthodes permettant d'interagir efficacement avec la société dominante et les autres cultures avec lesquelles nous coexistons. Je pense que l'université a une responsabilité majeure dans le partage de ses outils académiques avec nous. Cependant, permettez-moi de vous avertir de nouveau que tout projet parrainé par une université, quelle que soit la noblesse de son objectif, est voué à l'échec si la consultation des tribus indiennes ne fait pas partie du processus de planification dès le début du projet.

Comme l'écrit Thomas Buckley en réponse à l'article de Les Field, « Complicities and collaborations : anthropologists and the « unacknowledged tribes » of California (Field 1999) les anthropologues peuvent facilement devenir les coupables désignés, regroupés d'une façon qui obscurcit toutes distinctions individuelles, politiques et morales (*Ibid.*, p. 202). Les anthropologues doivent se garder de jouer les « authenticateurs » pour reprendre les termes de Circe Sturm (*Ibid.*, p. 205). Selon lui, s'il est vrai que nous aidons à créer des politiques et que nos données ethnographiques peuvent être utilisées contre les personnes avec lesquelles nous avons vécu, nous ne sommes pas pour autant individuellement responsables de ces violences. À cette question sur la responsabilité des anthropologues auprès des instances gouvernementales et leurs rôles dans le traitement des populations autochtones se joint la critique, chez les intellectuels autochtones, d'une neutralité politique des anthropologues. La neutralité n'existe pas, elle se construit dans une époque et par rapport à un système politique à un moment donné. Je me distanciais de l'idée de neutralité ou de « juste posture » (Brocqua 2009, p. 110) entre observation et retrait. Le choix de l'engagement n'est pas pour moi celui de la non-objectivité, mais le refus de la neutralité face à ce que mes interlocuteurs vivaient et partageaient avec moi. Il me semble impossible de produire une anthropologie auprès des populations autochtones qui soit neutre face aux structures et institutions américaines. Donna Haraway s'intéresse à cette question dans son livre *Simians, Cyborgs and Women* (Haraway

1991). Elle questionne cet impératif académique, amenant l'illusion que les chercheurs peuvent avoir une vision décentrée sur tout, une sorte de vue d'ensemble.

Dès le début de mes recherches, avant même de me rendre dans la Nation Navajo, j'ai pris conscience de la très grande politisation des relations entre universités occidentales et intellectuels navajos (et autochtones), c'est-à-dire de leur inscription constante dans des rapports de pouvoir et dans l'histoire de la colonisation du pays. En cela, les écrits de Vine Deloria Jr semblent être devenues une référence incontournable. Il consacre tout un chapitre aux « *anthros* » dans *Custer died for your sins* (Vine Jr Deloria 1969). La blague veut que chaque famille navajo ait son anthropologue. Je ne voulais pas commettre d'impair et « rater » mon entrée sur terrain, comme le raconte Caroline Hervé, revenant sur sa rencontre manquée dans l'Arctique, dans un terrain miné par le colonialisme et les conflits ontologiques. L'anthropologue parle de l'« irruption des autochtones » dans la recherche comme un phénomène global et une véritable crise politique, qu'elle a vécu intimement, se voyant demander : « Qui sont ces auteurs pour parler ainsi de nous ? Qui es-tu pour t'arroger le droit d'écrire sur nous ? » (Hervé 2020, p. 5).

Pour faire face à cette angoisse, je me suis documentée sur les liens entre anthropologie, archéologie et populations autochtones. Je me suis intéressée aux revendications autochtones et à leurs luttes tout au long du XX^e siècle en puisant dans la littérature grise telle que les rapports des ONG amérindiennes et des nations autochtones autour des enjeux de décolonisation charriés par la souveraineté alimentaire et la place du territoire dans ces luttes. J'ai lu les fanzines gratuits et disponibles en PDF sur le web, mais également en suivant sur Instagram et Twitter des personnalités influentes des luttes autochtones et de la revitalisation culturelle. L'écoute de podcast et la lecture régulière des journaux tels *Indian News Today*, *Navajo Times* ou *IndianZ* m'a beaucoup appris. La lecture des intellectuels et universitaires critiquant l'université m'a fait prendre la mesure de l'importance de ces accusations parmi les intellectuels navajos, notamment le mouvement décolonial émanant d'Amérique latine avec Ramon Grosfoguel (Grosfoguel 2012) Santiago Castro Gómez (Castro-Gómez 2005), Boaventura Sousa de Santos¹¹ (Santos 2010; Santos (ed.) 2008; Santos 2011), ou encore l'anarchiste aymara Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui 1987). Les auteurs critiquaient « l'orgueil démesuré » des universités occidentales en se pensant comme le seul

¹¹ Depuis avril 2023, ce chercheur portugais est accusé de viols, d'agressions sexuelles, d'abus de pouvoir, de violences verbales et d'exploitation de leur travail universitaire par quatorze femmes. Ses travaux sont depuis fortement critiqués par les féministes décoloniales. Ces femmes, par leurs articles et dans leurs prises de parole, mettent en évidence les structures de pouvoir et d'oppression à l'intérieur du mouvement décolonial (OpenDemocracy Authors 2024)

lieu légitime à créer des savoirs et à les partager, et à pouvoir penser le monde de façon impartiale. Avant même de me rendre en territoire navajo, mes premières lectures m'ont informé des condamnations des universitaires de la part des activistes dinés. Je pense notamment à un texte de Klee Benally – figure de proue de l'anarchisme navajo, et de l'extrême gauche américaine, mort en décembre 2023 – intitulé « *Accomplices not Allies : Abolishing the Ally Industrial Complex* » (Benally 2014). Il y fustige les organisations prospérant grâce aux problèmes sur lesquels ils travaillent. Il ne s'agit plus d'être un allié, terme qui aurait été corrompu, mais de devenir un complice de lutte dans une volonté de libération totale. Dans un paragraphe intitulé « Academics & Intellectuals » (universitaires et intellectuels), Klee souligne que les complices dans le monde académique se doivent d'« exploiter les ressources et le matériel, et de trahir les institutions afin de faire avancer les luttes pour la libération¹² » (*Ibid.*).

Les populations autochtones ne sont pas opposées à la présence d'universitaires, mais demandent un contrat et un contrôle strict sur lequel bâtir cette confiance. Ce contrat (IRB) qui est ici mis en avant, honorerait la souveraineté autochtone dans les recherches menées sur son sol et au sein de ses communautés. Cette critique des universitaires m'a amené à m'impliquer auprès de mes interlocuteurs dès les débuts de mon enquête. Ce choix de l'implication m'a fermé certaines portes et possibilités. En travaillant sur la souveraineté alimentaire et la justice environnementale, je n'ai pas pu avoir accès aux témoignages des mineurs navajos, ni à ceux des politiciens navajos en faveur de l'extraction minière. J'ai tenté de combler ces manques en puisant dans les ethnographies et travaux menés par d'autres chercheurs. De fait, je m'appuie sur les analyses historiques de Thomas Biolsi et Larry Zimmerman, dans leur livre *Indians and anthropologists : Vine Deloria Jr and the critique of anthropology* (Biolsi et Zimmerman (eds.) 1997) :

L'anthropologie a une histoire parce que sa théorie a un contexte social. Nous pensons différemment aujourd'hui d'il y a trente ans, non seulement en raison de la dynamique interne du discours, mais aussi parce que des chercheurs d'horizons différents, avec des loyautés et des responsabilités différentes, sont entrés dans nos disciplines, parce que nos « indigènes » ont cessé de se conformer à nos représentations et parce que nos étudiants — dont certains viennent des sociétés autochtones que nous étudions — ont cessé d'adhérer à nos représentations. Et en raison de ces expériences, nous pensons maintenant au colonialisme et au racisme comme des concepts dans notre enseignement,

¹² « An accomplice as academic should seek ways to leverage resources and material support and/or betray their institution to further liberation struggles. An intellectual accomplice would strategize with, not for and not be afraid to pick up a hammer. »

notre recherche et nos écrits. En ce sens, nous connaissons mieux, ou nous comprenons de manière plus critique et plus perspicace, le contexte politico-économique dans lequel nous travaillons et vivons et dans lequel nos sujets travaillent et vivent – parce que notre expérience exigeait que nous le sachions, ou au moins que nous y fassions face. (*Ibid.*, p. 14).

Ces analyses m'ont amenée à m'engager et à me positionner (Abu-Lughod 1991) de façon très claire dans mes recherches, en adoptant une démarche réflexive, c'est-à-dire en admettant la subjectivité des analyses produites.

Plusieurs éléments ont rendu possible mon intégration auprès d'activistes navajos. Comme Jessica Cattelino dans l'introduction du *High Stakes, Florida Seminole Gaming and sovereignty* (Cattelino 2008, p. 27), je n'ai jamais cherché à devenir navajo ou autochtone afin de m'intégrer. J'ai été très claire sur mes origines familiales : mon père lorrain, chauffeur de camion et ma mère espagnole, femme de ménage, ont tous les deux grandi en zone rurale. Ils n'ont pas le baccalauréat et n'ont pas fait d'études. C'est en s'inscrivant à des cours pour adultes et par des VAE qu'ils sont devenus éducateurs spécialisés. Mes origines sociales étaient perçues favorablement par mes interlocuteurs. Plus précisément, ce qui nous a indubitablement rapprochés fut notre appartenance commune à la culture punk. Ce « réseau mondial décentralisé, que ses participants ont appelé 'punk DIY' » (Ratcharge 2023, p. 107), compte de nombreux membres sur l'ensemble du globe. C'est assurément l'un des meilleurs passeports pour voyager et rencontrer d'autres punks. Loin de se cantonner à un style vestimentaire ou musical, la « culture punk » est considérée par ceux qui s'y identifient comme un style de vie, issu de la contre-culture (*underground*), une forme d'authenticité à soi et aux autres. La Nation navajo compte un grand nombre de groupes de punk, de métal et de hip-hop. C'est une scène musicale et artistique foisonnante, avec des expérimentations mêlant le Do It Yourself (fais-le toi-même) combiné au Do It Together (faisons-le ensemble). Cette thèse est donc en grande partie une thèse sur le quotidien d'une jeunesse *underground*. J'entends ici la « jeunesse » comme une catégorie large, allant de la fin de l'adolescence jusqu'au début de la quarantaine.

Trois collectifs ont rendu possible cette thèse : LCRWCA, BMWC, et le K'é Infoshop. Je n'ai pas tant travaillé avec eux que vécu et échangé avec des individus faisant partie de ces organisations et les ayant créées. Ces collectifs ne sont pas hermétiques et les individus peuvent évoluer dans plusieurs collectifs ou ONG à la fois, comme je le montre au fil de la thèse. Je n'ai à aucun moment été membre de ces collectifs. Mon implication s'est faite autrement. En 2020, en pleine pandémie, j'ai rejoint le groupe d'entraide mené par le K'é Infoshop. Little Colorado River Watershed Association (LCRWCA) et Black Mesa Water

Coalition (BMWC) sont des organisations non gouvernementales. LCRWCA est née en 2012 pour défendre les droits en eaux des chapitres bordant la rivière Little Colorado (voir chapitre cinq). Elle compte des Navajos parmi ses membres. Elle est basée à Lupton, dans la Nation. BMWC est une ONG interethnique et panamérindienne, fondée en 2001 par de jeunes activistes. L'ONG n'existe plus depuis 2019. Elle travaillait à la protection de l'eau, à la gestion des ressources naturelles et à la souveraineté alimentaire (voir chapitre un). Le K'é infoshop est un collectif d'anarchistes et de communistes autochtones, dédié à la décolonisation et à la solidarité internationale. Il a été formé en 2017 à Window Rock, la capitale de la Nation.

Au total, cette recherche gravite autour d'une centaine de personnes, parmi lesquels une trentaine d'interlocuteurs privilégiés, chez lesquels j'ai vécu et réalisé de nombreuses activités du quotidien. La moitié d'entre eux vit au sein de la réserve navajo. Les autres vivent à proximité (Flagstaff et Gallup¹³), ont de la famille proche vivant sur la réserve et s'y rendent très régulièrement. Ma principale méthodologie a été l'observation-participante. L'essentiel de mon apprentissage du quotidien des activistes navajos s'est déroulé en « faisant avec », et en analysant les situations auxquelles j'avais participé. C'est en arrivant à saisir l'ennui, les moments où a priori rien ne se passe que j'en ai le plus appris. Pour J. P. Olivier de Sardan, ce « savoir-faire » ethnographique se construit à partir de « coups d'intuition, d'improvisations et de bricolages » qui créent de la compétence, et ne peuvent s'apprendre que par le vécu sur le terrain (Olivier de Sardan 1995a, p. 73).

Mon enquête de terrain a d'abord consisté à prendre part à des activités très variées, de la participation à différents jardins communautaires à l'apprentissage des techniques d'amélioration des sols auprès des fermiers et à la plantation et aux récoltes. Mes activités incluaient la participation aux réunions de coopératives, ainsi qu'aux tâches quotidiennes comme l'arrosage et le nettoyage. Cette ethnographie m'a amené à participer à de nombreuses journées d'étude au K'é Infoshop, à des événements et des soirées. À leur demande, j'ai participé à l'une d'elles sous la forme d'une improvisation théâtrale avec deux matriarches navajos (Clément 2022). Mes déplacements en voiture et mon expérience de l'intimité domestique ont constitué des moments essentiels de mon ethnographie, déterminants pour mon intégration. Ensemble, nous nous sommes rendus dans des dizaines de concerts (de punk, métal,

¹³ Flagstaff est à quarante minutes en voiture de Leupp, bourg navajo le plus proche. Gallup est à dix minutes en voiture de la Nation. Ces allers-retours entre la réserve et les villes proches se font de façon quotidienne par des Navajos résidant au sein de la Nation et travaillant dans ces villes. Les longs trajets en voiture font partie du quotidien. Il m'est ainsi arrivé plus d'une fois de partir de Flagstaff et d'aller passer la soirée avec des amis à Gallup pour des concerts avant de rentrer à Flagstaff, ce qui signifie près de 600 km de trajet en voiture et 6 h en voiture.

country, garage rock et de rap) dans et hors de la réserve (Flagstaff, Window Rock, Gallup). J'ai accompagné mes proches dans trois audiences sur les fermetures de centrales à charbon et lors de multiples manifestations contre la construction d'oléoduc, en soutien au camp de Standing Rock, contre la violence policière des villes de Flagstaff et Gallup, contre la politique de Trump. Des journées entières de marche passées au sein de la Nation pour s'occuper des troupeaux de moutons étaient l'occasion de contempler la beauté de la Nation, les chevaux sauvages en liberté, de nous baigner dans des cours d'eau, mais également de témoigner des décharges sauvages et de l'assèchement des cours d'eau.



Figure 4. Photo issue d'une vidéo montrant des chevaux sauvages s'abreuvant lors d'une de nos baignades à l'été 2020.

À l'approche de l'hiver, nous coupions du bois pour chauffer les hogans. Lors des anniversaires ou d'un rassemblement, un mouton était tué, découpé et mangé. J'aidais à la

découpe et à la préparation, grâce à ma formation de cuisinière. J'ai aussi, à plusieurs occasions, gardé la ferme¹⁴ de Mary et Paul, un couple d'activistes, et j'ai travaillé au quotidien dans d'autres fermes de protecteurs environnementaux. Cela consistait à m'occuper du poulailler et à laisser les animaux en liberté en journée, à récolter les œufs et à garder dans mes poches (bien au chaud), plusieurs poussins et canetons me considérant alors comme leur mère de remplacement. Je donnais aussi à manger au troupeau de moutons, parfois à une chèvre belliqueuse (avec laquelle j'ai dû me battre à plusieurs reprises), ainsi qu'aux cochons et aux chevaux. Ainsi, lors de tous mes séjours, l'observation-participante a très souvent été une vraie source de joie et de liberté en collectivité : souvent sans emploi stable et sans horaires, mes interlocuteurs disposaient de leur temps comme ils le souhaitaient et par là-même, moi aussi.



Figure 5. Une des tâches du quotidien : nourrir le troupeau de moutons. Mars 2022, Lupton.

De ce quotidien partagé et de ces relations intimes résulte une empathie méthodologique par le biais « des personnes-ressources » avec lesquelles j'ai cheminé plusieurs années. Cette relation

¹⁴ Leur ferme est à Lupton, dans la partie en Arizona de la réserve.

empathique est « étroitement liée à la capacité de “résonance” créée avec nos interlocuteurs »(Puaud 2012, p. 103).

Les relations que j'ai établies lors de mes différents séjours ont été maintenues grâce aux réseaux sociaux, qui ont constitué des outils ethnographiques essentiels. En échangeant de manière quotidienne via Facebook et Instagram avec mes amis dinés, j'ai pu me tenir au courant des polémiques et controverses en cours, suivre les activités des organisations, et avoir accès aux évènements à venir et aux intervenants.

J'ai réalisé plus d'une vingtaine d'entretiens, d'une durée de deux à quatre heures et demie. À partir de l'été 2017, et toujours avec la permission des personnes concernées, j'ai enregistré ces entretiens. J'ai sollicité certains de mes interlocuteurs à plusieurs reprises selon les contextes (la pandémie, les élections américaines, etc.). Ces entretiens avaient pour objectif d'en apprendre davantage sur un sujet spécifique tel que les politiques foncières de la Nation, les parcours de vie des fermiers, leur rencontre avec le concept de souveraineté alimentaire, leur expérience de participation aux COP, leur avis sur les départements d'études autochtones (les Native American Studies). Cependant, j'en ai sans aucun doute davantage appris lors de discussions informelles où, prise dans le fil de la discussion, il m'était impossible de prendre des notes. C'est donc à posteriori, quand je me retrouvais seule, avant de dormir, que je notais les informations en les détaillant le plus possibles dans mon carnet de terrain¹⁵.

Mon approche méthodologique s'est également inspirée de la démarche réflexive d'anthropologues travaillant dans des cercles militants ou autochtones en Amérique du Nord. J.G. Goulet notamment m'a aidée à construire une approche éthique, construite entre l'anthropologue et les autochtones avec lesquels elle ou il vit (Goulet 2012; Goulet 2004). Il m'est apparu que pour réussir mon entrée sur le terrain, je devais, en plus de connaître l'histoire, la cosmogonie et le quotidien des Dinés, expliciter ma posture et les raisons de ma recherche.

Il m'aurait été impossible de mener à bien cette recherche sans m'engager pleinement auprès des éco-activistes. Mes interlocuteurs ne m'ont pas laissé d'autres choix que de préciser d'emblée mes postures politiques : celle d'une femme de gauche engagée par ailleurs dans des groupes politiques en Europe. Il est somme toute assez courant pour les anthropologues de s'engager lors de leurs recherches, ou tout du moins de se poser la question de l'engagement (Boullosa-Joly 2013). Cette question se pose pour des chercheur·es prenant part à une communauté ou devant s'engager publiquement pour continuer leur recherche comme Kyra Grieco (Grieco 2023), mais aussi pour celles et ceux directement issus des

¹⁵ J'en compte une dizaine entre 2016 et 2022.

communautés avec lesquels elles travaillent tels Teresa Montoya (Montoya 2019) ou Andrew Curley (Curley 2023). Il m'a été demandé à plusieurs reprises de prendre position en me livrant à des analyses politiques de situation spécifiques. Ainsi que l'écrit le sociologue Adrien Jouan :

Cette dimension située, perspectiviste, est essentielle. Pour l'enquêteur, l'intérêt principal d'être reconnu comme membre est non seulement d'assurer un accès important aux activités du groupe, sur scène comme dans les coulisses, mais aussi de permettre, au prix d'un exercice d'équilibriste sans cesse réinterprété, de mener des observations sur des « situations naturelles », c'est-à-dire non perturbées par l'enquête [...] La qualité de membre permet à l'enquêteur de voir se constituer un monde du groupe militant (Jouan 2017, p. 164-165).

Pour me démarquer des anthropologues renvoyés dos à dos aux colons et au projet colonial, j'ai choisi de mettre en avant d'autres aspects de mon parcours : mon activisme dans différentes organisations en Europe, entre autres. Mes interlocuteurs estiment que la colonisation n'appartient pas au passé, mais est une structure toujours en cours. Le terme de « colon » dans ce contexte fait référence aux personnes d'origine européenne qui tirent des avantages économiques de l'exploitation des sols et des ressources et dont les agissements affectent au quotidien les conditions de vie des populations autochtones. Plutôt que de me ranger du côté des universitaires, je me suis ralliée aux critiques de l'université occidentale (*western academy*) et j'ai misé sur mon propre activisme politique. J'en suis venue à comprendre que cet engagement politique était finalement une injonction : sans celle-ci, ma recherche n'aurait tout bonnement pas pu se faire.

Lorsque de mon contrat doctoral fléché, j'y ai vu l'opportunité de mettre en avant les travaux et les actions des individus et collectifs avec lesquels je travaillais et vivais depuis quatre ans. Dans le cadre de ce contrat, je devais organiser des rencontres scientifiques et travailler à la diplomatie scientifique, afin de faire connaître l'Institut des Amériques sur le campus de UCLA. J'étais hébergée par le Latin American Institute (LAI). La covid a frappé de plein fouet toute activité. Comme d'autres, UCLA est passé au séminaire en ligne. Bien que me connaissant peu, le personnel du LAI m'a donné carte blanche pour organiser toutes les activités que je souhaitais. J'ai organisé et modéré trois webinaires dans ce cadre. LAI a apporté le

support technique via la plateforme zoom, mais également leur compétence en design, avec la création des affiches pour ces webinaires¹⁶

Si mon activisme et mon implication furent une condition de mon accès au terrain, il me fut ensuite particulièrement difficile d'arriver à m'en détacher. Une longue période de mise à distance a été nécessaire. Cela me permit de saisir les enjeux de promotion individuelle au sein des organisations. C'est ainsi, je crois, que j'ai pu mener à bien une recherche originale sans me contenter d'être le porte-voix d'une cause. L'activisme peut amener une forme de censure ou de complaisance dans l'écriture, afin de ne pas heurter ceux qui sont à d'autres moments, nos camarades. Comme le souligne Sabrina Melenotte :

L'entrée sur le terrain implique pour tout chercheur de penser l'engagement comme forme sociale composée de règles qui se négocient avec ses interlocuteurs au fil du terrain. Si l'on ajoute à cela que les rapports qui se tissent octroient au terrain une forte charge émotionnelle, de la sympathie à l'aversion, la question de l'engagement dans l'expérience ethnographique semble souvent bien plus complexe que ce que l'écriture anthropologique laisse couramment transparaître dans les rendus finaux (Melenotte 2008, p. 129).

Lors de sa recherche au Chiapas, Melenotte travaillait avec des personnes ayant en mémoire le massacre d'Acteal, au Chiapas dix ans auparavant. Il lui eut été impossible de ne pas s'engager à protéger cette mémoire, dans une zone militarisée, comprenant des milliers de déplacés. De même, la charge émotionnelle de mes recherches m'a d'emblée impliquée : dès mes premières semaines en octobre 2016, mes interlocuteurs m'ont abondamment parlé de l'impact personnel de la colonisation sur leurs vies et celles de leurs familles. Ils ont abordé sans détours, le siècle d'extractivisme de leur réserve et leur déportation hors de la terre de leurs ancêtres.

Après tant d'années d'engagement militant auprès des protecteurs autochtones, tant au sein de la Nation qu'en Europe, en m'engageant auprès du Comité de Soutien aux Indiens

¹⁶ Le premier eu lieu en décembre 2020 et s'intitulait « Food sovereignty, water rights and covid 19 on the Navajo Nation ». Andrew Curley, géographe est intervenue sur des impacts de la colonisation sur l'eau et le territoire ; Felix Earle et Nate Etsitty, fermiers dinés ont présenté leur projet de souveraineté alimentaire, en direct depuis leurs champs ; Brandon Benally, cofondateur du collectif K'é Infoshop, a abordé l'entraide et de politisation ; Janene Yazzie a clos par une perspective plus générale sur les conditions matérielles au sein de la Nation Navajo, et des liens entre souveraineté alimentaire, eau et souveraineté politique. De nombreux universitaires de UCLA m'ont félicité pour cet échange. J'eus l'impression qu'enfin, après plusieurs années d'effort, j'étais en mesure de rendre la pareille aux intellectuels et activistes navajos m'ayant fait confiance et nourrie intellectuellement. Cela rendait aussi visible nos liens et démontrait qu'il était possible de travailler avec des populations autochtones, côte à côte, et de produire un savoir accessible au plus grand nombre gratuitement. Deux autres ont suivi en avril 2021 et avril 2022

des Amériques (CSIA) et de divers autres comités, il m'a fallu pour parvenir à écrire, sortir de l' « encliquage militant » (Buu-Sao 2019; Olivier de Sardan 1995b), ou plutôt accepter de réfléchir aux dissensions et tensions que j'avais vécues. Comme le souligne Lea Horowitz :

Les communautés sont loin d'être homogènes dans leur interprétation du développement industriel et dans les réponses qu'elles y apportent ; cette diversité façonne les mobilisations locales (*grassroot activism*) face à l'industrie ou son acceptation de manière décisive. (Horowitz 2011, p. 1381)

Plusieurs éléments m'ont permis de prendre une distance juste. Lorsque l'invasion de l'Ukraine s'est produite le 24 février 2022, j'ai été profondément déçue par une partie de mes interlocuteurs, dont l'anti-impérialisme américain, les amenaient à voir la Russie comme une alliée. Les Ukrainiens étaient, selon eux, des nazis ou des suprémacistes blancs et le conflit ne les concernait pas le moins du monde. J'ai retrouvé cette posture chez certains collectifs du mouvement décolonial comme le campisme (Madelin 2023). Ce concept selon lequel le monde est divisé en grands groupes politiques qui constituent des camps, et que les individus devraient toujours soutenir leur camp. Cette tendance réduit les situations politiques à l'affrontement entre deux impérialismes, sans voir la complexité interne. Par exemple : l'Occident face la Russie. De même, certains militants communistes navajos s'affichent ouvertement sur les réseaux sociaux en faveur de la Chine et se déclarent maoïstes, reprenant sans aucune critique les allégations du gouvernement chinois. Je ne comprenais pas comment des collectifs et individus pourtant si pertinents dans leurs critiques de la colonisation américaine et du quotidien des peuples autochtones, pouvaient à ce point mettre de côté une analyse anti-impérialiste de la Russie et de la Chine (Hardt et Negri 2021). Ces deux pays colonisaient, eux aussi, les populations autochtones et envahissaient des pays voisins (Lian 2021). Mon retour en France, en juillet 2022, me permit de réfléchir à ces alliances et négociations et de chercher comment écrire ma thèse afin de refléter toute la diversité des postures que j'avais rencontrées. En cela, les conflits internes me firent comprendre l'absolue nécessité de mettre en avant ces diversités, sous peine de taire le réel. Cela m'a permis de considérer mes interlocuteurs non pas comme des activistes altruistes et toujours là pour les leurs, mais plutôt comme n'importe quel groupe humain : traversé par des hiérarchies, des jalousies et des intérêts fluctuants.

J'ai considéré les acteurs sur le terrain comme des producteurs de savoir. Comme l'anthropologue María Isabel Casas-Cortés et ses co-auteurs l'ont écrit, la compréhension des objectifs et des méthodes de l'ethnographie et de l'intervention politique ont évolué : « Le rôle de l'ethnographie ne doit pas être compris en termes d'explication ou de représentation, mais de traduction et tissage, processus dans lesquels l'ethnographe est une voix ou un participant

dans un champ saturé de producteurs de connaissances. » (Casas-Cortés, Osterweil et Powell 2008, p. 199).

La question de l'anonymisation des participants s'est immédiatement posée à moi. Tout au long de cette enquête ethnographique, j'ai pu mesurer la réalité de la surveillance, de l'incarcération et de la pénalisation des protecteurs autochtones. Plusieurs de mes interlocuteurs ont été arrêtés lors de manifestations. L'anonymisation conduit néanmoins à invisibiliser celles et ceux qui produisent des savoirs et des concepts, comme le suggérait le chercheur Sean Martin-Iverson lors d'une de ses conférences à l'EHESS en janvier 2024 (Martin-Iverson 2024). Ne devraient-ils pas être cités afin que leur travail soit reconnu ? Comment ne pas recréer à mon tour une hiérarchie des savoirs où nos interlocuteurs les plus éloquents sont privilégiés ? Par ailleurs, dans le cadre d'une ethnographie des luttes environnementales anticapitalistes navajos, révéler l'identité de mes proches peut les mettre en danger ou les exposer à des poursuites judiciaires. Sans consentement explicite et autorisation de leur part à utiliser leurs vrais noms, j'ai préféré anonymiser les échanges pour chaque situation ethnographique décrite.

V. *Structure de la thèse*

L'objet de cette thèse est l'activisme environnemental navajo. L'activisme environnemental est souvent perçu dans les sociétés occidentales comme une tendance politique « naturelle » des peuples autochtones. Cette thèse questionne les fondements de cet activisme environnemental en territoire navajo ne fait pas consensus au sein de la Nation. Cet activisme est en partie le fruit d'une histoire de résistance aux forces coloniales. Les protecteurs environnementaux navajos avec lesquels je travaille représentent la troisième génération de militants luttant depuis la fin des années 1960 pour leur souveraineté politique et pour un renouveau culturel. À la différence des générations précédentes, depuis mon premier terrain en 2016, les théories anarchistes et communistes n'ont cessé de se développer parmi ces activistes. Ce qui était auparavant considéré par les activistes navajos comme « un truc de blancs¹⁷ », est à présent devenu légitime par une inscription dans les structures politiques précoloniales des Navajos.

Je m'intéresse dans cette recherche à la complexité de cet activisme et à ses spécificités et points communs avec d'autres mobilisations politiques. Cet activisme

¹⁷ Notamment par l'American Indian Movement (A.I.M.), mais également, comme je l'expose dans cette recherche, par les traditionalistes navajos.

environnemental est le fruit de constantes interactions et échanges avec des activistes environnementaux radicaux, ainsi qu'avec des populations autochtones dans l'ensemble du pays. Pour cela, je me penche sur leurs itinéraires individuels, riches et variés. Les questions de l'authenticité liée aux identifications, de l'appartenance au groupe et du danger de la promotion individuelle apparaissent constamment. L'activisme environnemental amène chez mes interlocuteurs le besoin de se désigner comme des « protecteurs », afin de mettre à distance du militantisme et de la violence. La question de la violence est complexe : elle est en partie associée à des valeurs jugées comme non-navajos qui pourraient les exclure de la vie politique de la réserve, à travers la figure des anarchistes. La lutte pour la protection de la Nation n'est pas considérée comme de la violence, mais comme de l'autodéfense face aux autorités. Les protecteurs se battent contre l'hétéropatriarcat au sein de leur Nation, et recourent à des méthodes qui sont réprochées par une partie de leurs concitoyens.

Cette thèse comporte cinq chapitres, qui abordent cinq problématiques de l'activisme environnemental navajo. Le premier chapitre présente les figures auxquelles les protecteurs navajos s'identifient. C'est en s'inspirant de figures héroïques issues des mythes navajos et des films grand public que les protecteurs s'ancrent dans un territoire. L'imagination et la fiction occupent une place prépondérante chez les activistes en leur permettant de rêver leur avenir et le monde pour lequel ils se battent. La figure des monstres ancre les protecteurs dans une généalogie mythique de résistance et de protection du mode de vie des Navajos. Ainsi, le diabète, l'uranium, l'obésité, le capitalisme et le colonialisme sont qualifiés de « nouveaux monstres » à combattre.

L'activisme environnemental navajo est traversé par d'intenses conflits. Les chapitres deux et trois se penchent sur les mondes en tension dans lesquels vivent les protecteurs navajos, ainsi que sur les assignations identitaires auxquelles ils font face. Dans le chapitre deux, j'aborde ces tensions, qui s'expriment à travers les figures « repoussoirs », que sont les « hippies » et « les anarchistes ». Les uns sont critiqués pour ce qui est jugé comme une instrumentalisation de la spiritualité, les autres pour leur violence. Au sein de la Nation, les activistes navajos sont à leur tour perçus comme des fauteurs de trouble par les anciens et les traditionalistes, et assimilés à un ennemi de l'intérieur ne respectant pas la tradition.

La définition de l'identité navajo et de ses usages est un critère fondamental de la légitimation des actions des protecteurs environnementaux. C'est l'objet du chapitre trois. Celles et ceux qui se définissent comme Navajos sont considérés plus légitimes à protéger ce territoire avec lequel ils ont des liens familiaux, mais également des liens physiques, puisque leurs cordons ombilicaux ou leurs dents de lait y sont enterrées. Les protecteurs se sentent

également responsables de la préservation des savoirs produits par les individus et collectifs autochtones. Ils sont ainsi engagés dans une lutte contre ce qu'ils nomment un « extractivisme épistémologique ». Dans ce contexte, les intellectuels navajos entendent jouer un rôle crucial dans la formation et le partage des savoirs créés sur la Nation et par des Navajos. En 2024, l'affiliation à la Nation Navajo se fait par le sang, en prouvant qu'au moins $\frac{1}{4}$ du sang d'un individu est navajo. Or cette affiliation à la tribu par le sang est récente, et vient de la colonisation américaine. La définition de l'identité autochtone individuelle et politique est toujours en débat, car elle exerce une influence déterminante dans la vie et le quotidien des individus et des organisations. Elle sert à créer des bases sur lesquelles faire société. Elle tente de répondre à la question : comment continuer à être une nation après la colonisation ? À cela, les fermiers navajos répondent par la recherche d'un goût commun. Cela leur permet de repenser les liens entre les navajos, mais également avec le territoire qu'ils habitent.

Dans le chapitre quatre, j'analyse la façon dont les pratiques de restauration des sols et de l'alimentation sont mises au service d'un nouveau goût navajo. La Nation navajo est un désert alimentaire et une colonie de ressources, lieu d'un intense extractivisme. Je présente les conséquences d'un siècle de politique tribale et fédérale d'exploitation des ressources. Ces pratiques ont modelé l'économie et la vie politique des Navajos. Les ONG avec lesquelles je travaille proposent une transition vers des énergies renouvelables et la réparation des relations par la souveraineté alimentaire. Différents modèles politiques et économiques s'affrontent au sein de la Nation, si bien que la souveraineté alimentaire reste un idéal, faute de soutiens politiques en dehors de la réserve.

Le dernier chapitre est consacré à la place fondamentale de l'eau dans l'activisme environnemental navajo. Le slogan : « l'eau est la vie » est au cœur des revendications autochtones, à Standing Rock comme chez les Navajos. Toute une génération d'Américains s'est rendue à Standing Rock où elle s'est mobilisée en faveur des luttes environnementales autochtones. Ce chapitre s'appuie pour cela sur les épistémologies dinés, comme les savoirs et responsabilités de chaque clan, ainsi que les façons de s'organiser en suivant le concept de *SNBH*. L'eau est intégrée dans la généalogie des clans, et à ce titre, la mère de toutes les mères. Elle est aussi le parent mettant en relation. Étudier l'eau me permet d'aborder le recours à la justice internationale, et à la construction d'un avenir sur le territoire navajo. L'analyse des liens à l'eau met en lumière les solidarités transnationales entre protecteurs de l'eau (*water protectors*) et les limites internes à la Nation navajo.

Chapitre 1.
Devenir protecteur :
entre interdits, transgressions et responsabilité

Au sein de la Nation navajo, les jours se suivent et ne se ressemblent pas. J'y passe l'été 2017. Le 21 août a lieu une éclipse totale de soleil. La veille, j'ai passé la soirée à Gallup, à un concert punk, organisé chez une activiste environnementale navajo. Le matin de l'éclipse, je suis *rez deep*, c'est-à-dire dans un lieu très isolé au sein la réserve. Rose et George (chez qui je loge) m'expliquent le protocole navajo en cas d'éclipse : il est interdit aux Navajos de sortir, de manger, de boire ou de se divertir. C'est un temps de recueil, car pendant l'éclipse, le soleil et la lune vont coucher ensemble. Dans cette rencontre intime, les Navajos n'ont pas leur place. Rose et George sont des Navajos responsables : ils connaissent les temporalités et lieux propres aux Navajos et aux humains. Selon eux, c'est ainsi qu'ils protègent le vivant.

En partant de la pandémie de covid-19 et des bouleversements qu'elle a apportés, ce premier chapitre présente les motivations des protecteurs navajos et les bases de leurs engagements. Il met en lumière les structures culturelles et religieuses qui fondent ces engagements. À travers ces modèles, ils puisent leur inspiration. L'imaginaire et la fiction occupent une part prépondérante dans la façon dont ils s'organisent et pensent le monde et leur activisme. Il s'agit pour eux de penser l'avenir avant d'agir sur le présent. C'est dans ce contexte qu'il faut analyser l'importance de l'adaptation et de l'hybridité des pratiques des activistes navajos. Ces pratiques s'incarnent dans des rites, et par des héros. Le choix de ces héros est particulièrement éclairant : les protecteurs puisent autant dans les récits mythologiques dinés que dans des figures de la culture pop et de la science-fiction. L'imaginaire est de fait crucial : avant de changer le monde, les protecteurs se construisent un ensemble de références les aidant à penser leur résistance et leurs actions.

Ces rites trouvent leurs racines dans les mythes navajos, l'attachement au territoire et les références à la science-fiction. De même, les protecteurs navajos s'inscrivent dans le mouvement plus large de la contre-culture, duquel ils s'inspirent et dont ils font partie. Cette contre-culture les inscrit dans une généalogie de résistance. Je soutiens ici que les protecteurs navajos évoluent dans plusieurs mondes à la fois : celui de la réserve navajo et du monde autochtone, celui de la contre-culture américaine, celui de l'activisme politique et celui de la culture pop et de la science-fiction. Ce chapitre, par une présentation des mythes et des figures héroïques mobilisées par les protecteurs environnementaux navajos, me permettra de présenter le quotidien des collectifs et des individus avec lesquels j'ai vécu de 2016 à 2022. J'y présente des situations ethnographiques clefs dans la compréhension des protecteurs environnementaux navajos et les moteurs de leur engagement. J'aborderai ici une socialisation de la jeunesse activiste navajo par le recours à la mythologie et à des héros communs. Trois principaux traits la caractérisent : tout d'abord, le recours aux pratiques rituelles et à la mythologie diné

dans un contexte contemporain, qui ancre les protecteurs dans le territoire navajo et rend légitimes leurs pratiques. Ensuite, je relie ces mobilisations mythologiques à plusieurs films de science-fiction et *heroic fantasy*. Les protecteurs, qui les regardent ensemble, y voient des similitudes avec leur éthique de protection du vivant et y ancrent un sens de leurs responsabilités dans la préservation d'un équilibre et d'une harmonie entre humains et non-humains. Je termine par un examen de l'iconographie qu'ils mobilisent, qui révèle leurs rapports avec la contre-culture américaine. En filigrane, se pose la question des interdits, de la transgression et de leur possibilité d'agir sur leur quotidien.

I. Maintenir les relations avec le territoire : les offrandes pendant la pandémie de covid-19

Arrivée à Los Angeles fin février 2020, j'ai à peine le temps de m'installer à mon poste de coordinatrice du pôle Californie de l'Institut des Amériques que nous avons été confinés. J'avais quitté l'Europe et la vague menaçante de covid-19 avec le sentiment qu'à l'est du globe, c'était déjà l'avenir, plongé dans la pandémie. Aux États-Unis, ce n'était alors qu'un murmure, personne ne semblait croire que la maladie allait arriver et tout arrêter, que la catastrophe était déjà là. Les réponses à cette catastrophe ne se situaient nullement en dehors de l'organisation sociale ordinaire, comme l'analyse Sandrine Revet (Revet 2007) mais y puisaient leur motivation et articulation. À la mi-mars, Los Angeles et la Californie se sont retrouvées sous couvre-feu. Le campus de UCLA, où je devais être en poste, ferma lui aussi. J'ai vécu ce confinement avec deux inconnues. Une strip-teaseuse/professeure de yoga se rêvant star de la pop¹⁸, fille d'un homme politique républicain de Pennsylvanie et une musicienne californienne dont le père était uruguayen. Je n'avais pas de chambre, vivant dans un couloir séparé du reste de l'appartement par un rideau, car les locations sont hors de prix dans cette ville. J'étais bloquée dans « la Cité des Anges » que je connaissais à peine, me sentant un peu inutile. J'écrivais chaque jour dans mon carnet à propos des lectures et des événements qui me semblaient pertinents. Cela me semblait totalement futile dans l'urgence de la situation. Je me mobilisais en cuisinant depuis chez moi pour un collectif qui fournissait des repas aux personnes sans domicile de Los Angeles.

¹⁸C'est un fait récurrent et assez surprenant à Los Angeles : beaucoup de personnes rencontrées au fil des années se disent actrice/musicienne/réalisatrice mais gagnent leur vie en étant chauffeur Uber, cuisinière, serveuse. Mes colocataires faisaient de même : aucune d'entre elles ne gagnait sa vie comme artiste ou dans le milieu de l'*Entertainment*, mais elles se décrivaient d'abord comme chanteuse et musicienne, rêvant de faire carrière à Los Angeles, ville de tous les rêves et mère d'amères déceptions.

Pendant ce temps, au sein de la Nation navajo, la pandémie gagnait du terrain. Sur Instagram et Facebook, je voyais mes proches se démener : monter des groupes d'entraides alimentaires et sanitaires, s'organiser collectivement. Aussitôt que la pandémie a touché la Nation, les activistes navajos ont compris que quelque chose de très grave arrivait et qu'il allait falloir s'organiser collectivement pour y faire face. C'est donc assez naturellement que se sont montés des groupes d'entraides, puisque les structures existaient déjà, habituées à ne devoir compter que sur elles-mêmes. Ce fut le cas du K'é Infoshop, qui joint ses forces à un autre groupe de Navajos et de Hopis, afin de communaliser les ressources et les dons récoltés. Chacun tentait de gérer la catastrophe selon ses capacités : qui en distribuant des aliments, qui en communiquant. Les universitaires navajos se mobilisaient à leur façon, en enregistrant des podcasts et en écrivant des articles sur la situation au sein de la réserve.

Andrew Curley, un universitaire diné, avait enregistré un podcast nommé « Colonial distancing – Diné covid-19 response » (Diné Situation Podcast). Il y interrogeait les intellectuels navajos sur le contexte de la crise covid pour les Dinés¹⁹. Notamment sur l'impact de la distanciation sociale sur la vie sociale des Navajos. Alors que la vie en communauté était un élément crucial, il fallait à présent, pour se protéger, s'isoler. Or, dans de nombreux foyers de la réserve navajo, trois ou quatre générations vivent ensemble.

Comment les personnes s'adaptaient-elles à cette crise sur la réserve ? Avant la pandémie, l'accès à l'eau était déjà problématique pour cette nation autochtone du sud-ouest : 40 % des citoyens navajos vivant sur la réserve n'avaient accès ni à l'eau courante ni à l'électricité. Comment se protéger de la pandémie ? Comment se laver les mains dans de telles conditions ? Le 30 mars 2020, le président de la Nation navajo, Jonathan Nez imposait un couvre-feu. The Red Nation, un collectif créé par des universitaires autochtones regroupant des communistes et basé à Albuquerque, faisait son premier jardin communautaire, annoncé sur les réseaux sociaux. Pour moi qui travaillais depuis 2016 avec des fermiers autour de la souveraineté alimentaire et de la protection environnementale, c'était un signe de l'importance grandissante des jardins communautaires au sein des groupes communistes autochtones. Un collectif d'intellectuels révolutionnaires autochtones se tournait vers les jardins communautaires comme source de cohésion. Si j'avais par le passé vécu avec des fermiers et fermières, et qu'ils étaient politisé·es, c'était pourtant la première fois qu'un collectif politique faisait un jardin, qui plus est en ville (Albuquerque), en dehors des frontières de la Nation navajo. Les fermiers avec lesquels j'avais vécu au sein de la Nation de 2016 à 2018, partageaient

¹⁹ Depuis 1968, le nom officiel de la réserve navajo est *Navajo Nation*.

leurs connaissances via des vidéos éducatives postées sur Facebook. Ils répondaient en *live* aux questions des spectateurs. Je résidais à 800 km d'eux, sans savoir quand je pourrais m'y rendre. Le président Nez organisait régulièrement des streamings depuis ses bureaux via Facebook. Derrière lui trônait le drapeau navajo. L'air solennel, il portait des gants en latex bleu et invitait ses concitoyens à se masquer et à porter des gants, à se protéger. Des prières avaient ensuite lieu, se terminant par « Jesus-Christ ». Les utilisateurs réagissaient avec des « Amen » et « God Bless » en commentaires des vidéos officielles. La covid a ainsi mobilisé les institutions religieuses et les pratiquants de toutes obédiences au sein de la Nation navajo. Mes interlocuteurs aussi se sont tournés vers la vie religieuse pour trouver collectivement une signification à cette catastrophe.

A. Un rituel en Californie

Le 12 avril 2020, je note dans mon carnet : « La Navajo Nation est à présent le troisième hotspot de covid-19 après New York et le New Jersey ». Tout à coup, cette nation autochtone se retrouvait dans l'œil du cyclone, devenant une zone à très haut risque de contamination à la covid. Le vice-amiral Jerome Adams, directeur du Service de Santé publique, annonça lors d'une conférence à la Maison-Blanche que la Nation navajo allait rapidement manquer d'eau potable. Le gouvernement navajo affichait à présent les chiffres des personnes contaminées par la covid et le nombre de morts. Un site actualisé quotidiennement avait été créé à cet effet. À partir du 20 avril, le port du masque devenait obligatoire. La covid avait à présent un nom en diné : *Dikos ntsaaígíí* soit « la toux qui tue ». Pour la première fois de son histoire, la Nation navajo ne laissait personne entrer ou sortir de ses frontières sous peine de mille dollars d'amende ou 30 jours de prison. Des points de contrôle étaient installés. Fin avril, la Nation navajo devint la zone la plus contaminée par la covid-19 au monde. Les villes bordant la réserve, comme Gallup au Nouveau-Mexique, interdisaient l'accès des grandes surfaces aux habitants dinés, suspectés d'apporter la maladie avec eux. Pour mes interlocuteurs navajos, tout cela avait des relents racistes.

Début mai 2020, alors que je lisais mes e-mails, je m'aperçus que Rose, une amie diné m'avait écrit. Rose est une fermière et activiste avec laquelle j'ai vécu pendant des semaines. Nous sommes toutes deux nées en 1986 et partageons le même goût pour les concerts de punk, les tatouages et la vie en plein air. Nous nous écrivions peu de courriels, car elle vivait

dans un hogan²⁰ sans eau ni électricité, et bien sûr sans réseau internet. Son e-mail était court : « Yá'át'ééh²¹ ! Pourrais-tu m'appeler dès que possible, je suis en mission pour aider un *medecine-man* à apporter des prières et des médecines à l'océan, nous sommes déjà en chemin. 928xxxxxxx ».

J'ai aussitôt rappelé Rose qui m'a informé de sa mission : afin de protéger les Navajos du covid, un *medecine-man* allait faire une cérémonie et des offrandes à l'océan Pacifique. Rose le définissait comme étant un *medecine-man*. Il existe différents noms pour les guérisseurs et médecins dinés, le plus connu est celui de *hataalii*²². Bien que connaissant ce vocabulaire, ni Rose ni le *medecine-man* ne l'ont utilisé. Voulaient-ils ainsi me simplifier la tâche, pensant que je ne connaissais pas ce mot et cette fonction ? Peut-être que dans ce contexte particulier et inédit de la covid, le terme *medecine-man*, plus générique, correspondait mieux à la mission de cet individu ? Il ne s'agissait pas d'une cérémonie traditionnelle comme la *Blessing Way*, où durant quatre jours et quatre nuits, se déroule la cérémonie faite de dessins peints au sable sur le sol et de chants. Il devait apporter des prières à l'océan. Un des quatre clans fondateurs des Navajos était originaire du Pacifique. Les Dinés avaient en partie des liens avec le Pacifique et les entités sacrées y vivant. Rose me confia une mission : trouver une plage où faire la cérémonie. En plein covid, les plages de Californie étaient toutes interdites d'accès. Je n'avais pas connaissance de plages cachées, mais je savais à qui faire appel.

Une de mes amies californiennes connaissait parfaitement ce territoire. En juillet 2017, j'avais rencontré Alice à Flagstaff, une ville à trente minutes à l'ouest de la Nation navajo. Alice est une activiste californienne transgenre née en 1985. De parents salvadoriens ayant fui la dictature, elle s'intéressait à l'activisme environnemental autochtone. Logeant toutes les deux en auberge de jeunesse, nous avons très vite sympathisé. Comme une grande partie des activistes de notre génération, Alice soutenait le camp de résistance de Standing Rock contre le passage d'un oléoduc en terre lakota, dans le Dakota du Nord. Nous avons gardé contact et

²⁰Le hogan est un habitat traditionnel navajo de forme hexagonale avec une unique ouverture à l'est. Il ressemble aux yourtes mongoles. Au centre, se trouve une cheminée, un espace où chauffer le lieu. Il est fait en terre, pierres et bois pour le toit. Il existe des hogans masculins et féminins. Les hogan masculins sont utilisés lors des cérémonies. La famille dort et vit dans cet espace en se répartissant entre lieu de vie et de repos. Auparavant, d'après mes interlocuteurs, les hommes dormaient à gauche de l'entrée, en direction du sud et les femmes et les enfants à l'ouest. J'ai appris sur place qu'il fallait toujours aller de l'est à l'ouest dans un hogan et se déplacer autour de la cheminée dans le sens des aiguilles d'une montre. De nos jours, les habitations reprennent la forme du hogan mais pas son organisation interne ni ses matériaux. Kevin et Patricia ont construit un hogan sur deux étages. George vit dans un hogan auquel a été rajouté une cuisine et une salle de bain. Rose vit dans un hogan dans lequel une partie cuisine a été rajoutée.

²¹En langue diné (*Diné bizaad*) Yá'át'ééh signifie « salut à toi/ Bonjour » et sa traduction littérale signifie « il est bon » ; Yá'át'ééh abíní se dit le matin comme on dirait « bonne journée ».

²²En 2021, ils ont créé leur site web : <https://dhainc.org/about-d-h-a/>. Certains sont regroupés dans cette association à but non lucratif. Leur logo inclut les quatre montagnes sacrées dans les mythes dinés.

sommes devenues amies sur Facebook et Instagram. J'ai par la suite souvent séjourné chez elle lors de mes passages à Los Angeles, en arrivant et en partant des États-Unis. Je l'ai contacté et lui ai fait part de ma mission : trouver une plage en pleine pandémie et sous couvre-feu. Alice est une surfeuse ayant grandi en Californie du Sud, elle connaissait parfaitement les plages des alentours. Elle m'a indiqué une plage à une heure au nord de Los Angeles. Toutefois, nous n'étions pas sûrs de pouvoir y accéder.

J'ai reçu Rose, le *medecine-man* ainsi que leur chauffeur dans mon quartier de Little Armenia à Hollywood, Los Angeles. Nous nous sommes mis en route pour la plage après avoir mangé dans une des *taquerias* mexicaines du quartier. Rose m'a alors demandé de me joindre à eux pour cette mission. J'en ai profité pour prendre des nouvelles de nos amies communes, de l'état de santé des uns et des autres, ainsi que de la situation politique au sein de la Nation. Me rendant régulièrement au sein de la Nation navajo depuis 2016, une partie d'entre elles et eux étaient devenus des amies proches. Nous restions en contact via les réseaux sociaux Facebook et Instagram quasi quotidiennement. Elles et ils m'informaient des tensions en cours. Même si je n'étais plus parmi eux, le lien était maintenu. Nous nous racontions nos vies et nous écrivions également des cartes postales. Avec et grâce à eux, j'avais participé à des conférences, des manifestations, des ateliers au sein de la Nation navajo. Je les avais accompagnés à des audiences sur le maintien des centrales à charbon et dans leurs luttes contre l'extractivisme (mines d'uranium, de charbon, gaz de schiste, méthane) en cours dans le Sud-Ouest des États-Unis. J'ai toujours vécu chez eux et avec eux lors de mes séjours. J'employais mon expérience de cuisinière professionnelle et faisais à manger. Nous avons beaucoup cuisiné et mangé ensemble. C'est à partir de ces liens forts, de cette convivialité et de cette intimité partagée que s'est construite mon ethnographie. J'ai été ravie de retrouver Rose, malgré la période extrêmement angoissante que nous traversions. Elle était un visage familier et une présence rassurante.

En suivant les instructions d'Alice, nous avons facilement trouvé la plage en question. Je me suis retrouvée de fait impliquée dans cette « cérémonie » : ce n'était pas une cérémonie diné classique, avec chants religieux et peinture de sables multicolores. Elle n'avait pas lieu en territoire navajo et n'impliquait pas tout un clan, ou un patient souffrant et sa famille. C'était davantage une offrande directe aux entités vivant dans le Pacifique et des prières demandant la santé et la protection pour les Navajos aux déités qui protégeaient les Navajos et vivaient dans le Pacifique. Le *medecine-man*, Larry, avait 34 ans. Il avait une jambe atrophiée et boitait. Par la suite, nous sommes devenus amis sur Facebook. Cette mission ne dura pas plus d'une heure. Lors de cette offrande, Larry chantait en *diné bizaad*, langue des Navajos. Nous

étions tous les quatre assis, alignés les uns à côté des autres face à l'océan, à quelques mètres du rivage. Je devais tenir une pierre entre mes mains, et la lever quand Rose me l'indiquait en direction de l'océan Pacifique. Nous avons fumé chacun à notre tour de la pipe aux herbes médicinales, aussi appelée par mes interlocuteurs *mountain smoke*. Un mélange d'herbe destiné à nous protéger et à porter nos prières. Rose m'a prévenu : « attention, c'est très fort, tu vas peut-être vomir si tu n'as pas l'habitude ». J'ai fumé calmement et inhalé la fumée amère, puissante, cette fumée qui partait de nos poumons pour rejoindre l'océan. La plage n'était pas totalement vide, malgré les restrictions. Quelques personnes passaient et nous regardaient, surprises et curieuses. Je ne m'attendais pas à être mobilisée pour cette offrande, pensant que mon rôle devait se limiter à trouver une plage et à les y accompagner. Dans une période si instable et angoissante, cette mission a été une après-midi de sérénité. Cette offrande à l'océan, avec le bruit des vagues, le chant des oiseaux et la sensation du sable sur la peau, fut un magnifique moment. Un sentiment de plénitude, de complicité et d'apaisement l'accompagnait. Malgré la pandémie, alors que je ne pouvais pas me rendre au sein de la Nation, celle-ci était venue à moi. Qui plus est, j'avais pu me rendre utile et trouver une plage. Notre petit groupe demandait la protection des déités de l'océan dans ces temps de grave crise.

Je n'avais aucune connaissance quant à ces divinités, me contentant de répéter les gestes. Le *medecine-man* parlait en *diné bizaad*, langue que je ne parle pas. Je saisisais quelques mots tout au plus. J'ignore si ces paroles étaient narratives ou rituelles, la langue diné comptant plusieurs registres : vernaculaire, liturgique, sacré²³. J'étais une aide dans cette offrande. Nous étions quatre, un chiffre important dans la cosmogonie diné, renvoyant aux quatre points cardinaux, aux quatre montagnes sacrées et quatre mondes, quatre clans d'origine.

Les pratiques spirituelles et religieuses des nations amérindiennes sont désormais soigneusement protégées par les populations autochtones, après des siècles d'interdiction par les autorités fédérales. Ces pratiques pour perdurer ont dû être dissimulées. Il leur a fallu attendre 1978 et l'American Indian Religious Freedom Act (AIRFA), pour voir leurs droits religieux respectés. Cette loi sur la liberté religieuse stipule :

À partir du 11 août 1978, la politique des États-Unis sera de protéger et de préserver pour les Amérindiens leur droit inhérent à la liberté de croire, d'exprimer et d'exercer les religions traditionnelles des Amérindiens, des Esquimaux, des Aléoutes et des Hawaïens, y compris, mais sans s'y limiter, l'accès aux sites, l'utilisation et la

²³Je nomme langue sacrée, une version de la langue diné réservée pour s'adresser directement aux puissances, une langue que plusieurs amis ayant grandi dans la religion navajo m'ont décrit comme extrêmement puissante, donc très dangereuse.

possession d'objets sacrés, et la liberté de pratiquer leur culte par le biais de cérémonies et de rites traditionnels (95th Congress 1978).

Cette loi les autorisait, entre autres, à accéder aux parcs et à y pratiquer leurs cérémonies. J'avais compris via mes lectures d'articles et de journaux navajos en préparation de mon premier séjour, en 2016, que la vie religieuse navajo ne pouvait pas être l'objet de recherches. Rien de ce qui touchait au religieux ne pouvait, pour mes interlocuteurs, faire l'objet d'enquêtes. Dans une volonté de respect et d'intégration, je n'ai jamais demandé à participer à une cérémonie. J'ai dans un premier temps refusé d'aborder ce sujet de front, me bornant à l'aborder uniquement quand mes interlocuteurs en parlaient spontanément. Ils m'ont rapidement expliqué des éléments de leur vie religieuse, et racontaient parfois en riant les effets du peyote lors des cérémonies avec la Native American Church (NAC). Ils ont grandi dans différentes religions : entre la religion navajo, la NAC et la religion chrétienne. De nombreuses églises sont présentes sur la réserve : des anabaptistes, des catholiques, des protestants orthodoxes... toutes les réformes du protestantisme sont présentes sur le territoire. Les églises ne payent pas d'impôts sur la réserve, et leur nombre est impressionnant, répandues dans les moindres vallées.

Cette séquence est difficile à définir et à analyser, car je n'ai assisté à aucune cérémonie navajo. Par deux fois, j'ai été invitée à des *kinaaldás*²⁴. Ce sont des cérémonies célébrant les premières menstruations, lors desquelles la *Blessingway*, un chant prophylactique, est chanté. Mais je devais repartir en Europe le jour suivant. Or les *kinaaldás* se décident souvent à la dernière minute (car elles ont lieu après les premières menstruations) et durent quatre jours. Je n'ai donc pas de comparaison ethnographique navajo pour décrire cette séquence. À défaut, je me tourne ici vers l'anthropologie du rituel et du religieux.

La majorité des cérémonies navajos se passent au sein de la réserve, entre les quatre montagnes sacrées. Ce rituel sortait de l'ordinaire, car il se passait en dehors. Il se rattachait cependant aux récits mythologiques et aux liens avec le Pacifique de certains clans. Je vois une articulation et une hybridité telle qu'elle a été décrite par les anthropologues dans certains rituels New-Age (Csordas 1990; Houseman 2002; Pike 2004). Ceux-ci sont caractérisés, d'une part, par leurs effets psychologiques et sociaux, d'autre part, par leur signification en ce que le symbolisme peut être compris comme l'expression d'une multitude de valeurs et d'idées culturelles (Houseman 2002, p. 533). Lors de cet événement, le premier aspect était évident : ces offrandes avaient un effet cathartique, elles devaient protéger les Dinés pendant cette

²⁴Pour plus d'informations sur les *kinaaldás*, voir le chapitre 4, où j'aborde plus en détail cette cérémonie et son rôle.

pandémie et rétablir l'équilibre. Le second aspect, symbolique, était aussi présent, puisque les éléments les plus évidents de la religion navajo étaient là. Une pipe à fumer, du tabac sacré, des pierres ramenant aux mythes des origines (abalone, turquoise, coquillage blanc).

Mes interlocuteurs rejettent en majorité ce rattachement au mouvement New-Age, et aux « hippies » comme je l'expliquerai dans le chapitre suivant. Pourtant, plusieurs de leurs pratiques viennent en partie contredire ce rejet. En demandant au fermier Georges, quand j'habitais chez lui durant l'été 2017, où il avait obtenu son tambour de cérémonies, il me dit aussi souriant que gêné : « sur Amazon ». Chez lui cohabitent les figurines de Bouddha, la vierge Marie, ainsi que les entités sacrés navajos. Il ne s'en cache pas et se nomme « un vieil hippie navajo²⁵ ». Il achète une partie de sa sauge, utilisé quotidiennement dans ses prières, à Flagstaff dans un magasin vendant également des pierres en cristal. Bien sûr, des différences majeures existent par rapport à certaines ethnographies New-Age : pas de jeu de l'ordre du faire-semblant (*make believe*) (Houseman 2016). Aucune des personnes présentes ne parla ce jour-là de « rituel » ou « cérémonie ». Nous participions à une « mission ». Les cérémonies dinés incluent les membres d'un clan et nécessitent une préparation collective, avec notamment de la nourriture faite à l'avance ou des personnes s'occupant du feu et de l'électricité²⁶. Il s'agissait ici d'un acte hybride. Les protecteurs dinés s'adaptaient au contexte. Je n'ai pas su pourquoi, dans ce contexte de covid, c'est au Pacifique que les offrandes devaient être faites.

²⁵ Il plaisante souvent à ce sujet, utilisant le titre de l'une des chansons du groupe de country Bellamy Brothers, « Old hippie ».

²⁶ Lors des cérémonies Diné, le *haatali* récite des chants, appelés « ways » en anglais selon les besoins du patient. Les plus connus comme la *Blessing way* ont une action protectrice et ne cherchent pas à guérir la personne, mais à la prévenir d'éventuels dangers. Il existe aussi des cérémonies pour celles et ceux revenant de la guerre ou s'y rendant *Warrior way*. Une de mes interlocutrices, ancienne *marine* dans l'armée, me faisait part des *Warrior ways* auxquelles elle participait.



Figure 6. Une des fenêtres du hogan de Georges. Un attrape-rêve y côtoie une croix chrétienne et une étoile. Juillet 2017, Greasewood.

J'ignore qui a eu l'idée de cette mission sur la côte Pacifique, ni celles et ceux consultés pour sa réalisation. Il était alors très compliqué de voyager entre plusieurs États et la question des interdits imposés par les autorités américaines se pose en arrière-fond de ce voyage. Rose avait cependant la conviction que cette mission serait réussie. Comme si l'évidence de la justesse de leur cause en garantissait une issue favorable. Alors que nous avions tout juste fini nos offrandes, un bébé dauphin est venu s'échouer sur la plage. Ce fut à la fois drôle et poétique. Pour Rose, ce n'était pas une coïncidence, c'était le signe que les déités avaient entendu nos prières. Plusieurs personnes ont remis délicatement le bébé dauphin à l'eau, il est reparti vers le large et a disparu. Rose me dit que c'était un signe que notre offrande avait été acceptée. L'océan nous répondait. Je lui ai demandé ce qu'il avait voulu nous dire. Elle m'a

répondu : « l’océan nous dit : attention aux fascistes ! »²⁷. Après ce moment formel de prières, Rose et moi avons repris notre attitude nonchalante, comme deux amies qui se retrouvent, heureuses de se voir et de nous raconter nos vies, dans la légèreté du quotidien. C’était comme une trêve face à la pandémie. Rose, comme les protecteurs environnementaux navajos avec lesquels je travaillais, voyait dans la montée de l’extrême-droite le plus grand danger en cours aux États-Unis. Un danger qui mettait en péril leur mode de vie, leur territoire, les liens aux entités qu’étaient l’eau, les montagnes et le reste du vivant.

B. Des rituels de responsabilité

Je considère ces moments d’offrandes et de prières comme des moments de socialisation pour cette jeunesse navajo. Des moments où ils et elles, s’appuyant sur la religion navajo, deviennent à leur tour acteurs spirituels, leur permettant d’être en lien avec le territoire. Ces prières et offrandes leur apportent une légitimité et les relient entre eux. Rose est née à la fin des années 1980, d’une mère navajo évangéliste travaillant dans les institutions navajos, et d’un père euro-américain. Lorsque j’ai rencontré Rose en 2017, elle vivait dans le hogan de sa grand-mère, au cœur de la Nation navajo, sans eau courante ni électricité. J’ai passé des semaines avec elle, à l’aider dans les champs, à rencontrer sa famille, à discuter et à échanger. Ce n’était pas la première fois que j’accompagnais Rose et des amies faire des offrandes de pollen de maïs et s’adresser aux éléments et aux déités navajos. Ces rituels les confortent dans leurs rôles de protecteurs environnementaux.

Pour Rose, les autorités américaines n’avaient aucune légitimité sur les lieux que les Navajos avaient ou non le droit de visiter. Les lieux qui pour eux étaient sacrés et interdits aux humains, comme les sommets des montagnes, étaient pour le commun des Américains une source de divertissement. La lecture des pratiques et des interdits était également liée à des relations différentes au territoire. Pour les protecteurs environnementaux navajos, les montagnes, les rivières, les animaux, sont des parents. Ils sont liés à eux par leurs clans, ce qui amène des responsabilités à leur égard. Comme me l’avait confié Irene : « Nous parlons pour ceux qui ne peuvent s’exprimer »²⁸. Cette jeune femme était alors en stage d’été à l’ONG intertribale BMWC. Elle venait d’une des familles déplacées de force de Black Mesa où devait s’ouvrir une mine de charbon. Elle m’expliqua avoir grandi avec ce sentiment de responsabilité.

²⁷« the ocean says: beware the fascists! »

²⁸Entretien de juillet 2018, Flagstaff.

Ces grands-parents l'avaient éduquée à agir de façon responsable. De fait, la notion de responsabilité est centrale dans l'éducation pour les protecteurs dinés.

Ce concept m'a été rappelé à plusieurs reprises par différents individus de tout âge. Le premier à m'en parler fut Philmer Bluehouse, qui se nommait lui aussi *medecine-man* et était reconnu comme tel au sein de la communauté des protecteurs. Il m'a fait part de l'importance d'éduquer les enfants dinés à être responsables, et cela, dès leur plus jeune âge. Je me rappelle avoir été surprise quand la famille chez qui je logeais avait offert à son fils de six ans une tronçonneuse. Sa mère, Patricia me dit que c'est par la pratique qu'il apprendrait à être responsable. De même, lors de chacune de nos sorties pour récupérer du bois sec pour l'hiver, elle enseignait à ses enfants à se débrouiller seuls, de façon qu'ils puissent être autonomes et sachent se repérer sur leur territoire. C'est par petites touches que cette mère distillait la responsabilité chez ses enfants. Cette responsabilité avait plusieurs niveaux : dans un premier temps, savoir se débrouiller seul dans la nature, avoir les connaissances nécessaires pour y naviguer. Dans un second temps, elle instillait une responsabilité à protéger cette nature et ce territoire dans lequel on avait grandi. La responsabilité venait de la connaissance du territoire : connaissance par la pratique et par les cérémonies et les mots pour le définir. De fait, cette phrase prononcée par Irene m'a souvent été dite par d'autres protecteurs navajos. La protection venait de la responsabilité et cette dernière de la connaissance du territoire et de son respect. Les protecteurs se situaient à l'interstice, entre les déités et les autorités américaines. Ils garantissaient le respect de la place des êtres sacrés.

J'ai participé à plusieurs offrandes similaires, notamment en juillet 2018 avec Rose et Miranda. Je résidais à Flagstaff chez Miranda, une Navajo de père mexicain. Miranda se décrit comme une traditionaliste. Elle vient d'une famille d'artistes navajos de renom dans tous les États-Unis. Miranda a grandi entre Flagstaff et Leupp, et a vécu au sein de la réserve. Elle a étudié les arts plastiques au Community College de Flagstaff. Elle est amie avec certains professeurs de la Northern Arizona University²⁹ (NAU) engagés pour la cause autochtone. L'une d'elles a même créé une ONG, invitant des activistes de tout le pays à venir passer quelques semaines dans des familles de Black Mesa résistant à leur déplacement forcé, et à s'occuper de leurs troupeaux.

Sur le campus de la NAU ont lieu de nombreux débats, performances et projections de documentaires. Située dans le plateau du Colorado, à 2100 m d'altitude, dans le nord-est de

²⁹La NAU est dans le centre-ville de Flagstaff. Son campus ne cesse de grandir au fil des années. Au grand dam des militants de Flagstaff, qui y voit une gentrification massive de la ville, dont les familles autochtones sont les premières victimes. Voir (Ryan 2021).

l'Arizona, c'est une zone montagneuse, entourée de forêts de conifères. Les hivers y sont intenses. Il peut neiger jusqu'à début juin dans cette partie de l'Arizona. Nous sommes loin des cactus de la vallée de Phoenix. Flagstaff est au pied d'une des quatre montagnes sacrées de la mythologie navajo : les San Francisco Peaks, culminant à 3 800 mètres d'altitude. En diné, cette chaîne de montagnes se nomme Dook'o'osłííd « le sommet qui ne fond jamais » ou « la montagne de coquille d'ormeau ». Elle représente l'ouest et est associée à la couleur jaune. Il existe plusieurs récits du *diné bahane*, l'histoire de la création navajo. Je ferai ici référence à celle relatée par Peter Iverson dans son livre *Diné : a history of the Navajos* (Iverson 2002)³⁰. Dans cette version, Créateur plaça les Dinés entre quatre montagnes représentant quatre points cardinaux. Chaque montagne est associée à un point cardinal, une couleur et une pierre. C'est entre ces quatre montagnes sacrées que les Dinés vivraient de belles vies harmonieuses. À l'est se trouve le pic Blanca, Sisnaajiní, « l'aube » ou « la montagne de coquillage blanc », associée à la couleur blanche. Au sud, le mont Taylor, Tsoodził, « la montagne de turquoise » ou « perle bleue », associée à la couleur bleue. Au nord, la montagne Hesperus, Dibé Nitsaa soit « le Grand Mouton » est associée à la couleur noire.

³⁰Pour davantage d'informations sur la polymorphie des mythes de création Diné, voir Marie-Claude Feltes-Striegler (Feltes-Strigler 2023) ; Paul G. Zolbrod (Zolbrod 2022); Jerrold E. Levy (Levy 1998); Clifton Wyman (Clifton Wyman 1965).

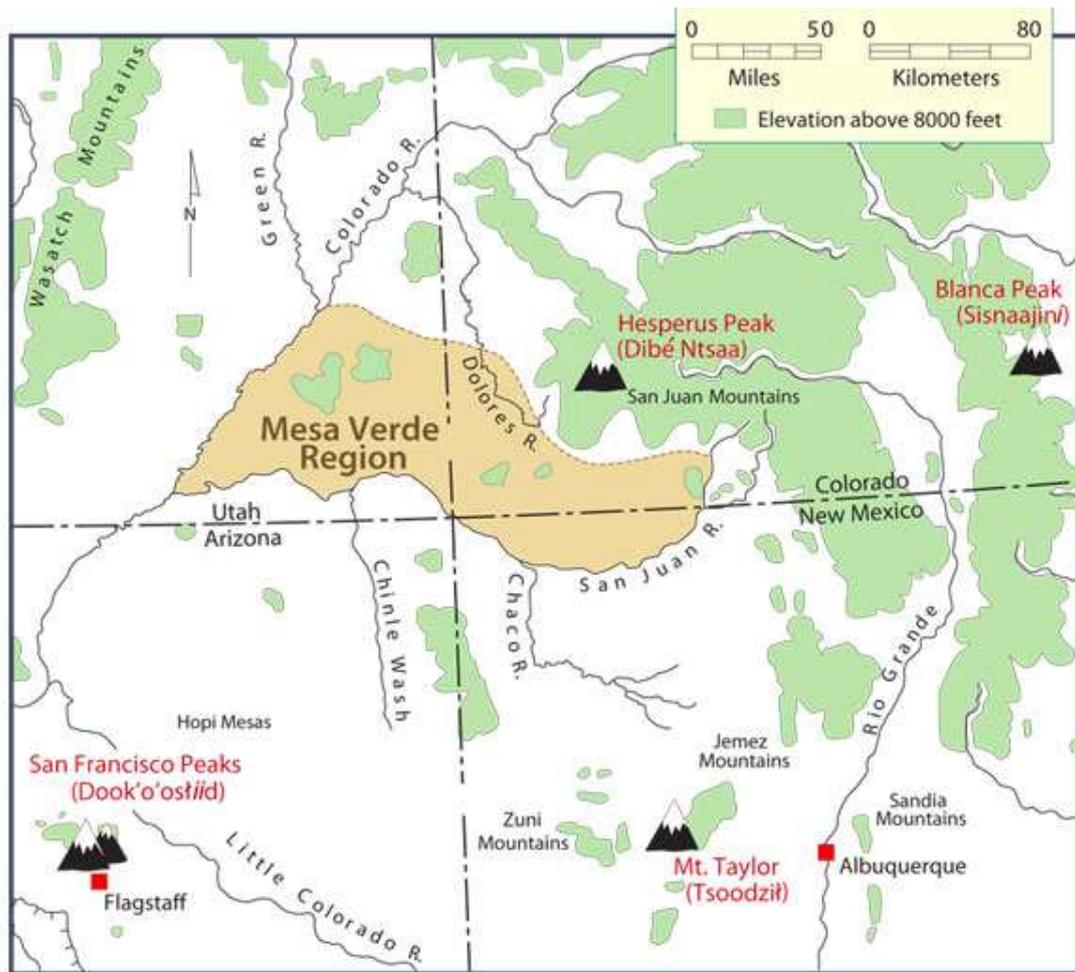


Figure 7. Carte signalant l'emplacement des quatre montagnes sacrées dans les mythes navajos. Source : Reproduit avec l'autorisation du Crow Canyon Archeological Center.

À l'été 2018, des feux de forêt ont ravagé les montagnes autour de Flagstaff. Les routes pour y accéder ont été fermées et police et pompiers bloquaient les accès et patrouillaient sur les lieux. Rose et Miranda m'ont proposé de les accompagner faire des offrandes pour la pluie au pied des montagnes San Francisco. Le fait que les routes soient interdites ne les dérangeait pas le moins du monde. Après avoir garé la voiture dans le parking d'un restaurant sur la route des pistes de ski, nous nous sommes enfoncées dans la forêt afin d'atteindre le lieu où faire des offrandes et prier. Je reprends ici mes notes de terrain rédigées quelques heures plus tard :

Personne ne nous a vues – invisibles –. Nous avons fait une première offrande à de petits arbres, leur demandant la permission de nous rendre plus en avant et de faire des offrandes. Des offrandes de sel, pas du sel du supermarché, mais du sel sacré d'un lieu tenu secret, quelque part dans le Nouveau-Mexique. Du sel que l'on s'échange contre d'autres médecines. Puis, nous avons marché jusqu'à arriver au

site qui semblait le meilleur. Rose l'a « sentie ». Elle a prié et fait son offrande. Nous sommes redescendues prudemment, nous cachant à plat ventre lorsque des voitures passaient. Miranda avait amené des sacs-poubelle et nous avons ensuite ramassé des déchets : des canettes de soda et de bière, du plastique, des emballages. Nous avons nettoyé la zone pendant plusieurs heures avant de rentrer à Flagstaff pour manger.

Les rituels sont ainsi associés à des pratiques de civisme. Ces protectrices démontraient leur attention au vivant par plusieurs procédés : en faisant appel au répertoire navajo, puis en puisant dans celui de la « bonne » citoyenne. Un nettoyage spirituel et matériel en somme. L'ensemble contribue à forger une image respectable de soi, nouant les notions de citoyenneté et responsabilité. Ici, l'activisme environnemental est aussi porteur d'une morale citoyenne (Jolivet 2001, p. 29, 39).

À Flagstaff comme à Los Angeles, j'ai retrouvé des procédés similaires. Les autorités officielles n'avaient pas autorité sur les offrandes et lieux de prières des protectrices environnementales. Ces deux exemples soulignent les liens spécifiques au territoire et au vivant. Ces offrandes permettaient de maintenir des relations harmonieuses avec des entités non humaines et constituait pour les protecteurs navajos « une belle et bonne vie ». Une vie reprenant les *concepts*³¹ de *k'é* et *hózhó*, les enseignements les plus importants dans l'éducation d'un enfant navajo selon mes interlocuteurs. Pour eux, l'ordre naturel devait être celui de l'équilibre, qu'il fallait maintenir et à protéger. Les concepts d'harmonie et d'équilibre sont des traductions approximatives de *hózhó*, fondamental dans la culture navajo. L'anthropologue Gary Witherspoon a défini *hózhó* comme signifiant le beau, ou « de belles conditions ». Cela implique les notions d'ordre, d'état émotionnel, de bonheur, de santé physique et morale, associés à une dimension esthétique de l'harmonie (Witherspoon 1975, p. 53). La beauté est simultanément un plaisir esthétique, mais aussi une des conditions pour mener une vie harmonieuse. Cette importance de l'esthétique passe aussi par l'importance accordée à la présentation de soi : sa coiffure, ses habits, ses bijoux, son maquillage. Ainsi, lors de manifestations, j'ai constamment vu mes interlocutrices se mettre en valeur : avec des robes en velours, des bijoux en turquoise et un trait d'eye-liner. Le *k'é* régit le système clanique, il implique un lien de parenté avec l'ensemble du vivant. Il signifie l'interdépendance de tous les

³¹Je mets le mot concept en italique car je reprends ici le point de vue navajo. *Hózhó* et *k'é* sont considérés par mes interlocuteurs comme des concepts.

êtres. C'est un terme reflétant des idées tels que l'amour, la compassion, l'amitié, la famille élargie.

En ce sens, un savoir émerge du paysage, ou pour reprendre les termes de Keith Basso, la sagesse repose en des lieux (« wisdom sits in places ») (Basso 1996). Le paysage est porteur d'une histoire dont la connaissance engendre une éthique de vie chez ces protecteurs. Les récits mythiques sont régulièrement mobilisés par mes interlocuteurs dans des contextes variés. J'ai pris connaissance de l'existence des jumeaux tueurs de monstres lors du Mountain Film Festival³² de Flagstaff, qui passe chaque été des films autochtones. Dans le court-métrage que j'ai vu, les jumeaux étaient un frère et une sœur vivant à notre époque et s'en prenant aux monstres contemporains.

J'ai appris en sortant de la séance et par la bouche de mes proches navajos, que ces jumeaux (dans les récits, deux entités mâles) ont rendu la terre habitable aux humains, en tuant les monstres qui la parcouraient. Ils se nomment *Monster-Slayer* (« Tueur de Monstres ») et *Born-for-the-water* (« Né pour l'Eau »). Quand Premier Homme trouva *Changing Woman* (« Femme Qui Change ») alors bébé, les humains avaient perdu la capacité de se reproduire et des monstres habitaient la terre³³, tuant tout le monde. *Changing Woman* est une divinité centrale, figure de la maternité et de l'éternel renouvellement. À l'instar des quatre saisons, elle évoque le renouvellement constant, le cycle sans fin de vie et mort. C'est en s'unissant avec Soleil que *Changing Woman* parvint à enfanter des jumeaux. Ceux-ci devaient restaurer l'harmonie chez les humains et tuer les monstres rendant leur vie impossible. Celle qui amena au monde les héros sauveurs créa également les premiers clans dinés. Les jumeaux qui ont sauvé l'humanité sont les enfants de la Terre et du Soleil. Soleil, le père, a engendré les monstres, puis les héros qui allaient en venir à bout. *Monster Slayer*, son fils, était d'abord humain, mais par ses exploits et dispensations divines, il est devenu un être sacré. C'est

³²<https://flagstaffmountainfilms.org> ; le Flagstaff Mountain Film Festival a été créé en 2003.

³³Pour l'anthropologue Gladys Reichard, ayant recueilli dans son ouvrage *Navajo Religion*, les récits mythologiques, c'est la séparation des hommes et des femmes après une querelle qui amena ces monstres. Les femmes, faute d'hommes, copulèrent de « façon monstrueuse », donnant ainsi naissance aux monstres. Ces éléments sont régulièrement repris par les navajo traditionnalistes conservateurs pour justifier l'importance de l'hétérosexualité dans l'harmonie navajo. L'ordre naturel serait celui du mariage hétérosexuel. Quand les femmes n'ont pas respecté cet ordre, l'ensemble de la terre en a été menacé : « sexual indulgence was a preoccupation of the inhabitants of the lower worlds; it led to the floods which necessitated the emergence. First Man taunted his wife with being interested in sex alone. His rebuke gave rise to a quarrel in which she said that women would get along without men. To prove the challenge the men moved across the river and destroyed the rafts that had carried them. As the years went by, the women became weaker; they needed the men's strength to produce food, and they became maddened with desire. As a result of self-abuse, they gave birth to monsters that later destroyed men. The men too practiced perversion, but from their excesses no evil survived. After many had died and great suffering ensued, the women yielded and begged the men to take them back. They did so and all agreed that henceforth man should be the leader in matters of sex since he belonged to the stronger sex.» (Reichard 1990, p. 95).

l'expérience du combat et l'enseignement qu'il en a recueilli qui l'ont rendu sacré (Reichard 1990, p. 51).

Le savoir issu de sa propre pratique lui a amené ce statut, avec l'aide des entités sacrées veillant sur lui. Son expérience de lutte et de triomphe des monstres a fait de lui un héros mythologique. *Born-for-the-water* est l'alter-ego pacifique de *Monster Slayer*. Dans leur jeunesse, les héros ignoraient qui était leur père. Ils ont pris la route de l'est, cherchant à en apprendre davantage. Deux déités les ont informés que Soleil (*Jóhonaa'ééi*) était leur père. Elles leur ont offert des objets sacrés pour les protéger de la force de leur père lorsqu'ils le rencontreraient. En effet, une fois arrivés dans la demeure de leur père par un arc-en-ciel, les Jumeaux ont dû se soumettre à bien des épreuves avant que leur père les reconnaisse comme ses fils. Il leur a dit qu'ils avaient été frères des monstres parcourant la terre, mais que cela n'était à présent plus le cas. Puis, il les couvrit d'agate, formant une carapace les immunisant contre les monstres. Il leur a offert les armes qu'ils lui avaient demandées. *Monster Slayer* a reçu une paire de foudres en forme de zigzag. *Born-for-the-water* un bâton de prière. Les protecteurs environnementaux navajos font eux-mêmes des parallèles entre les héros mythologiques et leur propre rôle de protecteurs au XXI^e siècle.

Ces deux figures tutélaires guident les protecteurs environnementaux navajos dans leurs actions, par leur courage et leur sens des responsabilités, et les ancrent dans une éthique et une histoire de résistance et de protection. La figure des monstres revient sous plusieurs formes. Lors de mon entretien avec le *medecine-man* mister Bluehouse³⁴, celui-ci m'informa que les monstres avaient deux significations dans l'histoire mythique diné : la première désignait les monstres, la seconde une mauvaise façon de penser. Pour lui comme d'autres activistes dinés, les fléaux actuels étaient de nouveaux monstres. Parmi ces fléaux, ils comptaient le diabète de type 2 (plus de la moitié de la population navajo est diabétique³⁵), l'uranium et l'extractivisme, l'obésité et le covid-19. Les protecteurs marchent dans les pas des héros mythiques, à suivre leur exemple et à chercher à libérer le territoire des monstres détruisant l'harmonie. Gladys Reichard, dans ses travaux sur le symbolisme de la religion navajo, souligne qu'en plus de mettre en avant les spécificités des lieux, la cosmogonie navajo enseigne que la terre ne doit pas être blessée. La chute des monstres a provoqué des tremblements de terre et affaibli la vitalité de la terre. Les monstres sont les ennemis prototypes (*Ibid.*, p. 21-22). En les ayant vaincus, les héros mythiques ont donné aux Dinés

³⁴Entretien réalisé en décembre 2016 à Window Rock, Nouveau-Mexique.

³⁵J'aborde ce sujet en détail dans le chapitre quatre.

le savoir pour venir à bout des monstres. L'activisme environnemental permet aux protecteurs navajos de marcher dans les pas des jumeaux héroïques. Cette façon de concevoir l'activisme passe par un temps d'apprentissage dans lequel on devient un Navajo responsable. C'est l'acte qui rend héroïque. On ne naît pas héros, on le devient par la protection du vivant, ancré au sein du territoire navajo. Les protecteurs en ce sens sont l'opposé des monstres, ce qui chez certains charrie une certaine supériorité morale. La comparaison avec les héros mythiques les range dans une hiérarchie de valeurs, les plaçant dans la catégorie de ceux qui savent protéger le vivant, à l'inverse des incultes qui le détruisent. Cette posture permet, en partie, aux protecteurs navajos d'échapper aux critiques : qui pourrait remettre en question ceux qui s'inspirent des divinités protectrices ?

C. Supports matériels des revendications environnementales

La figure des jumeaux héroïques est régulièrement reprise par les protecteurs environnementaux, comme sous la forme d'un t-shirt réalisé par l'ONG Black Mesa Water Coalition (BMWC) à l'été 2018. Sur un t-shirt au fond noir, apparaît une centrale électrique. Au premier plan et de dos, faisant face à la centrale se trouvent deux guerriers. Les bras levés, des arcs et des flèches dans les mains, ils sont victorieux et ont terrassé le monstre incarné par la centrale électrique. En bas du t-shirt est écrit « #MonsterSlayer » (*hashtag Monster Slayer*). Ces t-shirts ont été réalisés par des stagiaires (*interns*) de BMWC, une ONG intertribale et interraciale née en 2001 à Flagstaff et active jusqu'en 2020³⁶. Chaque été, l'équipe de stagiaires créait un nouveau design. J'ai rencontré un de ses cocréateurs en 2016, Roberto Nutlouis et l'ai interviewé. Plusieurs de mes interlocuteurs ont été stagiaires et employés dans cette ONG. Elle a joué un rôle significatif dans la formation et la diffusion d'un certain activisme environnemental autochtone aux États-Unis. Ces problématiques étaient la raréfaction de l'eau, l'exploitation des ressources naturelles et la santé publique des communautés hopis et navajos. BMWC se focalisait, comme son nom l'indique, sur la région de Black Mesa, au cœur des réserves navajo et hopi, là où se trouve la plus grande réserve des États-Unis de gisement de charbon, une mine à ciel ouvert et une centrale électrique amenant l'électricité aux villes du sud-ouest (Phoenix, Las Vegas et Los Angeles).

L'ONG présentait son travail sous trois grands axes : 1) un programme de justice environnementale s'opposant au charbon ; 2) la création d'une économie navajo réparatrice, et

³⁶C'est à la suite de conflits internes que BMWC a pris fin. Des problèmes venant de son financement et son organisation ont fait exploser l'ONG.

3) le développement d'un leadership et la création d'un mouvement environnemental. Ce programme était développé par le conseil d'administration. La longue histoire extractiviste permet de comprendre cette opposition aux mines de charbon. Les protecteurs y voient une pratique écocide pompant les nappes phréatiques et dont les bénéfices ne sont même pas ressentis par ses citoyens. L'économie réparatrice se veut une solution viable à l'économie de marché. L'ONG estime qu'il est possible de gagner sa vie en respectant le vivant. Pour cela, elle investit dans l'énergie solaire et la souveraineté alimentaire. L'économie réparatrice englobe également la réparation des liens entre humains et sols : Roberto Nutlouis a repris la culture de légumes sur les terres de son clan, à Black Mesa. Cela permettrait de sortir d'une économie extractiviste pour une « juste transition », vers une économie réparatrice. En donnant l'exemple, ces activistes aspirent à devenir les leaders environnementaux de demain. Les stages d'été interethniques étaient destinés à renforcer le mouvement environnemental dans le Sud-Ouest des États-Unis. Créés sur des terres navajos, ces stages donnaient de fait une importance nationale à BMWC. L'ONG était connue dans le milieu des luttes environnementales de l'ensemble du pays. J'ai rencontré de jeunes écologistes d'Oregon, du Minnesota, de communautés afro-américaines de la côte est, tous venus le temps d'un été apprendre des luttes environnementales navajos et créer un réseau national de solidarité environnementale.

C'est par leur projet autour de la souveraineté alimentaire que j'ai rejoint ces activistes. En effet, les fermiers avec lesquels j'ai vécu m'ont conseillé de rencontrer Roberto Nutlouis et de travailler avec BMWC. Leur projet de souveraineté alimentaire faisait partie de leur second pôle, pour la « création d'une « économie réparatrice ». Ils souhaitaient renforcer et revitaliser les systèmes alimentaires locaux, dans la région de Black Mesa. Les membres de BMWC se voyaient comme des protecteurs et propagateurs de ces systèmes alimentaires, en reprenant des techniques peu coûteuses en eau et en se fondant sur les structures claniques traditionnelles.

Pour BMWC, les t-shirts sont des supports idoines pour véhiculer leurs messages et valeurs. Le t-shirt est souvent privilégié pour véhiculer la contestation et les valeurs opposant les protecteurs environnementaux aux pratiques et usages des territoires par les autorités et une frange de la population américaine. Pour 10-12 \$, chacun peut afficher sa solidarité et ses valeurs sur des t-shirts. J'ai moi-même une collection de t-shirts « activistes », amassés au fil des années. Plusieurs grilles de lecture y coexistent, faisant appel à des références dinés, notamment aux mythes via les tueurs de monstres, ces *Monster Slayers*. Ils les mobilisent dans le cadre des luttes contre l'extractivisme. L'ennemi est de nos jours une centrale électrique fonctionnant avec le charbon des montagnes de Black Mesa. Les protecteurs

environnementaux s'emparent en quelques dessins et un mot clé de tout un univers mythologique. Y cohabitent des héros mythologiques, des mythes politiques, et une longue histoire de résistance à l'extractivisme. L'histoire coloniale est construite comme une histoire monstrueuse, mais peuplée de héros résistants et gagnants.

Ces t-shirts jouent ainsi un rôle prépondérant dans l'activisme. Les t-shirts en eux-mêmes sont largement offerts dans de nombreux événements, pas forcément dans des contextes militants. Ils permettent pour un faible coût de transmettre des messages, de rendre visible une marque. Si le t-shirt est devenu un élément essentiel de l'habillement, son histoire est pourtant assez récente. Il date de la fin du XIX^e, quand les ouvriers coupaient leur combinaison en deux pour rester au frais pendant les chaleurs de l'été. Il trouve son origine dans la classe ouvrière. D'après Dennis Nothdruff, curateur de *T-shirt : Cult-Culture-Subversion* en 2018 au Musée de la mode et du textile, le t-shirt est, dans sa forme la plus pure, l'habit le plus démocratique. Il représente le médium le plus adéquat pour transmettre un message (Bekhrad 2018). Le phénomène a été particulièrement analysé par les sciences sociales chez la jeunesse activiste. Tant chez les activistes de droite que de gauche, la mode et l'esthétique sont des marqueurs de groupe (Genova 2020). Comme l'écrit Robyn Gulliver, la combinaison t-shirt-tote-bag est devenue iconique chez les activistes du XXI^e siècle (Gulliver 2022). Considérant les habits des jeunes activistes comme une forme de participation politique, ils sont interprétés autant comme des moyens de construire une identité collective que comme un positionnement social. Les vêtements deviennent des instruments de communication, voire d'intervention politique (*Ibid.*). Ils participent d'une mise en scène de soi et de sa vie quotidienne (Goffman 1973). Parmi les protecteurs navajos, les t-shirts occupent une place spécifique. BMWC sortait chaque année un t-shirt, dessiné par les stagiaires de l'été. Ces t-shirts activistes sont courants dans le milieu punk, un milieu underground dont mes interlocuteurs se réclament.

Ce même support (un t-shirt) est utilisé comme support de lutte environnementale par les activistes environnementaux. Pendant l'hiver 2016, je vivais avec une famille de jeunes fermiers. J'accompagnais Patricia, la mère, dans ses déplacements, la conduisant dans différents lieux, car sa voiture était en panne. Elle gagnait un peu d'argent en faisant des ménages, notamment chez Ray, un vétéran navajo de la guerre du Vietnam. Il était en fauteuil roulant et vivait seul dans sa caravane à dix minutes de chez nous. J'aidais Patricia à nettoyer en lavant la vaisselle. Nous parlions tous les trois. Ils m'expliquaient les liens difficiles avec les autorités tribales, leurs engagements respectifs, leur colère aussi face à la société américaine. Pendant que nous faisons le ménage, Ray et Patricia se lançaient des blagues, et entre deux calembours abordaient des thèmes plus complexes. Ces échanges m'ont permis de comprendre l'imbroglio

de relations et d'institutions dans les réserves autochtones : les chapitres (*Chapter houses*), la naissance du gouvernement tribal, les problèmes permanents de corruption à toutes les échelles du pouvoir politique. J'étais plongée dans les arcanes de la vie politique et institutionnelle autochtone. J'apprenais les heures d'attentes pour se faire soigner dans les hôpitaux assignés aux populations autochtones, les fameux IHS, Indian Health Service ; le manque d'emplois disponibles au sein de la réserve ; les routes en terre battue, impraticables à la moindre pluie. Je souhaitais en apprendre davantage et consciente de mon manque de savoir pratique sur ces questions, je buvais leurs paroles. Patricia et Ray me posaient beaucoup de questions sur mon quotidien en Espagne³⁷, ma vie de famille, mon éducation, les façons de faire « d'où je venais ».

En parallèle, je me suis rendue à Standing Rock avec de jeunes activistes dinés, faisant 8 000 km en une semaine, entassés à quatre dans une voiture. Patricia a raconté à Ray que j'étais partie à Standing Rock. Ray, qui lors de nos premiers échanges restait sur ses gardes, finit par m'apprécier davantage. Avant de rentrer en Europe, je suis venue lui dire au revoir. Il m'attendait et me donna ses archives personnelles d'activisme : des années de coupures de journaux relatant le combat contre la construction de pistes de ski au sommet des San Francisco Peaks, plusieurs numéros du magazine Earth First !³⁸ relayant les luttes contre la construction d'une piste de ski dans les San Francisco Peaks, et un t-shirt lui appartenant, issu des années de lutte pour la protection de ces montagnes.

Au sein de la réserve, les groupes de punk fleurissent, proposant chacun leur *merch* (marchandise). Ils ont créé un label nommé Chapter House³⁹, sous lequel ils vendent sur la plateforme Bandcamp leur musique et leur *merch* (Chapter house 2024) (des t-shirts des groupes, des pins, leurs cassettes et disques vinyles). Ces t-shirts vendus de 10 à 15 dollars permettent d'avoir du style et de revendiquer ses valeurs pour un moindre coût. Ces moments d'achats ou de dons sont aussi des lieux de solidarité. Ainsi, il m'est arrivé plusieurs fois de me faire offrir des t-shirts, d'en offrir à une proche sans liquide sur elle, ou carrément d'assister à

³⁷Dans ces années-là (2015-2018), j'habitais à Barcelone. Ma mère est espagnole et j'ai grandi en France, passant toutes mes vacances dans son village, dans les montagnes du Bierzo, entourée de mes oncles, tantes, cousin-es, etc. Ces étés dans cette région rurale, en totale liberté, à passer mes journées avec d'autres enfants à jouer dans les champs et les montagnes, avec les vaches en liberté ont eu un profond impact sur moi et ont conditionné (en grande partie) mon rapport au vivant et mes engagements dans les luttes environnementales.

³⁸Earth First ! est un collectif majeur dans l'éco-activisme radical aux États-Unis dans les années 1990-2000, composé d'écologistes anarchistes. Leur slogan était : « No compromise in defense of Mother Earth ! ». Ils et elles ont réalisé des sabotages (sans victimes) dans plusieurs lieux. Leurs travaux et réflexions étaient publiés dans leur journal Earth First ! Ils ont été sévèrement poursuivis par les autorités américaines, le FBI allant jusqu'à qualifier les activistes écologistes de danger intérieur numéro 1 en 2001. Une de ses « leaders », Judi Bari a survécu à l'explosion d'une bombe placée sous sa voiture en 1990. L'enquête policière n'a pas déterminé l'origine de la bombe.

³⁹Chapter House, comme le nom que portent les mairies locales de la nation.

leur vol comme futur cadeau pour une personne. Par ailleurs, même si les t-shirts sont issus des milieux associatifs, on me les a souvent offerts gratuitement, de façon officieuse.



Figure 8. Le t-shirt offert par Ray en janvier 2017. Ce même modèle m'a été offert deux fois : une fois par Ray et l'autre par Kevin, mari de Patricia et fermier chez lequel j'ai logé à de nombreuses reprises. J'ai donc ce t-shirt en deux exemplaires.

Sur cette photo, le message est clair : le dessin d'une chaîne de montagne représentant les San Francisco Peaks ou Dook'o'ooskíid en diné. Aucune présence humaine sur ces montagnes, pas de pistes de ski ou de télésiège. Le choix est fait d'utiliser le nom diné de la montagne en caractère surplombant les montagnes. En dessous un slogan : *no desecration for recreation* : pas de profanation pour du divertissement. La ville de Flagstaff vit de l'économie générée par les sports d'hiver, notamment le ski de piste. Pour les protecteurs

environnementaux, comme je l'ai présenté plus haut, ces sommets sont des lieux sacrés où vivent les divinités, donc interdits aux humains. Pour maintenir l'harmonie et avoir une belle vie, les humains ne doivent pas y habiter. Cependant, ces sommets enneigés sont une énorme source de profit pour la ville et les commerces qui gravitent autour de ces sports : magasins de sport, restaurants, bars, etc. Des pratiques contradictoires se font face : il est interdit aux humains de se rendre sur les sommets et pourtant les Euro-américains le font par divertissement et pour gagner de l'argent. En parallèle, certains lieux sont interdits d'accès par les autorités américaines (plages et forêts) mais visités par des protecteurs environnementaux afin de réaliser des cérémonies et des offrandes visant à maintenir ou restaurer l'harmonie avec les entités sacrées occupant un lieu. Il ne faisait pas de doute pour Rose, Patricia et Ray que les feux de forêts et catastrophes environnementales et sanitaires étaient dues aux actions et pratiques de certains humains en ces mêmes lieux. Alors que certains détruisaient, d'autres réparaient. Les récits mythologiques les aident à construire leurs luttes et leur servent de références.

II. Mythes et héros, culture et contre-culture

Les protecteurs environnementaux tiennent un rôle d'intermédiaires entre les déités et les autorités américaines. Les protecteurs utilisent un ensemble disparate de valeurs et de références dans leur mobilisation et leur quotidien. À des récits mythologiques et pratiques qu'ils ont apprises en famille viennent se joindre de nouveaux éléments comme les lectures de théories politiques communistes et anarchistes et la consommation intensive et collective de marijuana. Cela les ancre dans une résistance politique et contre-culturelle. La contre-culture s'entend ici comme un courant culturel qui se définit en opposition à la culture dominante. C'est un terme sociopolitique indiquant un point de dissidence entre les idéologies dominantes et les systèmes de valeurs alternatifs, créant une voix collective en rébellion et y trouve des espaces de liberté (Cutler 2006).

A. Les mythes autochtones et contre-culture activistes

L'anthropologie du début du XX^e siècle s'est tout particulièrement intéressée aux mythes autochtones. La littérature abonde sur le sujet, particulièrement chez les structuralistes. Claude Lévi-Strauss a consacré une grande part de ses écrits à la classification et l'analyse des mythes. *La Pensée sauvage*, ouvrage clef paru en 1962, est notamment cité par l'anthropologue Gary Witherspoon dans *Navajo Kinship and Marriage* (Witherspoon 1975, p. 66).

L'attachement passionné au territoire a une perspective historique, Lévi-Strauss cite à ce sujet l'anthropologue Ted Strehlow :

Les montagnes, les ruisseaux, les sources et mares ne sont pas seulement pour lui (individu autochtone) des aspects du paysage beaux ou dignes d'attention... Chacun fut l'œuvre d'un des ancêtres dont il descend. Dans le paysage qui l'entoure, il lit l'histoire des faits et gestes des êtres immortels qu'il vénère ; êtres qui, pour un bref instant, peuvent encore assumer la forme humaine [...]. Le pays entier est pour lui comme un arbre généalogique ancien et toujours vivant. (Lévi-Strauss 1962, p. 322)

Si ces descriptions peuvent, en partie, expliquer les liens des Navajos avec leur entourage physique et émotionnel, il y manque une perspective historique. Ce sont notamment les reproches adressés par Alban Bensa au structuralisme, dans *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, (Bensa 2010) et *La fin de l'exotisme : essais d'anthropologie critique* (Bensa 2006). Dans ce dernier, Bensa revient sur l'importance des mythes pour l'anthropologie. Le mythe est une parole en circulation qui répond à d'autres paroles émises, il est engagé dans des relations sociales. Les récits ne sont jamais terminés, et les contours des catégories ne sont pas nets (*Ibid.*, p. 75). Ces catégories prennent la forme de liens au territoire pour les protecteurs navajos.

Dans les entretiens que j'ai menés auprès de protecteurs environnementaux, l'attachement au territoire revient constamment comme source d'engagement. Cet équilibre se pratique de façon quotidienne : il faut se lever avant le soleil et courir vers l'est en direction du soleil, pour l'accompagner dans son lever. Des prières doivent ensuite être faites, accompagnées d'offrandes de pollen, dans toutes les directions. Ces activités sont difficilement conciliables avec une vie professionnelle. Il s'agit dès lors pour les protecteurs de « faire au mieux ». Ceux qui n'habitent pas sur la réserve ou résidant en ville, peuvent difficilement maintenir ces pratiques. Elles sont un idéal, plus facilement réalisable lorsqu'on habite au sein de la Nation. Ainsi, des aménagements sont faits, et si ces pratiques ne peuvent pas être maintenues de façon quotidienne, les liens avec les Dinés résidant au sein de la réserve et les cérémonies restent fondamentaux. Par conséquent, des pratiques les ancrent dans le territoire, comme l'enfouissement du cordon ombilical ou des dents de lait des enfants. Cela reste pratiqué par ceux ne vivant plus dans la Nation, comme me le confiait Eliot :

J'ai l'impression que même si je vis ici, à Flagstaff, j'ai un lien énorme avec Black Mesa et Big Mountain. (...) Oui, j'ai le sentiment que j'ai un grand lien avec le pays navajo, car mon cordon ombilical est enterré là-bas, ma première dent aussi. Ma grand-mère m'a dit de mettre de la merde de vache dessus et de la jeter par-dessus

mon épaule. Donc ces deux choses sont là-bas, c'est pourquoi j'ai le sentiment que ma relation est très forte et c'est en moi : je dois parler pour la terre, pour l'eau ⁴⁰.

Cette pratique est commune à l'immense majorité des Navajos que j'ai rencontrés. Leurs mères ou grands-mères ont enterré des parties de leurs corps (dents, cordons ombilicaux) près de leurs terres au sein de la Nation. Bien que nombre d'entre eux ne vivent pas ou plus au sein de la réserve, cette pratique reste très populaire pour les protecteurs de ma génération, qui continuent à le pratiquer avec leurs enfants. C'est une tradition destinée à ce qu'un enfant revienne toujours chez lui. Le cordon ombilical relie le fœtus à sa mère dans sa vie gestationnelle. En dehors du corps de sa mère, le cordon d'Eliot a rejoint le corps d'une autre mère, la Terre. En *diné bizaad*, la terre se nomme comme on nomme sa mère *shimà* (ma mère) ou *nimà* (notre mère) (Witherspoon 1975). La terre incarne les qualités d'une mère qui a mis au monde et nourri un enfant. Telle une mère qui a protégé son enfant, qui en a pris soin, la terre veille sur Eliot. C'est ce lien construit très tôt par sa grand-mère qui le relie à Black Mesa, au lieu où ses ancêtres ont vécu. Il n'y vit pas, résidant en ville, mais il y a laissé un peu de lui. Cette pratique est chère aux protecteurs environnementaux. Elle les inscrit dans les pas de leurs ancêtres, leur permet de légitimer leurs liens organiques avec ce territoire. Avoir son cordon ombilical permet aussi à un enfant de pouvoir créer des racines, de savoir d'où il vient. Il m'a été répété que de cette façon, les enfants devenus adultes n'erreraient pas comme des âmes en peine, sans savoir d'où ils viennent, ni qui ils sont. C'est ainsi que sont perçus certains blancs, sans attaches, sans famille et sans repères, condamnés à errer « comme la queue d'un chien, toujours en mouvement ⁴¹», ne sachant d'où ils viennent et n'ayant aucune responsabilité envers un territoire.

Les protecteurs navajos s'approprient les mythes dinés. Ce sera le sujet de ce paragraphe et de ceux qui suivent. En un sens, pour les protecteurs environnementaux, les dégâts faits à la terre, empêchent de mener une belle vie, une vie en harmonie avec leur territoire. L'extractivisme empêche *hózhó*, c'est en cela que l'uranium et le diabète représentent les nouveaux monstres : ils brisent l'harmonie. Les nouveaux monstres, comme les monstres mythologiques, empêchent de créer des liens d'interdépendance entre humains et non-humains. Sur ce territoire-mère vivent des êtres avec lesquels des relations sont nouées. Des non-humains avec lesquels les clans ont des liens filiaux, lesquels engendrent des responsabilités. Ainsi, certains clans sont affiliés à l'eau et sont responsables de sa préservation. L'eau n'est pas

⁴⁰Entretien du 27 juillet 2018

⁴¹Propos de Rose.

considérée uniquement comme un bien à défendre, mais comme un sujet. Un sujet non-humain, sans lequel la vie est impossible. L'eau se défend, car elle est la vie même, elle est le sujet par qui naît la vie, la mère de toutes les mères.

Pour Irene, stagiaire à BMWC en 2018, et cocréatrice d'IYCT c'est ce qui fait la spécificité de son identité autochtone : parler pour ceux qui n'ont pas de voix. C'est pourquoi ce groupe d'activistes préfère se nommer protecteurs et protectrices, rejetant les qualificatifs d'activistes et militants. L'anthropologue Dana Powell analyse ce « savoir territorial autochtone » (*indigenous territorial knowledge*) comme l'hybridation des savoirs ayant contribué au succès du mouvement contre la construction de la centrale Desert Rock en 2015 (Dana Powell 2018, p. 150). Elle définit cette hybridation comme : « un registre affectif de la politique dans lequel la connaissance ne correspond pas directement à la connaissance scientifique, bien qu'elle s'aligne sur l'autorité scientifique » (*Ibid.*, p. 151).

Au demeurant, ces pratiques hybrides s'inscrivent dans un cadre plus large et avec des pratiques contemporaines. Celles-ci les inscrivent dans des pratiques récréatives partagées par d'autres activistes, membres de la contre-culture. Ces pratiques hybrides partagées les amènent à des concerts de punk ou à voyager gratuitement et en toute illégalité sur les trains de fret. Je pense ici plus particulièrement à une pratique largement partagée par les protecteurs environnementaux : la consommation intensive de marijuana. C'est un processus en constante élaboration, dans lequel plus les individus s'engagent et plus ils sont impliqués. Être protecteur, c'est également s'inscrire dans un ensemble de contre-normes, dans la construction de pratiques déviantes. C'est un mode de vie à part entière, on pourrait parler d'une carrière (Becker 1985). C'est en partie ce qui explique la jeunesse des protecteurs et protectrices avec lesquels j'ai vécu. Être protecteur amène une grande liberté : la possibilité de voyager gratuitement aux quatre coins du pays (de façon illicite sur des trains de marchandises ou en stop ou via des moyens de transports payés par des ONG), c'est également la liberté immense de décider que faire de son temps : pouvoir décider de vivre plusieurs mois dans un camp de résistance, aller manifester à New York, protéger une forêt à Atlanta ; la liberté aussi de fumer de la marijuana en grande quantité et dès le matin, entre amies, dans un usage ritualisé : ainsi lorsqu'une personne se rend chez un ami à l'occasion d'une pause pendant son voyage, ou pour y déposer du matériel, des graines ou des filtres pour l'eau, ou encore pour y passer la nuit. La consommation de marijuana est quasiment systématique. Fumer ensemble permet symboliquement de faire groupe, de marquer leurs différences communes vis-à-vis des normes. J'ai assisté à un grand nombre de retrouvailles autour d'une pipe et de marijuana. Chacun demande aux autres « s'ils en ont ». Il y a toujours une personne qui a de quoi fumer. Bien que précaires (sans emploi stable ou rentrée

d'argent pérenne), les protecteurs ne sont jamais sans marijuana. Il s'agit aussi de savoir tenir le coup, car ce qui se fume est parfois concentré sous la forme d'un gel doré, appelé *dabs*, sorte de pâte qui se fume à la pipe. J'ai vu des hommes s'évanouir en le fumant la première fois. Ces *dabs* contiennent un taux de THC de 70 à 90 %.

Dans la maison où je résidais avec un couple de protecteurs environnementaux, lors d'une soirée où un groupe de jeunes femmes passait par Gallup, les jeunes hommes présents étaient un peu arrogants sur leur capacité à fumer de la marijuana à très haute dose. Les jeunes femmes ont fait passer la pipe qu'elles fumaient aux jeunes hommes qui jouaient « aux machos ». Quelques minutes plus tard, ils étaient assis, complètement sonnés. Mes amies, toujours debout et comme inchangées par les effets du produit, riaient à gorge déployée. Ces moments à fumer ensemble permettent également de lâcher prise, de ne plus penser aux situations précaires dans lesquels ils et elles vivent. Avant des moments de concentration sur les lignes de front, la marijuana permet de calmer et d'être un peu plus serein face aux autorités. Elle permet de faire groupe, de se sentir entre-soi. Sa consommation collective marque la confiance. J'y vois une façon d'affirmer le *k'é*⁴², une des notions les plus importantes de la philosophie navajo, à travers un acte qui n'est pas seulement récréatif. Il s'agit également d'une pratique de transgression d'une jeunesse racialisée en proie à la violence policière. Sa consommation permet de gérer des violences bien réelles. En parallèle, des collectifs se montent pour s'organiser collectivement face à ces violences policières. Le *k'é* infoshop en est un exemple.

En 2017, des protecteurs environnementaux navajos ont ouvert un lieu, sorte de café-bibliothèque anarcho-communiste. Ils ont décidé de nommer ce lieu vite devenu emblématique « *K'é* infoshop », mélange du concept *k'é* et des infoshops. Les infoshops sont des lieux emblématiques des milieux libertaires anglo-saxons (Atton 1999). Le *K'é* infoshop s'est implanté à Window Rock, capitale de la Nation navajo. Sur ses murs apparaît : « *K'é* does not discriminate », *k'é* ne discrimine pas.

⁴²Dana Powell décrit le *k'é* ainsi : « *k'é* implique la relationnalité, ainsi que la responsabilité à l'égard de ces relations (Lee (ed.) 2017). Les responsabilités ne sont pas facultatives ; elles ne s'exercent pas non plus en privé. Il s'agit d'une pratique publique de reconnaissance qui se manifeste par des salutations publiques et la présentation des membres de la famille, ainsi que par des démonstrations de soutien à travers la production de repas, la mobilisation de ressources, l'organisation de cérémonies de plusieurs jours » (Dana Powell 2018, p. 176).



Figure 9. Photo prise en juillet 2017 avant une soirée de débat au sein du K'é infoshop.

Le K'é Infoshop ne reçoit aucune subvention. Il fonctionne sur le principe de l'organisation anarchiste : sans chef. Ce collectif fait appel à l'entraide pour continuer d'exister et vit grâce aux dons. Malgré cet idéal de solidarité, c'est bien souvent un des cofondateurs qui paye le loyer et les factures, une personne salariée ayant un emploi stable et bien payé. Il dispose d'une bibliothèque, une partie de ses fonds vient de la bibliothèque personnelle de l'historienne marxiste Roxane Dunbar-Ortiz. Chaque samedi, l'infoshop propose des repas gratuits aux *unsheltered relatives*. Cette désignation de « parents sans abris » est un choix délibéré dans ses termes. Pour les membres de l'infoshop, ces personnes sans-abris sont des Dinés, par le système du *k'é*, ils sont leurs parents. Ce ne sont pas des personnes sans domicile fixe, mais des victimes collatérales de la colonisation par le peuplement. Les membres de l'infoshop produisent un savoir critique via des fanzines. Leur politique se centre sur le féminisme autochtone. Le *k'é* infoshop se veut un lieu d'éducation populaire, d'ouverture à l'esprit critique et d'apprentissage. Dans un de leurs fanzines mentionnés, elles soulignent :

Les féminismes autochtones transcendent la lutte générale pour les droits et la reconnaissance au sein d'un État-nation. Les féminismes autochtones parlent des responsabilités que nous avons les un·es envers les autres et de notre relation au monde physique et non physique. (K'é Infoshop Collective 2019)

Les lieux comme le K'é infoshop permettent aux activistes de se retrouver, de s'éduquer, d'accueillir des workshops et des journées d'étude. Le savoir créé en ce lieu fournit des concepts pour penser les luttes environnementales. Je me suis aussi intéressée à la façon dont les membres du collectif se nommaient entre eux : *sis* (diminutif de *sister*, sœur) ; *homie* (mon pote), *comrade* (camarade). Les mots décrivent la proximité politique (*comrade*) et affective (*homie/sis*). *Homie* vient du monde du rap et du hip-hop, très écoutés par la jeunesse navajo. Patricia, par exemple, écoutait du hip-hop et du R&B dans sa jeunesse, pas du rock. *Comrade* vient directement du milieu militant socialiste et communiste, une nouvelle forme de famille par la lutte. Jodi Dean a écrit un livre à ce sujet, rappelant que ce terme renvoie à deux personnes partageant un horizon politique commun (Dean 2019). Dans le contexte étasunien et la méfiance envers l'extrême-gauche, choisir de se nommer *comrade* n'est pas anodin. Pour les activistes avec lesquels j'ai travaillé, c'est une façon de se joindre aux luttes anti-impérialistes des pays du Sud global. En 2020, en pleine pandémie de covid, j'ai rejoint le groupe d'entraide du K'é infoshop, les mots pour me nommer ont été les mêmes. J'ai été intégrée à ce réseau par ma participation à l'amélioration des conditions de vie. Certains des membres parlant français, j'ai ainsi été apostrophée d'un : « Eugénie, ma famille » (en français). J'étais acceptée comme une des leurs, par ma volonté d'améliorer les conditions de vie. J'étais de la famille sans être navajo, par le biais de notre engagement collectif, démontrant la porosité entre *comrade* et *sis*. L'horizon politique commun nous amenait à créer pour un temps des liens familiaux.

Toutes les lectures critiques sont encouragées, notamment les fondamentaux de la gauche révolutionnaire, comme le Capital de Karl Marx (Marx 1867). Contrairement aux activistes de l'American Indian Movement qui considèrent le marxisme comme étant « de la politique pour les Blancs », la génération en cours lit et souhaite mettre en pratique les écrits des pères fondateurs du marxisme. Ainsi Nizhoni, la vingtaine et membre du K'é infoshop me racontait que malgré ses fortes réticences, Brandon, un des cocréateurs du K'é infoshop l'avait convaincue de lire Marx :

J'étais un peu ignorante au début, parce que je me disais : « Pourquoi glorifions-nous des hommes blancs morts ? Ce ne sont que des Occidentaux », puis j'ai eu cette discussion avec Brandon. J'étais vraiment reconnaissante parce qu'il n'était pas si dédaigneux. Il m'a dit : « Non, je t'encourage à lire. C'est ton droit. Tu peux lire ce que tu veux et en tirer des enseignements. Fais une analyse critique de tes lectures dès que tu lis ». J'ai commencé à dire « d'accord, je lirai » et j'ai commencé à lire et à penser davantage au marxisme, au socialisme et aux lectures des universitaires autochtones. J'ai lu des textes de différents peuples autochtones du

*monde entier. C'était toujours centré sur l'impérialisme américain ou sur une sorte de programme capitaliste d'exploitation des ressources*⁴³.

Brandon a été un mentor pour une partie de cette jeunesse, les invitant à lire sans restriction, à se permettre de lire des auteurs communistes et anarchistes et à se sentir concerné par leurs analyses. Il a ouvert une voie. La lecture est une autre forme de pratique culturelle des protecteurs navajos. De fait, tant l'objet livre que le contenu et sa place dans leur foyer occupent une place importante pour eux. La plupart, dont Eliot, avaient beaucoup de livres écrits par des Navajos portant sur la situation coloniale, mais également sur la culture et l'histoire navajo, des livres achetés ou volés dans des librairies de Flagstaff, empruntés au K'é infoshop. Nombre d'entre eux étaient aussi centrés sur les luttes autochtones aux États-Unis, écrits par des leaders de l'American Indian Movement, par exemple, mais également des auteurs autochtones des États-Unis et du Canada (des poètes, des romanciers). Chez les fermiers protecteurs avec lesquels j'ai vécu, j'ai trouvé des livres sur la permaculture, ou de jardiniers et de fermiers examinant d'un œil critique les pratiques de l'agro-industrie. La poésie est également un format littéraire très apprécié par les protecteurs. Plusieurs de mes proches écrivent de la poésie et publient leurs poèmes sur Instagram. Enfin, le cinéma et particulièrement la science-fiction sont mobilisées dans les pratiques environnementales.

B. Des héros issus de films de la pop culture

Les référents culturels des héros mythiques puisent aussi dans les films de science-fiction (*Star Wars*), d'*héroïc fantasy* (comme la trilogie du Seigneur des Anneaux) et les films d'animation *fantasy* japonais (Princesse Mononoké). Ces films sont porteurs d'un discours écologique qui inscrit les protecteurs dans la société américaine. Ces derniers mobilisent aussi ces références héroïques dans leurs propres luttes, en démontrant la richesse et l'hybridité de leurs choix de modèles héroïques à suivre. Ils incluent ces films internationaux dans leur vie quotidienne et leur histoire. Je présenterai ces trois référents (*Star Wars*, Le Seigneur des Anneaux et Princesse Mononoké), fondamentaux dans la compréhension des valeurs portées par ces protecteurs environnementaux navajos.

a) Les héros mythiques : des modèles à suivre

⁴³Nizhoni, entretien réalisé par appel vidéo Instagram, depuis Gallup, 9 septembre 2020.

BMWC mobilise la figure des jumeaux héroïques qui ont libéré la terre pour souligner le rôle des protecteurs environnementaux navajos : sauver la terre des monstres et restaurer l'harmonie. En *diné bizaad*, les monstres sont appelés *nayéé'*, qui peut être traduit par « ce qui entrave une vie prospère ». J'ai entendu à plusieurs reprises mes interlocuteurs parler des nouveaux monstres présents chez les Navajos.



Figure 4. Panneau de prévention contre les nouveaux ennemis des Navajos. Près de Canyon de Chelly, juillet 2022.

Dans un article du *Navajo Times* de 2012, l'artiste Chantell Yazzie parle de son œuvre « The Sugar Project : Modern Day Navajo Monster ». Elle en rappelle la prévalence de la catégorie des monstres dans le quotidien navajo⁴⁴ :

Il y a fort longtemps, les Êtres Sacrés prédirent qu'un monstre détruirait les Navajos. Le monstre mangeait leurs visages. Il rongeaient l'identité navajo. Toute lumière devint obscurité. Les mots cessèrent d'exister [...] ainsi, le sucre est perçu comme un monstre. Un tueur s'en prenant aux vies navajos. (Silversmith 2012)

Les mythes navajos racontent que nous vivons actuellement dans le quatrième ou cinquième monde⁴⁵, le monde scintillant ou *Glittering World*. Un monde de faux-semblants. Chaque monde précédent est associé à une couleur et un point cardinal, ainsi qu'à une pierre précieuse. Les mondes précédents ont dû être fuis à cause des conflits récurrents. Ces mondes souterrains donnaient accès à de nouveaux mondes lors des périodes de chaos. Les héros jumeaux ont tué quasiment tous les monstres, mais n'ont pas pu se défaire de leurs carcasses, toujours présentes et visibles dans la Nation. Le lieu nommé Shiprock, site d'un amas rocheux impressionnant, représente dans la mythologie la carcasse d'un de ces monstres, *Cliff Monster*. La montagne devient carcasse de monstre, dont on devine la colonne vertébrale et la tête. Ce récit mythologique ancre les Dinés en ces lieux.

⁴⁴À ce titre, il est également intéressant que le premier épisode de la série télévisée *Dark Winds* (2022) soit intitulé « Monster slayer ». La série peint le quotidien de plusieurs policiers navajos. Il n'y est pas question directement des héros mythiques, mais plutôt d'inscrire les policiers navajos dans la même généalogie. Ils protègent la population et tuent les monstres modernes (« Monster Slayer » 2022).

⁴⁵Les versions sont différentes selon les personnes et les lieux. L'histoire orale offre une multitude de variations à ce sujet.



Figure 10. Photographie aérienne de Shiprock, considéré comme une des carcasses de monstre ayant vécu sur terre. Auteur jonnyhill_uk, photo trouvée sur le site Reddit⁴⁶.

Ce passé mythologique donne des outils sur les façons de tuer un monstre : il faut connaître son nom pour avoir accès à son pouvoir. C'est dans son nom que réside sa force vitale. Chaque monstre possède un nom propre. Le monstre uranium s'appelle *leetso* soit « poussière

⁴⁶https://www.reddit.com/r/EarthPorn/comments/du52xw/sunrise_at_shiprock_nm_oc_2912_x_3640_instagram/?rdt=60200 consulté le 26 février 2024.

jaune » (Brugge, Benally et Yazzie-Lewis (eds.) 2006). Dans un article publié dans le *Journal des Anthropologues* (Clément 2022), j'ai abordé la place des monstres et l'allégorie des tueurs de monstres chez les protecteurs environnementaux navajos. J'y évoque le contenu d'un fanzine fait par BMWC au sujet des monstres. L'universitaire et écrivain anishinaabe Gerald Vizenor nomme survivance cette capacité à utiliser le passé (ici les héros mythiques) et les conditions de vie non pas comme des éléments accablants, mais en soulignant cette capacité à survivre par la narration et l'humour grâce à la force du collectif (Vizenor 1999).

En un sens, ce récit des jumeaux héroïques est un mythe politique, soit la rencontre entre un mythe sacré et une idéologie. Le mythe politique interprète et construit une réalité sociale sélective influençant la perception des événements et des relations (Bass et Cherwitz 1978). L'historien Peter Ricketson voit dans les mythes politiques une utilisation politique de l'histoire, de la tradition et de la mémoire (Ricketson 2001). Au fil des années, d'autres marqueurs identitaires me sont apparus, qui dépassent les frontières de la Nation navajo ou les référents autochtones traditionnels des États-Unis : des films grand public traitant directement ou indirectement des luttes environnementales, de combats entre le Bien et le Mal. Ces films font partie des référents communs. Comment ces références qui ancrent cette génération dans une culture populaire sont-elles mobilisées par les protecteurs navajos ?

b) Le cinéma comme source d'identification

L'anthropologue et psychiatre Marika Moisseeff s'est penchée sur les liens entre science-fiction et mythologie. Dans les récits de science-fiction, l'espèce humaine est néotène, c'est-à-dire qu'elle se reproduit tout en restant une structure larvaire ou immature. L'humain est en perpétuel devenir et à ce titre, « les œuvres de science-fiction, à l'instar des mythes, nous incitent à regarder ce que ces entités reflètent de nous-mêmes » (Moisseeff 2019, p. 4). Les œuvres de science-fiction sont des corpus mythologiques de la société occidentale, nous informant notamment sur les différences des sexes et des cultures (Moisseeff 2005, p. 70). S'il s'agit pour Jean-Paul Vernant de « prendre le mythe au sérieux » (Vernant 1982, p. 226), je propose ici d'en faire de même pour la science-fiction grand public. Trois films ou franchises ont retenu mon attention, dont les valeurs font écho à celles défendues par les protecteurs navajos. Je présenterai ici la trilogie du Seigneur des Anneaux, *Star Wars* et Princesse Mononoké, régulièrement vus et appréciés par mes interlocuteurs, qui y puisent une inspiration esthétique, idéologique ainsi qu'une source de divertissement et de discours moral.

Pour faire le lien entre la figure des héros mythiques et le combat du bien contre les monstres, *Star Wars* me paraît exemplaire. Dans cette épopée, les Jedi portent la Force et doivent choisir entre le bien et mal. Mes interlocuteurs voient bien des similitudes entre les héros mythologiques et la figure des Jedi. Si les héros étaient frères des monstres, Luke et Leia Skywalker sont les enfants de Dark Vader. Ce dernier était un Jedi avant de choisir la monstruosité, reflétant le choix inhérent chez tout humain et l'importance de la responsabilité et des choix individuels. George Lucas semble avoir puisé dans de nombreuses références, notamment les femmes *carabineras* de la révolution mexicaine de 1910, pour construire le personnage de Princesse Leia. Femme forte, au cœur de l'action, ses cheveux se devaient d'être attachés pour faciliter ses mouvements. Pour mes interlocuteurs, la coiffure de Leah a été empruntée aux jeunes femmes hopis. Les Navajos mettent ainsi de côté les conflits avec les Hopis et se reconstituent autour d'une esthétique commune : la coiffure de Princesse Leia.

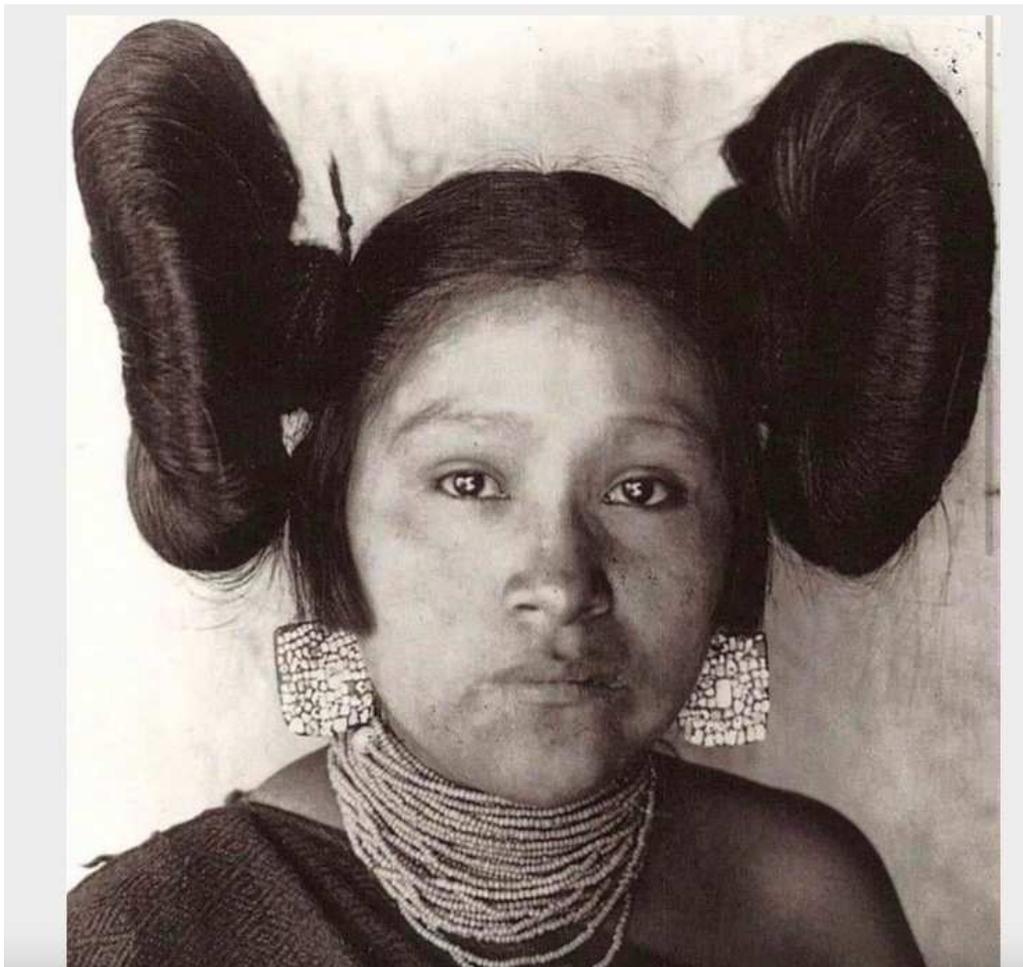


Figure 11. Coiffure squash blossom (feuille de courge) des jeunes filles Hopi du début du XX^e siècle. Photo deNative-languages.org⁴⁷,

Des sessions photos sont ainsi partagées sur les réseaux sociaux. Le film « A new hope⁴⁸ » (un nouvel espoir) a d'ailleurs été doublé en *diné bizaad* (Riley 2021). Pour mes interlocuteurs, *Star Wars* reflète leur lutte anti-impérialiste et fait appel au concept d'équilibre qu'ils comparent à leur concept de *hózhó*. La fameuse phrase « May the Force be with you » reflète cette idée d'équilibre. Dans *Star Wars*, « la Force » est un élément central, un champ d'énergie s'appliquant et entourant tous les êtres vivants. Le contrôle de la Force apporte des capacités particulières. La Force a un côté obscur et un côté lumineux. Le côté obscur est dangereux et addictif, il permet d'avoir d'immenses pouvoirs. Les Jedi savent maîtriser cette Force et son côté lumineux, mais peuvent passer du côté obscur, comme en témoigne Anakin Skywalker⁴⁹ devenu Dark Vador. Le côté obscur de la Force détruit tout. C'est le chaos, la destruction de tout espoir, de toute forme de vie, comme les monstres diné l'étaient avant l'intervention des jumeaux. Dans *Star Wars* également, ce sont des jumeaux qui viennent à bout des forces du mal : Luke et Leia. Ils sont complémentaires, comme les héros mythologiques dinés. J'ai régulièrement vu les films *Star Wars* avec les personnes chez qui je logeais. Lors de ces soirées, nous mangions tous ensemble autour de la télé, confortablement installés sur des canapés. Cela créait des références et une expérience renforçant le sentiment de cohésion entre nous, mais aussi avec les héros des films.

Princesse Mononoké, jouer avec l'hétérogénéité

Parmi les films de Miyazaki qui sont grandement appréciés, *Princesse Mononoké* est celui qui revient le plus régulièrement. Ce film d'animation japonais sorti en 2001 raconte l'histoire d'Ashitaka, dans son voyage vers l'ouest afin de mettre fin à la malédiction que lui a jeté le démon Eboshi. Il rencontre San, une humaine vivant parmi les loups dans la forêt. San hait les humains, qu'elle juge responsables de la destruction du vivant. La civilisation apporte pour elle la guerre, le malheur et la mort. Le film met explicitement en évidence une distinction entre une nature « sauvage », sans civilisation et donc sans humains, naturellement bonne et florissante face à la civilisation, à l'industrie, source de pollution et de mort. En somme, un

⁴⁷Photo trouvée sur le site : <https://twinsunsoutpost.com/blog/2020/11/18/based-on-a-true-story-leias-bun-hairstyle>, consulté le 24 mars 2024

⁴⁸Premier film de la saga *Star Wars*, sorti en salle en 1976.

⁴⁹ Un des membres du groupe de punk hardcore navajo Low Cash Ninja (L\$N) a choisi « Anakin Skynwalka » comme nom de scène.

exemple de la séparation entre nature et culture. Des positions écologiques où, d'une part, la « bonne nature » existerait sans les humains et d'autre part, où l'interaction humain-vivant serait par essence nocive.

Princesse Mononoké diffuse une écologie politique proche du courant de la *deep ecology*. Cette position écologique, peu présente dans l'histoire diné, est pourtant reprise par certains protecteurs environnementaux navajos. Ainsi Miranda, ayant elle-même un chien loup blanc, similaire à celui de San, aimait à se déguiser comme Princesse Mononoké, une sorte de Princesse Mononoké navajo. Le déguisement et le cosplay⁵⁰ permettent cette plasticité du soi, ce devenir autre (Berliner 2022). Dans une société américaine qui a érigé l'autochtonie en déguisement, et où des personnes jouent à « devenir indienne », Miranda, « l'indienne » se déguise. Je pense aussi aux mascottes indiennes (*American Indian mascots*) des équipes de football et des universités par exemple⁵¹. Non seulement Miranda reprend ainsi son agentivité mais elle démontre l'importance du futurisme autochtone (*indigenous futurism*). De ce fait, et pour reprendre les mots de Berliner, elle « se soustrait aux règles d'un monde pour s'absorber dans un autre » (Berliner 2021, p. 49). À travers le déguisement, Miranda se libère et devient qui elle veut. Elle est à la fois cette jeune femme navajo qui a grandi sur la réserve et l'incarnation de San, vivant avec les esprits de la forêt, les protégeant et étant reconnue et aimée par ces derniers. Comme un idéal de ce que Miranda, comme protectrice navajo, voudrait être. De fait, elle ne pratique pas cet art du déguisement dans des festivals de cosplay, mais au sein de son territoire, à Leupp où elle a grandi. Son ami photographe la prend en photo déguisée, dans une incarnation à mi-chemin entre son quotidien et Princesse Mononoké.

Un autre de mes proches, Larry, instituteur né en 1992 près de Black Mesa aime aussi à se déguiser. Il utilise comme décor la géographie de la Nation navajo, à cheval sur sa moto et transformé en Mandalorian de la saga *Star Wars*. Ces pratiques du déguisement sont aussi porteuses, à mon sens, d'une volonté plus large de contrôler leur image, partagées sur les réseaux sociaux. Je reprends ici le concept de « souveraineté visuelle » autochtone tel que théorisé par Jolene Rickard, universitaire tuscara : « La souveraineté prend forme dans la pensée visuelle lorsque les artistes autochtones négocient l'espace culturel » (Rickard 2017).

⁵⁰Le cosplay est mot-valise mêlant *costume* et *play*. C'est une pratique consistant à jouer le rôle d'un personnage de fiction en imitant son costume, ses cheveux et son maquillage.

⁵¹Ces mascottes sont depuis des années désignées comme racistes par des collectifs autochtones. Ce combat devient de plus en plus visible aux yeux du grand public. Voir par exemple, les recommandations de l'Association Américaine de Psychologie pour leur retrait immédiat et les effets néfastes sur la santé mentale des personnes autochtones : <https://www.apa.org/pi/oema/resources/indian-mascots>. Le National Congress of American Indians (NCAI) se bat depuis 1968 contre les stéréotypes désobligeants envers les populations autochtones : <https://archive.ncai.org/proudtobe>

Rickard poste régulièrement ses analyses sur cyberpowwow.net, un site internet se présentant comme « un territoire autochtone dans le cyberspace⁵² ». Le cyberspace selon elle, rappelle aux populations autochtones un territoire de liberté dans lequel les autochtones peuvent vivre sans avoir besoin de traités (Rickard 1996). Lors d'un entretien, Tsos, un·e bibliothécaire navajo de la NAU, m'a parlé de son amour pour le « futurisme autochtone ». C'est d'ailleurs iel (cette personne est non-binaire) qui m'a fait connaître cette pratique⁵³. Ce terme, inventé par l'universitaire anishinaabe Grace Dillon (Dillon 2012) est une interprétation autochtone de l'« Afro-Futurism » (Gergaud 2021, p. 162). Le travail de Dillon apporte « une critique déconstructive de la science-fiction conventionnelle avec son accent colonialiste traditionnel sur la conquête des territoires « étrangers », tout en soulignant les traditions spéculatives et de voyage dans le temps qui ont toujours alimenté les légendes autochtones et les récits oraux » (Longfellow Brenda 2019; Gergaud 2021, p. 163). De fait, les théoriciens du futurisme autochtone lient colonisation et destruction du vivant. Par leurs pratiques, ils attribuent la crise environnementale en cours à la prédation du vivant par les colons. En se situant dans le domaine du jeu et du futur, le futurisme autochtone propose une autre façon de se projeter dans l'avenir, un autre rapport au territoire. Dès lors, il n'est pas surprenant que les protecteurs environnementaux navajos se déguisent et voient dans le futurisme autochtone une source de joie et d'espoir.

L'imaginaire est un terrain de revendications politiques. Dans cet imaginaire sont présents des films grand public qui pour les protecteurs navajos se rapprochent de leurs valeurs et les aident à panser le passé, ce qui permet de penser l'avenir. Lors d'un entretien sur les racines de son engagement dans la défense du vivant, Miranda me confia se sentir plus proche des animaux que des humains :

J'ai une immense passion et je suis tellement attentionnée envers les animaux. Ils sont complètement ignorés. Ils sont tous plus intelligents, plus connectés [...] C'est pour ça que je les considère tant, parce que dans la direction où nous allons... la civilisation moderne ne les reconnaît pas, ni d'ailleurs rien d'autre que les humains⁵⁴.

⁵²Leur logo affiche : “ welcome to CyberpowWow an aboriginally determined territory in cyberspace”.

⁵³Iel me parla également d'une convention de futurisme autochtone. Je ne retrouve pas la trace de cette convention, mais sais qu'elle existe. Je ne m'y suis jamais rendue. Je note cependant que l'International Association for Fantastic in the Arts (IAFA) a depuis 2010 créé un prix nommé Imagining Indigenous Futurism Award qui récompense chaque année des auteurs autochtones utilisant la science-fiction pour aborder les questions de souveraineté et d'autodétermination autochtones ; <https://iafftita.wildapricot.org/Imagining-Indigenous-Futurisms-Award/> consulté le 18 avril 2024

⁵⁴Entretien réalisé à Flagstaff le 15 juillet 2018

Ce qu'elle nomme « la civilisation moderne » est source de destruction du vivant. La culture navajo valoriserait selon elle davantage les liens avec les animaux, car elle ne construit pas de hiérarchies où les humains dominant. C'est en cela que les valeurs de Princesse Mononoké résonnent avec son apprentissage de la culture navajo auprès de sa famille. La modernité serait dangereuse, car elle fait oublier aux humains leur place dans le monde : ils ne sont pas censés être au centre de celui-ci et accaparer l'ensemble des ressources.



Figure 12. Mème partagé sur Instagram par un de mes interlocuteurs, avril 2019. Source inconnue

Sur Instagram, ce mème partagé par un protecteur navajo reprend des extraits de Princesse Mononoké. Les paroles sont celles du film. Ce mème, en deux dessins, permet de saisir un certain point de vue des protecteurs : l'idée d'un groupe plus proche du vivant que de la civilisation. Un des mécanismes des marqueurs de groupe pour les protecteurs

environnementaux vise donc à se sentir en communion avec le vivant et dans le rejet de la civilisation industrielle. En ce sens, leurs critiques les rapprochent des éco-activistes de Earth First ! décrits par Sara Pike dans son livre *In defense of the sacred* (Pike 2017). Ce même reproche est également adressé aux hippies d'essentialiser les populations autochtones, érigées en figure du savoir écologique et spirituel. Une perception souvent reprochée à la contre-culture, notamment par des auteurs autochtones. Dans son livre *Wild Abandon : American Literature and the Identity Politics of Ecology*, Alexander Merinsky se penche sur ces tensions entre la contre-culture américaine et les écrivains autochtones dans les années 1970. L'auteur se centre sur les liens entre écologie et identité, remettant en cause la perception selon laquelle les populations dites primitives seraient plus respectueuses de leur environnement. Merinsky critique le mythe de l'écologie authentique attribuée aux populations autochtones (Merinsky 2020, p. 62). L'universitaire cite les exemples du poète Gary Snyder et du naturaliste Peter Matthiessen. Tous deux ont « lutté contre une impulsion visant à regrouper diverses populations dans un seul champ écologique de primitifs sans ego, qui s'est manifestée dans d'innombrables autres articulations plus superficielles de l'environnement spirituel » (*Ibid.*, p. 76). Je pense aussi à l'image de l'« Indien écologique », terme de Shepard Krech (Krech 1999) diffusé dans les années 1970 par des figures comme Iron Eye's Cody, un soi-disant chef Indien (en réalité incarné par un acteur italo-américain) ou encore au discours du Chef Seattle, qui aurait été donné en 1854, alors qu'il est probablement issu d'un scénariste blanc dans le cadre d'un spot publicitaire contre la pollution datant de 1972⁵⁵.

Les tensions entre protecteurs autochtones et écologistes radicaux seront abordées en détail dans le chapitre suivant. C'est ici l'objet même adopté par les protecteurs environnementaux que je tenais à explorer, et la figure du hippie qui est dénoncée. Cette figure trouve son parallèle dans la contre-culture universitaire des campus américains (également d'inspiration hippie), qui a donné une seconde jeunesse au Seigneur des Anneaux.

Le Seigneur des anneaux et la contre-culture environnementale

⁵⁵Au moins quatre versions de ce discours existent. La première version est réclamée comme authentique par la tribu des Suquamish. Le discours du Chef Seattle se trouve sur le site web de la nation suquamish : <https://suquamish.nsn.us/home/about-us/chief-seattle-speech/> ; consulté le 18 avril 2024. Les discours de chefs autochtones occupent une place majeure dans un certain discours écologique. Ainsi, alors que je lisais un livre d'Ailton Krenak - premier écrivain autochtone élu à l'Académie Brésilienne des lettres - quelle ne fut pas ma surprise de retrouver une citation écologique d'un chef lakota (Wakya Un Manee) traduite en portugais. Voir Ailton Krenak, *A vida não é util*, (Krenak 2020, p. 13-14).

En février 2022, je suis retournée vivre six mois dans le sud-ouest des États-Unis. J'ai logé à la périphérie de Gallup avec Eliot⁵⁶ né en 1995. J'ai rencontré Eliot durant l'automne 2016, dans le début de sa vingtaine. Il était alors barista dans le café de la bibliothèque de la Northern Arizona University (NAU), à Flagstaff. Il travaillait avec Miranda. Je passais certains après-midis à la bibliothèque, pour travailler et avoir un accès gratuit à internet. Eliot et Miranda me ravitaillaient gratuitement en café. Je passais mes matinées à la STAR School⁵⁷. Certains après-midis, je prenais le bus de ramassage scolaire et restait à Flagstaff. Miranda m'a présenté Eliot. Ils étaient meilleurs amis, se connaissant depuis le collège. Avec deux cousines d'Eliot, ils avaient créé une association Indigenous Youth for Cultural Transmission (IYCT) quand ils étaient au lycée. L'adolescence fut un moment déterminant dans leur engagement. C'est à ce moment-là que leur regard changea sur la vie au sein de la réserve. Eliot me dit qu'il s'ennuyait beaucoup, étant jeune, lors de séjours destinés à rendre visite à sa famille. À l'adolescence, il a pris conscience de la richesse de cet héritage. Tous les membres de IYCT étaient originaires de la région de Black Mesa, enfants des déplacements forcés pour laisser place à l'exploitation du charbon. IYCT leur a permis de gagner en visibilité, de créer des événements, de récolter des fonds afin d'aider les familles vivant à Black Mesa, mais également de les sensibiliser au racisme prégnant dans la ville de Flagstaff. Ils décidèrent également d'apprendre le *diné bizaad* et d'en savoir plus sur leur culture. Danny Blackgoat les aida avec patience et enthousiasme. Danny (1952-2022) avait une longue histoire d'activisme derrière lui, accompagnée de revitalisation culturelle. Ayant grandi à Big Mountain, au cœur de la Nation navajo, il a fait carrière comme conseiller au lycée de Flagstaff, avant de devenir professeur de *diné* et mentor à NAU, au Coconino Community College, ainsi qu'au Diné College. Il a lutté activement pour arrêter les mines de charbon à Black Mesa.

En 1974, le Congrès étasunien passa la Navajo-Hopi Land Settlement Act (la Loi sur le Règlement du conflit entre territoire navajo et hopi). Amendée en 1980, cette loi suscita le déplacement forcé de 14 000 Navajos. Ces derniers résidaient sur la moitié de la réserve allouée en 1882 aux « Indiens hopi and autres Indiens que le Secrétaire de l'Intérieur trouvera bénéfique en ces lieux ». Cette terre, connue sous le nom de « Joint Use Area » (zone d'utilisation conjointe) a été séparée en zone hopi ou navajo par la Navajo-Hopi Land Settlement Act (Redsteer et al. 2018, p. 176). La majorité des personnes déplacées venaient de

⁵⁶Eliot est non-binaire et utilise indifféremment les pronoms *they/she/he* pour qu'on le désigne. J'utiliserai le pronom « il », tout le long de ce manuscrit pour retranscrire sa parole.

⁵⁷Une Charter School à trente minutes de Flagstaff mêlant pédagogie Montessori et panamérindienne, d'après son fondateur Mark Sorensen (entretien en novembre 2016 dans les locaux de la STAR School). J'écris plus en détail à ce sujet dans le chapitre quatre.

la Nation navajo. Black Mesa contient les plus importants gisements de charbon des États-Unis. Deux des quatre mines de charbon ont été exploitées pendant soixante ans par la compagnie Peabody.

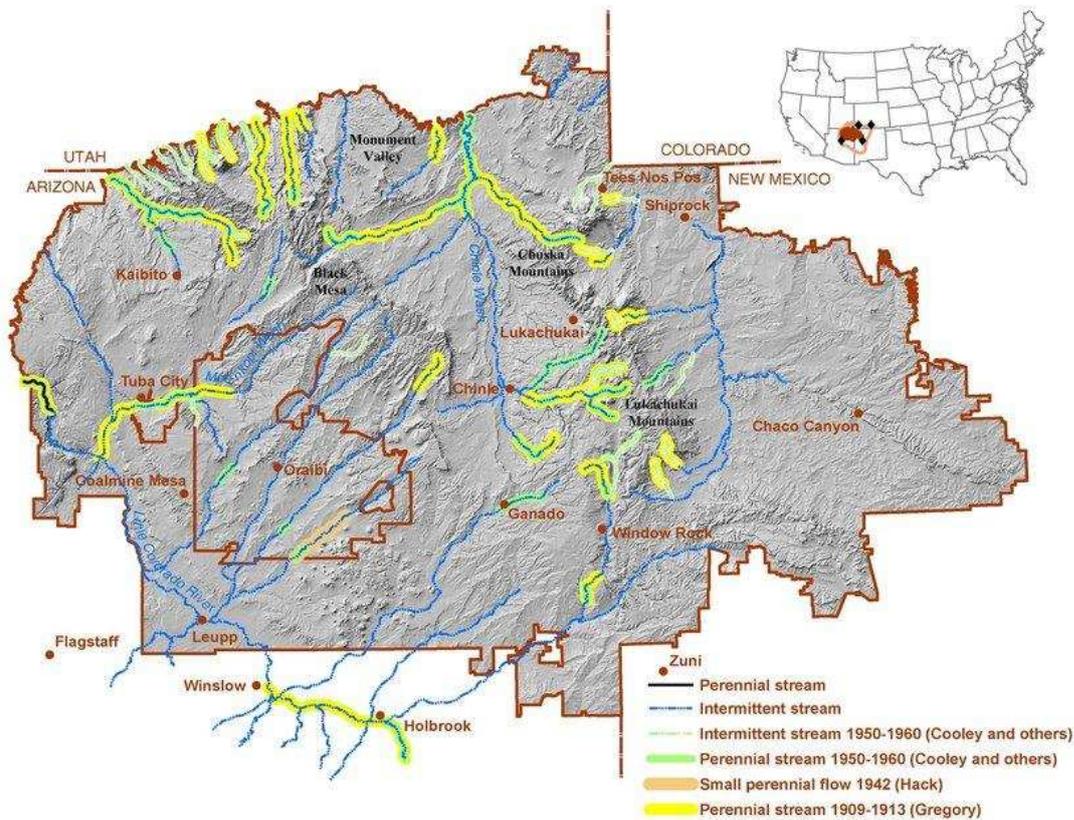


Figure 13. Carte des ressources hydriques de la Nation navajo d'après Redsteer et al. 2010 (extrait de Redsteer et al., 2018).

Les membres de IYCT avaient toutes grandies à Flagstaff. IYCT organisait des week-ends à Black Mesa, auprès de différentes familles qui avaient refusé d'être déplacées. Elles vivaient par conséquent dans l'illégalité selon les autorités tribales et fédérales, interdites de raccordement à l'eau courante et à l'électricité. En novembre 2016, j'ai passé un week-end à Black Mesa à couper du bois et à garder le troupeau des grands-mères avec IYCT. Après cela, je suis devenue proche des membres de IYCT. C'est tout naturellement que je suis allée vivre avec Eliot en février 2022. Je l'avais informé de ma recherche d'un logement depuis la France. Il venait de déménager à Gallup, au Nouveau-Mexique, pour son nouveau travail. Eliot travaillait à présent comme coordinateur du programme navajo de l'ONG Ancestral territory⁵⁸.

⁵⁸ Afin de garder l'anonymat d'Eliot, j'ai changé le nom de l'ONG. Le nom reflète les valeurs comparables à son nom d'origine.

Cette ONG présente dans tout le pays travaille à la protection (que je traduis de l'anglais « *conservation* ») du territoire par l'implication des résidents autochtones.

Dans l'histoire environnementale étasunienne du XX^e siècle, l'utilisation du mot « *conservation* » renvoie à un cadre de pensée et d'action s'opposant à celui de « *preservation* ». Le courant « conservationniste » propose la gestion des forêts et des terres forestières par le maintien d'un système agricole ou forestier durable. Les défenseurs de la préservation agissent comme si le seul idéal qui valait la peine d'être poursuivi était de sauvegarder la nature sauvage. Les objectifs sont donc le maintien du caractère « sauvage » de certaines zones perçues comme non civilisées (Michael-Shawn Fletcher et al. 2021, p. 24). Sur son site internet, le National Park Service, organisme fédéral en charge des parcs nationaux, note l'importance de cette histoire dans la protection environnementale américaine⁵⁹ (Klondike gold National Historical Park 2019). Les *conservationists* cherchaient au début du XX^e siècle à réguler l'activité humaine, tandis que les *preservationists* souhaitaient totalement éliminer l'impact humain⁶⁰. Le site nous rappelle qu'Aldo Leopold (1887-1948), le père de l'écologie américaine, appelait à la protection d'une nature sauvage (*wilderness*) à préserver de tous les humains, sans tenir compte des populations autochtones qui y vivaient depuis des siècles.

Les protecteurs environnementaux avec lesquels j'ai vécu rejettent cette essentialisation de tous les humains comme nocifs au vivant. Ils s'opposent à la protection de la *wilderness* réclamée par les parcs nationaux, sans aucune intervention humaine (Larrère et Larrère 2015; Cronon 1996; Vogel 2021). Ces parcs ont une longue histoire coloniale, avec le déplacement forcé de populations autochtones. Dans son livre *Crimes contre la nature. Voleurs, squatteurs et braconniers : l'histoire cachée de la conservation de la nature aux États-Unis*, Karl Jacoby consacre tout un chapitre au « problème Havasupai ». Il explique comment l'interdiction pour les Havasupai de chasser les cerfs dans le Grand Canyon a eu des effets catastrophiques non seulement pour la tribu Havasupai elle-même, mais pour tout l'écosystème de cette merveille qu'est le Grand Canyon (Jacoby 2021, p. 149-171). Dès lors, il n'est pas surprenant qu'une nouvelle génération d'écologistes autochtones se tourne vers la sauvegarde de leur territoire, selon leurs propres termes. C'est le cas de l'ONG Ancestral Territory, dans laquelle Eliot travaille. Eliot forme de jeunes adultes à vivre en groupe et à nettoyer les chemins d'accès, couper les arbres et réparer les clôtures. L'idée est qu'en protégeant le territoire et en étant responsables, ces jeunes trouvent un sens à leur vie et un emploi reflétant les valeurs

⁵⁹Le site propose également des séminaires de formation sur ces sujets.

⁶⁰Le site de traduction instantanée DeepL propose de traduire *conservationists* par défenseurs de la nature et *preservationists* par défenseurs de la préservation.

navajos. Dans notre appartement, nous avions un seul DVD, celui du Seigneur des Anneaux (LOTR⁶¹). Il tournait en boucle, car sans connexion internet, il était le seul film disponible. Cela ne me dérangeait pas le moins du monde, j'étais fan de Tolkien. J'avais lu les livres dans mon adolescence avant de regarder les films au cinéma. Comme Eliot, LOTR faisait partie de ma culture. J'ai également regardé LOTR chez d'autres membres de IYCT. Le professeur Ralph C. Wood s'est penché sur l'immense popularité de l'œuvre de Tolkien dans les années 1960 (Wood 2003). Elle a été reprise par la contre-culture sous des formes variées : des graffitis dans le métro (« Frodo lives ! » soit : « Frodo est vivant ! ») ou des pins déclarant « Tolkien is hobbit-forming », jeu de mot entre « habit » (entendu ici comme « dépendance ») et hobbit. Ce « pun », jeu de mot, rappelle la part de psychédélisme dans Tolkien où la comté est célèbre pour son herbe à fumer⁶².

⁶¹Le titre original de la trilogie est Lord of the Ring, souvent écrit sous l'acronyme LOTR. Afin de faciliter la lecture, j'utiliserai LOTR.

⁶²Pour plus d'informations à ce sujet, consulter le site <http://lingwe.blogspot.com/2014/08/bad-puns-can-be-hobbit-forming.html> ; vu le 18 avril 2024.



Figure 14. Pour les nostalgiques des années 60 et de Tolkien, certains de ces pins sont toujours en vente. J'ai trouvé celui-ci sur le site Six cent press ⁶³

L'immense popularité du LOTR tient en partie à la contre-culture américaine, comme le rappelle un article de la BBC (Ciabattari 2024). Dans « Hobbits and hippies : Tolkien and the counterculture », la journaliste rappelle que trois éléments du Seigneur des Anneaux l'ont rendu populaire auprès d'une jeunesse hippie : une culture de la drogue, une approche féministe et anti-belliqueuse et enfin une pensée antimatérialiste. Ainsi, ce sont ces hippies qui l'ont rendu célèbre. Cette trilogie, devenue culte, l'a ouvert à un nouveau public. Lors de nos moments de repos, après des journées de mobilisations, ou lors de nos moments de retrouvailles à plusieurs, nous aimions regarder LOTR. Le discours de responsabilité qui en émane résonnait avec les valeurs des protecteurs, notamment l'idée que même le plus petit et insignifiant des êtres, un hobbit, peut avoir un rôle décisif à jouer dans la protection d'un territoire. Des citations

⁶³<https://www.sixcentpress.com/blog/2012/03/15/tolkien-is-hobbit-forming/> consulté le 18 avril 2024

des films ainsi que des mêmes sont partagés sur les réseaux comme source d'inspiration pour une nouvelle génération de protecteurs environnementaux.

Ces films sont mis en parallèle avec les récits mythologiques, notamment la figure des jumeaux héroïques. Dans les récits mythologiques dinés, les héros ne sont pas parfaits, ils deviennent héroïques par leurs actions. Leurs choix les transforment. La communauté de l'Anneau, elle aussi, n'est pas composée de héros sans défauts. Sa force vient précisément des défauts personnels des protagonistes, qui se trouvent transformés par leur quête, jusqu'à devenir des héros. LOTR met en avant l'importance de la communauté, de la force de la solidarité. Comme des mousquetaires d'héroïque-fantasy, leur devise pourrait être : « un pour tous, et tous pour un ». Dès lors, il n'est pas surprenant que l'un des anarchistes autochtones les plus influents ait choisi Aragorn ! comme pseudonyme. Le réalisateur Peter Jackson a porté à l'écran les romans de Tolkien. Ces films ont été un énorme succès et ont redonné une seconde jeunesse à LOTR⁶⁴. Ils ont été vus par toute une génération dont je fais partie.

Ces trois œuvres cinématographiques⁶⁵ *Star Wars*, LOTR et Princesse Mononoké, expriment le caractère protéiforme des références des protecteurs navajos. Ces références pop permettent également de comprendre leur engagement environnemental sous un autre angle. Ces multiplicités à être soi, avec soi et à créer des ponts, permettent des « différences et répétitions » (Deleuze 2011) qui les relient à l'environnement, au territoire et à la mythologie.

III. Les iconographies en rébellion des activistes

Si par le passé l'anthropologie se proposait d'ancrer dans un territoire spécifique une culture — c'est-à-dire une entité culturelle séparée, individuée, généralement associée à un « peuple », « une tribu », « une nation » (Stocking 1991, p. 202), cette perspective a depuis largement été remise en cause. Akhil Gupta et James Ferguson voient deux façons d'interroger les liens entre culture et lieu. Ils proposent d'analyser la question du lieu et la façon dont une culture est spatialisée, puis de s'intéresser aux problèmes soulevés par les relations entre culture et pouvoir (Gupta et Ferguson 1997, p. 7). C'est cette perspective qui m'intéresse pour comprendre les liens créés par les protecteurs dinés avec leur territoire. Cela permet aussi de comprendre le rôle des récits mythologiques et d'aborder la structuration actuelle du pouvoir au sein de la Nation navajo. Les protecteurs en mobilisant les mythes, cherchent à proposer

⁶⁴En témoigne les films et séries dérivées : la trilogie de films « le hobbit » (de 2012 à 2014), ou plus récemment la série « les anneaux de pouvoir » (depuis 2022)

⁶⁵Deux d'entre eux ne sont pas à proprement parler des films, mais des sagas (Star Wars) ou trilogie (LOTR).

d'autres structures politiques et économiques. Ils puisent dans le passé mythologique pour y trouver une légitimité à leurs actions. Comme le souligne le géographe navajo Andrew Curley, la Nation navajo a pu, grâce à l'économie du charbon, construire un État providence navajo, avec une politique de redistribution des richesses (Curley 2018, p. 8). En 2009, BMWC a convaincu le gouvernement de la Nation navajo d'ouvrir des fonds pour une économie verte.

Ce plan, nommé « Navajo Green jobs funds » a été la première loi d'économie écologique portée par un gouvernement tribal. Le but était de débloquer des fonds pour sortir la Nation de l'économie extractiviste et de la dépendance aux énergies fossiles. Le Navajo Green jobs devait apporter une transition par l'emploi dans le secteur des énergies renouvelables et un changement du marché du travail. Malheureusement, la victoire a été de courte durée. Pour le géographe Andrew Curley, ce programme reposait sur deux hypothèses néolibérales hybrides concernant le développement et la gouvernance. Le projet décentralisait l'autorité du gouvernement tribal à la « communauté » tout en délégitimant ce même gouvernement et promouvait l'entrepreneuriat privé aux dépens des investissements publics comme moteur de la transition énergétique (*Ibid.*, p. 58). Ce sont les revenus issus de l'extraction d'uranium et de charbon qui ont rendu possible cet État Providence.

Dès lors, une partie des activistes navajos considère le gouvernement tribal comme une « marionnette » du gouvernement fédéral (*puppet government*). À cet égard, le drapeau de la Nation navajo est particulièrement explicite. Il a été adopté par le Conseil navajo (corps législatif) en 1968. Sur le drapeau, reproduit ci-dessous, se retrouvent des éléments picturaux propres à la Nation : les quatre montagnes sacrées entourant son territoire, chacune associée à sa couleur. La Nation est entourée par un arc-en-ciel, symbole de protection et de souveraineté. Le territoire issu du traité de 1868 se dessine en marron foncé. En son centre se trouve le sceau de la Nation navajo. Sur fond blanc, deux épis de maïs entourent un derrick de pétrole, accompagné d'un hogan, d'une maison et de bétail. Le soleil surplombe ce sceau, en dessous duquel des sapins et usines représentent les forêts et l'industrie du bois.



Figure 15. L'image du drapeau fait partie du domaine public. À ce titre, j'ai pu la télécharger sur Wikipédia⁶⁶

Ce drapeau, officiel depuis 1968, mélange symbolisme navajo et industrialisation. Il donne l'image d'une Nation navajo qui, tout en honorant son histoire et ses racines, s'attache au développement économique en son sein. Pour les protecteurs environnementaux navajos, la présence d'un derrick sur le drapeau officiel symbolise le pouvoir démesuré de l'extractivisme dans la vie politique navajo, sa présence sur le territoire et le saccage du vivant avec la complicité des autorités tribales. Ils proposent un autre drapeau :

⁶⁶https://en.wikipedia.org/wiki/Flag_of_the_Navajo_Nation#/media/File:Navajo_flag.svg



Figure 16. Drapeau alternatif de la Nation, avec les montagnes sacrées, deux plants de maïs et les animaux d'élevage⁶⁷

À l'automne 2020, une image anonyme circulait sur les réseaux sociaux, résumant bien l'opinion d'un grand nombre d'activistes navajos sur la politique institutionnelle navajo :

⁶⁷Image disponible sur le site <https://www.fotw.info/flags/xa-navaj.html>, consulté le 28 août 2024

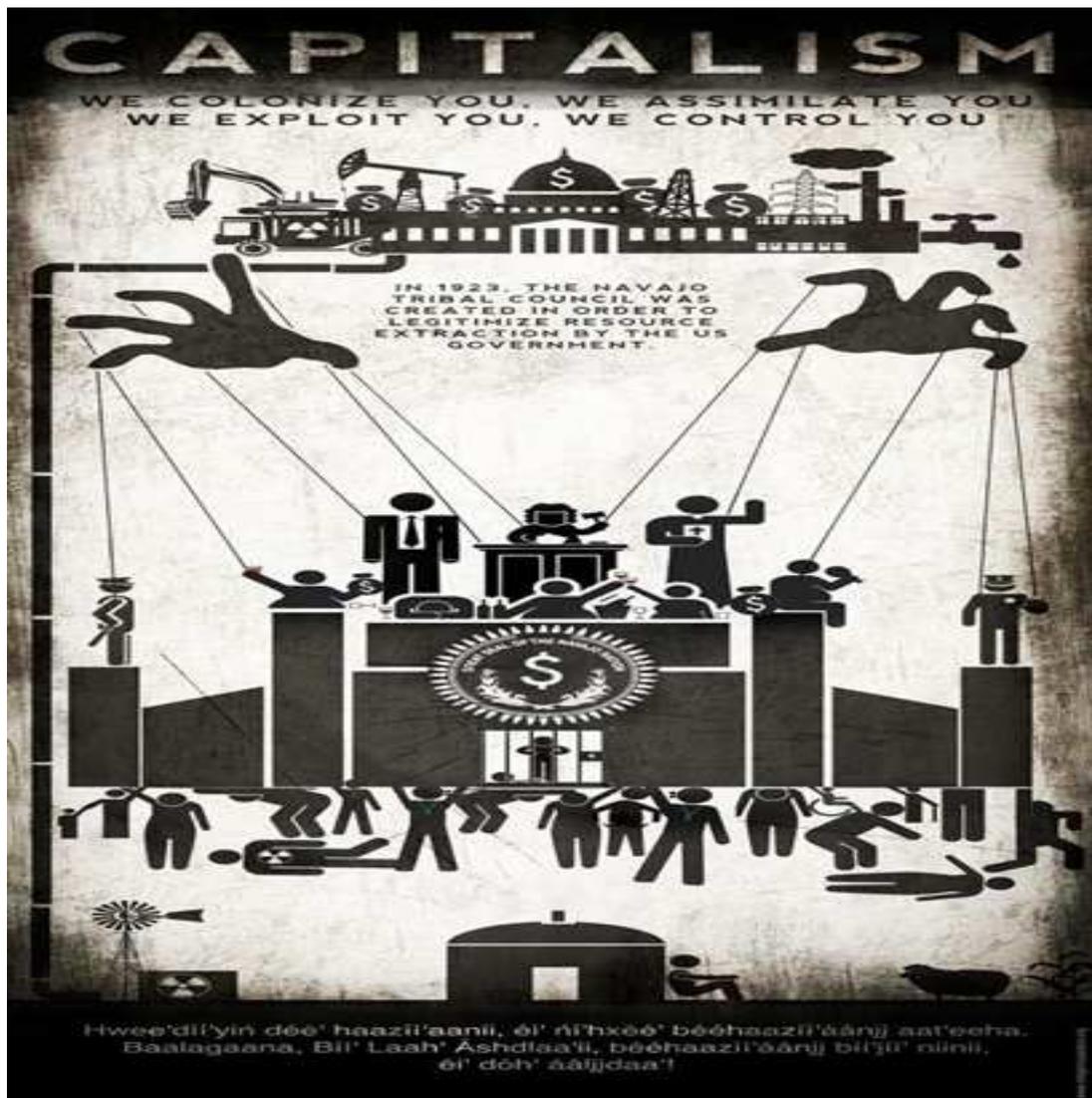


Figure 17. Image circulant sur Instagram pendant la pandémie. Source inconnue

L'image est lugubre, apocalyptique, accentuée par le noir et blanc. Trois niveaux se dessinent : tout en bas, une phrase en *diné bizaad* : « les lois des déités ne sont pas les lois des blancs⁶⁸ ». Un hogan sur lequel est adossée une silhouette, sur le côté droit se distinguent un mouton et un épi de maïs, dévorés par l'obscurité. Ils représentent la disparition de l'économie de subsistance *diné*, fondée sur la mise en commun des troupeaux et des récoltes de maïs. À gauche du hogan, une éolienne et une réserve d'eau, contaminée à l'uranium et devenue radioactive. Cela rappelle les mines abandonnées d'uranium au sein de la réserve. À l'étage suivant, des individus soutiennent ce qui semble symboliser les institutions de la Nation navajo. D'autres individus

⁶⁸Merci à mon ami Ty Metteba pour son aide dans la traduction. « *bééhaazaanii* » s'apparente au concept de « lois ». *Baalaaganaa* parfois aussi orthographié *bilaaganaa* désigne à l'origine les Anglo-saxons et à présent plus largement les blancs.

sont à terre, radioactifs, rappelant la plus importante contamination radioactive des États-Unis à Church Rock en 1979. Une parodie du sceau de la Nation navajo symbolise ces structures : une juge, un prêtre en soutane et un homme d'affaires. Des personnes trinquent sur le dos de ceux en dessous. Des fils relient ces personnages symbolisant des institutions à des mains géantes, situées en haut de l'image.

Le gouvernement tribal et ses instances apparaissent ainsi comme des marionnettes dirigées par le « grand capital ». Celui-ci est symbolisé tout en haut, par une fusion entre la Maison-Blanche, des symboles de l'extractivisme et les devises du dollar. Un tuyau ressemblant à oléoduc partant du bas à gauche de l'image symbolise l'extraction des ressources vers le haut du dessin, comme nourrissant le monstre capitaliste⁶⁹. Le titre en est : « CAPITALISME : Nous vous colonisons. Nous vous assimilons. Nous vous exploitons. Nous vous contrôlons ». Entre le gouvernement tribal et les symboles du capitalisme, une phrase résume : « En 1923, le Conseil Tribal Navajo a été créé afin de légitimiser l'extraction des ressources par le gouvernement étasunien ». De fait, cette idée est largement partagée par mes interlocuteurs. Lorsque à l'automne 2020, j'ai écrit un article sur l'impact des élections présidentielles parmi les activistes navajos, j'ai inclus cette image (Clément Picos 2020b). J'ai partagé cet article avec différents activistes navajos. Plusieurs m'ont dit approuver cette image, terrible, mais reflétant selon eux la réalité politique tribale. Il est fondamental de garder en tête la grande diversité de postures politiques parmi les protecteurs environnementaux. Si des marqueurs communs existent, ils mettent aussi en avant la grande richesse des parcours, analyses politiques et organisations. La souveraineté politique et la protection environnementale semblent à maints égards s'opposer au sein de la Nation navajo. Cela se reflète particulièrement dans l'extractivisme minier.

Conclusion

Ce premier chapitre a pris pour point de départ la pandémie de covid en 2020. Cet évènement traumatique a rendu visible l'importance des liens au territoire chez les protecteurs environnementaux navajos avec lesquels j'ai vécu. La catastrophe permet de rendre visible les multiplicités d'attachements, et le caractère protéiforme et hybride des rituels pratiqués par les activistes navajos. Ces rituels sont cruciaux pour la compréhension des motivations des

⁶⁹Il est intéressant de noter que cette affiliation du capitalisme aux monstres se retrouve également chez les zapatistes dans la région du Chiapas, au Mexique.

protecteurs. Ils se sentent responsables de protéger un territoire, un peuple et des façons d'être et de penser le monde. En plus des rituels, ces activistes recourent à des supports matériels pour porter leurs revendications environnementales, notamment des t-shirts. Ce support semble être devenu un des moyens les plus démocratiques et efficaces pour transmettre des idées politiques au grand public. C'est une pratique courante de la contre-culture et de l'activisme aux États-Unis.

Les interdits, transgressions et iconographies rebelles que j'ai présentés dans ce chapitre permettent de rassembler plusieurs traits saillants : un attachement au territoire, inscrit dans des récits mythologiques dictant leur conduite ; des éléments de la culture pop américaine qui les amènent à s'identifier à d'autres figures héroïques les inclus dans une culture mainstream, à travers des modes de consommation et de partage. Loin du portrait stéréotypé de « l'Indien écologique », ce chapitre a mis en lumière le quotidien et la richesse des attachements au territoire. Cela s'incarne par la lutte active face aux monstres, une lutte issue des mythes navajos et nourrie par la science-fiction. Ces usages démontrent des multiplicités d'être soi, mais partent toujours d'un territoire bien défini : celui de la Nation navajo. Ces activistes puisent la légitimité de leurs actions dans leur appartenance à ce territoire, remettant en cause l'idée d'une nature sauvage (*wilderness*) à défendre. C'est leur culture qui les amène à défendre la nature en eux et autour d'eux. Cette défense du vivant leur procure de grands moments de joie conviviale, où leurs rituels s'adaptent au contexte sanitaire (la covid) et aux crises et possibilités qui en découlent (devoir compter uniquement sur l'entraide et influencer sur les structures tribales).

Les protecteurs navajos puisent dans un répertoire de références protéiforme, tant dans les cérémonies et les offrandes, que dans leurs modes de résistance. Les rituels s'adaptent aux catastrophes et permettent de maintenir et de redéfinir la place des protecteurs navajos au sein tant de leur nation que de l'ensemble du pays. Le recours à la science-fiction s'associe aux héros mythologiques et nous informent sur les valeurs choisies par ces activistes. Ces valeurs dépassent largement les frontières de la Nation navajo ou le cadre autochtone. L'espace virtuel remet en cause la limitation territoriale des réserves autochtones. Par l'imaginaire, l'utopie écologique se fait manifester et s'incarne dans le quotidien et au sein de la réserve navajo. La construction d'une écologie politique et la protection de l'environnement sont ainsi associées à des modes de vie où la notion de responsabilité est centrale (tant au niveau individuel que collectif). Elle s'incarne en partie par des modes de consommation culturelle, qui les inscrit dans l'histoire de la contre-culture américaine. Elle est une sorte de *leitmotiv* permettant de tenir bon dans un contexte social et économique qui leur est défavorable. Ces pratiques contre-

culturelles ne se font pas sans violence ni grandes tensions. Dans les deux prochains chapitres, j'explorerai celles-ci. Dans le chapitre suivant, celles-ci se présentent sous trois focales : au niveau national, au niveau local et inter-familial, et enfin parmi les protecteurs eux-mêmes.

Chapitre 2.

Des mondes en tension : les figures repoussoirs des protecteurs navajos

Juillet 2017: Paul et Mary se rendent dans le jardin communautaire qu'ils ont créé. Erick, qui travaille alors au Diné Policy Institute, nous rejoint avec des stagiaires y passant l'été. Ils souhaitent s'entretenir avec le couple et prendre des photos du potager. Paul et Mary sont un couple d'activiste important au sein des luttes navajos. Cette rencontre vise à rapprocher le DPI des activistes sur le terrain, au sein de la Nation navajo. Le jardin communautaire qu'ils ont créé à l'aide de fermiers navajos est régulièrement visité par les activistes environnementaux. Des moments conviviaux y ont lieux, lors de la plantation et des récoltes. C'est aussi un lieu où se retrouvent les protecteurs pour leurs réunions de travail. Il est à vingt minutes en voiture de Gallup, ce qui le rend assez central. Par ailleurs, un des chercheurs du DPI est le cousin de Mary. Elle relit régulièrement ses articles et corrige ceux-ci. Lors de cette rencontre, Erick prend une des pelles présentes dans le jardin et éclate de rire : « Oh ! On peut faire un *navajo gothic*⁷⁰ ! ». Il saisit aussi une fourche et prend la pose avec une stagiaire dans le jardin communautaire, entouré de maïs. Fidèle à sa réputation de chercheur loufoque, Erick utilise régulièrement l'humour à des fins politiques sur ses réseaux sociaux. Il y publie souvent des mèmes mettant en scène des hippies blancs en recherche de spiritualité autochtone. Après la rencontre et avant de nous quitter, Erick dit à Paul : « Ce que j'aime le plus chez toi, c'est que tu n'as jamais essayé d'être un Navajo ! ». Paul sourit et hausse les épaules : « je suis des Bahamas, crois-moi, c'est déjà bien assez ! ». Paul m'avait confié quelques jours auparavant que si un jour il divorçait de Mary, il quitterait la réserve. Il y vivait pourtant depuis plus de dix ans et ses enfants étaient afro-navajos. Il me dit que sans Mary, il avait le sentiment que les personnes avec lesquelles ils travaillaient ne voudraient plus de lui. Cette anecdote illustre le poids des assignations raciales parmi les activistes navajos. Paul bien qu'ayant des enfants navajos se sent toujours comme un étranger. Il a trouvé sa place parmi les protecteurs en mettant en avant ses propres origines des Bahamas.

Ce chapitre sera l'occasion de se pencher sur les tensions et figures repoussoirs évoqués par les protecteurs navajos. Celles-ci existent autant au sein de la Nation navajo qu'à l'extérieur, via deux figures de l'altérité blanche : les hippies et les anarchistes. J'aborderai l'altérité blanche conflictuelle dans ce chapitre sous la forme de figures-repoussoirs . Dans le chapitre suivant, je m'intéresserai aux méfiances et rejets bien réels des anthropologues et des *pretindiens*. Dans ce chapitre, ces figures de l'anarchiste et du hippie servent à mes interlocuteurs à mieux définir qui ils sont et ce pour quoi ils luttent. Les tensions autour des anthropologues et des *pretindiens* révèlent au contraire les assignations raciales au sein de la

⁷⁰ Ils ont pris la pose comme dans le célèbre tableau américain nommé « American Gothic », peint en 1930 par Grant Wood. Il représente un couple de fermiers blancs devant leur ferme.

Nation navajo, ainsi que la peur de la perte d'authenticité pour les Navajos. Ainsi dans un cas (les hippies et les anarchistes) servent aux protecteurs à mettre en avant leur authenticité, dans l'autre (les anthropologues et les *pretindians*) révèlent le prix à payer de ce désir d'authenticité et les souffrances et réponses à ce besoin d'authenticité.

Chez mes interlocuteurs, la protection environnementale s'incarne dans une figure idéale : celle d'un Navajo résidant sur le territoire et inscrit dans une longue histoire de défense de la souveraineté politique navajo. Le milieu de la protection environnementale navajo se définit en partie par des lignes de tension entre le dedans et le dehors. Pour commencer ce chapitre, j'aborderai ces tensions au travers de la figure parfois stéréotypée du hippie et de l'anarchiste.

Je m'intéresserai ensuite aux tensions au sein de la Nation navajo, avec les non-activistes ainsi qu'avec les *elders*, les anciens. Les anciens ou aînés (*elders*) est le nom donné aux anciennes générations navajos par mes interlocuteurs. C'est un terme qui pour eux honore le savoir accumulé par ceux-ci grâce à leur longue expérience de vie. Loin de l'image monolithique de « l'indien écologique », ces tensions laissent apparaître la complexité des luttes environnementales pour les nations autochtones. Tous les Navajos ne sont pas des protecteurs environnementaux, loin de là. Je retrace donc ici l'histoire politique et économique des conflits entre le gouvernement tribal, fédéral et les protecteurs environnementaux. Mais ces conflits n'impliquent pas seulement les autorités : les protecteurs se lamentent du manque de confiance que leur accordent les anciens. Les luttes environnementales sont une énième manifestation d'une mésentente entre les générations. Ces conflits tiennent aux moyens utilisés par la jeune génération, ainsi qu'à leur visibilité dans la sphère publique dans le cadre des luttes environnementales. Mes interlocuteurs se désolent du manque de confiance que leur accordent les anciens. Il leur est difficile de trouver leur place au sein de la nation et ils sont parfois vus par les anciennes générations avec suspicion. Or, les suspicions nourrissent également les accusations de sorcellerie.

Ce sera le thème de la dernière partie de ce chapitre. Il porte sur les tensions internes aux protecteurs navajos, et notamment sur les usages et perceptions de la violence et les accusations de sorcellerie. En devenant protecteurs environnementaux, certains Navajos acquièrent une notoriété et un capital de sympathie auprès de groupes écologiques en dehors de la réserve. Cette notoriété est ambivalente, source de fierté, mais également de jalousie. Cette visibilité conduit également à des accusations de sorcellerie. Ces trois échelles d'analyses permettront d'analyser les enjeux de cette visibilité liée aux revendications environnementales. Les individus sont invités à se conformer à certains modèles. Ceux-ci correspondent à ce qui

est considéré comme « des façons correctes » de lutter pour les protecteurs environnementaux navajos.

Au sein de la Nation, deux faits sont saillants : les conflits avec les autorités tribales d'une part et les dénonciations de promotion individuelle (liées aux accusations de sorcellerie) d'autre part, qui permettent de mieux comprendre les postures des protecteurs autochtones et leurs critiques des éco-activistes blancs. Ces trois focales d'analyses, de l'extérieur vers l'intérieur puis vers l'intime, sont indissociables. Ces frontières et renégociations constantes entre « nous » (l'intérieur et le similaire) et « eux » (l'extérieur et le danger potentiel) inscrivent la protection environnementale dans le contexte plus large de la société américaine.

1. Tensions avec les figures du « monde Blanc ». Entre collaboration, jalousie et instrumentalisation.

Les contacts et frictions se trouvent incarnées par deux figures de l'altérité blanche : « les hippies » et « les anarchistes ». La figure des hippies, décrite par mes interlocuteurs comme des blancs perdus en quête de spiritualité, reste centrale dans les critiques des protecteurs navajos. Comme je l'ai en partie décrit dans le chapitre précédent, ces critiques s'attachent à la mobilisation d'une spiritualité panamérindienne déconnectée des pratiques navajos, notamment par l'emprunt de pratiques spirituelles aux populations autochtones, sans références à l'héritage colonial. Ces pratiques s'ancrent sur un territoire spécifique, via un rapport à la terre jugé problématiques par mes interlocuteurs. Ils se sentent dépossédés de leurs savoirs, de leurs terres et des relations qu'ils entretiennent avec le vivant par leurs pratiques spirituelles. Cela amène à une seconde critique, celle des modalités d'action décrites parfois comme violentes, « anarchistes » et déconnectées des besoins des *people of color* habitant ce territoire. Mes interlocuteurs entendent par là toute personne non-blanche et ne pouvant bénéficier de ce fait des privilèges accordés aux individus et communautés blanches. Cette vulnérabilité commune des non-Blancs face aux autorités face au racisme environnemental (que j'aborde dans le chapitre quatre) est à l'origine de solidarités qui ignorent les frontières de la réserve. Des activistes noirs de Detroit sont venus en 2019 parler dans les collectifs navajos de leurs eaux polluées. Les tactiques déployées et les solutions sont partagées. Afro-américains et Amérindiens estiment que tous les activistes n'encourent pas les mêmes conséquences face aux répressions des forces de l'ordre. Chez une partie des protecteurs navajos que j'ai interrogée, l'activisme et l'anarchisme sont systématiquement liés à la violence. Si ces postures ont

beaucoup évolué de 2016 à 2022, elles montrent que les questions autour de l'identité raciale individuelle et la visibilité rejoignent celles du statut social et économique.

Ainsi, en 2018, Eliot et Tom avaient passé leur été ensemble, tous deux stagiaires à BMWC. Tom était un californien juif de vingt ans, blond aux yeux bleus et se déclarant non-binaire. Tom avait grandi dans le nord de la Californie. Il voyait dans sa judéité la racine de son engagement. Ses ancêtres, à l'instar de ceux d'Eliot avaient été victimes d'un génocide⁷². Nous étions à la mi-août et le campus allait rouvrir pour la rentrée, signalant la fin de l'été. Alors qu'Eliot avait dû reprendre son poste de barista au *coffee-shop* de la NAU, Tom passait son temps à Black Mesa auprès de familles navajos. Eliot en était frustré : il devait travailler, un travail qu'il détestait qui plus est, alors que Tom, étudiant d'un milieu privilégié, pouvait passer du temps avec les siens, en plein air, à s'occuper des troupeaux de moutons. Tom menait en somme la vie qu'Eliot aurait souhaité mener, s'il n'avait pas dû travailler pour payer son loyer. Eliot passait ses journées à servir des cafés à des personnes ressemblant à Tom. Ce dernier voyait dans ses actes une forme de solidarité avec les luttes navajos à Black Mesa. Il voulait se comporter en bon allié, voire en complice⁷³ face aux autorités hopis et fédérales.

Eliot ruminait. Il voyait dans l'activisme et l'indignation de Tom un privilège auquel il n'avait pas accès. Comme me l'a souvent répété Eliot : « pour eux (les écologistes blancs) c'est de l'activisme, nous c'est notre quotidien ». S'ils s'étaient connus et étaient devenus amis durant leur été à BMWC, ce stage avait été une sorte de pause enchantée avant un retour à des quotidiens bien distincts. Leurs réalités économiques différaient. Eliot, enfant d'une mère célibataire de la classe travailleuse, n'avait pas les moyens financiers de faire des études à l'université. Cela impliquait de s'endetter sur de nombreuses années. Tom pouvait mener de front ses études et son activisme. Il étudiait les sciences environnementales. Il était très préoccupé par le changement climatique et la justice environnementale, raison pour laquelle il avait effectué un stage à BMWC. Tom voulait s'éduquer et ne pas reproduire les erreurs éthiques des scientifiques. Il était conscient que la situation politique influençait les recherches qu'il menait.

Sans le vouloir, les liens entre Eliot et Tom les inscrivaient dans l'histoire environnementale étasunienne au travers de la création des parcs nationaux au détriment des

⁷² Par la suite, en 2019, Tom se rendit en Palestine avec un groupe d'activistes juifs pour la paix, dénonçant la colonisation menée par Israël.

⁷³ L'activiste anarchiste Klee Benally appelait dans un fanzine aux activistes des droits des Peuples autochtones à se déclarer comme « complices » et non comme « alliés ». Dans un contexte de répression des mouvements autochtones, il décrivait le terme *d'accomplice* comme reflétant mieux les tensions politiques, ainsi que l'horizon politique commun souhaité (Benally 2014).

populations autochtones, du mépris des savoirs autochtones par les scientifiques (Jessen et al. 2022, p. 99), voire d'une certaine toute puissance des scientifiques occidentaux en terres colonisées (tel que l'astronomie à Hawaï⁷⁴), qui ont contribué à une large méfiance envers les écologistes blancs. Ce contexte historique conditionne les rapports entre éco-activistes blancs et protecteurs environnementaux navajos et alimentent les figures complémentaires du « hippie » et de « l'anarchiste ».

A. Tensions religieuses et politiques : les lieux de pouvoir.

Les critiques émises contre les éco-activistes blancs les rangent dans la catégorie plus large du « hippie », qui demeure insaisissable. Tom était catégorisé comme tel par Eliot et d'autres protecteurs. Il avait une certaine liberté dans son emploi du temps, une allure atypique, avec des cheveux longs, mais aussi une certaine fascination pour les cultures autochtones, caractéristique majeure de la figure du hippie dans la réserve navajo et plus généralement en pays indien. Cette « présence » hippie était davantage perceptible dans des lieux et des temporalités spécifiques. C'est le cas de Santa Fe au Nouveau-Mexique lors du Santa Fe Indian Market (SWIA)⁷⁵, tous les mois d'août ainsi que de Sedona en Arizona, une ville à quarante-cinq minutes au sud de Flagstaff.

Le Santa Fe Indian Market est un lieu paradoxal : les artistes autochtones les plus célèbres du pays s'y rendent chaque année et exposent leurs productions. S'il est possible d'acheter certains bijoux à des artistes, la plupart des œuvres sont réservées à des acquéreurs fortunés. Mais Santa Fe accueille surtout l'Institute of American Indian Arts (IAIA), une école centrale dans la formation d'artistes autochtones. Plusieurs de mes proches, artistes autochtones, se sont formés à cet institut. En parallèle des ventes aux riches blancs, rangés dans la catégorie des *bougee* hippies⁷⁶ (bourgeois hippies) ont lieu de nombreux événements à destination d'un public autochtone.

Dans la rue se croisent ainsi des *bougee* hippies et des autochtones. Les *bougee* hippies sont identifiables à leur couleur de peau (blanche), la qualité et le caractère « indien » extrêmement reconnaissable de leurs bijoux : des grosses pièces en turquoise, des *squash*

⁷⁴ À ce sujet, voir le livre de Pascal Marichalar, *La montagne aux étoiles : enquête sur les terres contestées de l'astronomie* (Marichalar 2024).

⁷⁵ <https://swaia.org> le site officiel de l'évènement, consulté le 16 juin 2024

⁷⁶ Ce terme de *bougee* hippie est celui utilisé par mes interlocuteurs pour décrire ces personnes alors que nous marchions ensemble dans les rues. Il est intéressant de noter que parmi la catégorie hippie existe une hiérarchie économique avec les *bougee* hippies et les hippies.

*blossom*⁷⁷. Certains portent également des stetsons, ces célèbres chapeaux de cow-boys. Mes interlocuteurs se moquent de ces blancs qui ont l'air de « se déguiser en Indien », et de (re)créer une sorte d'esthétique propre au sud-ouest des États-Unis. En parallèle de ce marché d'art, l'événement est aussi un lieu de retrouvailles pour des autochtones habitant la région. Des défilés de couturiers autochtones ont lieu. Plusieurs de mes amies ont été mannequins lors de ces événements. Dans un même lieu cohabitent plusieurs façons de circuler dans des espaces distincts entre lesquels mes interlocuteurs navajos circulent. Dans l'espace public de la rue, à l'extérieur, se vend un art destiné à un public en majorité issu de la classe moyenne-supérieure blanche. C'est par un réseau de relations interpersonnelles que des artistes autochtones participent aux événements se passant à l'intérieur (dans des musées ou des salons d'hôtels privatisés).

Ces événements ressemblent à une métaphore d'un dehors public et d'un dedans privé. À l'extérieur, les pratiques autochtones étaient destinées à un large public, avec notamment des danses folkloriques. Les danseurs revêtaient des habits traditionnels évoquant les photographies d'Edward Curtis et dansaient au rythme des tambours. Cela semblait beaucoup plaire aux touristes qui prenaient des photos et filmaient. Mes interlocuteurs, eux, grinçaient des dents, y voyant une performance dépolitisée à destination d'un public blanc, une essentialisation des cultures autochtones, une pratique dénuée de liens au territoire, tel un Disneyland amérindien. Ces détracteurs amérindiens critiquaient par ailleurs les sponsors de l'événement, de grandes entreprises vivant de l'extraction d'énergies fossiles telles qu'Exxon Mobil⁷⁸, accusées de détruire et de polluer les territoires autochtones.

La ville de Sedona, était pour sa part accusée de tirer des bénéfices économiques de l'importance spirituelle des lieux. Bien qu'à quarante-cinq minutes de Flagstaff, Sedona se trouve dans une vallée avec un climat bien plus doux. Il n'y neige jamais et la pluie en est quasi absente. Dès le mois d'avril, il y fait 25 °C. Son ciel est bleu turquoise, et les roches ocre font penser à Monument Valley.

⁷⁷ Les squashes *blossoms* sont un genre de collier créé par les Navajos au XVIII^e siècle. Ils sont en turquoise et argent. Ils comportent des emprunts aux premiers colons espagnols dans leurs formes : une demi-lune au centre du collier et des grenadiers (que les Espagnols avaient eux-mêmes récupérés de l'héritage maure).

⁷⁸ Voir à ce sujet l'article (Agoyo 2023)



Figure 18. Vue sur la vallée de Sedona, juin 2022

Cependant, le cours d'eau qui traverse Sedona dessine un environnement bien plus luxuriant. C'est en ces lieux que nous venions nous baigner pendant l'été. Nous posions nos serviettes sur la roche orange, à l'ombre et profitions de la fraîcheur de l'eau et de la brise pour nous ressourcer. Sedona est d'une beauté à couper le souffle avec son paysage de colonnes de roches et de canyons ocre tels des filaments de caramel. La ville en elle-même est centrée sur l'imaginaire de l'ouest : les cow-boys (de nombreux westerns y ont été tournés, dont certains avec John Wayne), les poteries amérindiennes. Certains artistes New-Age des années 1960-1970 ont choisi de s'y installer. Le prix de l'immobilier y est exorbitant.

Sedona est aussi connu pour ses vortex d'énergie. Le site internet de la ville de Sedona en fait même un de ses principaux attraits⁷⁹ : un lieu de « bien-être spirituel⁸⁰ » à la fois « sacré et puissant », « une cathédrale sans murs ». Ils seraient « des centres d'énergies tourbillonnantes propices à la guérison, à la méditation et à l'« exploration de soi » (Visit Sedona 2024). La page web recommande quatre lieux où ressentir plus intensément ces spirales d'énergie. Ce tourisme ésotérique est une source de gains économiques pour un ensemble d'acteurs et institutions y résidant. Les personnes navajos que j'ai interrogées ne contestent pas que Sedona soit un vortex, elles nomment aussi ces lieux des vortex et s'y rendent. Elles s'inquiètent de la publicité qui en est faite. Elles décrivent les vortex comme des lieux périlleux, où il ne faut pas se rendre sans y avoir été préparé spirituellement par l'ingestion de *medecine* (des pharmacopées locales vendues sur les marchés de la réserve) les protégeant et de

⁷⁹ consulté le 23 avril 2024.

⁸⁰ <https://visitsedona.com/spiritual-wellness/what-is-a-vortex/>; consulté le 15 juin 2024

cérémonies de protection. Elles estiment que les personnes se mettent en danger, et s'approprient un lieu et un savoir sans en comprendre le pouvoir.

À Sedona comme à Santa Fe, je n'ai pas assisté à des confrontations ou disputes entre populations autochtones et « hippies ». Si des critiques étaient émises de la part des protecteurs navajos, elles restaient de l'ordre de l'entre-soi ou s'exprimaient lors de mes entretiens sur leurs relations avec les écologistes blancs. Il ne s'agissait pas pour eux d'éduquer ces personnes. Ils y voyaient le danger de créer une chimère, un animal monstrueux né de leur imaginaire. Or les monstres, comme je l'ai expliqué dans le premier chapitre, sont une figure repoussoir, synonyme de chaos et de fin du monde. Lorsque mes interlocuteurs navajos voyaient dans certaines pratiques des « hippies » des attitudes monstrueuses, ils se sentaient responsables de les remettre à leur place, non sans une pointe de supériorité morale, mais ne le faisaient pas. Leurs critiques ne correspondaient pas aux comportements des écologistes radicaux blancs que j'ai rencontrés. La plupart de ceux que j'ai connus au sein de la Nation ne participaient pas aux événements du SWAIA et n'allaient pas dans les vortex de Sedona. Il y avait un fossé entre cette représentation du hippie et les pratiques de ces derniers. Tom passait son temps libre dans les montagnes, auprès des anciens. Il se décrivait comme anarchiste et nous avons passé de longues heures à échanger à ce sujet. Lors de mes séjours, aucun des éco-radicaux blancs que j'ai connus ne participait à ces activités. Ils cherchaient plutôt à se détacher de ces pratiques, les jugeant déconnectées du quotidien autochtone sur la réserve navajo.

La figure de l'anarchiste, décrite comme un sujet violent, sans foi ni loi, est vivement critiquée par une partie des protecteurs. Rejetant le label d'activistes (pour eux-mêmes), ils voyaient l'activisme radical comme un manque de liens au territoire, combiné à une violence autorisée par leur statut de blancs. Ce privilège racial les mettait à l'abri de peine de prisons. Pour une partie d'entre eux, la violence était assimilée à « un truc de blancs ».

B. Question raciale entre écologistes radicaux et protecteurs navajos

Si les éco-activistes radicaux s'insurgent contre le capitalisme qu'ils perçoivent comme mortifère, les protecteurs navajos leur reprochent de laisser de côté la colonisation et ses effets sur les populations amérindiennes. Les luttes environnementales s'inscrivent dans une histoire étasunienne de domination raciale et économique, une hydre moderne pour reprendre les propos de Sylvie Laurent (Laurent 2024). Il est à noter que le concept d'« hydre capitaliste », formulé par les zapatistes du Chiapas (Holloway 2016; Baschet 2019), est également repris par les protecteurs navajos. Pour mes interlocuteurs, le capitalisme est une hydre, un monstre aux

nombreuses têtes à abattre, se réinventant sans cesse sous de nouveaux traits. Ils ne peuvent envisager les luttes environnementales sans une critique des liens entre race, pouvoir et visibilité.

Comme l'écrit Sarah Pike dans *For the wild, ritual and commitment in radical eco-activism* (Pike 2017, p. 153), les éco-activistes radicaux sont conscients de ces critiques amérindiennes. Les militants radicaux cherchent à décoloniser leur mouvement, c'est-à-dire à mettre fin à l'hégémonie des activistes blancs et au paradigme d'une nature « sauvage » à défendre. Ils cherchaient par là-même, à s'unir aux luttes des populations autochtones impliquées dans la préservation de leurs territoires. J'ai ainsi assisté à des alliances entre ces individus, notamment au K'é Infoshop, au BMWC et au Taala Hooghan⁸¹. Lors de réunions au Taala Hooghan, la cohabitation semblait fonctionner, sous la bannière d'une anarchie autochtone. Dans ses écrits, Klee Benally, figure majeure de l'anarchisme navajo aux États-Unis, semblait partager les mêmes intérêts et colères que les éco-activistes blancs. C'est un reproche que lui faisaient certains protecteurs : lutter « comme un blanc », être un éco-activiste radical.

Pourtant, de 2016 à 2022, j'ai pu observer une grande politisation de la jeunesse navajo se revendiquant communiste et anarchiste. Ces revendications étaient associées à l'organisation politique précoloniale des nations et des tribus. Le K'é Infoshop déclarait que l'anarchisme avait des racines autochtones (Agency 2020). Ce n'étaient pas pour eux que les autochtones trouvaient dans l'anarchie un modèle de lutte efficace, mais plutôt que leurs structures précoloniales étaient anarchistes, puisque décentralisées et avec des chefs choisis de façon collégiale par toute la communauté.

Ces dernières années, de nombreux activistes autochtones se déclarent anarchistes, comme en témoigne le livre *L'anarcho-indigénisme* (Dupuis-déri et pillet (eds.) 2019). Ces anarcho-autochtones font partie des luttes environnementales en cours et se joignent aux luttes contre les projets extractivistes sur les territoires autochtones dans tout le pays. L'éco-activisme radical rassemble aussi des personnes autochtones.

Le label d'« éco-activisme radical » n'est pas nouveau aux États-Unis. Derrière cette appellation se cache un ensemble de pratiques disparates et hétéroclites. Comme je l'ai

⁸¹ <https://www.taalahooghan.org> consulté le 16 juin 2024 ; depuis la mort de Klee Benally (fondateur du lieu), à 46 ans en janvier 2024, cet épiceutre de l'anarchie autochtone a définitivement fermé ses portes. Sa mort fut un terrible choc pour de nombreux proches. Sa nièce est une des amies chez lesquelles j'ai vécu. Je l'ai également rencontré à plusieurs reprises lors de réunions, présentations en public, repas d'entraide ou manifestations à Flagstaff. Il a été fondamental dans la visibilité d'un anarchisme autochtone étasunien. Sa présence a marqué l'activisme de toute une génération dans le sud-ouest des États-Unis.

précisé dans le chapitre précédent, au début des années 2000, les groupes d'écologie tels que Earth First !, Earth Liberation Front (ELF) et Animals Liberation Front (ALF) ont été classés n° 1 dans la liste des terroristes sur le sol américain. L'anthropologue Sarah Pike nous rappelle dans l'introduction de *For The Wild* : « Cable Network News rapportait en 2005 que selon John Lewis, sous-directeur adjoint du FBI et haut fonctionnaire en charge du terrorisme intérieur, « la menace n° 1 du terrorisme intérieur est l'écoterrorisme, le mouvement des droits des animaux ». Quelques années plus tôt, le magazine *Rolling Stones* rapportait que Louis Freeh, directeur du FBI, avait témoigné devant un sous-comité sénatorial que « les terroristes à la cause la plus reconnaissable à l'heure actuelle sont ceux impliqués dans les mouvements violents de défense des droits des animaux, contre l'avortement et pour la protection environnementale »⁸² (Pike 2017, p. 3). Les écologistes radicaux sont associés au terrorisme par les autorités tribales et fédérales et à la violence par une partie des protecteurs que j'ai interrogés.

Les critiques qui leur sont adressées par mes interlocuteurs peuvent être résumées en trois points : 1) leur statut de blancs les placent d'emblée dans des relations de pouvoir, avec plus de ressources financières et de visibilité médiatique. Pour Eliot, Tom avait manifestement plus de moyens. Il n'avait pas à travailler à la cafétéria du campus, il pouvait aider à Black Mesa car il en avait les moyens économiques. 2) ils utilisent la violence (ici entendu comme la casse de mobilier urbain ou de magasins), or une partie des protecteurs navajos voient la violence et l'insurrection comme des privilèges dont ils ne bénéficient pas et pour lesquels ils seront violemment réprimés ; pour certains de mes interlocuteurs, la casse de matériel n'apporte aucune solution aux problèmes politiques. Elle est juste le symbole d'un activisme qui prône le chaos. 3) ils ne sont rattachés à aucune communauté et ne possèdent pas de liens affectifs avec les territoires qu'ils défendent. Encore une fois, Tom, peut servir d'exemple. En 2022, alors que nous habitons ensemble, Eliot m'a rappelé que Tom n'était jamais revenu à Black Mesa. Son engagement s'était limité à passer quelques semaines auprès de BMWC avant de retourner en Californie et de ne jamais revenir ou prendre de nouvelles.

Pourtant, dans les années 1960, la *New Left* se joignait aux revendications autochtones, à propos notamment de leurs droits de pêche dans l'État de Washington (*fish-ins*). La culture underground des années 1960 et 70 s'est rapprochée des communautés autochtones. Comme le précise l'anthropologue Brian D. Haley, la fascination de la contre-culture pour

⁸² «Cable Network News reported in 2005 that in view of John Lewis, an FBI deputy assistant director and top official in charge of domestic terrorism, “the n° 1 domestic terrorism threat is the eco-terrorism, animal-rights movement. A few years earlier, Rolling Stone reported that the FBI director Louis Freeh testified before a Senate subcommittee that “the most recognizable single-issue terrorists at the present time are those involved in the violent animal rights, anti-abortion and environmental-protection movements”

l'indianité et les causes autochtones a également contribué à visibiliser ces luttes, et à leur apporter le soutien d'un large public (Haley 2013, p. 392). Ces liens complexes entre gauche *New Left*, et souveraineté autochtone apparaissent dès les années 1960. L'historienne Sherry L. Smith décrit ce phénomène dans son livre *Hippies, Indians, and the fight for Red Power* (Sherry L. Smith 2012). Dès les années 1960, et l'organisation de *fish-ins* par des tribus de l'État de Washington, la contre-culture, la gauche américaine et les luttes autochtones se sont unies, avec des degrés et des finalités différentes.

Les Amérindiens devinrent des modèles et symboles de modes de vie alternative pour la jeunesse anglo-américaine à la recherche d'une autre façon de vivre, en rupture avec leurs parents. Ils voyaient chez ces « Indiens » des êtres spirituels et écologiques, vivant en communauté, sans chefs. Une réalité idéalisée, sans lien avec les revendications politiques et économiques de ces nations et tribus. Ces alliances avec la Nouvelle Gauche permirent néanmoins de réelles avancées quant à l'application de leurs droits de pêche en faisant respecter les traités (Shreve 2007, p. 144-145).

Si l'historienne Sherry L. Smith considère que la compréhension approximative de l'indianité au sein de la contre-culture a parfois causé plus de mal que de bien, elle souligne que ce mouvement était interculturel et interracial (Smith 2012). Au sein de la contre-culture, les luttes autochtones sont souvent associées à l'anarchisme, avec un idéal de vie en autosuffisance, une critique de l'État et l'idéal d'une vie en collectivité. Les protecteurs environnementaux navajos sont néanmoins divisés à ce sujet. Bien des activistes que j'ai interrogés rejettent cette étiquette, et catégorisent le terme *activist* du côté des blancs « violents » dans une division raciale des modalités de lutte.

Dans les faits, il est reproché aux écologistes radicaux de protéger un territoire sans tenir compte des communautés qui y vivent et des liens que celles-ci entretiennent avec leur territoire. Cette affiliation des luttes autochtones à l'anarchisme semblerait aussi venir d'une peur d'une distorsion de leurs luttes par d'autres buts politiques que les leurs. Ainsi, lors d'un entretien en juillet 2017 dans la campagne de Flagstaff, Miranda m'a dit :

Les gens supposent toujours que je suis anarchiste, parce que cela semble naturellement correspondre aux peuples autochtones et à la façon dont ils réagissent au gouvernement. Et je me dis : « non, vraiment pas, je ne suis vraiment pas anarchiste. Je ne m'identifie pas comme anarchiste, parce que c'est dangereux ! Chacun est libre de décider quoi que ce soit. Ils (les anarchistes) veulent juste détruire et abattre les choses [...] l'anarchie, c'est juste le chaos, ils sont juste là pour démanteler ce système, mais ils n'ont pas de plan après ça (...)

je m'identifierais d'abord comme Diné. Je m'identifierai plus à une traditionaliste qu'à tous ces « ismes » politiques [...] parce que nous avons déjà nos assises.

Pour Miranda, l'anarchisme est synonyme de destruction et de violence. Elle rejette, dans cet entretien, la violence en dehors de la Nation. Les traditionalistes ne seraient eux pas violents. Ainsi tout en dénonçant un cliché : les peuples autochtones sont naturellement anarchistes, elle alimente un autre : celui associant anarchisme et violence, ainsi que traditionalisme autochtone et pacifisme. Dans cet entretien, les assises dont parle Miranda sont un rempart face à la violence politique coloniale (les « ismes » politiques). De plus, dans un contexte où les communautés autochtones sont déjà stigmatisées, Miranda rejette ces accusations de violence.

Dans ce même entretien, Miranda met en mot ce sentiment d'appropriation des luttes autochtones : *tokenization*, c'est-à-dire le faire d'être utilisé comme un faire-valoir pour justifier des actions :

*C'est arrivé tellement de fois, d'être utilisé. Pas seulement utilisée de manière romantique, mais d'être utilisée comme lorsque dans une pièce remplie de différentes personnes, avec une majorité de blancs, ils agissent soit en t'excluant du processus, soit en te demandant ton avis pour tout*⁸³.

Je lui demandais de m'expliquer plus concrètement ce qu'elle entendait par là et si elle pouvait me parler de son expérience à ce sujet :

Ils veulent être inclusifs donc tout le poids des décisions est mis sur moi ou sur une autre personne dans la pièce, une autre personne autochtone et ils s'attendent à ce que nous décidions de la manière de procéder pour le moindre détail. Oui, nous voulons être inclus dans cette conversation, mais nous ne voulons pas être ceux qui détiennent tout ou qui ont toutes les réponses à tout, nous ne sommes pas des dieux ici ! Je voudrais...des espaces dans leurs espaces aussi.

Cet entretien traduit la crainte des protecteurs navajos de voir leurs luttes être appropriées par les éco-activistes blancs, liée sans doute à leur visibilité très réduite au sein de la vie politique américaine, mais aussi à leurs relations tendues avec les autorités tribales. Lors des élections présidentielles de 2020, le vice-président de la Nation navajo (Myron Lizer), membre du Parti républicain, invita à voter Trump. Ce dernier fut invité au sein de la Nation, alors en pleine pandémie, ce qui choqua mes proches. À la même période, ces derniers se mobilisaient pour amener médicaments et aliments à des familles isolées et sans ressources vivant au cœur de la Nation. Le président de la Nation (Jonathan Nez) était, lui, affilié au Parti démocrate. Les

⁸³ Miranda, Flagstaff, juillet 2017

protecteurs ne voulaient pas voir leurs mobilisations récupérées par des entités politiques extérieures au monde autochtone, qu'elles soient institutionnelles (Parti républicain et démocrate) ou non (comme les éco-activistes radicaux). Le témoignage de Miranda reflète sa peur de voir l'écologie navajo invisibilisée par les discours anarchistes englobant les communautés autochtones, mais aussi le risque d'être étiqueté anarchiste dans la conjoncture politique de 2017, celle d'une Amérique sous la présidence de Donald Trump. Au sein de ces discours, la légitimité de la violence contre l'oppression est une arme à double tranchant pour certains protecteurs environnementaux. Il leur faut affirmer leur spécificité au sein de la myriade de revendications et de luttes environnementales aux États-Unis. Or, il n'existe pas une identité et une image capable de représenter l'immense diversité des luttes environnementales autochtones.

L'ensemble des critiques adressées aux éco-activistes blancs renvoie ainsi à leur absence de lien avec des communautés non-blanches et avec les lieux qu'ils défendent. L'anthropologue David Graeber dans *Direct Action, an ethnography* (Graeber 2009) décrit ces critiques concernant la violence anarchiste, perçue comme la mise en danger de communautés précaires par des individus privilégiés. Rejoignant en ce point les critiques de Miranda, David Graeber évoque les tensions entre Black Bloc et des organisations moins politisées, notamment les revendications des communautés hispaniques, sans papiers. La violence des Black Bloc met en danger des communautés déjà persécutées par les autorités, dans une totale désinvolture quant aux conséquences de ces clashes entre Black Bloc et forces de l'ordre :

Les organisateurs mexicains ont été indignés, moins contre la police que contre leurs collègues organisateurs du DAN (Direct Action Network), les accusant de mettre leur gens – dont beaucoup de travailleurs sans papiers – en danger en permettant au Black Bloc de se rassembler pour commencer. (*Ibid.*, p. 244).

Cet exemple démontre que les intérêts et manière de lutter divergent entre les communautés « de couleur » (chez Graeber, des Mexicains, dans mon cas, des Navajos) et les activistes (Black Bloc chez Graeber et éco-activistes dans mon cas). Mes interlocuteurs s'expriment régulièrement à ce sujet. Cela fait écho à l'intervention d'une ancienne (*elder*) navajo de Black Mesa lors du congrès annuel de The Red Nation en août 2018. En quête de protection contre la police hopi qui souhaitait lui enlever son troupeau de moutons, elle appelait à l'aide. Mais, elle émit une précision : « attention, ceci n'est pas Standing Rock ! C'est un camp d'anciens ». Elle ne souhaitait pas un affrontement avec les forces de l'ordre, mais un barrage humain face à la violence. Elle pensait que les personnes blanches seraient mieux traitées par la police hopi et que cette dernière n'oserait pas intervenir. L'ancienne demandait

aux futurs participants de filmer la police et d'être indépendants dans leurs agissements. L'événement ne devait pas se transformer en camp de résistance sur ses terres. Cet événement souligne les interdépendances entre éco-activistes blancs, protecteurs environnementaux et autorités tribales. Il actualise les perceptions raciales face à la violence institutionnelle : les éco-activistes blancs étaient mieux traités que les Navajos.

Ainsi mes interlocuteurs distinguent d'une part, les protecteurs qu'ils incarnent, se fondant sur les récits mythologiques des héros, sur un territoire précis et avec lequel ils et elles sont en relation ; et d'autre part, les éco-activistes, auxquels ils assignent une identité blanche, et qu'ils associent à des anarchistes irresponsables. Cette dissonance entre protection et activisme est particulièrement prégnante dans le témoignage d'Eliot, alors qu'il était stagiaire à l'été 2018 chez BMWC :

Quand j'étais adolescent, je m'identifiais comme activiste et le travail que je faisais comme de l'activisme. Ensuite j'ai eu l'impression que c'est une terminologie occidentale ce terme « activisme » et que les gens en abusent parfois. Maintenant, je ne me considérerai pas comme un putain d'activiste, bon Dieu non ! J'ai l'impression que les peuples autochtones n'ont pas à se considérer comme des militants parce que nous avons déjà un lien avec l'eau, la terre et l'air, donc quand ça a été perturbé, nous savons qu'il est bon de parler pour ces choses, parce qu'elles ne peuvent pas parler pour elles-mêmes⁸⁴.

Pour Eliot, l'activisme environnemental suppose de faire lien avec un territoire avec lequel les éco-activistes ne possèdent pas d'histoire. L'activisme environnemental autochtone permettrait de se réclamer d'un territoire dont ils se font les porte-paroles.

Se nommer, se classer et se positionner au sein de la société américaine revêt une importance fondamentale pour cette jeunesse en lutte, comme l'illustre la volonté de se nommer « Diné » en public, plutôt que « Navajo ». Cela fait également écho aux revendications de Standing Rock en 2016. Là aussi, les groupes autochtones clamaient : « We are protectors, not protestors », « nous sommes des protecteurs, pas des protestataires⁸⁵ ». Standing Rock, qui fait figure de repoussoir pour l'ainée précédemment citée, a pourtant utilisé le concept de protecteur. Il y a là un échec des activistes autochtones dans leurs propres réserves. La stratégie de se définir comme protecteur et non protestataire n'a pas fonctionné auprès d'une partie des Navajos. Malgré l'image externe d'unité et de grand rassemblement des luttes

⁸⁴ Eliot, Flagstaff, juillet 2018

⁸⁵ Les articles de presse relatant les événements de Standing Rock regorgent de ces références, voir par exemple (Perkins 2018).

environnementales derrière Standing Rock, les critiques internes fusent. Pour mes interlocuteurs, le mouvement a échoué, car il n'était pas un mouvement porté par des individus, mais par des idées. Janene Yazzie est une des premières à m'en avoir parlé, dès 2017 :

C'est devenu une tribune pour la défense du territoire et pour la revitalisation culturelle. Si l'on considère uniquement les craintes liées à la défense du territoire et à la revitalisation culturelle, on finit par promouvoir une façon très humaine d'envisager la résistance et la création d'alternatives. Le message spirituel et culturel qui a poussé les gens à se rendre dans ce lieu était très axé sur la recherche d'un sens à donner à ce monde. (...) Standing Rock était un réseau de résistance qui parlait de résurgence culturelle et de reprise en main de ce territoire et, en fin de compte, cela devrait nous servir de leçon sur ce qu'il ne faut pas faire. (...) Parce qu'ils n'ont pas trouvé de solutions, et c'est devenu un mouvement non pas de personnes, mais d'idées⁸⁶.

Ainsi, malgré les reproches adressés aux protestataires par les protecteurs autochtones, dès 2017, certains activistes ont analysé les failles de Standing Rock. La recherche d'un sens à donner au monde qui anime les protecteurs environnementaux ne pouvait pas se contenter d'une revitalisation culturelle, mais devait avant tout inclure d'autres formes de liens entre humains et avec les non-humains.

À cette fin, les protecteurs s'inscrivent dans une éthique du *care*, par contraste avec les « protestors » perçus comme des contestataires sans vision politique. Meredith Privott, dans son article « an ethos of responsibility and Indigenous women water protectors in the #NoDAPL movement » lie l'utilisation du terme « protecteur » à une éthique de responsabilité pour les femmes autochtones ayant participé au mouvement contre l'oléoduc (Privott 2019, p. 75). En préférant le terme de protecteur/protectrice à celui de manifestant·e, le mouvement du #NoDAPL sut toucher un très large public, dépassant largement les limites des réserves autochtones. Ce message présentant des pacifistes autochtones défendant le vivant au nom de tous et pour le bien de tous, reçut un accueil extrêmement favorable, démontrant que le message des luttes environnementales et leurs symboliques étaient tout aussi sinon plus importantes que leurs revendications. Les femmes autochtones de Standing Rock firent valoir leur capacité à être « naturellement » protectrices du vivant⁸⁷. Kyle Whyte, universitaire spécialiste de la

⁸⁶ Janene Yazzie, juillet 2017, Gallup

⁸⁷ Je m'intéresserai plus particulièrement à la dimension genrée de la protection environnementale navajo dans le chapitre cinq.

justice environnementale, membre de la nation Potawatomi, et la philosophe écoféministe Christine J. Cuomo, définissent le *care* autochtone en cinq points :

Les conceptions autochtones du *care* (1) soulignent l'importance de la prise de conscience de la place de chacun.e dans un réseau de connexions différentes couvrant de nombreuses parties différentes, y compris les humains, les êtres et entités non humains (par exemple le maïs pour les protecteurs navajos) et les collectifs (les clans), (2) comprennent les connexions morales comme impliquant des relations d'interdépendance qui motivent des responsabilités réciproques ; (3) valorisent certaines compétences et vertus, telles que la sagesse des grands-parents et des anciens (*elders*), l'attention à l'environnement et les pratiques de gestion autochtones ; (4) cherchent à restaurer les personnes et les communautés blessées par les injustices en reconstruisant des relations qui peuvent générer des responsabilités pertinentes pour les défis environnementaux actuels tels que la conservation de la biodiversité et le changement climatique ; (5) conçoivent l'autonomie politique comme impliquant la protection du droit de servir en tant que gardiens responsables des terres, dont la qualité environnementale est vitale pour la subsistance (Kyle Powys Whyte et Cuomo 2015, p. 6).

Cette éthique du *care* se retrouve chez les activistes environnementaux dinés. Les militant·es de Standing Rock, comme les protecteurs navajos y ayant participé, souhaitent apparaître comme des « guerriers de la paix ». Dans une playlist faite par des artistes autochtones pour Standing Rock en 2016, l'une des chansons avait pour refrain : « We are warriors of love, we're not warriors of hate. We are warriors that give, not warriors that take⁸⁸ ». Ce même souci d'apparaître comme des protecteurs de la terre et de mobiliser une éthique environnementale du *care* se retrouve dans de nombreux lieux de résistance à des projets en territoire autochtone. Un processus similaire se retrouve dans une autre mobilisation autochtone, à Hawaï'i. Là-bas, les opposants à la construction d'un télescope se nomment également protecteurs : *kia'i* en «'Ōlelo Hawaï'i, langue des populations hawaïennes (Marichalar 2024, p. 22).

Cette éthique du *care* se construit également autour d'une différenciation raciale, source de tensions majeures entre activistes environnementaux autochtones et éco-activistes blancs. Pour les protecteurs navajos, il ne s'agit pas de simplement lutter pour le territoire, mais

⁸⁸ Cette playlist était disponible sur Sound cloud et a entre-temps été éliminé. Je n'ai retrouvé aucune trace de celle-ci ailleurs, ni davantage d'archives. Une des chansons avait été écrite par la chanteuse navajo Lyla June. Elle s'intitule « All Nations rise ». Plusieurs vidéoclips sont disponibles, dont un de 2016 tournée à Standing Rock

également pour ceux qui y résident. Pour justifier leur engagement, les protecteurs environnementaux se fondent sur l'histoire de la colonisation de leurs nations et tribus, la dépossession de leurs territoires ancestraux et les hiérarchies de pouvoir. La question de l'identité raciale est constamment présente, sans empêcher les rencontres. BMWC recrutait dans ses stagiaires des jeunes gens de tout le pays et de toutes origines raciales. Ces étés étaient aussi des moments où les éco-activistes radicaux et la jeunesse autochtone pouvaient tisser des liens. C'est dans ce cadre que Tom et Eliot s'étaient rencontrés. Ces liens se faisaient depuis une gouvernance autochtone, par une approche des liens que différents acteurs navajos et hopis entretenaient avec leur territoire. Pour Eliot, l'amertume reprenait parfois le pas, quand il devait retourner travailler à la cafétéria et que ses collègues stagiaires blancs pouvaient se rendre à Black Mesa et aider des familles navajos. Les stagiaires blancs étaient conscients de ces représentations. Comme le rapporte Sarah Pike, ces questions sont également au cœur des préoccupations des éco-activistes blancs :

Tout au long des divers rassemblements auxquels j'ai assisté, les organisateurs et d'autres participants ont tenté de répondre aux accusations selon lesquelles les écologistes radicaux perpétuent le colonialisme. On a beaucoup parlé de la nécessité d'un travail de décolonisation et de solidarité autochtone au sein des communautés radicales [...] Bien qu'elles soient des défenseuses dévouées de la solidarité militante, les communautés militantes se battent pour savoir comment travailler avec les Amérindiens sans être au mieux mal accueillies et au pire, perpétuer le colonialisme. (Pike 2017, p. 183).

Ces mêmes tensions se retrouvent au sein de la Nation navajo. Pour autant, les protecteurs environnementaux ne sont pas dans le rejet total des catégories politiques occidentales. Cependant, comme le rappelle le témoignage de Miranda, les protecteurs « cherchent un espace dans ces espaces ».

En cela, ses propos font échos à ceux d'autres activistes et penseurs autochtones, notamment en Amérique latine. Dans un entretien de l'anthropologue Pascale Absi avec la chercheuse anarchiste aymara Silvia Rivera Cusicanqui, cette dernière soulève ces alliances possibles et cite l'indienne Veena Das : « Il ne s'agit pas de refuser les catégories de l'Occident, mais d'avoir une relation plus autonome avec elles ». Pour Silvia Rivera Cusicanqui,

C'est de cela dont il s'agit et une partie de notre autonomie surgit, disons, de la liberté de cuisiner ton propre aliment théorique avec les ingrédients qui te plaisent, car il n'y a pas de domaine, disons, un canon hégémonique qui te prescrit, qui te dicte ce qu'il faut faire (Rivera Cusicanqui et Absi 2007, p. 256).

Ces tensions politiques entre protecteurs environnementaux, éco-activistes blancs et figures des « hippies » ne doivent pas pour autant occulter les conflits et hybridations qui traversent la société navajo, liés tant à des facteurs générationnels qu'à la question de la légitimité des modalités de lutte.

II. Tensions politiques et familiales au sein de la Nation : les protecteurs environnementaux

Les protecteurs navajos revendiquent des façons de lutter propre aux populations autochtones, détachées de la violence et des divisions politiques, de grandes tensions existent à l'intérieur de la Nation. Les enjeux de prestige social liés au pouvoir et à la réussite individuelle sont des motifs de recadrement des individus et de conflits. J'exposerai dans une première sous-partie les tensions autour de la transmission des savoirs et de la langue, puis celles autour du genre et des sexualités, car elles sont celles qui préoccupent le plus mes interlocuteurs.

A. Des ruptures dans les transmissions de savoirs

La jeune génération de protecteurs exprime le sentiment de ne pas être prise au sérieux par une grande partie des anciens. Un certain nombre d'entre eux, du fait des pensionnats pour Amérindiens⁸⁹ et de l'interdiction d'y parler diné, n'ont pas grandi avec cette langue. Il était honteux de parler diné et les parents le cachaient à leurs enfants. Irene, stagiaire en 2017 au BMWC, me confiait sa tristesse du manque de considération qu'avaient certains anciens à l'encontre de la jeune génération de protecteurs :

J'ai l'impression que les aînés en général, et ceux de plus de quarante ans, doutent vraiment de nous. Ils disent : « personne ne se soucie de la langue, personne ne se soucie de transmettre ces chants et ces prières. » Ils pensent que tout le monde s'en

⁸⁹ Ces fameuses « boarding schools » où les enfants autochtones furent forcés d'étudier du début du XIXe jusqu'à la fin des années 1950. Le but était d'assimiler les enfants autochtones à la société américaine, de « tuer l'indien dans le cœur de l'enfant » comme l'a si bien rappelé la Commission Vérité et Réparation du Canada (Marty 2018). Le National Native American Boarding School Healing Coalition a répertorié plus de 523 pensionnats subventionnés par le gouvernement américain. Les enfants étaient kidnappés à leurs familles et envoyés à des milliers de kilomètres dans des écoles où ils leur étaient interdit de parler leur langue. Leurs cheveux étaient coupés. Ils perdaient leurs noms de naissance et toute trace d'indianité en eux. Ces faits peuvent être qualifiés de « génocide culturel ». Les Code Talkers navajos ont souligné l'hypocrisie du gouvernement américain qui souhaitait les dépouiller de leur langue, cette même langue qui leur a pourtant permis de jouer un rôle critique lors de la Seconde Guerre mondiale, voir Little à ce sujet : (Little 2017)

fiche, mais en même temps, il y a des personnes qui font de leur mieux pour apprendre ces choses-là ! (...) Si vous voulez que nous sachions des choses, enseignez-nous ! Ne nous repoussez pas lorsque nous vous demandons ! Au lieu de ça, ils nous disent : « oh, mais tu aurais dû apprendre ça plus jeune. Tu devrais le savoir ! et cette génération en particulier, fait de son mieux pour mobiliser les autres et tirer tous ces enseignements de leurs familles et les mettre en œuvre dans leurs communautés, avec leur homies, en retournant à la terre, et en voulant de meilleures choses pour l'avenir.⁹⁰

Mes interlocuteurs éprouvent un grand respect pour les aînés, comme gardiens de la mémoire navajo. C'est à leurs yeux grâce à eux, mais également tous ceux qui se sont battus auparavant, que les Navajos sont non seulement revenus sur leurs terres après leur internement à Fort Sumner en 1868, mais ont également agrandi leur réserve. Leur combat était une source d'inspiration, un modèle. Un décalage existait entre les vies que cette jeunesse navajo menait. Cette jeunesse cherchait à préserver ce qu'elle nommait « sa culture et ses traditions » et à protéger le territoire. Elle affirmait fournir de grands efforts, apprenant sur son temps libre.

Pour les anciens et les traditionalistes, la protection passait par le fait de parler diné. Pour une partie des plus jeunes, les liens entre protection du territoire et langue diné étaient plus complexes. Une majorité de mes interlocuteurs souhaitait apprendre la langue que leurs parents, pour diverses raisons, ne leur avaient pas transmis. Récupérer et réclamer (*reclaim*) leur langue se rattachait pour elles et eux à la récupération de leur territoire, qui constituait l'un des pendant de la souveraineté politique revendiquée. Une protectrice navajo m'avait confié lors d'une journée passée à garder un troupeau de chèvres que tous les non-humains – les fleurs, les animaux, les plantes, l'eau – reconnaissent la langue diné. Quand les protecteurs parlaient diné, les êtres non-humains reconnaissent cette langue comme la leur. Ils formaient une famille élargie. Ces dernières années, un certain nombre de mes interlocuteurs sont devenus parents. À la différence des générations précédentes, trois de mes proches ont donné des prénoms diné à leurs enfants.

Certains de mes ami.es restaient plutôt dubitatifs des liens entre la maîtrise de la langue navajo et l'amélioration des conditions de vie des Dinés. Pour Erick, un géographe qui se présentait comme un « communiste navajo », parler diné ne faisait pas d'un individu un « bon navajo », dans le sens de « quelqu'un qui protège les droits et intérêts des navajos ». Il en voulait pour preuve les politiciens du gouvernement tribal qui parlaient tous couramment *diné bizaad*.

⁹⁰ Irene, juillet 2017, Flagstaff.

Nombre d'entre eux étaient régulièrement en procès pour abus de biens sociaux ou détournement de fonds. Par ailleurs, le fait que beaucoup soient chrétiens, allait pour mes interlocuteurs à l'encontre des intérêts du peuple navajo. Erick critiquait régulièrement et ouvertement les prises de position réactionnaires de certains *council delegates* ou des membres du gouvernement, comme ceux s'opposant au mariage entre personnes du même sexe. Aux yeux d'Erick, les politiciens navajos, savaient duper les anciens, pour mieux promulguer leur politique réactionnaire et extractiviste.

B. La famille hétéropatriarcale en ligne de mire

Comme les éco-radicaux blancs, les protecteurs navajos, se trouvent en conflit avec les générations précédentes sur les questions liées au genre. L'exemple le plus flagrant remonte à 2005 et à l'interdiction du mariage pour tous par le Conseil de la Nation navajo à la suite du veto du président de la Nation navajo. Une loi nommée Diné Marriage Act fut mise en place. Les membres du conseil tribal appelaient ainsi à un retour aux valeurs « traditionnelles » navajos (Denetdale 2009, p. 134)⁹¹. Pour mes interlocuteurs, cette perception de la tradition est un héritage du colonialisme et du patriarcat engendré par les chrétiens. Les opposants au mariage pour tous, loin d'être tous chrétiens, s'entendent néanmoins sur le fait qu'un mariage est l'union d'un homme et d'une femme. En faisant appel aux récits mythologiques, les anciens rappellent que lorsque hommes et femmes ont cessé de vivre ensemble et de faire des enfants, cela eut des conséquences catastrophiques. Certains traditionalistes voient dans ces unions de même sexe une monstruosité.

Les jeunes protecteurs environnementaux navajos ont en partie grandi dans des foyers traditionalistes, et certains se décrivent comme tels. Il ne s'agit donc pas d'opposer protecteurs environnementaux et traditionalistes. Les jeunes protecteurs rejettent cependant fermement les condamnations de l'homosexualité et des personnes transgenres comme monstrueuses. Pour eux, le genre était vu comme un large éventail de possibilités et non comme un choix binaire divisé entre homme et femme. Tous ne se revendiquaient pas non binaires, mais l'évidence de la non-binarité des genres m'a semblé un trait commun partagé par tous mes interlocuteurs. Dans un article dans *High Country News*, la journaliste Jolene Yazzie rappelle que six genres existaient avant la colonisation, issus des histoires de la création : Asdzáán (femme), Hastiin (homme), Náhlee (femme-homme), Dilbaa (homme-femme), Nádleeh Asdzaa (lesbienne), 'Nádleeh Hastii (homosexuel) (Jolene Yazzie 2020).

⁹¹ “*traditional values*” pour reprendre les mots de Jennifer Denetdale dans son article.

En juin 2023, le Diné Marriage Act a été révoqué. Pourtant, les personnes homosexuelles et transgenres peinent beaucoup à trouver des *medecine-men* pour les accompagner dans leurs cérémonies de mariage, les guider dans la société diné et les aider à y trouver leur place. Le mariage institutionnel est accepté, mais son aspect cérémoniel ne l'est pas pour autant. Pendant la gay pride de 2018, un drag show avait été organisé au K'é Infoshop. L'événement fut partagé sur les réseaux sociaux Facebook et Instagram. Un soir de juin, sur une scène installée à l'extérieur du café (lieu qui en temps normal est une place partagée par d'autres commerces), les participantes chantaient et performaient. Mes interlocuteurs, à l'origine de cet évènement, étaient ravis de son déroulement. Cela rejoignait leur projet de décolonisation du genre et de la sexualité navajo⁹². Le K'éllectif (mélange de k'é et 'collective') liait « Capitalisme, Colonialisme, Patriarcat et Racisme »⁹³ comme les quatre monstres ennemis des Dinés et les quatre monstres à abattre (K'é Infoshop Collective 2019). Un large public composé de familles avec des enfants les avait rejoints. Cependant, en coulisses, chez l'une des activistes, j'appris que les proches (parents, tantes) de certains membres du K'é Infoshop avaient trouvé ces prestations indécentes et inconvenantes pour un public familial. Les détracteurs reprochaient aux drag-queens la sexualisation de leur performance, alors que des enfants étaient présents. Cela relevait à leurs yeux du domaine de la vie privée des adultes, pas d'un acte public destiné à tous les âges. Deux visions s'opposaient, bien décrites par les travaux de l'historienne navajo Jennifer Denetdale. Elle est intervenue à plusieurs reprises au K'é Infoshop où ses articles sont lus et commentés. Ses recherches portent notamment sur les liens entre nationalisme et hétérosexualité chez les politiciens navajos. Pour l'autrice, l'homophobie latente de la Nation est un legs du colonialisme (Denetdale 2020, p. 1054). Pour les protecteurs environnementaux, les rapports de genre et la critique de la binarité homme/femme sont intégrés aux luttes environnementales navajos et à la définition de soi et des autres.

À cet égard, c'est par le rejet des normes hétéropatriarcales que les protecteurs environnementaux se lient. Les camps de résistance aux projets extractivistes sont des caisses de résonance des critiques de l'hétéropatriarcat élaborées dans des lieux comme le K'é Infoshop. Standing Rock fut un lieu d'apprentissage de la présentation de soi et de la mise en avant de son identité de genre. Dès notre arrivée, fin novembre 2016, sous le froid polaire de l'aube du Dakota du nord, les organisateurs nous informèrent que nous devions suivre l'atelier de bienvenue à Standing Rock, afin de comprendre les règles et la géographie du lieu. Cela

⁹² Comme je l'ai écrit dans le chapitre précédent, les membres du K'éllectif, avaient aussi publié un fanzine reliant colonialisme et patriarcat.

⁹³ Dans le texte original, les mots sont en majuscule, comme pour personnaliser ces ennemis.

regroupait les aspects pratiques : l'emplacement des cuisines communautaires, les lieux où trouver du réseau internet, les tentes dans lesquelles se trouvaient les médecins, celles des juristes. Il y avait également une immense tente avec des vêtements en accès libre : manteau, gants, bonnets, couvertures. Les nuits étaient glaciales à -10°C . Il était donc vital d'être chaudement habillé. À la suite de cette assemblée pour nouveaux arrivants, plusieurs activités s'offraient à nous. Je me rendis dans l'atelier consacré à la préparation des actions collectives sur la ligne de front. Chacun·e dû se présenter : nous devons indiquer notre lieu d'origine, la raison de notre présence, notre identification raciale et nos pronoms. Bien que proche des mouvements anarchistes depuis mon adolescence, je n'avais jamais été confrontée à ce dernier choix. Les uns à la suite des autres, mes camarades se présentaient en les déclinant de la façon suivante : pour une femme cisgenre et transgenre : She/her/hers. Pour un homme cis et transgenre : he/him/his ; pour les personnes non-binaires : they/them/theirs. Certain·es en utilisaient plusieurs à la fois : she/they. C'est dans cette boîte à outils que puisaient les activistes présents à Standing Rock. Le respect du choix genré de chaque individu était crucial pour les protecteurs environnementaux. Pour eux, cela allait de pair avec l'activisme environnemental, comme si réclamer d'autres liens au territoire et le protéger passait par une déconstruction du système hétéropatriarcale. Tout était à remettre en question et à redéfinir.

Ces questions traversaient aussi le mouvement des protecteurs environnementaux autochtones dans la réserve navajo. Cela m'était apparu un peu plus tôt, lors d'un voyage en voiture de Window Rock à Leupp. Alors que je vivais à Tolani Lake, dans la réserve, mes interlocuteur·ices m'avaient donné rendez-vous à la station-service de Leupp, là où se tenait aussi le marché aux puces les week-ends. Parties très tôt, nous nous étions retrouvées à 5 h 30. Il nous fallait près de 3 h pour rejoindre Window Rock. Une grande manifestation en soutien à Standing Rock avait lieu, après une audience publique sur la fermeture d'une mine de charbon. Le soir, sur le chemin du retour, la conversation dans la voiture porta sur la question des personnes non-binaires, lesbiennes, gays et transgenres (LGBTQI). Puis, on me demanda : « et toi Eugénie, qu'en penses-tu ? ». Je connaissais très peu mes interlocutrices à cette époque. Je répondis sincèrement, quitte à me fermer des portes. Je dis que je soutenais totalement le choix de chacune et chacun dans sa sexualité et ses choix genrés. Que j'étais moi-même en faveur de cette liberté et de ces droits et les inscrivait dans mon combat féministe. Cette discussion s'avéra assez cruciale. Ma réponse conditionna une montée en puissance de nos affinités. C'est sur le terrain de l'intime que des liens durables se sont tissés entre nous, par le partage de nos orientations sexuelles et politiques.

Ces deux événements parallèles, à Standing Rock et au sein de la Nation navajo, me démontrèrent la part très importante accordée aux libertés sexuelles et genrées et à la définition de soi. La tradition était réinterprétée par la nouvelle génération de protecteurs environnementaux navajos pour y inclure l'homosexualité et la transidentité, parfois à l'encontre de leurs valeurs familiales. Ces reproches ne se limitaient pas aux protecteurs environnementaux, mais visaient toute leur génération. Mes interlocuteurs égrenaient ce qui leur était reproché : ne pas parler suffisamment bien le diné, ne pas connaître assez de rituels, commettre des erreurs lors des cérémonies, passer trop de temps sur leurs téléphones. À cette différence générationnelle sur les identifications sexuelles et genrées se joignait des tensions sur les « bonnes » façons de protéger un territoire.

Cette jeunesse activiste n'était pas en conflit avec ses aînés, mais ne se sentait pas toujours bien acceptée et comprise par ces derniers. Malgré ces dissonances politiques intergénérationnelles, ils continuaient à régulièrement se mobiliser pour les anciens. Ainsi, lorsqu'en novembre 2016 nous nous sommes rendus à Black Mesa, avec le collectif Indigenous Youth for Cultural Transmission, c'était pour aider une de leurs grands-mères. Irene, comme de nombreux Navajos, avait des liens très forts avec ses grands-parents. Beaucoup avaient été élevés par leurs grands-parents, pendant que leurs parents finissaient leurs études ou bien n'étaient pas en état de s'occuper de leurs enfants. Les grands-parents d'Irene étaient un modèle pour elle. Ils l'avaient éduqué, elle et ses quatre frères et sœurs. Ce sont leurs enseignements qui l'avaient encouragé à s'engager dans la défense de sa culture et de son territoire, bien qu'ayant grandi à Flagstaff. Irene se savait très chanceuse d'avoir cette relation privilégiée. De nombreux proches ne pouvaient pas en dire autant.

Les tensions présentes au sein même des familles, amenaient certains protecteurs à chercher dans le militantisme une « famille de cœur » (*chosen family*). Lors d'entretiens, les éco-activistes navajos m'ont évoqué leur isolement et leur solitude dans leurs familles, et le mal-être qui en découlait. Nombre d'entre eux avaient grandi dans des foyers chrétiens, avec des parents vétérans de l'armée américaine, issus de pensionnats. Ainsi Kayla, une des membres du K'é Infoshop, m'a raconté :

Je suis très éloignée de ma famille à la maison. Ils n'aiment pas ce que je fais. Ils n'aiment absolument pas le travail que je fais. Ils se fâchent contre moi parce que je ne travaille pas de 9 h à 17 h. Ils pensent que je ne fais vraiment rien de ma vie⁹⁴.

⁹⁴ Kayla, juillet 2018 à Flagstaff

Le père de Kayla était un vétéran, son frère était toujours dans l'armée et sa grand-mère était institutrice. Ils étaient tous trois des exemples d'intégration à la société étasunienne, travaillant dans les institutions américaines. Kayla voyait les choses différemment. Elle était artiste et réalisait des tags depuis son adolescence. Alors qu'elle peignait un graffiti, elle s'était fait agresser par la police et avait passé la nuit en cellule. Elle en gardait un souvenir traumatisant, avec la peur de se faire tuer et que son corps disparaisse, qu'il soit retrouvé dans une décharge, comme cela arrive trop souvent aux femmes autochtones. Pour faire face à cela, elle s'était tournée vers sa famille de cœur : celle du K'é Infoshop. Elle me confia que la violence policière qu'elle avait subie lui avait rappelé celle de son père à la maison, qui souffrait de syndrome post-traumatique. Pour elle, à l'image de son père, les policiers représentaient une masculinité toxique et violente qui l'amena à se tourner vers le K'é Infoshop et à revendiquer un féminisme autochtone.

Les membres du K'é Infoshop dénonçaient cette violence hétéropatriarcale au sein des familles. Ils la reliaient à la haine envers les femmes autochtones de l'ensemble de la société étasunienne. De fait, au Nouveau-Mexique et en Arizona, où se trouve la Nation navajo, l'État du Nouveau-Mexique parle d'une « épidémie de disparitions inquiétantes ». Albuquerque et Gallup font partie des dix villes américaines avec le plus de disparitions de femmes autochtones⁹⁵. Le 5 mai est la journée nationale de sensibilisation aux femmes/filles et personnes transgenres autochtones disparues et assassinées. Selon le Center for Disease Control (CDC)⁹⁶, le meurtre est la troisième cause de décès pour les femmes autochtones. Plus de quatre femmes autochtones sur cinq ont vécu des violences. Pour les femmes (y compris les femmes trans) avec lesquelles je travaille, la destruction du territoire et la disparition des femmes autochtones qui en prennent soin sont liés. L'universitaire et féministe muscogee Sarah Deer va plus loin. Elle rejette le terme « d'épidémie » pour définir ces violences :

L'utilisation du terme « épidémie » détourne la responsabilité parce qu'elle ne reconnaît pas l'action des auteurs et de ceux qui permettent que le problème perdure. Le mot ne rend absolument pas compte des racines de la crise dans l'histoire et le droit. Utiliser le mot « épidémie » pour parler de la violence dans le pays indien revient à dépolitiser le viol. C'est une erreur fondamentale d'appréciation du problème (Deer et al. 2021, p. 1066-1067).

⁹⁵ <https://www.iad.nm.gov/wp-content/uploads/2021/01/MMIWR-TF-Infographic-1.28.2021.pdf> consulté le 5 mai 2024

⁹⁶ <https://www.cdc.gov/injury/pdfs/tribal/Violence-Against-Native-Peoples-Fact-Sheet.pdf> consulté le 5 mai 2024.

Ces violences émanent aussi de violences conjugales. C'était là aussi une ligne de démarcation avec les militants écologistes. Les protecteurs navajos leur reprochent de protéger des territoires, sans s'intéresser à la violence spécifique exercée sur les femmes autochtones. Quand les camps de résistance prennent fin, les éco-activistes peuvent rentrer dans leurs foyers et reprendre leurs vies, tandis que les protecteurs restent sur des territoires dévastés où les femmes sont considérées comme des objets de prédation, au même titre que leurs terres. Ni les éco-activistes blancs ni les autorités tribales ne leur semblent défendre les leurs. Les protecteurs se sentent intimement responsables de la défense des territoires et des femmes y vivant. C'est pour lutter contre cette épidémie de violence que la jeune génération de protecteurs entend lutter contre l'hétéropatriarcat.

Eve Tuck, Maile Avin et Angie Morrill, trois universitaires autochtones, définissent l'hétéropatriarcat comme « les systèmes sociaux dans lesquels l'hétérosexualité et le patriarcat sont perçus comme normaux et naturels, et dans lesquels les autres configurations sont perçues comme anormales, aberrantes et détestables ». Ils y ajoutent l'hétéropaternalisme, défini comme « la présomption selon laquelle les arrangements hétéropatriarcaux du foyer nucléaire – dans lesquels le père est en même temps le centre et le chef/patron – devraient servir de modèle pour les arrangements sociaux de l'État et de ses institutions » (Arvin, Tuck et Morrill 2013, p. 15). Ce faisant, hétéropatriarcat et hétéropaternalisme leur apparaissent comme des supports de la binarité homme/femme dans lequel le genre masculin est assimilé à la force et à la sagesse, et le genre féminin à l'incompétence, la naïveté et la confusion. Les autrices se fondent sur les travaux de Jennifer Denetdale (Diné) et Mishuana Goeman (Tonawanda Band of Seneca) liant féminismes autochtones et souveraineté politique (Mishuana R. Goeman et Jennifer Nez Denetdale 2009; Goeman 2017; Denetdale 2017b).

Cette remise en question de la famille nucléaire par les féministes autochtones et des protecteurs environnementaux est loin de faire consensus au sein de la Nation. BMWC a ainsi créé un sticker « Bring back matriarchy », en juin 2018. Pour l'ONG, le patriarcat dominait la société diné précoloniale. Les mariages étaient matrilocaux dans un système clanique matrilineaire. Les analyses des récits mythologiques diffèrent à ce sujet. Certes, les femmes jouaient un rôle important, comme le soulignent les travaux de l'historienne Jennifer Denetdale (Denetdale 2008)⁹⁷, notamment, les femmes de chefs comme Juanita, femme du chef

⁹⁷ Elle a été la première Diné à obtenir un doctorat en histoire et enseigne actuellement à la UNM à Albuquerque. Ses articles sont lus par les activistes navajos, notamment au K'é Infoshop. Elle y intervient. Elle a également écrit un livre avec les membres fondateurs de The Red Nation, *Red Nation Rising from border town violence to native liberation* (Estes et al. 2020), sur les violences envers les autochtones dans les villes bordant les réserves.

Manuelito, qui prenaient part aux négociations du pouvoir avec les autorités fédérales (Denetdale 2017b). Une de mes interlocutrices, directrice d'une ONG de protection de l'eau des rivières navajos, se montrait plus critique : avant la colonisation, il n'y avait pas de matriarcat mais une égale répartition des responsabilités politiques. Le futur rêvé ne devait pas pour elle s'établir sur une idéalisation du passé, ni sur une nouvelle forme de discorde (*disharmony*) donnant aux femmes davantage de pouvoir. De leur côté, des *medecine-men* navajos traditionalistes apportaient différentes explications. Rappelons-nous la naissance des monstres causée par la séparation des sexes que j'ai déjà évoquée. L'anthropologue Maureen Schwarz a réalisé des entretiens avec certains d'entre eux en 1993, après une épidémie d'anthrax au sein de la Nation navajo.

Walters m'a expliqué les étapes du raisonnement qu'il suit en tant qu'érudit navajo moderne. Lui et les spécialistes navajos contemporains savent que les monstres sont des métaphores de quelque chose d'autre. Ils réduisent cet épisode au problème essentiel : pour une raison quelconque, les enfants n'ont pas survécu (...). Walters est passé au niveau d'abstraction suivant, des monstres aux maladies, puis aux comportements immoraux. Si le taux de mortalité infantile ou la stérilité étaient dus à des actes incestueux et à d'autres aberrations sexuelles commises par les gens à l'époque de la séparation des sexes, alors, à ce niveau, les monstres représentent des dilemmes moraux. (Schwarz 1995, p. 388)

Les tensions autour de l'organisation familiale et de la déconstruction de la binarité m'apparaissent comme des conceptions différentes des origines des conflits. Pour une partie de la jeunesse engagée dans l'activisme politique et écologique, cette discorde résulte du capitalisme et du colonialisme. Pour certains anciens et de jeunes traditionalistes, elle émane d'un manque d'harmonie dans l'organisation sexuelle et genrée de leur société. Tous s'entendent sur l'origine monstrueuse des difficultés auxquelles est confrontée la société diné tout en les interprétant de façon distincte. Dans ce contexte, les protecteurs navajos se retrouvaient à leur tour catégorisés par certains de leurs proches comme une altérité endogène, plus proche des éco-activistes blancs. Les organisations environnementales navajos sont ainsi perçues comme des semeurs de trouble menaçant la souveraineté autochtone.

C. Les écologistes autochtones : une menace pour la souveraineté tribale.

Comme jamais auparavant, les militants et organisations environnementales sont parmi les plus grandes menaces à la souveraineté tribale, à l'autodétermination tribale, et à notre quête d'indépendance⁹⁸ (Dana Elizabeth Powell 2015, p. 54).

Si cette citation de Joe Shirley, président de la Nation navajo de 2003 à 2011, peut paraître surprenante, elle s'inscrit dans l'histoire politique du Sud-Ouest des États-Unis et des conflits autour de ses ressources, présents dès le début du XX^e siècle. En 1934 Jacob C. Morgan alors président du conseil tribal et Joseph Bruner, président de l'American Indian Federation, qualifiaient déjà le Wheeler's Act de *communistic* – soit un acte communiste – adjectif très dépréciatif aux États-Unis, rangeant dans la catégorie du « non-américain », de l'ennemi de l'intérieur. Le Wheeler's Act, aussi connu sous le nom de *Indian reorganization Act*, cherchait à renverser les politiques précédentes favorisant l'assimilation des populations amérindiennes en reconnaissant aux Amérindiens le droit à l'autodétermination. Pour le gouvernement fédéral, il s'agissait d'une amélioration politique, économique et sociale de leurs conditions de vie. L'État mettait fin au processus de parcellisation des terres sous forme de propriété privée avec un retour de certaines terres sous forme de land trust, détenues en fiducie par le gouvernement fédéral. Morgan y voyait un projet rétrograde pour les Dinés, les empêchant de rejoindre le modèle américain fondé sur l'accès à la propriété privée. Pour Jacob C. Morgan, l'assimilation constituait une possibilité pour les Navajos d'exister dans la réalité politique américaine. Pour les *tribesmen* navajos, formés dans les *boarding schools* (pensionnats) et, comme Morgan, convertis au christianisme, la souveraineté ne pouvait pas se conquérir par une organisation tribale mais au contraire par un mode de vie reposant sur une économie industrialisée. Pour Morgan, les politiques que John Collier (instigateur du Wheeler's Act) souhaitait mettre en place maintiendraient les Navajos dans la misère (Katerberg 2020). Cette même autorité tribale a été mise en avant au bénéfice de certains politiciens américains. Il s'agissait pour les autorités fédérales de mobiliser la souveraineté tribale quand elle confortait leur politique. Wayne Aspinall, représentant démocrate du Colorado de 1949 à 1973, conseillait ainsi au Secrétaire de l'Intérieur (*interior secretary*) Morris Udall de trouver un « chef » hualapai pouvant témoigner en faveur de son projet de barrage dans le Grand Canyon. Cela permettait de faire taire ses opposants, tel le Sierra Club⁹⁹, en les discréditant et en qualifiant leur posture d'« anti-indienne

⁹⁸ “Unlike ever before, environmental activists and organizations are among the greatest threat to tribal sovereignty, tribal self-determination, and our quest for independence”

⁹⁹ Célèbre organisation de conservation de la nature, toujours active, et aux relations toujours complexes avec les populations autochtones. Voir à ce sujet les travaux de Julia Vogel, notamment sa thèse : « We are still here, réémergences amérindiennes et définition de la nature dans le parc national du Grand Canyon », soutenue en 2021 (Vogel 2021).

». Déjà en 1966, à travers Wayne Aspinall, les autorités fédérales provoquaient les conflits entre les autorités tribales et les groupes environnementaux. C'est dans cette longue histoire que s'insère Joe Shirley et les relations entre autorités navajos et protecteurs environnementaux. Comme ils souhaitent mettre fin à l'extraction de charbon sur leurs terres, les protecteurs sont considérés comme des fauteurs de trouble par les autorités tribales navajos. La Nation dépend du charbon pour son économie, et en un sens, vouloir s'en passer revient à mettre fin aux ressources qu'apporte cette manne économique. Ces frictions se retrouvent également parmi les protecteurs environnementaux dinés.

III. Les frictions entre protecteurs dinés

J'identifie deux types de conflits. Tout d'abord, les tensions autour de l'organisation politique et de la place des théories révolutionnaires, puis celles liées à la promotion individuelle et aux accusations de sorcellerie qui en découlent.

A. Lutter sans se mettre en avant : les dissensions sur la place de l'individu

J'ai rencontré Mary et son mari Paul, couple phare de la protection environnementale, lors d'une journée organisée par le vice-président autour de la souveraineté alimentaire. Cette journée regroupait différentes ONG navajos travaillant ce thème sous diverses perspectives comme la protection de l'eau et la décolonisation des savoirs. Nous étions alors en novembre 2016, Standing Rock battait son plein. J'ai récupéré les coordonnées de toutes les personnes présentes à cette journée, et je contactai Paul par SMS pour un entretien. Il me répondit très vite. Il était à Standing Rock, mais dès son retour, nous pourrions nous rencontrer. Lors de cet entretien en décembre 2016, nous sympathisâmes. Il avait un an de plus que moi, avait grandi à New York de parents venant des Bahamas. Il était très politisé et avait étudié à Columbia. Mary et Paul avaient fondé une entreprise et une ONG. Mary était très impliquée dans sa communauté, mais également consultante pour diverses ONG et membre du Forum permanent des peuples autochtones à New York. À ce titre, elle participait à toutes les COP et était toujours entre deux avions. Paul s'occupait d'un jardin communautaire et travaillait à l'échelle locale avec d'autres fermiers de la réserve. C'est pourquoi je les ai recontactés en juin 2017, lors de mon retour dans la réserve. J'ai demandé à Paul si je pouvais loger chez eux et les accompagner dans leurs activités quotidiennes. Ces liens ont été fondamentaux dans ma compréhension du quotidien des protecteurs navajos.

Leur maison était un point névralgique : il y avait quasiment toujours une personne de passage pour quelques heures ou quelques nuits. Nous nous partagions le canapé du salon (fort confortable) après avoir passé des heures à parler à bâtons rompus. Située à Gallup, leur maison était aussi un point d'arrêt entre Albuquerque et Flagstaff, un endroit où leurs amis pouvaient se reposer, boire un verre, fumer du cannabis, manger un morceau. C'est par Mary et dans cette maison que j'ai rencontré une grande partie de celles et ceux qui deviendraient mes proches et mes principaux interlocuteurs. Cela m'a permis d'avoir accès à un discours privé, à une parole moins contrôlée. C'est lors d'une de ces discussions que les tensions internes au sujet de la violence des luttes me sont apparues. Mary, bien qu'ayant seulement un an de plus que moi, me disait se sentir vieille, probablement parce qu'elle se sentait plus proche des anciens que des jeunes. Elle avait eu ses deux enfants au début de sa vingtaine et était mariée depuis une dizaine d'années. Elle participait régulièrement aux cérémonies. Sa mère avait travaillé pendant des années dans un chapitre de la Nation navajo. Dès son adolescence, elle s'était engagée dans la défense des droits des populations autochtones. Lors d'un rassemblement où quand, un *medecine-men* navajo l'avait comparé à Changing Woman, une déité centrale de la mythologie diné mère des jumeaux héroïques. Mary s'en souvenait non comme d'un moment de fierté, mais comme d'un profond malaise. Elle tenait par-dessus tout à ne pas se faire remarquer et à toujours parler au nom des Navajos, sans se mettre en avant. Cette soudaine affiliation à une figure maternelle divine l'avait choquée. J'en ai compris plus tard la raison.

Un soir où nous étions en petit comité, Mary, une de ses meilleures amies et moi, la discussion porta sur les manifestations (*protest*). Mary mentionna une manifestation en particulier, qui avait eu lieu à New York en 2015, une grande marche pour le climat nommée #floodWallStreet. Lors de cette marche, deux jeunes femmes navajos, Rose¹⁰⁰ et Thalia, avaient fait la une des journaux du monde entier. Elles apparaissaient sur de nombreuses photographies, tenant entre leurs bras levés un drapeau américain retourné sur lequel elles avaient peint en lettres noires : « Indigenous resistance since 1492 ». Rose elle-même m'avait parlé de cet événement avec beaucoup de plaisir. Les manifestants les acclamaient et elle sentit ce jour-là une solidarité dans les rues de Wall Street. Or, pour Mary et son amie, Rose et Thalia avaient très mal agi. Elles s'étaient mises sur le devant de la scène. Dans un espace public où elles représentaient l'ensemble des Navajos, les deux activistes avaient déçu. La tante de Thalia avait eu honte de sa nièce ce jour-là, alors que les jeunes protectrices environnementales navajos se

¹⁰⁰ La même personne déjà longuement présentée dans le chapitre 1

mobilisaient pour rendre visible leurs combats, avaient renvoyé l'image de fauteurs de trouble. En un sens, Mary était associée au personnage de Changing Woman et Rose et Thalia à celle de la violence.

J'appris par la suite que ce drapeau avait inspiré Eliot et Miranda, qui s'en étaient servis lors d'une manifestation au sein de la Nation contre l'extension d'une mine de charbon à Black Mesa. Plusieurs personnes présentes sur place les accusèrent d'insulter ainsi les vétérans de la Nation navajo, tout particulièrement les *code talkers*¹⁰¹, qui en utilisant la langue navajo dans le Pacifique avaient permis de mettre fin à la Seconde Guerre mondiale. Eliot et Miranda pensaient au contraire leur rendre hommage, en rappelant le rôle néfaste du gouvernement américain envers les populations autochtones ainsi que leur impérialisme dans le reste du monde. Ces divergences sur les modalités de protection du territoire navajo étaient non seulement intergénérationnelles, mais également présentes parmi les jeunes protecteurs environnementaux. De fait, la question de la violence, associée pour certains de mes interlocuteurs aux anarchistes, revenait souvent. Elle était pour eux liée au besoin de prestige de certains des protecteurs dinés.

B. Les armes à feu : par-delà la militance, un outil de socialisation

Les débats faisaient rage sur la définition de la violence. Lorsque qu'elle était évoquée, elle ne constituait pas un appel aux actions terroristes et à la lutte armée, mais un appel au droit à se défendre. La majorité de mes interlocuteurs dispose d'une ou plusieurs armes à feu, comme nombre de citoyens étasuniens. Leur argument principal est le droit à l'autodéfense, face au que représentent milices d'extrême droite et violence policière. C'est à leurs côtés que j'ai appris à utiliser un fusil : comment toujours le verrouiller avant de la passer à une personne, l'importance de toujours la pointer vers le sol, le genre de balles et le type de fusil. Ils évoquent régulièrement leurs marques préférées ou l'esthétique de tel ou tel fusil. À l'argument de l'autodéfense (« je défends ma communauté et ma famille, car personne ne le fait pour nous ») se joint une certaine esthétique de la lutte armée. Un certain nombre pratique également la chasse (cerfs, chiens des prairies) comme bon nombre d'Américains en zone rurale. Si la littérature scientifique aborde les usages d'armes en feu dans les luttes afro-américaines ou d'extrême-gauche, celle sur les populations autochtones en est absente. La plupart des travaux

¹⁰¹ Lors de la Seconde Guerre mondiale, des soldats navajos parvinrent à communiquer entre eux en langue diné et à se passer des informations cruciales que l'armée japonaise ne parvint jamais à déchiffrer. Ils jouèrent un rôle considérable dans le Pacifique. Ils sont extrêmement respectés par la population navajo et présents à chaque défilé ou parade, bien que de moins en moins nombreux chaque année. Plusieurs de mes interlocuteurs ont des arrières-grands-pères *code talker*.

portent sur les populations blanches et républicaines vivant en zone rurale ou sur les différentes conceptions et usages des populations blanches, noires et hispaniques¹⁰².

Dans une enquête intitulée : « America's Complex Relationship with guns. An in-depth look at the attitudes and experiences of U.S. adults » du Pew Center (Parker et al. 2017), quatre foyers sur dix déclarent posséder une arme à feu. La moitié des détenteurs d'armes à feu déclaraient détenir une arme pour la chasse. Bien que le besoin de se protéger reste la motivation première derrière l'achat d'une arme à feu (67 %), près de la moitié des Américains vivant à la campagne (46%) déclaraient posséder une arme. Chez mes interlocuteurs, aucun lien n'est revendiqué avec la National Rifle Association (NRA). Le besoin de s'armer est rapporté à la montée de l'extrême-droite. Dans les différents rapports du Pew Center (2014 et 2017), il est régulièrement rappelé que les Républicains sont davantage en faveur des armes à feu que les Démocrates. Or cette vision binaire ne reflète pas ce que j'ai observé en territoire navajo.

Tout d'abord, parmi les protecteurs, il existe une critique du système électoral et des partis politiques tant démocrates que républicains. Une analyse des armes par le prisme électoral ne suffit pas. Les usages des armes à feu sont inscrits dans une longue pratique autochtone de résistance au pouvoir colonial. Elles ne sont que l'un des nombreux outils (de défense) à leur disposition, dans un large éventail de pratiques avant tout non-violentes. Les protecteurs ne fréquentent pas les clubs de tir, ne payent pas de licences. Lorsqu'en 2020, et à nouveau en 2023, des supporters de Trump ont tiré sur des manifestants au Nouveau-Mexique, infligeant de graves blessures par balle aux victimes (Fisher 2023; Hay 2023), les prières publiques auxquelles j'ai ensuite assisté étaient protégées par des militants armés. Pour acheter leurs armes, certains passaient par Walmart, ou par des collègues. Parfois, nous allions passer nos journées au cœur de la réserve, entourés de chevaux sauvages et trouvions un endroit où nous entraîner. C'était une activité très conviviale et intergénérationnelle, des moments de détente et de grande joie, d'insouciance. Les enfants apprenaient à tirer sur des chiens de prairie. Si l'on était chanceux, on mangeait ensuite ces derniers cuits au barbecue. Ils étaient ravis que je veuille apprendre à tirer au fusil. Cette expérience des armes à feu a été fondamentale pour comprendre la société dans laquelle je menais mon ethnographie. J'ai ainsi fait l'expérience du poids des armes à feu ainsi que du bruit assourdissant lorsque l'on tire. Les oreilles sifflent et sans protection auditive, passé deux détonations, les bourdonnements deviennent insupportables. L'expérience des armes à feu est avant tout très corporelle : il faut apprendre

¹⁰² voir par exemple : (Carlson 2020; Tatalovich et Haider-Markel 2022; Middlewood 2021).

comment positionner l'arme au creux de l'épaule, comment placer ses jambes, puis arriver à se concentrer, jusqu'à avoir une respiration calme pour atteindre sa cible. C'est en même temps une activité récréative, un moyen de défense et un outil de chasse. Ainsi, malgré des divisions internes autour des modalités de lutte, la possession d'une ou de plusieurs armes à feu n'était pas critiquée, mais inscrite dans l'ordinaire. Sans ce droit à l'autodéfense contenue dans le second amendement, les protecteurs se sentaient « à la merci des flics¹⁰⁴ ».

L'anecdote la plus célèbre (aux yeux des protecteurs) reste probablement celle de Katherine Smith. En 1986, cette ancienne de la région de Black Mesa refusait d'être expulsée de son hogan. Lorsque la police hopi est venue chez elle, elle l'a accueillie avec son vieux fusil : « le Créateur est le seul qui me fera déménager ». Ce droit inaliénable à défendre par tous les moyens son territoire n'est pas considéré par mes interlocuteurs comme de la violence. Les principales différences entre les deux événements évoqués relèvent de l'espace dans lequel ils prennent place (dans et hors de la réserve, dans un espace public et privé) et d'un facteur générationnel : une matriarche de plus de 70 ans qui avait toujours vécu au sein de la Nation et deux jeunes femmes dans une immense foule à New York, dans l'espace public. Katherine Smith était chez elle. Le tort de Rose et Thalia à New York était en somme de s'être comportées là-bas comme si elles avaient été « à la maison ».

À propos de ces controverses sur la souveraineté autochtone, l'universitaire Jodi Byrd parle de « cacophonie » dans un contexte colonial, c'est-à-dire de processus dynamiques, multidirectionnels et intersectionnels (Byrd 2011). L'universitaire co-fondatrice de l'organisation politique The Red Nation, Mélanie Yazzie et la professeure Cutcha Risling Baldy, reprennent ce concept en l'appliquant à la cacophonie des luttes, en mettant en avant l'importance de la recherche et de la production de savoirs (Melanie K Yazzie et Baldy 2018, p. 6). Ces cacophonies leur semblent cruciales pour les partisans de la décolonisation. Cependant, elles sont aussi des lieux de luttes intestines qui, dans un contexte colonial, amènent de grandes souffrances. Ces discordes vont parfois jusqu'aux accusations de sorcellerie.

C. Accusation de sorcellerie parmi les protecteurs navajos

Les personnes chez lesquelles j'ai logé m'ont prévenu qu'il ne fallait pas poser trop de questions, ni trop me déplacer, sous peine d'attirer les suspicions. Kevin me conseilla à plusieurs reprises de toujours loger au même endroit. D'après lui, en me déplaçant, je pouvais

¹⁰⁴ Paul, juin 2020, Lupton

attirer les soupçons et on pouvait m'ensorceler. Plus je me déplaçais et plus j'étais à la merci des sorts. Or, pour mener à bien ma recherche, qui était somme toute la raison de ma venue, je me déplaçais beaucoup. Kevin pensait peut-être que cela me rendait trop visible aux yeux de tous. Il fallait utiliser la parole avec parcimonie et une grande réserve. J'ai été averti à plusieurs reprises que les rumeurs et les ragots étaient dangereux et qu'il ne fallait pas les colporter, car ils suscitaient des accusations de sorcellerie.

L'anthropologie nord-américaine s'est particulièrement intéressée à la sorcellerie en territoire navajo. Toute l'ethnographie de la première moitié du XX^e siècle s'est focalisée sur les pratiques religieuses des Dinés : de Gladys Reichard et son anthologie de 1000 pages sur la religion navajo (Reichard 1990) à Clyde Kluckhohn et son *Navajo Witchcraft* (Kluckhohn 1944) en passant par le Père « Father Haile » (Haile 1978). Dans son livre *Diné : a history of the Navajos*, l'historien navajo Pete Iverson rappelle que les épisodes de sorcellerie sont concomitants de périodes de grands troubles sociaux. Avant l'expansion de la réserve navajo, dix ans après la signature du traité ramenant les Dinés sur leurs terres, le gouvernement fédéral prit la décision de supprimer les rations alimentaires. Nombre d'entre eux connurent la famine. C'est dans ce contexte qu'en 1878 apparut un épisode d'accusation de sorcellerie. Les individus reconnus comme coupables furent tués (Iverson 2002, p. 200). Le phénomène sorcellaire a des racines anciennes et se retrouve dans l'ensemble de la société navajo.

La figure la plus crainte et la plus connue parmi mes interlocuteurs est celle des *skinwalkers*. Patricia, fermière dans la famille de laquelle je logeais, a été la première à m'en parler pour me protéger. Elle me raconta son enfance à Pinon¹⁰⁵, petite communauté à Black Mesa, ravagée depuis des décennies par l'extractivisme minier et la mort tragique de ses parents. Le charbon était acheminé à l'autre bout de la réserve vers une centrale électrique, afin de nourrir les grandes villes du sud-ouest en énergie. Depuis quelques années, Pinon était ravagée par la méthamphétamine, nommée par tous « meth ». « Pinon en est infesté » me disait-elle. « Des gangs la contrôlent, la fabriquent dans des maisons ». Elle remontait l'apparition de la méthamphétamine à son adolescence, à la fin des années 1990. Elle faisait le lien entre irresponsabilité et augmentation des phénomènes sorcellaires. Les *skinwalkers* sont des créatures terrifiantes vivant sur le territoire diné. Abordés à la fois comme une mise en garde, mais également par l'humour, ils représentent une menace surnaturelle bien réelle pour tous, quelle que soit la génération, religion, degré universitaire et bord politique. Pour Patricia, les

¹⁰⁵ Se prononce « pignon », car était originellement écrit Piñon lorsque la région était sous domination espagnole puis mexicaine.

skinwalkers seraient apparus avec la colonisation et l'internement au camp de Fort Sumner. Ils avaient alors une utilité et protégeaient les Dinés. Puis, ils seraient devenus fous et auraient perdu le contrôle.

Patricia me prodiguait des conseils pratiques. En cas de rencontre potentielle avec un *skinwalker*, il ne me fallait surtout pas avoir peur ou montrer ma peur. Ils se déplaçaient la nuit avec le vent, et pouvaient se transformer à leur guise. Pour devenir *skinwalker*, un sorcier devait tuer un membre de sa famille. Autour du hogan de Leupp, où nous habitons, elle m'informa qu'il n'y en avait pas. Elle me raconta cependant en avoir croisé un quelques années auparavant alors qu'elle rendait visite à sa famille. Elle dormait à l'arrière de son pick-up et croyait savoir qui était ce *skinwalker*. Elle accusait une vieille grand-mère, jalouse de sa vie de famille. La jalousie était le motif principal de sorcellerie et la raison pour laquelle moins l'on s'exposait, mieux c'était. Les *skinwalkers*, me précisait Patricia, faisaient tout à l'envers : ils dormaient le jour et vivaient la nuit. Les *skinwalkers* sont des figures emblématiques du désordre et du chaos, de la remise en cause de l'organisation de la société. Ils apparaissent comme des figures exacerbées de la déviance monstrueuse, paroxysme de la jalousie menant au meurtre et mobilisés dans des contextes de très grande pauvreté, touchés par l'extraction minière et la toxicomanie.

Mes interlocuteurs m'ont appris à me protéger en suivant leur exemple : en ingérant régulièrement de la médecine amère (*bitter medicine* une herbe médicinale réduite en poudre et ingérée en humidifiant un doigt et le plongeant dans la poudre) lorsque nous nous rendions dans les lieux publics ; en apportant mes bijoux en cérémonie afin qu'ils soient bénis ; Eliot me donna un collier en graines de genévrier pour que « rien de mal ne m'arrive ». J'observais un paradoxe : alors qu'une partie du travail militant consistait à dénoncer publiquement certains agissements, cette mobilisation les rendait susceptibles d'accusations de sorcellerie. Selon Karen Blu, la façon dont le territoire est conçu, interprété et utilisé est une affaire de négociation et bien souvent de contestation. Les constructions culturelles autochtones sont sujettes à des changements, à la négociation et aux disputes (Blu 2001, p. 198). Ces tensions se manifestent dans les lieux de rassemblement, sous la forme de sorcellerie. La guérison et le maintien de la santé sont centraux dans la culture navajo (Marshall 2016, p. 154). La santé corporelle est la manifestation physique d'un état spirituel intérieur. Dès lors, comme le souligne Thomas Csordas, vie spirituelle et santé du corps sont « intimement liés » (Csordas 1994, p. 463). J'ajouterai que vie spirituelle, santé du corps et vie publique sont liées. L'activisme environnemental expose ainsi les protecteurs navajos au danger.

Dans son enquête auprès des néopentecôtistes navajos, Kimberly Marshall a également recueilli des témoignages au sujet des *skinwalkers* (Marshall 2016, p. 1). En faisant rupture avec la religion traditionnelle, les Pentecôtistes navajos (nommés en diné *Oodlání* soit « les croyants ») attirent les *skinwalkers*. Ces pentecôtistes voient dans les *skinwalkers* la figure de Satan. Mais, grâce à la supériorité de leur dieu, ils ne sont pas affectés par ces derniers. Mes interlocuteurs se trouvaient cependant dans une situation opposée, revenant, dans de nombreux cas, à la religion de leurs arrière-grands-parents après une éducation chrétienne.

À la différence des *Oodlání*, dont la foi protège, celle de mes interlocuteurs (de jeunes protecteurs (re)tourner vers une approche plus traditionnelle), les rend potentiellement victimes et/ou bénéficiaires de la sorcellerie. La manière dont la réalité est appréhendée entre ces deux groupes tranche sur les conséquences de cette sorcellerie. Pour les *Oodlání*, les *skinwalkers* obtiennent leurs pouvoirs du diable, figure totalement absente de la cosmologie traditionnelle diné (*Ibid.*, p. 5). Dans les deux cas revient cependant l'idée de la responsabilité individuelle. Pour les protecteurs, il leur faut se protéger en amont pour ne pas être victime de sorcellerie ou accusé de sorcellerie. Cela passe par un apprentissage d'un ensemble de conduites. Pour les évangélistes *oodlání*, la responsabilité vient du rejet de la tradition pour embrasser le Dieu unique, celui qui rend les *skinwalkers* inefficaces. La notion de responsabilité individuelle dans les comportements et les pratiques apparaît constamment et permet de pallier les transformations monstrueuses, tout en pesant sur les individus. Dans ce contexte, les alliances restent ambivalentes : être membre d'un collectif ne protège pas des accusations et de l'exclusion. Ces catégories, ces zones de tension sont labiles. Ainsi, bien qu'ils cherchent à retrouver auprès de leurs camarades protecteurs une nouvelle famille, les individus n'échappent pas aux mécanismes d'inclusion et d'exclusion propres à l'ensemble de la société navajo.

D. Les protections des protecteurs face à la sorcellerie

Il existe plusieurs façons de se protéger de la sorcellerie en territoire navajo, avec plusieurs degrés de dangerosité selon les lieux et les moments de la vie. Mes séjours répétés m'ont appris les rudiments de la protection individuelle. Plusieurs moments et lieux étaient particulièrement dangereux. La grossesse était l'un des moments les plus critiques. Plusieurs de mes proches n'ont pas annoncé sur les réseaux sociaux leurs grossesses, ni postées de photo d'elles enceintes jusqu'à l'imminence de leur accouchement¹⁰⁶. J'appris leur grossesse soit de

¹⁰⁶ Dans la mesure où ces personnes postent au quotidien des photos sur les réseaux sociaux, cela n'est pas une anecdote.

vive voix, soit en message privé. De même, les photos des enfants sur les réseaux sociaux sont rares. D'après les navajos avec lesquels je vivais, il ne fallait pas trop exposer sa vie privée pour ne pas mettre en danger sa personne et ses proches. Les protecteurs devaient se protéger en même temps des sorts contre leurs corps et contre leurs proches, mais également des accusations de sorcellerie.

En questionnant l'ordre politique navajo et les éco-activistes, je me suis retrouvée plongée dans un système de sorcellerie. Dans sa monographie devenue une référence, Jeanne Favret-Saada enquête sur la sorcellerie contemporaine dans le bocage normand (Favret-Saada 1985). Durant cette enquête, elle s'est trouvée à son tour prise dans un réseau de sorcellerie, à la fois comme victime, mais également comme désensorceleuse : « en sorcellerie, la parole, c'est la guerre. Quiconque en parle est belligérant et l'ethnologue comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non engagé » (*Ibid.*, p. 27). Cependant, à la différence de Favret-Saada, je n'ai en aucun cas choisi d'enquêter sur la sorcellerie. J'ai commencé ma recherche en enquêtant auprès de fermiers et d'activistes au sujet de la décolonisation de l'alimentation. J'ai ainsi rencontré de jeunes éco-activistes dinés, en suivant la voie de l'accès à l'eau et à la terre, ainsi que les mobilisations en faveur de la justice environnementale. À l'instar de Philippe Bourgois dans l'introduction de son ouvrage *In Search of Respect, Selling Crack in El Barrio*, « I was forced into crack against my will¹⁰⁷ » (Bourgois 2002, p. 1), je suis tombée dans le système sorcellaire navajo contre ma volonté.

Rose, chez laquelle j'ai vécu des semaines, s'était gravement disputée avec plusieurs membres du K'é Infoshop, notamment Courtney, un peu plus âgée qu'elle. Elle fut ainsi tour à tour accusée d'apporter le désordre et d'être une sorcière. Les détails des disputes me venaient par bribes de différentes personnes avec plus ou moins de sympathie pour Rose. Le conflit était à présent ouvert et une grande partie de mes interlocuteurs ne souhaitait pas en parler, pour ne pas faire circuler de fausses rumeurs et pour se protéger. .

Les ennuis avec Rose avaient commencé bien avant 2018 et je n'en ai eu connaissance que bien plus tard, au compte-goutte. J'appris cet été-là qu'une cérémonie avait été organisée pour elle en janvier 2017 alors qu'elle était à Standing Rock au camp de résistance #NoDAPL. Cette cérémonie avait eu lieu sans son accord et sans l'en informer. Plusieurs de ses amies navajos se faisaient du souci pour sa santé mentale. Elles pensaient que Rose devait rentrer chez elle. Elles avaient donc contacté des membres de sa famille afin d'organiser une cérémonie qui la ramènerait et pourrait expliquer ce qui la retenait depuis des mois dans le

¹⁰⁷ « Je suis tombé dans le crack contre ma volonté ».

Dakota du nord. Lors de cette cérémonie, le *medecine-man* a déclaré que Rose avait ingéré à son insu de la médecine lakota. C'est-à-dire qu'un individu lui avait fait ingérer des herbes médicinales du territoire lakota, sans qu'elle en soit consciente. C'était cette magie liée aux herbes médicinales locales qui la maintenait sur ce territoire. Rose en parallèle commençait à sentir que ses pouvoirs se réveillaient et qu'elle acquérait des compétences divinatoires.

Il existe divers types de *medecine-men* dans la Nation navajo. Certains nomment les symptômes et d'autres les traitent. Les *hand-tremblers* font partie de la première catégorie. Un tremblement frénétique de leur main leur permet de rentrer en transe et de localiser la maladie et sa cause. Les *hand-tremblers* sont également utiles pour retrouver des objets perdus ou volés, trouver un point d'eau dans un territoire inconnu ou prédire le résultat d'une chasse. Cependant, ce don apparaît avant l'adolescence chez les personnes. Il faut ensuite des années d'apprentissage auprès d'un maître et de cérémonies pour devenir un bon *hand-trembler*. Le *hand-trembling* se manifeste par un tremblement de la main droite. La personne est dite possédée par l'esprit du Monstre de Gila, un lézard venimeux vivant dans le sud-ouest des États-Unis. Une cérémonie doit alors être effectuée afin que le tremblement ne devienne pas une maladie (Levy, Neutra et Parker 1987, p. 30). Ce n'était pas ainsi que Rose avait obtenu ses pouvoirs.

Rose n'avait pas grandi au sein de la Nation navajo, mais dans des pensionnats d'élite. Elle avait fait toute sa scolarité dans le monde des blancs, dans des universités de l'Ivy League. Ce n'est qu'en 2014 qu'elle était revenue travailler chez elle. Depuis, elle vivait comme fermière, vivant dans le hogan de sa grand-mère au milieu de la réserve. Pour Mary, qui me raconta tous ses événements lors de trajets en voiture, cette façon d'accéder à ses pouvoirs n'était aucunement la procédure conforme. Mary m'expliqua qu'on ne se réveillait pas subitement un jour avec des pouvoirs, que cela commençait à l'enfance et prenait des années de formation. C'était une longue initiation. Pour Mary, ces pouvoirs soudains ressemblaient davantage aux miracles décrits dans la Bible et la tradition chrétienne qu'aux pratiques navajos. De fait, la mère de Rose était une évangéliste très stricte. Une femme très pieuse, ayant toute sa vie travaillée pour le gouvernement navajo, parlant couramment le *diné bizaad*. Dans sa maison figuraient des citations de la Bible en diné. Une maison parfaitement rangée, à la propreté presque oppressante. Lorsqu'elle s'était cassée la jambe à l'été 2018 et avait dû être hospitalisée à Flagstaff, Rose en avait profité pour brûler tous les documents religieux présents chez sa mère : ses bibles, les calendriers de son temple, chaque document écrit faisant référence à sa foi évangéliste. Elle avait emporté tous ces documents à son hogan, chez elle, avait fait un grand feu et les avait déchirés et brûlés, afin selon elle de libérer sa mère de la possession des

évangélistes. Elle ne supportait pas que sa mère soit « sous l'emprise » de l'Église. Rose se rendait avec ses cousines et ses cousins à la Native American Church. Elle voulait apprendre et préserver « les savoirs de son peuple ».

De même, durant l'hiver 2018, elle avait décidé, sans consultation préalable, d'enlever un drapeau présent au K'é Infoshop et de le brûler. Il s'agissait du drapeau de la Mohawk Warrior Society qui appartenait à Courtney, une des cofondatrices du K'é Infoshop en 2017. Courtney avait créé son organisation et se déclarait, comme Klee Benally, une anarchiste autochtone. Rose pensait le drapeau mohawk maléfique (*evil*), des voix lui avait dit de le brûler. Je savais par ailleurs que Rose avait souffert d'une grave dépression dans son adolescence. Les frères et sœurs de Rose l'appuyaient dans ses démarches et faisaient des cérémonies avec elle. Ils la croyaient et ne doutaient pas de ses pouvoirs. De fait, je fus témoin de plusieurs épisodes troublants mettant à mal mes convictions sur le monde de l'invisible. Rose avait la fâcheuse habitude de brûler des affaires qui ne lui appartenaient pas, car elle « sentait » que ces objets étaient maléfiques. Son rôle de protectrice l'amenait naturellement à les éliminer sans autre forme de procès. Courtney et son compagnon s'en étaient ouvertement pris à elle, lui demandant de quel droit elle avait brûlé un objet qui ne lui appartenait pas, un cadeau qui leur avait été fait. Membres fondateurs du K'é Infoshop, ils décidèrent de quitter le collectif, faute de soutien. Mary, une de ses meilleures amies, et son mari quittèrent également le collectif. Plusieurs mois plus tard, j'appris, toujours pendant un trajet en voiture, qu'une autre personne avait quitté le collectif à cause de Rose. Une jeune femme du nom de Nizhoni¹⁰⁸, une traditionaliste parlant couramment diné. Aucun incident n'avait eu lieu avec Rose, mais elle en avait une peur bleue. Elles avaient pourtant été amies dans le passé. Une des amies de Nizhoni - également militante et guitariste dans un groupe de punk - lui avait dit que Rose était une sorcière (*a witch*). Nizhoni prit peur et se mit en retrait du collectif pendant plusieurs mois, jusqu'à l'éviction totale de Rose du K'é Infoshop l'année suivante.

Loin d'être anecdotique, ces événements ont fini par exclure Rose de la résistance diné. Pendant plusieurs années, elle a connu une grande solitude. Lors de mon dernier séjour en 2022, mes interlocuteurs avaient peur d'elle et de ses pouvoirs. Elle fascinait et faisait peur. Des amies m'ont dit admirer sa détermination à vouloir vivre seule à dix kilomètres de la première route et à plus d'une heure du premier magasin de la réserve. Ils admiraient sa détermination à vouloir vivre « à l'ancienne » (*the old way*), sans alcool ni drogue, mais s'en

¹⁰⁸ Se prononce : « ni-jauni » ; et se traduit par « beau/belle ». Bien qu'étant un pseudonyme, c'est un prénom féminin très courant, proche de celui de mon interlocutrice. Je l'évoque déjà dans le chapitre précédent.

sentaient, eux, bien incapables. Mes interlocuteurs me conseillèrent de ne pas la contacter et de ne pas la voir. De fait, elle était absente des lieux que je fréquentais et je ne l'ai pas vu lors de mon séjour. J'échangeais avec elle par e-mail. Elle était devenue une paria. Eliot, mon colocataire en 2022, ne lui pardonnait pas de ne pas l'avoir protégé de la police après son arrestation, alors qu'ils étaient ensemble. J'étais prise dans un conflit de loyauté : mon amitié pour Rose et mon amitié pour le reste de mes interlocuteurs. Comme l'ont écrit Sandra Fancello et Julien Bonhomme, ces accusations témoignent d'une dénonciation et d'une instrumentalisation politique de la menace sorcellaire, alimentant la violence « bien plus réelle » de la contre-sorcellerie (Fancello et Bonhomme 2018, p. 577). Pour Rose, cette violence a pris la forme d'une exclusion du groupe des protecteurs par une accusation de sorcellerie (« *she's a witch* ») et la propagation de rumeurs à son sujet. Elle incarne la limite entre protection et sorcellerie.

Les accusations de sorcellerie ne sont pas rares parmi les militants navajos. Ainsi, Brandon, un des co-fondateurs du K'é Infoshop fut accusé à son tour de sorcellerie à l'été 2023. Il se défendit publiquement sur les réseaux sociaux, dénonçant la calomnie et la gravité des accusations. Il fut entendu et crû. La meilleure façon d'échapper aux sorts et aux accusations de sorcellerie reste la discrétion la plus absolue. Mes interlocuteurs étaient persuadés qu'il fallait se cacher afin de se protéger.

Conclusion

Ce chapitre s'est focalisé sur la façon dont les protecteurs environnementaux créent des figures repoussoirs. Certaines comme les hippies et les anarchistes ne sont pas des ennemis de leurs luttes, mais des figures lointaines avec lesquelles ils ne sont pas en conflit. L'ensemble de ces figures fonctionne par la stigmatisation : celle des non-autochtones leur permettent de se définir en creusant – parfois exagérément – leurs différences, celle d'une jeunesse navajo, celle des protecteurs.

Ces stigmatisations ont des effets sur les protecteurs navajos : elles amènent la peur d'être identifiés à des militants violents ou à des hippies ; mais aussi à des ignorants en matière de tradition ; voire à des sorciers. Cela a des conséquences pratiques dans la vie des individus et leur quotidien. Ces tensions permettent aux protecteurs navajos de se définir en tant que militant sans être activiste, c'est-à-dire sans se mettre en avant individuellement et sans s'inscrire dans la politique institutionnelle qu'exercent les autorités tribales. Les protecteurs

sont aussi perçus comme des figures de l'altérité dangereuse au sein de leurs communautés quand leurs actions ne correspondent pas aux pratiques des anciens ou des autorités tribales.

Dans ce chapitre, les tensions parmi les activistes navajos apparaissent sous trois aspects. D'abord celui des contacts avec le monde blanc par la critique de deux figures : celle des hippies blancs et celle des éco-radicaux, avec lesquels malgré les tensions raciales et les méfiances existent de nombreux points communs. Dans un second temps, ces tensions sont visibles par les désaccords au sujet du genre et de la famille. La déconstruction de la binarité genrée et la destruction du patriarcat sont des revendications majeures de cette nouvelle génération de protecteurs afin de mettre fin au système colonial qui les oppresse. Or cela les amène à être considérés par les anciens comme de dangereux ignorants. À ce titre, l'activisme permet de former de nouvelles relations familiales et d'échapper à des structures de pouvoir aliénantes au sein de leurs familles biologiques.

L'histoire de la Nation navajo permet d'expliquer la méfiance entre les autorités tribales et les groupes environnementaux navajos. Une partie de la classe politique navajo les considère comme des ennemis de l'intérieur et des non-navajos par leurs agissements écologiques. Cette jeunesse activiste lutte en interne sur ce que serait une « bonne » façon de lutter afin de préserver leur culture et leurs traditions. Ces analyses permettent de démontrer l'importance fondamentale de lutter avant tout sur un territoire bien défini et auquel ils appartiennent : la Nation navajo. C'est par cette focale que doivent être interprétées l'ensemble des tensions. Les liens à la Nation navajo rendent légitimes certaines luttes et individus. Le troisième point de tension, concerne la promotion individuelle aux dépens du groupe. Ainsi, les protecteurs sont à la fois l'objet d'accusation de sorcellerie et d'ensorçlements. Ces accusations entre protecteurs environnementaux dépassent largement le cadre des collectifs écologiques et trouvent racine dans l'histoire coloniale navajo. La sorcellerie permet de policer les navajos et agit comme un dangereux rappel à l'ordre.

Les protecteurs environnementaux s'inscrivent dans différents mondes en tension, dont ils sont à la fois inclus et exclus et dans lesquels ils excluent/incluent. Ils démontrent l'hybridité de la lutte environnementale diné, aux croisements de l'anarchie, de l'éco-activisme, de la mythologie navajo et de l'histoire coloniale. Le chapitre suivant creuse les tensions autour de l'identité autochtone et de la question de l'authenticité des traditions navajos. Dans mon enquête ethnographique, la question identitaire revient constamment : qu'est-ce qu'être navajo ? Que signifie être autochtone et sur quelles bases se font ces définitions ? Là aussi, il existe des ennemis : les *pretindiens* (les blancs se faisant passer pour des autochtones) et les anthropologues. Ces deux figures posent la question des liens au territoire et de la transmission

des savoirs. L'histoire coloniale et les structures actuelles de la société navajo sont constamment mobilisées par les intellectuels navajos avec lesquels je travaille, comme motifs de leur engagement. Les universités forment les leaders des organisations navajos, et sont des lieux de revendications politiques collectives.

Chapitre 3.

La notion d'extractivisme épistémologique :
les connaissances autochtones comme
ressources à protéger du vol

Mai 2022, j'accompagne Erick le géographe faire des courses en voiture. En chemin, Mary l'appelle. Ils sont sur haut-parleur et je les écoute. Leur discussion tourne autour de la liste de faux amérindiens, des *pretindians*, ces personnalités publiques se faisant passer pour autochtones. Jacqueline Keeler (Diné - Yankton Dakota) est à l'origine de cette liste. Elle prend des allures de chasse à l'homme pour certains de mes interlocuteurs. Après des échanges et discussions, Mary se demande à haute voix : « À vrai dire, pouvons-nous seulement définir ce qu'est l'autochtonie après des siècles de violence coloniale ? »

Les luttes environnementales navajos s'inscrivent dans une histoire coloniale américaine. Le changement climatique et l'effondrement de la biodiversité permettent une remise en cause des modèles politiques, économiques et épistémologiques de la Nation navajo. Les activistes plaident pour réorganiser le pouvoir. Des enjeux de légitimité liés à la parole et à la recherche apparaissent au sein des luttes environnementales. Les activistes dénoncent l'histoire des recherches menées sur eux. Dans ce contexte, ils cherchent à délimiter les frontières d'une identité navajo plus à même de défendre leurs intérêts. Ce processus d'identification est fondé sur une définition raciale de l'ethnie, insérant les Navajos dans le système de catégorisation raciale des États-Unis. Les protecteurs débattent de ces catégories, déterminés à reprendre la main sur leurs savoirs et le partage des connaissances.

De nombreux activistes sont aussi des universitaires, experts en sciences sociales. Parmi les concepts qu'ils mobilisent, l'ethnographie du refus (*ethnographic refusal*), a été théorisé par l'anthropologue mohawk Audra Simpson dans « on ethnographic refusal : Indigeneity, 'voice', and colonial citizenship » (Simpson 2007) en réaction à ce qu'elle estime être un extractivisme épistémologique. Le passé colonial de l'anthropologie et son rôle dans la perception des autochtones au sein de la société euro-américaine et du traitement des populations amérindiennes est au cœur des discussions. La Nation navajo reste aux yeux des activistes une colonie extractiviste. À cette protection des sols et de l'eau se joint une protection des savoirs produits sur ces territoires. Les savoirs autochtones sont considérés comme des ressources en danger, menacées de vol et de disparitions. Les chercheurs allochtones et l'université sont envisagés comme des colons perpétuant un accaparement des savoirs. Ils sont accusés de ne pas s'intéresser aux réalités sociales et économiques des Dinés, et de se servir d'eux pour avancer dans leurs carrières, sans tenir compte des besoins des communautés. Les universitaires dinés et autochtones défendent ainsi une souveraineté épistémologique qui implique une réflexion sur la façon dont les catégories « autochtones », « diné » et « européens/blancs » sont utilisées et mobilisées.

Ce chapitre s'intéresse à la question du sang, au concept de *blood quantum*, soit la quantité requise de sang pour appartenir à la Nation navajo. Le sang, la race et l'identité sont au cœur des débats. Les luttes environnementales sont structurées par les conflits de légitimité et d'appartenance. Elles sont un des lieux où les identités individuelles et collectives sont assignées, contestées et négociées. Mes interlocuteurs attachent une grande importance à l'identité autochtone, à la tradition et aux autochtones comme protecteurs du vivant. Pour eux, les trois notions s'amplifient mutuellement : protéger l'identité autochtone permet à leurs yeux de protéger la tradition, et la tradition consiste pour eux à protéger le vivant. De même que protéger le vivant renforce leur identité autochtone, car l'identité navajo se définit ici par un lien à un territoire spécifique et bien délimité.

Je m'intéresse ici plus particulièrement à la racialisation des Navajos et aux conséquences et applications de celle-ci. Pourquoi l'identité raciale est-elle si importante pour les activistes Navajos ? Quels sont les effets parmi les protecteurs de ces assignations raciales, en particulier dans l'organisation politique de leur activisme ? Quelles conséquences cette racialisation a-t-elle dans la construction d'un savoir critique diné ?

Ces discussions et débats forment les concepts des intellectuels navajos et examinent à l'avenir du peuple navajo. Ce dernier chapitre portera sur quatre points saillants. Tout d'abord, les critères d'affiliation à la Nation navajo, par le *blood quantum*, et les implications de la politique identitaire (*identity politics*) pour les luttes environnementales ; ensuite les liens entre luttes environnementales et résistances épistémologiques. Après quoi, la production de savoirs et les conflits identitaires seront interrogés, avec la figure des *pretindians*, des individus blancs, parfois universitaires, se faisant passer pour des autochtones. Ce chapitre se conclura par un retour sur l'importance des universitaires autochtones dans l'activisme navajo, et plus spécifiquement l'éco-activisme navajo.

I. L'appartenance à la Nation navajo : sang, identité et race

Tout au long de mes séjours au sein de la Nation navajo, l'identité autochtone a régulièrement été mobilisée. Afin de mieux comprendre les applications de ces *identity politics*, plusieurs exemples ethnographiques seront ici analysés. Il s'agira d'en détailler le sens et les implications chez les protecteurs environnementaux navajos.

A. La politique identitaire des activistes navajos

En 2016, Susan Herrera¹⁰⁹, la personne m'ayant mis en relation avec Gloria Begaye¹¹⁰, m'accompagnait à Leupp lors de mon premier séjour. C'est grâce à elle que j'ai commencé ma recherche. Elle était consultante pour divers ONG et travaillait avec Gloria Begaye sur plusieurs projets, sans lien avec la souveraineté alimentaire. J'ai ainsi rencontré Kevin. Après avoir visité l'école et ses jardins, Susan a demandé à Kevin s'il était, lui aussi, navajo. Oui, il l'était, ou plutôt, nous précisa-t-il, sa mère était navajo, mais son père était afro-américain. C'était à cause de cela qu'il parlait trop et avait des ennuis avec ses collègues. Un vrai malaise émergeait de son témoignage. Il attribuait son incapacité à être un « bon navajo », sa loquacité, à son ascendance afro-américaine. Par la suite, il m'invita à venir vivre avec sa famille. Kevin me confia alors que sa femme et ses enfants étaient, eux, « de vrais navajos ». Ils étaient timides, calmes et silencieux. J'ai appris très rapidement que Kevin et sa femme avaient caché à leurs enfants leurs origines afro-américaines. Quand j'en ai demandé la raison à Kevin, il m'a dit qu'il souhaitait éviter à ses enfants de se sentir rejeté comme lui avait pu l'être. Pourtant, sa femme, Patricia, elle-même n'était pas « une vraie navajo », son grand-père étant inuit. Elle en avait également « honte ». Il en allait ainsi plus de l'histoire d'une pureté navajo fictionnelle traversée par des enjeux de pureté raciale, d'appartenance, et d'exclusion.

De *jinny* à *naahili*

C'est grâce à une ancienne Miss Navajo, Radmillah Cody, elle-même d'origine afro-américaine, que le terme en langue navajo désignant des personnes noires a été changé. Radmillah Cody est une chanteuse très populaire dans la Nation. Musicienne reconnue dans tous les États-Unis, elle a gagné des Grammy Awards. Avant Radmillah, le terme utilisé, *jinny*, était extrêmement péjoratif, insultant même.

Radmillah Cody a grandi au sein de la Nation navajo, élevée par une grand-mère qu'elle décrit comme « très traditionnelle ». Cette ancienne Miss Navajo a été harcelée dans son enfance, car son phénotype ne correspondait pas au stéréotype navajo. Les miss navajos n'ont rien à envier à Miss France. Ici, pas d'arrangement floral en bikini. Une Miss Navajo doit savoir travailler : tuer et dépecer un mouton seule, à l'aide d'un couteau, dans une ensemble en

¹⁰⁹ Depuis 2019, Susan (d'origine mexicaine et espagnole) est membre de la Chambre des représentants du Nouveau-Mexique pour le Parti démocrate.

¹¹⁰ Je la présente dans le chapitre quatre. Elle dirige l'ONG Diné Food Sovereignty Alliance.

velours plissé. Elle doit couramment parler diné. G4''râce à sa grand-mère, Radmillah excelle dans ces activités. Éluée Miss Navajo en 1998, elle a depuis une très belle carrière comme chanteuse traditionnelle navajo. Plusieurs de ses albums en *diné bizaad* ont reçu des Grammy Awards.

Radmillah Cody est mariée à Brandon Benallie. Ils sont les cocréateurs, avec d'autres activistes, du K'é Infoshop. Pendant la pandémie, Radmillah a récolté des fonds et du matériel, en faisant appel à des amies célèbres, comme la chanteuse Jewel. Radmillah, en plus de sa musique, a fait campagne contre les violences domestiques au sein de la Nation, ayant elle-même survécu à des violences conjugales. Forte de son expérience de femme afro-navajo, elle a pu faire changer les mentalités, en commençant par changer la façon dont se nomment les Afro-Américains en diné. En concertation avec son oncle *medecine-man*, celle qui toute sa jeunesse a été traitée de *jinny* a créé le mot *naahilii*. *Naa* signifie ceux qui ont traversé et ont surmonté ; *hil* : sombre et calme ; *ii* : l'unité, l'harmonie. Le mot *naahilii*, peut se traduire par « ceux de couleur sombre qui ont traversé et ont persévéré ». Tous les activistes avec lesquels je travaille ont adopté cette désignation et éduquent leurs proches afin de cesser d'utiliser le terme raciste de *jinny* (Clément Picos 2020a).

Radmillah a souvent témoigné des difficultés rencontrées dans son enfance :

En grandissant dans un environnement majoritairement autochtone, j'ai toujours eu le sentiment de ne pas être suffisamment diné. C'est une chose qui revient souvent chez nos proches afro-amérindiens, car on nous dit que nous ne sommes pas assez autochtones [...] Mais, j'ai ressenti la même chose avec mes proches noirs : cette pression que je n'étais pas suffisamment noire (Broomfield et Packer 2023).

Si parmi la jeune génération de militants écologistes, de fortes solidarités se créent avec les populations afro-américaines, afro-caribéennes, hispaniques ou asiatiques, ce lien se fait sur la base d'une même histoire coloniale dans laquelle l'opresseur commun est le colon euro-américain, blanc. Cependant, certains de ces activistes ont une ascendance européenne. C'est le cas de Rose.

Née d'une mère navajo et d'un père anglo-américain, elle n'a pas grandi sur la réserve. Très jeune, elle a été repérée par un recruteur pour des pensionnats privés. Elle était à l'époque scolarisée dans une école navajo. Elle est la seule de toute son école à avoir été choisie par ce chasseur de tête. Grâce à cela, elle a bénéficié d'une scolarité dans des écoles privées réservées à l'élite sur la côte est. Souhaitant connaître son expérience d'euro-amérindienne, je lui ai demandé s'il lui avait été difficile de les concilier. « Ça a été vraiment très difficile étant plus jeune, irrécyclable en quelque sorte » me dit-elle. Elle me dit qu'elle était en même

temps la descendante d'opresseurs et d'oppressées. Sa peau était claire, elle ne correspondait pas au cliché issu des photographies d'Edward Curtis ou des films westerns. Pas de longs cheveux raides, noir de jais, elle pouvait passer pour une blanche, ce qui lui pesait. Elle portait le chignon typique des femmes navajos, le *tsiyéél*, et des bijoux en argent et turquoise.



Figure 19. Photo extraite d'une vidéo tournée juillet 2018 ouverture d'un skate-park à St Michaels dans la réserve. Le *Tsiyéél* est fait avec de la laine de mouton navajo.

J'ai beaucoup appris de l'histoire navajo par elle et son frère. Rose allait en cérémonie avec la Native American Church, dont une partie de sa famille était membre. Elle voulait apprendre et préserver les savoirs de « son peuple ». Elle avait une certaine idée de la tradition navajo et de l'allure d'une personne autochtone. Plus j'ai côtoyé d'autres activistes navajos, et plus je me suis rendu compte de leur méfiance ou colère contre elle. J'étais surprise,

car Rose avait toujours bienveillante à mon égard. J'ai appris la source de ces ressentiments par Mary, une amie commune qui nous avait présentées, figure majeure de la nouvelle génération d'activistes. Comme Rose, Mary avait été choisie pour faire ses études dans des écoles d'élite. Elle avait étudié à Columbia. Comme la quasi-totalité des protecteurs environnementaux navajos, elles s'étaient toutes deux rendues au camp de résistance de Standing Rock.

Mary avait rejoint l'équipe de juristes, Rose un des camps de résistance. Mary m'apprit qu'un incident avait eu lieu lors d'une cérémonie avec Rose. Cette dernière, Navajo, donc considérée comme invitée sur le territoire lakota, avait violemment pris à partie deux femmes, les chassant sous le prétexte qu'elles étaient blanches, et qu'elle considérait comme des intrus. D'après plusieurs témoins, dont le mari de Mary, Paul, afro-caribéen, Rose avait eu des propos et une attitude très violente. Or, il s'avéra que ces deux femmes étaient des membres de la nation Lakota. Elles s'étaient fait chasser d'une cérémonie lakota par une Navajo les considérant comme insuffisamment « autochtone » du fait de leur phénotype. Ces femmes se voyaient rabattues vers leur seule ascendance européenne de la part d'une personne, Rose, qui avait elle-même sans doute vécu ce genre de stigmatisation. Elles faisaient pourtant partie d'une nation autochtone dont les terres avaient été volées et les droits bafoués. Je voyais là la mise en application de la politique identitaire (*identity politics*) parmi les protecteurs.

Le concept d'*identity politics* est d'abord apparu en 1977 dans le Manifeste du Combahee River Collective, une organisation de femmes noires socialistes et queers (Taiwo 2022, p. 7). Basées à Boston, et ne se trouvant pas représentées, elles décidèrent de s'organiser avec d'autres activistes et de développer leurs propres structures et leurs concepts. Elles souhaitaient baser leur programme politique sur leurs expériences et leurs intérêts plutôt que sur ceux des féministes blanches ou des hommes noirs. La politique identitaire servit de « point d'entrée aux femmes noires pour s'engager en politique ». Cependant, les détracteurs pointent du doigt le fait que ce principe, plutôt que d'amener à des alliances stratégiques fondées sur le même objectif politique de fin des inégalités, a au contraire servi à briser les alliances politiques au profit de réussites individuelles. L'historien et activiste Asad Haider, dans son livre *Le malentendu, race, classe et identité* estime que la politique identitaire serait une « idéologie ayant émergé pour s'approprier un héritage émancipateur au service de l'avancement des élites politiques et économiques » (Haider 2022, p. 7). Les arguments des analystes critiquant la politique identitaire rappellent que celle-ci n'a ni empêché les policiers de tuer, ni vidé les prisons, ni créé de logements sociaux supplémentaires.

Si ce concept se voulait émancipateur par ses créatrices, il a depuis été récupéré par d'autres groupes avec davantage de pouvoir économique et de visibilité, à leur profit. Les

critiques reprochent aux classes dirigeantes (le gouvernement fédéral, les dirigeants de grandes entreprises) de s'en être servies à leur avantage en engageant des individus noirs, queers, trans, latino dans une mise en avant de réussites individuelles plutôt que d'une volonté politique de changements structurels. En somme, la race comme garant d'intégrité. Or les exemples abondent prouvant le contraire, aux États-Unis comme dans le reste du globe.

Pour en revenir à Rose, une protectrice environnementale autochtone avait repris à son compte les stéréotypes de la femme amérindienne. Or, comme l'écrit l'anthropologue Joanne Barker, elle-même Lenape et membre de la tribu des Delawares : « les cultures et les identités autochtones sont toujours en négociation, en transformation, et en contact et de ce fait ne possèdent jamais un instant d'"authenticité" » (Barker 2011, p. 197). Pour Barker, même dans les moments les plus violents de la colonisation ou lors des assimilations forcées, les peuples autochtones ont constamment négocié la signification de leurs traditions culturelles. Les peuples autochtones n'ont jamais été uniquement des victimes, des vendus ou des guerriers contre les forces coloniales ou la chrétienté. Ils sont des agents définissant, réclamant, affirmant et réarticulant leurs identités culturelles sous différentes constructions sociales, dans lesquelles le christianisme joue un rôle (*Ibid.*, p. 198). De fait, ces choix binaires excluant les Amérindiens trop blancs, trop noirs ou chrétiens de la catégorie « Autochtone » ne reflètent pas la grande diversité au sein des nations autochtones.

B. Histoire du Blood quantum

Mes interlocuteurs navajos sont pour la plupart d'origines multiples : Mexicain, Afro-américain, Anglo-américain, ou d'autres nations autochtones tels les Hopis, Pueblos, Apaches. Or, pour être membre de la Nation navajo, pour pouvoir être inscrits (*enrolled*), les citoyens doivent posséder au moins ¼ de sang navajo. Chacune des 571 nations reconnues par le gouvernement fédéral établit ses propres critères. Le gouvernement fédéral n'a plus son mot à dire. Toutes n'ont pas choisi de définir une affiliation par le sang. Les Cherokees, par exemple, doivent démontrer être les descendants d'ancêtres inscrits sur une liste de recensement datant du Dawes Act (Sturm 2002). C'est une conception généalogique de l'identité cherokee qui cependant, comme le démontre Sturm, peut aussi devenir une forme de racialisation (*Ibid.*, p. 3).

Aucune information n'est disponible à ce sujet pour le gouvernement navajo. Il est difficile d'avoir des repères historiques quant à la décision de la Nation navajo de choisir le sang comme critère d'appartenance. Rien n'est mentionné à ce sujet dans le traité de 1868. Sur

le site de la Nation navajo en charge de ce sujet, le Navajo Office of Vital Records & Identification (NOVRI), aucune perspective historique n'existe sur cette décision. Le site bureaucratique communique uniquement des informations techniques : comment s'inscrire, les conditions, les papiers à fournir, etc.

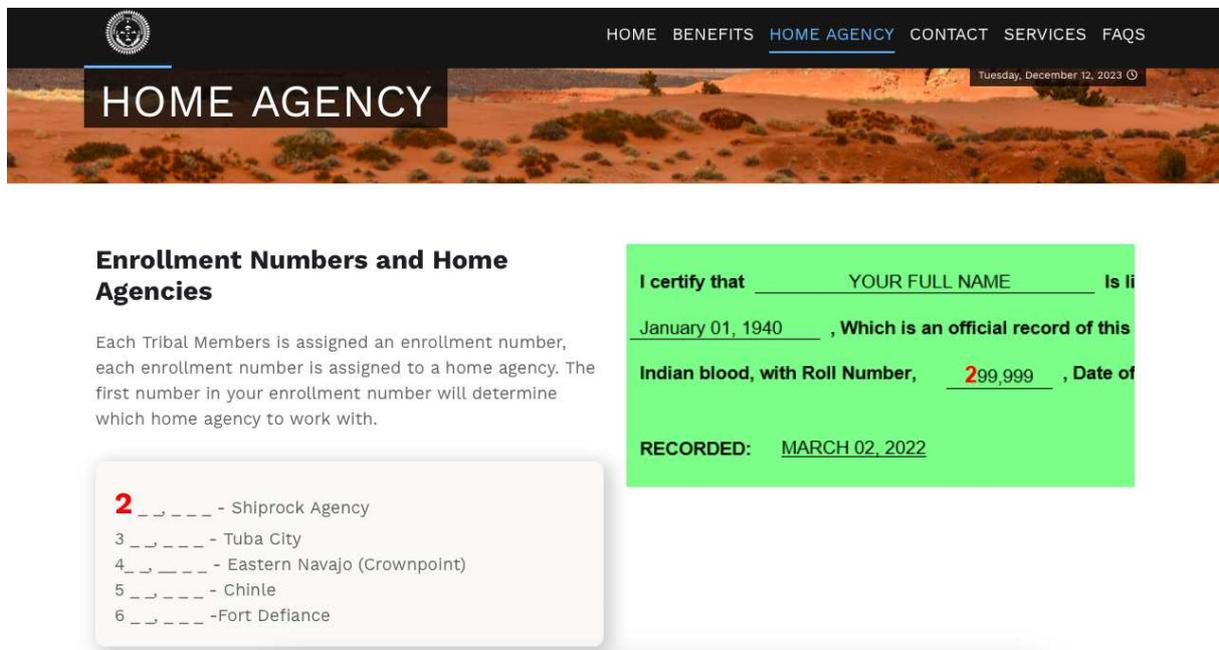


Figure 20. Capture d'écran du site de NOVRI, consulté le 13 décembre 2023. On peut y voir le sigle de la Nation navajo en haut à gauche, ainsi que les différents services fournis par le site : principalement des informations sur les conditions d'affiliation.

Chaque membre a un numéro d'inscription (*enrollment number*) assigné par une des cinq services d'attachement (*home agency*). Les critères d'éligibilité pour être membre de la Nation sont spécifiés : « La Nation exige qu'au moins un parent biologique soit inscrit dans la Nation navajo. Le candidat doit remplir la condition minimale de $\frac{1}{4}$ du sang navajo. » Le NOVRI fournit également un *Certificate of Indian Blood* (CIB), un document nécessaire lors de l'accès à des postes réservés aux personnes autochtones. De plus, la Nation navajo interdit la double affiliation avec d'autres nations autochtones. Il est donc indispensable de fournir un certificat de non-inscription lors de chaque nouvelle demande.

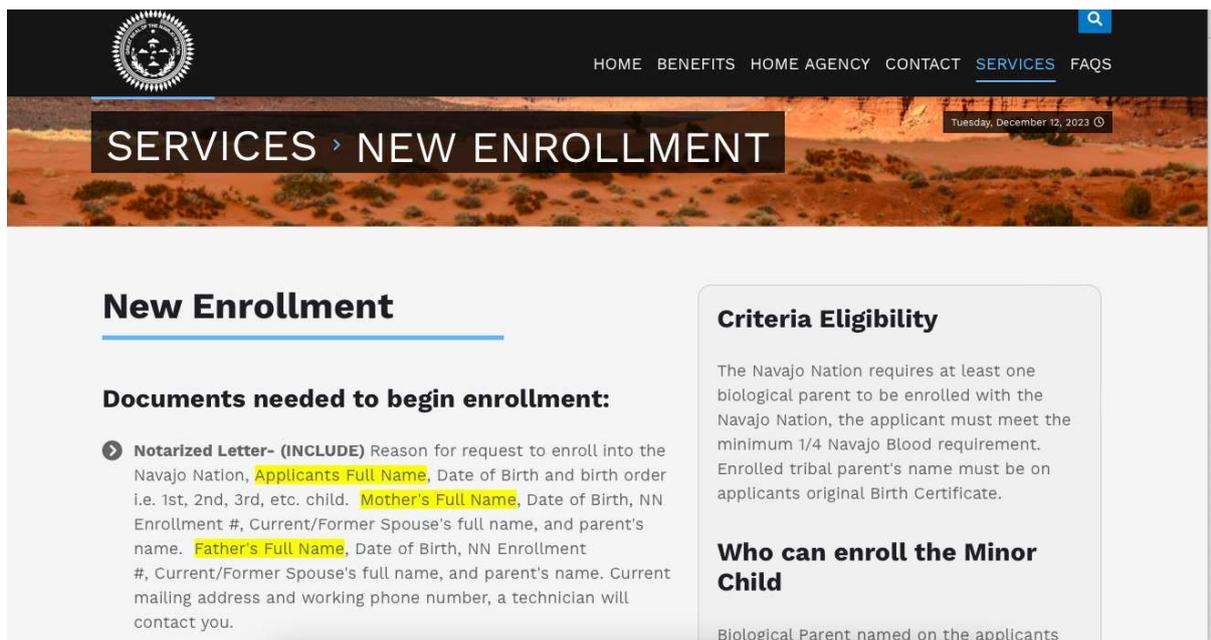


Figure 21. Capture d'écran spécifiant les modalités d'enrôlement à la Nation navajo. Site du NOVRI. Consulté le 13 décembre 2023.

Le *blood quantum* signifie que l'autochtonie peut être quantifiée, et par là-même, que le sang « rend Navajo ». Pour continuer d'exister, un membre de la Nation navajo dont le sang est navajo pour $\frac{1}{4}$ doit se faire épouser par un autre membre affilié, faute de quoi ses enfants ne pourront pas devenir membres à leur tour ni être reconnus comme autochtones par l'État fédéral. Les familles métisses et les mariages avec des non-Navajos mènent donc à la disparition de la « race » navajo.

Or la reconnaissance fédérale ouvre l'accès à de nombreux avantages aux membres des tribus : elle permet d'avoir une sécurité sociale, un accès aux services de santé de l'Indian Health Service (IHS), et d'être prioritaire à l'emploi dans les institutions autochtones (comme le BIA ou les casinos autochtones). Elle offre aux nations autochtones bien plus de moyens financiers (pour préserver leur langue ou la gestion des parcs publics navajos par exemple) et de protection de leurs droits qu'aux nations et tribus autochtones reconnues uniquement par des États (comme la tribu des Lumbees), voire pas reconnues du tout.

Parmi mes interlocuteurs, l'angoisse est constante de perdre son territoire, les savoirs, la langue. Rose, pourtant par ailleurs si farouchement opposée aux institutions navajos qu'elle qualifiait volontiers de *colonial puppet* (marionnettes coloniales), avait repris à son compte les mêmes conceptions raciales de l'autochtonie. Pensait-elle ainsi affirmer son authenticité raciale et son autorité sur ce sujet ? Elle passait ainsi du statut de victime à celui de bourreau. En ce sens, cette posture résonne avec les écrits de Asad Haider :

Toute possibilité d'intégrer l'égalité sociale à la culture américaine a été anéantie [...] : la politique se réduit à une performance anxieuse d'authenticité. [...]. Si « le personnel est politique », c'est parce que la seule pratique politique encore possible consiste à se façonner une identité personnelle et à surveiller celle des autres (Haider 2022, p. 112). Cette performance d'authenticité amène à des hiérarchies internes à la Nation. Je rajouterai que ces performances individuelles sont également source de grandes détresses psychologiques pour les individus devant s'y conformer. Quasiment tous mes interlocuteurs m'ont fait part de ce malaise. Pour certains, cela a pu aller jusqu'à des tentatives de suicide et des hospitalisations en hôpital psychiatrique. Cette assignation raciale dans un contexte de grande précarité économique a des effets dévastateurs sur la jeunesse. Cette souffrance se discute dans l'intimité. Près de la moitié de mes interlocuteurs avait des origines non-navajos. L'effacement de ces origines et la performance raciale m'ont été témoignés à de nombreuses reprises. L'assignation raciale chez mes interlocuteurs conditionne la légitimité à défendre un territoire. Elle conditionne l'accès à des réseaux de sociabilité.

Lors d'une soirée au K'é Infoshop en juillet 2017, un navajo d'une vingtaine d'années prit la parole à ce sujet. Il fit part de sa solitude et du sentiment d'abandon de la part de sa communauté face à ces origines multiples. En voiture suite à cette soirée, Mary me dit que tout autochtone ressentait cette solitude, ce sentiment de ne jamais être assez navajo. Elle avait elle-même été adoptée. Elle savait que sa mère biologique était navajo, mais ignorait qui était son père biologique. Elle était régulièrement prise pour une portoricaine, ce qui l'agaçait. En l'adoptant, ses parents adoptifs en avaient fait une Navajo à 100 %. C'était écrit sur son Certificat de sang indien (*Certificate of Indian Blood*). Lorsqu'elle s'était mariée avec Paul, né aux Bahamas, cela avait été aussi un petit déchirement. Elle n'épousait pas le Navajo traditionaliste de ses rêves, avec lequel elle irait en cérémonie. Ses enfants n'étaient pas 100 % navajos. Forte de ce choix, elle soutenait Radmillah Cody et luttait contre le racisme interne à la Nation navajo. Cela la faisait réfléchir sur l'avenir de ses propres enfants au sein de la Nation navajo.

Pourtant, dans les premiers textes officiels et les traités entre les États-Unis et les nations autochtones, ces dernières sont définies comme des entités politiques distinctes et non comme des groupes d'appartenance fondés sur des conceptions biologiques. Comme le démontrent les juristes Abi Fain et Mary Kathryn Nagle dans leur essai « Close to zero : the reliance on minimum quantum requirements to eliminate tribal citizenship in the allotment acts and the post adoptive couple challenges to the constitutionality of ICWA », le *blood quantum*, soit le degré de sang « indien », est apparu au tournant du XX^e siècle via des lois fédérales. Les

auteurs prennent l'exemple de procès et de décisions judiciaires. Ainsi, lors de *Worcester v. Georgia* en 1832, la Cour Suprême déclarait dans son jugement :

Les nations indiennes ont toujours été considérées comme des communautés politiques distinctes et indépendantes, conservant leurs droits originels. Le terme même de « nation qui leur est si généralement appliqué signifie « un peuple distinct des autres ». (Fain et Nagle 2017)

Dans de nombreux traités entre État fédéral et Nations amérindiennes, il n'est fait aucune mention de critères raciaux définissant la citoyenneté autochtone. Certaines tribus comptaient parmi leurs citoyens des blancs, mariés ou adoptés dans leurs nations et bénéficiant des mêmes droits que des citoyens autochtones nés dans ces tribus. Il relevait de la souveraineté de chaque nation ou tribu de définir ses membres.

Par le Dawes Act de 1887 aussi appelé General Allotment Act (McGrath 2017), le Congrès a autorisé l'attribution de terres tribales à l'intérieur des réserves aux individus non-autochtones. De 1887 à 1950, l'État fédéral a imposé un degré minimum de « sang autochtone » pour déterminer l'appartenance à une nation amérindienne. Avant cela, le gouvernement américain a constamment reconnu les peuples autochtones comme les citoyens de tribus ou nations autochtones. Cette imposition de la race a mis fin à l'autodétermination des peuples autochtones. En passant d'une détention communale des terres à la propriété privée, les tribus et nations ont perdu leurs statuts d'entités politiques distinctes, pour intégrer les États-Unis, comme une des races la composant. Au même titre que les Européens, Asiatiques, Sud-américains, etc. Le Dawes Act n'a pas proprement défini ce qu'était un « indien », mais il a reconnu que cette désignation constituait un terme politique subordonné à la reconnaissance politique d'une nation tribale. Les terres ont été divisées en parcelles et attribuées à des chefs de famille, selon un modèle occidental d'organisation de la société, c'est-à-dire à des pères de famille hétérosexuelle. La volonté affichée était de transformer les individus autochtones en de « bons fermiers », exploitant efficacement leur lopin. L'accès à des terres se faisait en prouvant un certain degré de sang autochtone (Haozous et al. 2014). Ce n'est qu'en 1906, que le Congrès a officiellement définit les « Indiens » sur la base d'un degré minimum de sang. Les conséquences s'en font encore sentir.

Ainsi, en 2015, le centre culturel de l'université Haskell a fait une exposition de photographies d'élèves prises dans les 1920, lorsque l'université était une *boarding school* recevant des élèves autochtones. Pour cette exposition, les visages de certains étudiants qui en 2015 n'auraient pas rempli les conditions nécessaires à leur entrée à Haskell ont été cachés par un tampon digital, c'est-à-dire ceux dont les tribus ne sont pas ou plus reconnues par le

gouvernement fédéral, ou dont le *blood quantum* est trop faible. Un quart des visages était masqué, démontrant un paradoxe : les enfants envoyés de force dans les *boarding schools*, ayant dû quitter leurs familles, oublier leurs langues et leurs territoires, ne sont pas reconnus comme autochtones de nos jours, de même que leurs descendants, (Rodriguez 2023, p. 311). Les premières victimes de la racialisation de l'autochtonie sont avant tout des autochtones dont les filiations ne coïncident pas avec celles établies par les autorités fédérales et tribales. Cela modifie profondément les relations qu'ils entretiennent avec leurs territoires. En passant d'une souveraineté politique à une définition raciale, les nations autochtones sont vouées à disparaître et à se fondre dans l'État américain. L'autochtonie n'est plus une organisation collective, mais une identification raciale intégrée au melting-pot américain. En conséquence, il faut se marier entre Navajos pour préserver la race et ne pas perdre son pourcentage de sang navajo ou voir ses enfants perdre leurs droits politiques et leurs liens à leur tribu et leur territoire. Le repli sur soi devient la condition pour que les Navajos puissent exister comme État semi-souverain aux États-Unis (*semi-sovereign state*). Pourtant, depuis 1934 et le Indian Reorganization Act, chaque nation ou tribu est libre de choisir la façon dont elle reconnaît ses membres.

La Nation navajo a choisi de garder le sang comme preuve de citoyenneté. La colonisation a modifié les structures politiques navajos et provoqué des scissions internes profondes. L'administration et la sphère politique diné rentrent en conflit avec les actions collectives des activistes. Les anarchistes et communistes navajos s'opposent à ces façons de faire société. Ainsi, pour Brandon Benallie, anarchiste navajo et hopi, et cocréateur du K'é Infoshop, la souveraineté signifie la décolonisation et le retour des terres aux autochtones pour le mouvement du *land back* (aussi orthographié #landback). Plusieurs études menées par des chercheurs autochtones (Farrell et al. 2021; Hill et al. 2024) mettent en avant le vol massif de terres lors de la colonisation et de la naissance des États-Unis. Selon l'une de ces recherches, les peuples autochtones auraient perdu 98,9 % de leur territoire. Cette même étude estime que les réserves amérindiennes représentent en moyenne 2,6 % du territoire précolonial qu'elles occupaient (Farrell et al. 2021, p. 1-2). Fort de ce constat, le mouvement du *land back* a été créé à la fin des années 2010 par des protecteurs autochtones en faveur de la souveraineté politique autochtone. Le concept a été introduit par Arnell Tailfeathers, un membre de la Confédération blackfoot en 2018. Dès ces débuts, le mouvement du *land back* a été associé par les activistes autochtones à la protection de l'eau et la défense du territoire, notamment contre la construction d'oléoducs au Canada et aux États-Unis. Le slogan a été utilisé en février 2019 par des activistes environnementaux contre l'oléoduc Coastal GasLink traversant le territoire Wet'suwet'en en Colombie-Britannique (Moscufo 2020). Pour les activistes présents sur place, il était impossible

de parler de justice environnementale sans un retour des terres aux populations autochtones. Janene Yazzie, avec laquelle j'ai échangé à de nombreuses reprises, fait partie d'une ONG (NDN Collective) promouvant le retour des terres aux populations autochtones. Leur page dédiée au *land back* stipule :

LANDBACK est le cadre métapolitique, organisateur et narratif pour lequel nous travaillons à la libération collective. Tous nos domaines de problématiques sont liés à LANDBACK¹¹¹ (NDN Collective 2024).

Le K'é Infoshop s'empare lui aussi du concept de *land back*. Ainsi Brandon Benallie, un de ses fondateurs, n'envisage pas la décolonisation comme un retour des populations euro-américaines en Europe, impossible à réaliser selon lui, et ne tenant pas compte des liens tissés par ces populations sur ce continent¹¹² (Benallie 2021). Au contraire, il rejette la race comme source de légitimité territoriale. Il s'agit pour le K'é Infoshop d'une récupération des structures politiques et du droit des peuples à l'autodétermination sur leurs terres. Cela passe par le rejet d'une définition coloniale des structures politiques, définissant ce qu'est un peuple autochtone et les liens qu'il doit entretenir avec le vivant et la terre qu'il occupe.

C. Race, tradition et légitimité des activistes

Ces enjeux liés aux notions d'identité, de la race et de la tradition sont au cœur des conflits environnementaux. La tradition est aussi reprise par une partie des protecteurs, comme gage d'authenticité, et à des fins politiques. L'authenticité autorise la prise de parole. Les travaux d'Éric Wittersheim sur *les Chemins de l'authenticité en Mélanésie* aident à comprendre ce qui se déroule également aux États-Unis : une imbrication de la réappropriation de valeurs et de dogmes occidentaux (comme le marxisme ou le christianisme) et de la revitalisation de valeurs selon diverses formes comme le traditionalisme ou le syncrétisme (Wittersheim 1999, p. 182). Cette imbrication est particulièrement mise en évidence chez les protecteurs environnementaux navajos.

À titre d'exemple, les parcours de Linda et Mary résultent de politiques identitaires. Toutes deux ont pu faire leurs études en dehors de la réserve, dans des écoles privées. Ce privilège n'est pas étendu à l'ensemble des étudiants navajos. Il n'est pas ici question de chercher des solutions à l'échec scolaire des Navajos, ou à la difficulté, pour les jeunes

¹¹¹ Je garde la typographie de l'ONG, qui écrit *land back* en lettres capitales.

¹¹² Propos tenus dans le cadre d'une conférence anarchiste sur Kropotkine et l'entraide (*mutual aid*) pendant la covid.

autochtones, d'aller à l'université. Repérées dès leur plus jeune âge, Rose et Mary sont le pur produit d'une économie néolibérale. Kevin quant à lui souhaite que ses enfants bénéficient d'opportunités qu'il n'a pas eu. Il n'a pas pu grandir sur la réserve, mais ses enfants, eux, seront « de vrais indiens ». Ils vivent sur le territoire navajo, entre les quatre montagnes sacrées et participent à toutes les activités proposées : chants traditionnels, cours de langue, cross, afin d'assurer leur intégration. Il avait acheté à une de ses filles un t-shirt sur lequel était imprimé : « you can take the girl out of the rez, but you can't take the rez out of the girl », « tu peux sortir la fille de la réserve, mais tu ne sortiras jamais la *rez* de cette fille ». La fierté de grandir sur une réserve modèle fortement la personnalité des enfants et des blagues sont constamment faites sur le caractère des femmes autochtones : ce sont des « dures à cuire ». Kevin et ses enfants rigolaient parfois en se nommant eux-mêmes des « *wild indians* », des indiens sauvages.

Le changement climatique amène une réorganisation des catégories autochtones et des Navajos. En se définissant comme gardiens de la Nature, en expliquant leurs liens privilégiés avec le vivant, mais également l'ancienneté de leur combat contre le projet colonial démarré en 1492, les protecteurs autochtones cherchent à proposer un autre paradigme que celui du néolibéralisme. Or, les positions varient au sein de ces activistes, avec de très fortes dissensions internes. C'est-à-dire plus à même de protéger les intérêts et la façon d'être des navajos. Pour une partie de mes interlocuteurs, la colonisation a contaminé leurs communautés, les forçant à intégrer l'économie américaine via l'exploitation de leurs terres et à s'assimiler à la société américaine via les *boarding schools*. Cela les amène à percevoir, en partie, le passé précolonial comme source d'une éthique et de valeurs à suivre. Émerge une nostalgie d'un passé dans lequel régnait la pureté autochtone, non contaminée par « le colon ». Ces questions sur l'avenir de la Nation se fondant sur un passé précolonial idéalisé sont discutées par les protecteurs. Lors d'un entretien, Erick, doctorant en géographie, ancien membre du DPI et marxiste s'est confié :

J'ai eu cette conversation, avec des Navajos et d'autres peuples autochtones, selon laquelle le concept de race est un problème en soi. Ce que je vois en ce moment, ce sont des personnes qui nous poussent vers cette nation ethnique pour les Navajos, uniquement pour les Navajos. La version extrême, c'est comme devenir nazis, du genre « tes cheveux ne sont pas assez foncés », « tu n'es pas assez traditionnel, tu ne peux pas être ici comme navajo, pas ». On commencerait à blâmer les demi-Navajos pour tous les problèmes, alors non ! On doit s'éloigner d'une nation ethnique pour se diriger davantage vers une citoyenneté. Prends par exemple un gars ordinaire, Bobby. Bobby dont la famille a émigré aux États-Unis dans les

années 1940, et y est depuis. D'une manière ou d'une autre, la Nation navajo obtient sa souveraineté, toutes les tribus l'obtiennent et les États-Unis sont dissous. Que faisons-nous de toutes ces personnes ? Les renvoyer ? Non, probablement pas ! Eh bien, si j'étais aux commandes, je dirais : d'accord, si tu veux vivre ici, tu demandes la citoyenneté, tu deviens navajo. On pourrait créer de nouveaux clans. On pourrait même être précis : comme un clan anglo bilaaganas¹¹³. Si tu veux faire partie du système et être « navajo ». Le seul problème que je vois, c'est comme pour les nations ethniques, du genre : « vous n'êtes même pas des Navajos ». Éduquons les gens ! (...) Nous avons déjà cela avec des individus de la communauté noire. Nous avons déjà des histoires à leur sujet, même si nous n'avons eu de contacts avec eux que récemment¹¹⁴.

Erick pointe du doigt les effets de la racialisation parmi les protecteurs environnementaux. Il est important de noter qu'il a deux demi-sœurs plus jeunes dont le père est afro-américain. Cette expérience personnelle l'a sensibilisé à la conception raciale de l'autochtonie et à ses limites. Erick refuse que ses sœurs soient considérées comme moins navajos que lui. Il a même changé son vocabulaire, cessant d'utiliser le mot *half-breed* pour parler des Navajos aux origines ethniques diverses. « Half-breed » se traduit par « métis », mais porte une connotation raciste très forte, comme une « demi-race », de la même façon qu'on qualifierait un chien ou un cheval de « half-breed », car il n'est pas un pur race.

C'est grâce à Erick que j'ai connu des intellectuels autochtones pensant autrement les structures politiques et l'autochtonie. Il a refusé d'intégrer un département de *native studies* (études amérindiennes) Les concepts navajos de *k'é* (affinités) et *hózhó* (harmonie) dépassent pour lui la race et doivent être utilisés comme des valeurs sociétales au sein du territoire navajo. Dans cette perspective, les clans permettraient d'intégrer politiquement les nouveaux-venus, sans utiliser de classification raciale, ni sombrer dans la politique identitaire. Ils seraient à même de maintenir « une réalité locale spécifique » (Trépiéd 2009, p. 42) au monde navajo tout en s'adaptant aux changements en cours.

À l'image de la société navajo, différentes façons de penser ces altérités cohabitent ainsi parmi les protecteurs environnementaux navajos. Ces postures parfois antagonistes sur l'identification navajo génèrent de forts conflits, et peuvent mener à l'exclusion et aux suspicions de sorcellerie, comme dans le cas de Rose. Le sang est devenu une façon de faire

¹¹³ *Bilaagana* est en diné le nom donné aux colons Anglo-américains. Il est à présent utilisé pour désigner « les blancs » d'une manière générale. C'est un mot très utilisé par mes interlocuteurs.

¹¹⁴ Erick, Flagstaff, Juillet 2017

lien qui, pour certains individus navajos, garantit le contrôle de leur territoire. La Nation navajo a choisi de maintenir une définition raciale de sa citoyenneté. Les volontés de Rose et Kevin de cacher leur identité, et d'apparaître uniquement « navajo », ne rentrent-elles pas dans ce cas ?

D. Racialisation et colonisation de peuplement

Il y a dix ans, une affaire a fait beaucoup de bruit auprès de mes interlocuteurs et dans les médias autochtones. Elle éclaire les débats en cours associant sang et citoyenneté autochtone. Elle est mobilisée par ces derniers dans leur lutte contre le racisme envers les afro-américains au sein de population navajo. Il s'agit de la situation des descendants d'esclaves de la Nation cherokee, les Freedmen (ou Affranchis). Ces derniers se battaient pour être reconnus comme cherokees à part entière par les autorités cherokees. En 2021, la Cour suprême de la Nation cherokee a validé cette requête. Ces (nouveaux) citoyens peuvent à présent se présenter comme candidats aux élections tribales ou avoir accès aux hôpitaux du Service de santé autochtone (Indian Health Service).

Dans un article paru en 2014, l'anthropologue choctaw Circe Sturm rappelle que ces enjeux autour de la race et de l'identité affecte aussi les Cherokees Freedmen. La Nation cherokee a pourtant signé en 1866 un traité avec le gouvernement américain, leur attribuant une totale citoyenneté tribale¹¹⁵.

Les Freedmen, ne possédaient pas de certificat d'ascendance indienne (Certificate Degree of Indian blood, CDIB) bien que parlant cherokee, vivant parmi les Cherokees, et pour certains issus de parents Cherokees. Lors des recensements cherokees contenus dans le Dawes Roll, ils ont été classés il y a 150 ans dans la catégorie « affranchis ». Jusqu'en 2021, cette classification les assignait à la catégorie raciale « noir » et niait leur citoyenneté cherokee (Sturm 2014, p. 576). Au sein des nations autochtones, la seule perspective raciale ne permet pas de décrire et de comprendre la complexité de plus de 570 nations reconnues par le gouvernement fédéral (Byrd 2011, p. 34). Pourrait-on ranger sous une même catégorie raciale des autochtones de 571 tribus et nations d'une extrême variété et aux structures politiques totalement différentes ? Pour Circe Sturm et les anthropologues travaillant sur la racialisation des communautés autochtones, cette dernière est un projet politique issu de la colonisation de peuplement (*settler colonialism*). Patrick Wolfe est le premier à avoir théorisé le concept de colonisation de peuplement. Il décrit celle-ci comme une structure, et non comme un événement

¹¹⁵ Treaty with the Cherokee, 1866, 14 Stat. 799, informations émanant de l'article de Circe Sturm cité plus haut.

(Wolfe 1999), dans laquelle les colons s'installent et cherchent à remplacer les premiers habitants, devenant ainsi les seuls à être légitimes de vivre ce territoire. Les protecteurs navajos, solidaires des Freedmen, se réjouissaient que les torts du passé soient réparés. Cependant, cela n'a pas entraîné de discussions publiques sur le *blood quantum*.

Les exemples de cette racialisation de l'autochtonie abondent, comme sur les îles d'Hawaï'i. L'anthropologue J.Kehaulanu Kauanui s'intéresse à la définition légale des natifs d'Hawaï. Là aussi, pour être reconnu comme *Native hawaiians* les individus doivent prouver qu'ils possèdent au moins 50 % de sang d'habitants de l'île avant 1778 (Kauanui 2008). Ils doivent donc prouver que la colonisation ne les a pas « contaminés », et qu'ils sont restés de « purs » hawaïens. C'est là un des paradoxes de la colonisation : forcer l'assimilation, l'acculturation et la destruction des populations autochtones tout en ne reconnaissant comme « véritables autochtones » que ceux ayant échappé au projet colonial de destruction. L'autrice, elle-même autochtone hawaïenne, s'intéresse à la façon dont la racialisation par le sang a créé une identité hawaïenne mesurable et diluable. Elle souligne que le *blood quantum* empêche les épistémologies hawaïennes de définir l'identité par des liens généalogiques et de parenté (*kinship & genealogy*) (*Ibid.*, p. 4). La racialisation pénalise avant tout la souveraineté hawaïenne, l'empêchant de se définir politiquement selon ses propres termes.

Au sein de la Nation, comment produire un savoir critique de la colonisation, se fondant sur la multiplicité des expériences autochtones ? Comment ne pas répliquer le modèle colonial d'exclusion, à l'œuvre depuis 1868 ? Les intellectuels navajos avec lesquels je travaille s'emparent de ces questions. Là aussi, la division raciale est assignée à la colonisation. Pour eux, la colonisation de peuplement a bouleversé les façons de faire communauté. Cette structure a éradiqué les liens et les savoirs. C'est pourquoi la résistance autochtone environnementale se mobilise au sein des universités. Pour mettre fin au *settler-colonialism*, il s'agit d'aller à la racine du problème, en reprenant le contrôle de ce qui est dit et écrit sur leurs communautés. Une résistance épistémologique est à l'œuvre chez les protecteurs environnementaux. Elle est mobilisée par les universitaires autochtones, qui se saisissent des universités pour structurer des actions collectives et réfléchir aux liens entre les sociétés autochtones et les différents gouvernements.

II. Luites environnementales et résistances épistémologiques

Si le sang sert à légitimer l'appartenance à la Nation, les universitaires autochtones voient dans la protection des savoirs produits à leur sujet une autre façon de prouver leurs appartenances tribales. C'est pourquoi les luttes autochtones aux États-Unis ont des liens historiques avec les universités. Bien souvent, les leaders politiques étaient et restent des universitaires. Comme le montre Brad Shreve, les combats des années cinquante contre la fin des réserves autochtones étaient menés par des universitaires autochtones (Shreve 2007). Le National Indian Youth Council (NIYC) a été fondé en 1961 à Gallup, petite ville du Nouveau-Mexique, bordant la Nation navajo. Le NIYC a cherché à améliorer l'éducation publique et la formation professionnelle des Amérindiens, à sensibiliser le grand public à leurs problèmes, à promouvoir la liberté religieuse et à accroître la participation politique. De fait, les ONG et collectifs en lutte pour la souveraineté autochtone s'inscrivent dans cette histoire de résistances menées par des intellectuels et des universitaires autochtones.

A. La place des universitaires dans la résistance navajo

The Red Nation (TRN) par exemple, a été fondé en 2014 par Nick Estes, un historien lakota et Mélanie Yazzie (Navajo), titulaire d'un doctorat en études autochtones et spécialiste des études de genre. Tous deux sont titulaires de doctorats et enseignent à l'université. Certains de membres de TRN sont également universitaires ou étudiants de Nick Estes et Mélanie Yazzie. Le département des Native Studies de l'Université du Nouveau-Mexique a été central dans la construction d'une résistance épistémologique autochtone dans le sud-ouest des États-Unis. L'historienne diné Jennifer Denetdale, figure historique des Diné Critical Studies (études critiques sur les dinés) fait également partie de ce département. Mélanie Yazzie est par ailleurs rédactrice en chef de *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*. Ce magazine, centré sur les théories interdisciplinaires décoloniales autochtones, cherche « à travailler simultanément contre et par-delà l'académie occidentale¹¹⁶ ». *Decolonization* a notamment publié en 2018 un numéro autour de l'eau. Yazzie et Cutcha Rsiling-Baldy en ont assuré l'édition. L'anthropologue Jennifer Cattelino dont le magazine souligne l'excellence des publications, tient à sa validation par les pairs, pour « maintenir un haut niveau d'érudition dans chaque numéro et afin de promouvoir ce type d'érudition dans un domaine plus large. Nous pensons que même si "évalué par les pairs" est un label de contrôle colonial, nous pouvons toujours l'utiliser pour renverser les connaissances dominantes, en insérant et en validant des

¹¹⁶ <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/about>; consulté le 23 janvier 2024.

connaissances utiles à nos communautés de décolonisation » (Melanie K Yazzie et Baldy 2018, p. 2-3).

Les universitaires autochtones décoloniaux pensent que l'éducation est un des éléments centraux des luttes autochtones. Le rôle des universitaires est double : garant du savoir, ils donnent une visibilité aux luttes, tout en organisant les résistances et ordonnant les hiérarchies en leur sein. Leur légitimité vient de leur capacité à assimiler les savoirs universitaires, perçus comme occidentaux, et à changer les façons dont les recherches sont menées et les conditions dans lesquelles elles peuvent avoir lieu.

B. Ethnographie du refus et anthropologie

Parler d'autochtonie, c'est parler de colonialisme et d'anthropologie, car ce sont les moyens par lesquels les peuples indigènes ont été connus et sont parfois encore connus. (Simpson 2007)

C'est par cette phrase lapidaire qu'Audra Simpson, anthropologue mohawk, commence son article sur l'ethnographie du refus. Selon elle, l'anthropologie s'est faite la voix du colonisé, et a pour cela impliqué certaines méthodes et modalités du savoir : la catégorisation, la comparaison ethnologique, la traduction linguistique et l'ethnographie (*Ibid.*, p. 67). Audra Simpson accuse les anthropologues d'avoir répondu aux impératifs de l'impérialisme. Ces savoirs étaient nécessaires à la gouvernance, par une forme de politique visant à posséder et à discipliner les corps et les territoires. La colonisation a amené la catégorisation raciale des populations. Des tribus et nations sont devenues « autochtones », une catégorie ne théorisant pas l'expérience commune d'avoir leurs terres expropriées (*Ibid.*, p. 69). Dans cet article ayant fait date au sein des études autochtones et postcoloniales, Simpson propose une analyse autour des ethnographies du familier, les ethnographies du refus et les limites du jalonnement racial pratiqué par l'anthropologie évolutionniste. Elle critique Lewis Morgan, un des pères-fondateurs de l'anthropologie pour avoir classé les civilisations des plus sauvages aux plus civilisées. Au sommet de la civilisation, se trouvaient les nations européennes et nord-américaines. Les Iroquois, pour Morgan, étaient en voie de civilisation, guidés vers le droit chemin par les colons, via l'agriculture et l'éducation. S'opposant frontalement à cet héritage colonial de l'anthropologie, Simpson voit dans le refus ethnographique un acte politique :

La souveraineté est une question méthodologique en soi, mais elle engendre aussi d'autres formes ethnographiques : notamment le refus. Je propose de réfléchir à la « souveraineté » — une construction qui est toujours une attribution et qui, comme telle,

est profondément imparfaite, mais critique pour ces moments de relations entre autochtones, colons et États - en pensant très sérieusement aux besoins, ce qui implique fondamentalement une ethnographie calculée de ce que vous devez savoir et de ce que je refuse d'écrire. (Simpson 2007, p. 72)

Audra Simpson revient sur les effets dévastateurs des politiques de *blood quantum* au sein de sa nation, notamment pour les femmes se mariant avec des hommes non-autochtones et perdant de fait leur statut au sein de la nation. Elles subissent un traitement inverse à celui des femmes allochtones qui lorsqu'elles se marient avec des hommes nahnawaka ont plus de droits au sein de la nation nahnawaka que des femmes y étant nées et y ayant passé toutes leurs vies. Dès lors, ce *blood quantum* met également en avant le caractère patriarcal des politiques du sang, dont les femmes autochtones sont exclues (*Ibid.*, p. 73). Une injustice raciale et genrée en somme, qui désaffilie les femmes de la communauté. Dans cette réflexion, l'université, n'est pas le lieu adéquat où préserver les savoirs, particulièrement ceux émanant de populations colonisées. Dans leur article, « The R-word, refusing research » Eve Tuck et Wayne Yang, Deux chercheuses décoloniales, identifient trois axiomes problématiques avec la recherche académique : 1) le subalterne peut parler, mais n'est invité à exprimer que sa peine ; 2) il existe des formes de savoir que le milieu universitaire ne mérite pas de connaître ; 3) la recherche n'est peut-être pas l'action nécessaire, et par là même, l'ethnographie du refus n'est pas un simple « non » mais une forme de recherche autant pour la communauté que pour l'individu (Tuck et Yang 2014, p. 226)

J'ai pris connaissance de l'ethnographie du refus par The Red Nation. Sur son site, l'organisation propose des lectures, classées comme de l'éducation politique, afin que « l'éducation serve à guider leur lutte ». Dans cette même catégorie se trouvent aussi des suggestions de lecture sur la justice environnementale, le féminisme queer autochtone, le socialisme autochtone, la libération noire ou contre la colonisation de peuplement (The Red Nation 2024). Plusieurs de mes interlocuteurs ont été membres de TRN ou avait de fortes affinités avec cette organisation. J'ai accompagné Mary à leur congrès annuel en août 2018, à Albuquerque. Elle y participait à une des table-rondes. J'ai moi-même été invité à parler de mes recherches sur la souveraineté alimentaire en territoire navajo.

Lors de mes recherches, la figure honnie de l'anthropologue a été associée à plusieurs reprises à celle du *pretindian*, une personne blanche se faisant passer pour autochtone. L'anthropologue comme le *pretindian* sont rangés par mes interlocuteurs dans la catégorie du *trickster* ou « filou ». Le chercheur Gerald Vizenor parle d'un *trickster knowledge*, un savoir acquis grâce à la ruse (Vizenor 1989; Kongerslev 2020). La figure du filou est souvent incarnée

dans les mythes par un coyote par qui les ennuis arrivent et qui parvient à ses fins par la tromperie.

III. *Productions des savoirs et conflits identitaires navajos*

A. *Conflits environnementaux et prétindiens*

Au printemps 2022, j'ai rejoint une équipe réparant un hogan. J'accompagnais Sylvia, une des colocataires de Carry, avec laquelle elle avait été arrêtée dans le Minnesota. Nous préparions à manger pour une équipe d'une dizaine de Navajos. Ces jeunes hommes travaillaient avec Roberto Nutlouis, un des cofondateurs de l'ONG BMWC. Depuis la fin de BMWC, Roberto continue de travailler à la souveraineté alimentaire navajo, d'héberger des événements chez lui, et de réparer des hogans avec son équipe. Les protecteurs navajos réparaient régulièrement des hogans lors de chantiers en groupe. Lors de ces événements, du maïs et du mouton étaient servis aux participants.

Sylvia m'avait demandé de l'aider pendant quelques jours en mars 2022. Les nuits étaient encore très fraîches en cette fin d'hiver. Nous étions les premières levées du campement, à 6 h. La première chose à faire était d'allumer un feu. Notre cuisine collective était en plein air. Il devait toujours y avoir thé ou café pour les hommes travaillant sur le chantier. Nous prenions soin d'eux en les nourrissant. Le site ne disposait pas d'eau courante et l'eau avait dû être amenée dans une citerne. Elle gelait partiellement la nuit.



Figure 22. Le hogan en cours de restauration, à droite la caravane dans laquelle nous dormions. Canyon de Superman, mars 2022.



Figure 23. Notre cuisine en plein air et lieu de travail. Mars 2022, Canyon de Superman.

C'est principalement par une campagne de dons lancée par Lyla June¹¹⁷ sur internet que le chantier était financé. Lyla est une figure majeure de l'activisme environnemental navajo,

¹¹⁷ Lyla June est une chanteuse aux origines navajo, cheyenne et européenne. Très présente sur les réseaux sociaux, elle témoigne régulièrement de ses années d'addiction aux drogues, de son salut par un retour à la

chercheuse et chanteuse de grande renommée aux États-Unis. Elle voyage régulièrement en Europe. Elle insistait pour que tous les produits que nous achetions soient issus de l'agriculture biologique. Le chantier était à quinze kilomètres de Gallup. Nous nous rendions régulièrement en ville pour faire des courses. Alors que nous revenions d'une de ces courses, la discussion s'est portée sur un article sorti les jours précédents. Il accusait une activiste anarchiste d'être une fausse autochtone, une *pretindian* (Agoyo 2022).

Sylvia connaissait bien cette activiste, Reggan. Toutes deux avaient été arrêtées l'été précédent, avec Carry, pour avoir bloqué la construction de l'oléoduc Line 3, dans le Minnesota. Elles avaient passé plusieurs nuits ensemble en prison. Sylvia me dit ne pas être surprise que Reggan soit une *pretindian*. Elle me dit que Reggan « parlait de sa culture comme une anthropologue ». Je lui rappelais que j'étais moi-même une anthropologue. Elle me remercia pour ma sincérité. Reggan parlait comme une anthropologue dans le sens où elle présentait sa culture comme une fiche Wikipédia, comme quelque chose d'apparis par cœur et non vécu de l'intérieur, une liste de traits partagés par un peuple unifié et pour Sylvia, « ça sonnait faux ».

Sylvia n'est pas une universitaire, elle n'est pas non plus active dans un collectif. Elle a grandi au sein de la Nation navajo. Née à la fin des années 1980, elle n'est pas allée à l'université. Elle ne s'est jamais engagée dans une ONG ou auprès des institutions de la Nation navajo. Ni dans un collectif comme le K'é Infoshop ou The Red Nation. Ce sont pour elle des choix conscients de non-engagement, afin de ne pas être prise dans des conflits internes. Elle peut ainsi « éviter les drames », pour reprendre ses propos. Elle gagne péniblement sa vie, en fournissant son aide dans des camps de restauration de hogan, en cuisinant sur les chantiers. Elle s'est également rendue dans de nombreux camps de soutien aux luttes environnementales : à Standing Rock bien évidemment, mais également dans le Minnesota, à la frontière entre l'Arizona et le Mexique, sur les terres de la nation tohono o'odham contre la construction d'un mur anti-migrants, et en Louisiane, afin d'arrêter la construction de l'oléoduc Bayou Bridge (Bayou Bridge Pipeline BBP). Cet oléoduc devait être connecté à celui du DAPL contre lequel

tradition, notamment par l'alimentation et les cérémonies. En 2022, elle a soutenu à l'Université de Fairbanks, Alaska, une thèse intitulée « Architects of abundance : Indigenous food systems, Indigenous land management and the excavation of hidden history » (Johnston 2022). Figure populaire, elle est suivie par 42 000 personnes sur Instagram. Lors de ce chantier de restauration, j'ai pu discuter avec elle, lui parler de mes recherches. Elle rentrait alors de France, où elle avait travaillé avec la chercheuse Yvette Running Horse Collins (Oglala Lakota). Cette dernière, chercheuse invitée au CNRS de Toulouse, souhaitait prouver par l'usage de la génomique la présence de chevaux sur le continent américain avant la colonisation espagnole. Ses recherches, en partenariat avec l'équipe du CNRS, concluent que si des chevaux étaient bien présents sur le continent, ils ont disparu il y a 12 000 ans, bien avant l'arrivée des colons européens (Treal Taylor, Librado et Arterberry 2023). Cette collaboration entre savoirs autochtones et milieu universitaire a permis d'amener de nouveaux savoirs. Ceci est bien expliqué dans une chronique du Journal des Sciences de France Culture (France Culture 2023).

luttait les participants du camp de Standing Rock. Ce camp de résistance s'est nommé « l'eau c'est la vie », empruntant un terme français, et sans doute aux origines cajuns de certains militants locaux. *Mni Wiconi* à Standing Rock, L'eau Est La Vie en Louisiane, *Tó eíí iná até* chez les protecteurs dinés : tous ces lieux de résistance se nomment par leurs liens à l'eau. Sylvia y a pris part et a construit un réseau d'activistes autochtones dans tout le pays. Elle s'est également rendue à Washington et à New York pour y manifester, finançant ces voyages par des appels au don ou en sollicitant des ONG disposant de fonds importants.

Sylvia m'a fait part de ce choix de ne pas s'engager politiquement dans une organisation, consciente des guerres d'égo qui y régnaient et ne souhaitant pas être prise dans ces conflits. Elle évolue librement au sein de ce mouvement. Elle tient à présent à s'établir et éprouve de la difficulté à y arriver avec ce mode de vie, certes précaire, mais qui lui a apporté une immense liberté de mouvement, de constantes rencontres et sans routine. Lorsqu'elle a besoin d'argent pour réparer sa voiture ou se déplacer, elle demande sur les réseaux sociaux de l'aide via des virements sur son compte Venmo. Sylvia ne possède pas de carte bleue et se méfie de toutes formes d'autorité. Elle m'a régulièrement demandé d'aller lui acheter des cigarettes dans les stations-services, en me fournissant l'argent nécessaire. En effet, les caissiers demandent systématiquement une pièce d'identité, afin de s'assurer que le client a 21 ans (âge de la majorité aux États-Unis). Sylvia refuse de dévoiler son identité. Elle ne veut pas apparaître sur les photos et se montre extrêmement discrète sur les réseaux sociaux, car elle ne veut pas que « les algorithmes connaissent son visage ». Ses pratiques de discrétion la mettent à l'abri des accusations de promotion individuelle et des conflits. Elle ne se place jamais au centre de l'attention, ce qui lui permet une plus grande marge de liberté. Cela lui confère un degré d'authenticité auprès des protecteurs, car elle semble ne pas tirer de bénéfices matériels de son activisme. Cette posture lui permet, selon ce même principe, de savoir qui est vraiment autochtone et qui est un *pretindian*.

Ce rapprochement entre la figure du *pretindian* et celle de l'anthropologue m'a semblé particulièrement significatif. J'étais déjà familière de la colère, voire de la haine, que certains activistes navajos portent aux anthropologues. Après tout, Vine Deloria Jr a dédié un chapitre entier aux anthropologues dans son livre *Custer died for your sins* (Vine Jr Deloria 1969): « les Indiens ont été maudits plus que tous les autres peuples de l'histoire. Les Indiens ont des anthropologues » (*Ibid.*, p. 78). Lors des entretiens et dans nos discussions, la figure de l'anthropologue prédateur de savoirs et de biens revient régulièrement. L'anthropologie est enseignée dans les départements d'archéologie dans les universités américaines. Elle est donc souvent associée à celle de l'archéologue, l'autre pillier. Tous deux représentent

l'extractivisme épistémologique aux yeux d'une bonne partie de mes interlocuteurs. Pour Miranda, les anthropologues et les archéologues manquent de liens avec les territoires et communautés sur lesquelles ils travaillent :

Je pense qu'ils (les anthropologues et les archéologues) doivent simplement rester en dehors des terres des peuples indigènes parce qu'ils n'en sont pas originaires. Je suppose que c'est différent pour chaque communauté aussi. Certaines d'entre elles pourraient le vouloir et être curieuses. Ou bien certaines d'entre elles sont ouvertes à l'idée. Cependant, je pense que la plupart n'en voudront pas parce qu'il ne faut pas toucher aux vestiges, même aux vieux artefacts. Cela doit rester dans le sol, dans la terre. Ce n'est pas à nous de les manipuler, et de les « étudier », parce que c'est un manque de respect¹¹⁸.

J'ai appris, à son contact, qu'il ne fallait rien toucher de ce qui est dans le sol, ni ramasser des débris de poteries. Ces morceaux ne nous appartiendraient pas et devraient rester enterrés. Les sortir de leur territoire provoque de graves maladies, car le lien entre les personnes les ayant fabriqués et le sol est rompu. Certaines de ces poteries sont aussi des offrandes, destinées aux déités et aux êtres sacrés. Les humains n'en sont pas les destinataires.

Miranda fait partie d'une famille de *medecine-men*, elle se déclare traditionaliste. Cela se manifeste notamment par un respect envers le passé et ceux présents sur ces terres auparavant, à savoir les Anasazis. Pour une grande partie de mes interlocuteurs, ces artefacts du passé doivent être laissés en paix. Les archéologues, en fouillant et en apportant les pièces dans des musées, font le contraire. De plus, archéologues et activistes autochtones diffèrent sur la place des Navajos dans ce passé. Mes interlocuteurs ne se sentent pas considérés, mais instrumentalisés. Les récits oraux et les mythes expliqueraient en partie le passé, mais les chercheurs ne les prennent pas au sérieux. À ce titre, ils sont considérés comme des étrangers mentant sur leurs intentions, associés aux *pretindians*. Les populations autochtones doivent ensuite se rendre dans les musées pour voir leurs artefacts, une expérience décrite comme extrêmement violente.

Souhaitant réfléchir à ces questions, j'ai proposé à Janene Yazzie de participer avec moi à une journée d'étude au Quai Branly sur le thème des « Contemporanéités de l'Amérique du Nord autochtone¹¹⁹ ». Nous avons construit ensemble cette présentation durant de

¹¹⁸ Miranda, Flagstaff, juillet 2018

¹¹⁹ <https://www.quaibrany.fr/fr/recherche-scientifique/activites/colloques-et-enseignements/conferences-et-colloques/details-de-levenement/e/contemporaneites-de-lamerique-du-nord-autochtone-39163/> | présentation de la journée d'étude est disponible sur le site du Quai Branly. Notre présentation n'a pas été insérée dans la vidéo de la journée sur la page YouTube du Quai Branly.

nombreuses heures de travail. Elle abordait plusieurs thèmes saillants à l'heure actuelle pour les populations autochtones : histoire coloniale de la discipline, possibilité de recherche collaborative, coconstruction des savoirs et engagements politiques. En dialoguant, nous souhaitions démontrer que les recherches anthropologiques au sein de communautés autochtones sont possibles, mais non sans difficultés. Lors de notre travail préparatoire, Janene m'a fait part de ce sentiment de violence et d'avilissement de voir sa culture dans un musée et de se sentir « comme un rat dans un laboratoire ». Par la muséification, sa culture devenait « une chose ».

Mes interlocuteurs reprochent aux anthropologues liés aux musées, de nourrir le cliché des populations autochtones comme des êtres primitifs, statiques, sans connaissances empiriques, et appartenant au passé. Les féministes navajos, dénoncent elles aussi cette vision statique de leurs sociétés lorsque des *man camps* viennent s'installer sur leurs territoires. Comme je l'expose dans le chapitre suivant, les recherches à ce sujet démontrent une même prédation des corps et des territoires autochtones. Le féminisme autochtone est particulièrement vigilant vis-à-vis des recherches menées auprès des populations autochtones. La protection environnementale chez mes interlocuteurs inclut aussi la protection des savoirs, dans un même désir de souveraineté politique. Une connaissance fine du quotidien navajo et bénéficiant aux communautés est devenue primordiale selon mes interlocuteurs. Les activistes se forment à cet égard dans les universités américaines.

Ce phénomène n'est pas récent. C'est notamment le cas dans la famille des Deloria, sans doute une des familles d'intellectuels autochtones les plus importantes des États-Unis. Ce cas illustre bien les liens entre savoirs autochtones et universitaires et légitimité à défendre la souveraineté autochtone. La tante de Vine Deloria Jr, Ella Cara Deloria était elle-même une anthropologue yankton dakota et collaboratrice de Franz Boas. Elle a été la première ethnolinguiste à étudier sa communauté depuis l'intérieur. Vine Deloria Jr s'inscrit dans une dynastie d'intellectuels sioux étudiant la place des nations et tribus autochtones au sein de la société américaine.

Son fils, l'historien Philip Deloria a dédié tout un livre à analyser ces blancs qui « jouent aux Indiens ». Dans *Playing Indian*, il revient sur cette longue tradition des colons à vouloir devenir amérindien. Que ce soit lors de la Boston Tea party contre les autorités anglaises, aux New-agers hippies de la contre-culture, en passant par les fraternités « indiennes » au sein des universités. Ces définitions nationales ont racialisé et genrés les populations autochtones de façons contradictoires, par une sorte d'assemblage ambivalent de l'identité américaine (Philip J. Deloria 1998, p. 5). Il insiste sur le fait que l'identité autochtone,

représente, par-dessus tout, la plus américaine des identités (*Ibid.*, p. 183). Devenir autochtone permet de se substituer aux premiers habitants de ces territoires. C'est bien souvent en dépossédant les communautés autochtones de leurs terres et cultures que se sont créés ces « nouveaux indiens », parfois avec l'aide active de certains autochtones, qui ont trouvé leur compte dans ces nouvelles catégories d'assignations.

B. Les accusations d'extractivisme des universitaires et pretindiens

L'article paru dans *Indianz* a été commenté par un grand nombre de mes interlocuteurs navajos. Le problème du vol d'identité autochtone était discuté dans toutes les publications : des podcasts, des journaux ; dans les discussions internes, lors d'ateliers. Au fond, cet incident posait une question difficile : qu'est-ce qui définit, en 2022, une personne autochtone, un Navajo ? Sur quels critères les protecteurs devaient-ils se baser et comment se séparer du legs colonial ?

Une liste de *pretindiens* circulait sur les réseaux sociaux depuis 2021 et cette démarche ne faisait absolument pas l'unanimité. Adrienne Keeler, sa créatrice, avait créé un Google doc, intitulé « Alleged Pretindians list », soit la « liste des *pretindiens* présumés ». Pour certains, cela relevait de la chasse aux sorcières. Celles et ceux cherchant leurs origines se trouvent deux fois punis : par les institutions américaines ayant détruit les structures politiques de ces nations pour en faire une somme d'individus racialisés comme « indiens » ; mais également par certains autochtones *gatekeepers*, qui délimitent les critères de l'identité autochtone. Mais selon quels critères ? Comme on l'a vu, la Nation navajo est passée d'une organisation clanique à une reconnaissance biologique de ses membres. Cette façon de faire société élimine ceux dont les grands-parents ne sont plus navajos. Les définitions de l'autochtonie dans d'autres tribus et nations autochtones, ainsi que les polémiques à ce sujet, se répercutent également sur les individus et communautés navajos. Ces assignations raciales sont poreuses, de la même façon que l'activisme navajo dépasse les frontières de la réserve et les individus dinés. Ces discussions s'inscrivent dans un cadre national, sur l'ensemble des États-Unis.

C'est pourquoi ce qui se passe en dehors de la réserve navajo nourrit la compréhension de la racialisation au sein de la Nation. J'ai pu saisir l'ampleur des dissensions et des discussions autour de l'identité autochtone en 2018, lorsque la sénatrice Elizabeth Warren a prouvé son ascendance cherokee par un test ADN.. Mes interlocuteurs, et particulièrement les intellectuels, se mobilisaient contre cette forme d'identification par des publications sur

Facebook et des mêmes. En pleine nomination pour les primaires démocrates, Warren a défendu ses prétendues origines – elle s’est présentée comme 1/16 cheyenne – allant jusqu’à évoquer les pommettes hautes de son grand-père comme une preuve de son héritage, avant de faire volte-face et de présenter ses excuses au gouvernement cheyenne (Khalid 2019). Ce rapport génétique à l’autochtonie a eu des effets dans tout le pays. Dans une lettre ouverte, la Nation cherokee s’est plainte de l’influence que Warren avait eue sur des individus blancs créant de fausses tribus autochtones afin de bénéficier des fonds financiers alloués aux individus autochtones et perpétuant une méprise sur la souveraineté tribale. Pour ces Cherokees, les vols d’identité étaient avant tout motivés par un aspect financier (Ewarrenisnotcherokee 2020). En se fondant sur une enquête publiée dans le *Los Angeles Times*, les Cherokees déclaraient que le gouvernement fédéral avait attribué 800 millions de dollars en contrat sans appel d’offres à ces fausses tribus. Pour des nations déjà précaires, ces vols d’identité avaient de lourdes conséquences. Dans cette même lettre, les Cherokees rappelaient que les Amérindiens n’étaient pas une catégorie raciale (*racial category*) mais un ensemble de groupes politiques (*political groups*). La tribu reprochait à Elizabeth Warren d’assimiler publiquement identité autochtone et identité raciale, via son test ADN, renforçant ainsi la conception biologique de l’autochtonie. Or, plus que par le sang, pour certains intellectuels comme la journaliste cherokee Rebecca Nagle, c’est par les liens sociaux au sein de ces communautés que se font les affiliations tribales (Nagle 2019). Il ne suffit pas de se proclamer Diné ou Cherokee pour l’être. Ce sont les membres de ces nations qui doivent reconnaître un individu comme l’un des leurs. Pour Nagle, ces *pretindians* s’arrogent le droit de se définir comme autochtones, sans la communauté ou la tribu (Nagle 2017).

Pour l’anthropologue Kim Tall-Bear (Sisseton Wahpeton Oyate), c’est en racialisant des individus et des groupes considérés comme « autochtones » que l’ADN amérindien a été créé. « Amérindien » et ses synonymes « autochtones », « indiens », « peuples premiers » ne correspondent pas à des catégories vernaculaires. C’est par la colonisation que naît l’autochtonie comme catégorie unifiante et essentialisante. Celle-là même dont les *pretindians* s’emparent. De fait, sans colons, pas d’ « Amérindiens » (Reardon et TallBear 2012). Bastien Bosa nous rappelle quant à lui que dans les années 1970, ces mêmes reproches étaient adressés aux anthropologues par des activistes aborigènes d’Australie, qui émettaient trois grandes critiques : un enfermement dans le monde académique, une critique des conditions de production du savoir anthropologique et leur retrait du champ politique, l’anthropologie ne servant à rien si elle ne pouvait être utilisée comme arme de dénonciation de la domination (Bosa 2005). Les mêmes critiques se retrouvent à différents points du globe, cinquante ans

après. Elles démontrent la circulation des concepts et les échanges entre communautés autochtones au sujet des recherches menées sur leurs territoires. Mes interlocuteurs navajos ont connaissances de ces cas. Ils voyagent et vont dans d'autres communautés autochtones : dans tout le continent américain, mais aussi en Australie, en Nouvelle-Zélande. Ils accueillent des représentants de populations autochtones d'autres pays. Un phénomène mondial est à l'œuvre : le mouvement indigéniste. Ces mêmes catégories d'assignations raciales sont aujourd'hui en partie reprises par les nations autochtones aux États-Unis.

Face à ces critiques virulentes, les universitaires repensent depuis la fin des années 1960 leurs liens et travaux auprès de communautés autochtones¹²⁰. Cela amène à des refus, des remises en question et de nouveaux rapports. Parfois, les *pretindians* sont d'éminents chercheurs qui font ainsi l'impasse sur ces reconfigurations de la recherche. Les cas d'universitaires *pretindians* sont peu nombreux, mais restent emblématiques. Ces dernières années, plusieurs figures majeures des Native Studies ont fait la une des journaux. Je m'attarderai ici sur Andrea Smith et Elizabeth Hoover.

Dans un article fleuve paru en mai 2021 dans le *New York Times*, l'anthropologue Sarah Viren enquête sur Andrea Smith (Viren 2021). L'autrice se penche sur les origines cherokees d'Andrea Smith, puis devant l'absence totale de preuves au sein de la Nation cherokee, en vient à se demander : pourquoi Andrea Smith ne reconnaît-elle pas qu'elle a menti ? De façon paradoxale, Andrea Smith et sa sœur Justine se sont également fait connaître pour leur intense activisme et capacité à exclure des réseaux activistes des femmes non-autochtones. Andrea Smith a même écrit un essai en 1991 dans *Ms Magazine* dénonçant les féministes blanches New-Age se faisant passer pour autochtones (Andrea Smith 1991). Son essai commence ainsi :

Le mouvement New Age a suscité un nouvel intérêt pour la spiritualité traditionnelle amérindienne chez les femmes blanches qui se disent féministes. La spiritualité indienne, avec son respect de la Nature et de l'interconnexion de toutes les choses, est souvent présentée comme la panacée pour tous les problèmes individuels et mondiaux. Il n'est pas surprenant que de nombreuses « féministes » blanches voient l'occasion de tirer un grand profit de ce nouvel engouement. Elles vendent des huttes de sudation ou des cérémonies du calumet sacré, qui promettent d'apporter la guérison individuelle et

¹²⁰ Je pense notamment aux travaux de Robert Jaulin en France, comme *La paix blanche* (Jaulin 1974). Il est à l'origine du concept d'ethnocide, qu'il théorise dans ce livre, en plus d'une critique acerbe de l'anthropologie structuraliste. Je pense également à Georges Balandier et son article « la Situation Coloniale : Approche Théorique » (Balandier 1951), questionnant la place et le rôle de l'anthropologie en situation coloniale dès les années 1950.

mondiale. Elles vendent également des livres et des disques censés décrire les pratiques traditionnelles indiennes afin de pouvoir, vous aussi, être indien. (*Ibid.*, p. 1)

Cette critique acerbe a été écrite par une universitaire se faisant elle-même passer pour « une indienne ». Andrea Smith est devenue entre-temps professeure d'études ethniques à l'Université de Californie Riverside. En janvier 2023, après plus de quinze années d'accusation, Andrea Smith a accepté de quitter l'université dans un accord de séparation lui évitant toutes poursuites judiciaires. Pour mes interlocuteurs, cette affaire a révélé l'impunité des *pretindians*. De même, il a amplifié le sentiment que les communautés autochtones ne pouvaient attendre aucune justice ou réparation de la part des universités et qu'elles devaient elles-mêmes prendre en charge ces usurpations.

Parallèlement à cette affaire, durant mes différents séjours au sein de la Nation navajo, j'ai lu les travaux d'Elizabeth Hoover. L'anthropologue travaillait sur la souveraineté alimentaire et la justice environnementale auprès de différentes communautés autochtones des États-Unis. J'admirais son travail, si proche des communautés. Il venait me rappeler la méfiance que rencontrait ma démarche. Durant l'été 2020, Mary, m'a informé que la Dr Hoover était, elle aussi, soupçonnée d'être une *pretindian*, car personne « ne la reconnaissait » dans la communauté mohawk à laquelle elle disait appartenir. C'était encore une simple rumeur, un *jini*. Le scandale n'a éclaté que quelques années plus tard, lorsqu'il a été révélé que le compagnon (autochtone) d'Hoover avait agressé sexuellement une élève. Hoover, brillante professeure à UC Berkeley, a dû admettre en mai 2023 qu'elle était blanche et n'avait aucune affiliation tribale. Dans sa lettre d'excuse, elle avoue « avoir bénéficié de cette identité autochtone, sous la forme de bourses universitaires, opportunités et bénéfices matériels qu'elle n'aurait pas reçus si elle ne s'était pas fait passer pour une chercheuse autochtone » (Rios 2023).

Ces révélations attisent à chaque fois un peu plus la colère et la suspicion des communautés autochtones contre les anthropologues. Elles empêchent d'établir des relations de confiance. Elles renforcent aussi la méfiance envers leurs propres membres, comme nous le rappelle Erick. A cet égard, le concept de *passing* est éclairant pour comprendre ces vols d'identité. Par *passing*, j'entends la capacité d'une personne à être considérée comme appartenant à un groupe social ou d'un genre¹²¹ autre que celui que différents groupes veulent

¹²¹ J'entends ici par genre, la différence entre cisgenre, transgenre et non-binaire. L'identité de genre est « le sentiment intime des personnes à appartenir à un genre, à un autre (à aucun, ou bien encore à plusieurs à la fois). L'identité de genre est donc un équilibre singulier au genre, au sien d'abord, mais également aux normes de genre qui entourent les expériences et les existences individuelles. L'identité de genre n'est jamais pure, naturelle. Elle est sans cesse traversée par les technologies de genre et des expériences sociales et corporelles qui la font épouser ou s'éloigner des attentes sociales en matière de masculin ou de féminin (Alessandrin 2023, p. 2).

lui assigner. Dans la revue *Genèse*, Benoit Trépiéd, Bastien Bosa et Julie Pagis se penchent sur ce concept permettant de penser les mobilités sociales. À l'origine, ce n'était pas un concept analytique, mais une catégorie née dans le contexte historique de la ségrégation raciale. Le terme renvoie à un registre normatif de stigmatisation et comporte une dimension essentialiste, les individus dissimulaient sciemment leur identité « afin de faire partie de la catégorie des blancs » (Bosa, Pagis et Trépiéd 2019, p. 5). Les auteurs voient trois dimensions au passing :

1) le franchissement d'une frontière raciale (indissociablement construite comme une barrière biologique, juridique et sociale) ; 2) le caractère dissimulé de ce franchissement (généralement associé à une forme de tromperie ou de mystification) ; 3) l'accession à des droits et des rétributions (matériels et symboliques) inaccessibles depuis la catégorie initiale d'assignation. (*Ibid.*, p. 5)

Les *pretindians* pratiquent une racialisation inversée, un *reverse passing* où ils inversent les rapports de pouvoir en incarnant la figure de l'opprimé. En cela, ils rentrent pour mes interlocuteurs dans une forme d'extractivisme. Dans un des articles, Abdellali Hajjat se penche sur l'ouvrage du sociologue Rogers Brubaker *Trans : Gender and Race of Unsettled Identities* (Brubaker 2017). Hajjat revient sur les analogies de l'auteur entre les catégories « transgenre » et « transraciale ». Si l'une est acceptée, l'autre est rejetée. En s'appuyant sur l'affaire Rachel Dolezal, Hajjat s'interroge : qui contrôle et délimite les frontières entre les catégories ? Le paradoxe de l'acceptation du transgenre et de la réprobation du transraciale renvoie pour Hajjat à leur dimension plus ou moins subversive (Hajjat 2019, p. 154). Il estime que « le contrôle de la Blackness est une critique qui revient moins à vouloir contrôler la frontière raciale qu'à lutter contre une injustice lorsque la place qui revient – légalement, socialement et moralement – à une Noire est usurpée par une Blanche » (*Ibid.*, p. 159).

Les analyses de Hajjat peuvent aider à comprendre les polémiques autour des *pretindians*. Les *pretindians* ne prennent pas en compte les rapports de pouvoir inégaux entre blancs et autochtones. Les dispositifs en faveur de l'égalité raciale contenus dans la discrimination positive (*affirmative action*) sont souvent les seuls dispositifs disponibles pour que les intellectuels autochtones accèdent à des postes et à des moyens financiers. Sylvia, lorsqu'elle critiquait Reggan, a aussi mis cela en avant : elle avait volé la place et les possibilités de réussite destinées à une personne autochtone, une place qui leur revenait « légalement, socialement et moralement » (*Ibid.*, p. 158). Elle exposait dans une galerie à New York en mettant en avant cette affiliation tribale. Ces ressources et ces espaces restent pourtant bien limités. Dans les universités américaines, moins d'un pourcent des postes de professeurs sont occupés par des universitaires autochtones (Viren 2021). Pour les protecteurs

environnementaux comme Sylvia ou Carry, l'identité personnelle est aussi un gage de continuité, de légitimité et de préservation de la culture navajo. Quitte à ce que chaque individu doive effacer ses multiples origines. C'est ce que font Kevin et Rose. Cette pratique ne se limite pas, tant s'en faut, aux protecteurs navajos ou aux minorités raciales. Comme l'écrivent Éric Wittersheim et Bastien Bosa :

Dans la mesure où les identités sont toujours un produit social et historique (la construction des nations européennes au XIXe siècle en est le meilleur exemple), le fait de faire passer pour « fausses » les revendications de certains groupes peut apparaître comme une forme d'imposture intellectuelle : déclarer que certaines identités sont « inventées » (ici, celles des autochtones), c'est en effet sous-entendre que d'autres ne le sont pas. (Bosa et Wittersheim 2009, p. 17)

Les identités sont considérées par ces deux anthropologues comme des bricolages constants, réarrangés pour s'adapter aux contextes et objectifs politiques des individus et des collectifs. Les mobilisations environnementales autochtones s'inscrivent, en partie, dans cette démarche. Il me fallait trouver des formes de collaboration avec les protecteurs navajos, et collaborer à la production des savoirs.

C. Vers une coconstruction des savoirs ?

Lors de notre intervention au Quai Branly, Janene Yazzie a souligné que la dénonciation de l'extractivisme épistémologique par les communautés s'insérait dans les luttes environnementales. Les responsabilités des protecteurs de l'eau (*water protectors*) incluent la protection des territoires, des personnes et des savoirs. Pour elle, la protection contre l'extractivisme relevait de quatre formes d'extractions : une extraction minière avec le gaz, le pétrole, le charbon, le méthane et l'uranium ; une extraction des techniques de lutte par des révolutionnaires se rendant au camp de résistance sans volonté de changer les conditions des communautés sur place (comme à Black Mesa notamment) ; une extraction des savoirs par les universitaires dont le but n'est pas d'améliorer les conditions de vie des populations autochtones et enfin un extractivisme sexuel, avec la disparition et les meurtres des femmes autochtones, leur nombre étant corrélé à celui du nombre de camps pour mineurs sur leurs territoires.

À la fin de notre présentation, la modératrice nous a adressé une remarque : « Travailler pour ou travailler avec les populations autochtones ? », posant la question de l'indépendance de la recherche et la possibilité d'émettre des critiques dans nos travaux. Nous avons justement précisé que l'anthropologie avait un rôle déterminant à jouer entre les peuples

autochtones et la société civile, permettant de « construire des ponts à l'heure où l'on érige des murs ». Janene Yazzie me dit ne pas comprendre le but de cette phrase : pourquoi les anthropologues ne pourraient pas être employés par des communautés autochtones et travailler pour elles, tout en étant objectifs dans leurs recherches ?

Assurément, les nouveaux terrains auprès des populations autochtones nous engagent auprès des tribus, et apportent à l'occasion des rappels à l'ordre sur la place que devrait occuper le chercheur allochtone. En 2022, je souhaitais creuser ce sujet et mieux comprendre les postures et revendications des chercheurs navajos. Je souhaitais réaliser quelques entretiens auprès de deux anthropologues françaises ayant travaillé auprès de Navajos et deux chercheuses navajos. Ariana Lopez, alors jeune docteure navajo en anthropologie, m'a signalé ne pas vouloir être interviewée, mais s'intéresser cependant à mes recherches. Lors de notre échange via zoom en juin 2022, elle m'a confirmé : « ceci n'est pas un entretien, je peux t'aider dans tes recherches, mais je ne consens pas à être interviewée », changeant le paradigme entre interlocuteur autochtone et anthropologue occidentale. Un refus ethnographique de collaborer qui relève pour elle d'une volonté de décoloniser l'anthropologie (elle ne souhaitait pas être dans la position de la personne autochtone interrogée face à l'anthropologue étrangère à la communauté) et d'une distance critique avec mes propres recherches (elle était une citoyenne navajo alors que je ne disposais pas de cette légitimité). Ariana Lopez me dit que les sciences sociales étaient, pour elle et d'autres universitaires dinés, une façon d'aider leur peuple. La somme grandissante de Navajos universitaires permet de penser que les Diné Critical Studies voient le jour. Pour ces interlocuteurs, les départements des *Native American Studies* sont un des postes avancés des luttes pour la souveraineté autochtone.

IV. L'activisme universitaire navajo

Afin de mieux comprendre les protecteurs environnementaux, il s'agit ici de nous intéresser au cadre intellectuel qui les nourrit et au rôle historique des *Native American Studies* (NAS) dans l'émergence de ce mouvement social.

A. Activisme universitaire autochtone : une perspective historique

Les universités autochtones aux États-Unis ainsi que les départements d'études autochtones dans les universités d'élite (Harvard, Yale, Brown) apparaissent en parallèle des

revendications des droits civiques durant les années 1960. De fait, les départements d'études autochtones sont nés de l'activisme de jeunes intellectuels autochtones. À partir des années 1960, l'engagement politique de ces étudiants s'est accru. Faisant des parallèles entre les situations coloniales à l'échelle mondiale et leurs propres expériences, ils en vinrent à conclure que les populations autochtones subissaient un colonialisme interne (Cobb 2008, p. 63). Pour ces universitaires autochtones, ce constat impliquait la nécessité de former des collectifs et de lutter ensemble contre les pouvoirs étasuniens qu'ils jugeaient responsables de cette situation. Ils créèrent la Native Indian Youth Council dans ce but. Formée en 1961 par un groupe de jeunes universitaires autochtones, l'organisation NIYC (Native Indian Youth Council) était bien décidée à organiser la lutte. Della Hopper (de la nation otoe-missouria) se rappelle en ces termes leurs luttes en 1961 :

Nous voulions comprendre ce qui n'allait pas avec les Indiens et nous allions y remédier. Ensuite, durant les séances de travail, nous avons commencé à comprendre que c'étaient la législation et les politiques qui en découlaient. Que ce n'était pas nous le problème. Que nous devons changer le système, changer les institutions...C'était devenu une bataille. (*Ibid.*, p. 73)

Dès 1963, les membres de NIYC établirent des parallèles entre la situation autochtone et les conditions de vies des Afro-Américains. Pour Jim Wilson (Lakota Oglala) enseignant et membre de NIYC, comme Nation of Islam ou les Black Muslims, les Amérindiens étaient engagés dans un mouvement nationaliste en faveur de leur autodétermination (*Ibid.*, p. 102) Cependant, certains activistes autochtones estimaient que s'inspirer des luttes afro-américaines pouvaient nuire à leurs revendications, et préféraient mettre l'accent sur les injustices souffertes par les seuls autochtones (Shreve 2007, p. 113).

Pour les membres du NIYC, l'avenir des autochtones passait donc par l'éducation des futures générations, et la participation à des actions d'envergure pour faire valoir leurs droits. Les intellectuels en vinrent ainsi à vouloir représenter la population autochtone et à se battre pour l'ensemble de leurs revendications. Ils mirent au point des techniques de résistance, firent appel à la presse, aux célébrités hollywoodiennes (avec l'acteur Marlon Brando notamment) et aux médias pour relayer leurs combats. Ils surent utiliser un ensemble de tactiques au service de la défense de leurs droits et de leurs territoires. Ils s'inspirèrent notamment des droits civiques américains. NIYC créa son propre journal ABC (pour Americans Before Columbus) afin de dénoncer les principaux problèmes auxquels faisaient face les amérindiens, tout en donnant à la jeunesse autochtone un espace dans lequel s'exprimer. C'est ABC qui, en 1966, accusa les autorités de piétiner la souveraineté et l'autodétermination

autochtone par leur incapacité à respecter les traités avec les tribus muckleshoot, puyallup, et quinault. Situées dans le nord-ouest du pays, dans l'État de Washington, ces tribus se virent interdites de pêche. Les autorités les rendaient responsables de l'épuisement des saumons. Devant ce qu'il considérait comme une justice raciste, privant les tribus de leur source de nourriture et de revenus, ABC établit la responsabilité de cette diminution drastique des poissons à la pêche sportive à outrance des blancs. Le journal dressa un parallèle entre les situations passées et présentes :

Comme avec les bisons des grandes plaines, où l'homme blanc a vu un grand bénéfice et le plaisir d'exterminer autant de bisons que possible. Il en est de même avec le saumon. Les Indiens ne sont pas coupables d'avoir épuisé la remontée du saumon. La prise de saumon par les Indiens a de fait diminué lors des dernières années. L'homme blanc a créé le problème par des captures facilitées par des équipements modernes et la pollution des cours d'eau et des zones proches par l'industrie lourde et les activités d'exploitation forestière. Si un groupe est responsable de l'épuisement des saumons, c'est celui des non-indiens. (Cobb 2008, p. 116)

Cette citation du milieu des années 1960 établit un parallèle historique entre la conquête du territoire américain par les colons via la destruction des ressources nécessaires aux Amérindiens et la destruction des modes de vies contemporains des Autochtones. Pour ces universitaires, les autorités étasuniennes cherchent par ce procédé à éliminer tout lien entre les communautés amérindiennes et leur territoire. Dans les deux cas, les autochtones sont victimes de la colonisation européenne.

Cette approche a servi de modèle aux collectifs auprès desquels j'ai mené cette enquête ethnographique. Les motifs de conflits (racisme environnemental) et les accusations des groupes autochtones font écho aux publications postées par mes interlocuteurs sur les réseaux sociaux. Pour ces activistes, les blancs sont à l'origine des malheurs des autochtones. La colonisation s'est également effectuée via l'éducation. Pour les intellectuels autochtones des années 1960, celle-ci a joué un rôle crucial dans leur assimilation forcée à la société américaine. Dès 1958, le NMAIA (New Mexico Association on Indian Affairs) fit de l'éducation des jeunes générations une priorité dans la lutte pour la souveraineté autochtone :

S'il existe une solution au problème indien, elle consiste en une jeunesse éduquée, consciente des problèmes des Indiens, désireuse de les résoudre et dédiée à cette tâche. Il n'existe pas de meilleurs usages pour nos fonds et nous ne devrions pas freiner sur les dépenses pour les rencontres de jeunes et l'aide aux bourses. (Shreve 2007, p. 64).

Les traumatismes causés par les pensionnats font partie de l'histoire de chaque famille. L'oncle de Rose a, par exemple, fui par deux fois un pensionnat, avant de parvenir à se cacher dans les montagnes de la réserve et d'échapper aux autorités. La nouvelle génération d'activistes connaît très bien les enjeux autour de l'éducation et sa place centrale pour l'avenir de la réserve. Ils sont pourtant peu nombreux à finir le lycée et à poursuivre des études supérieures à l'université.

B. La place des universités d'élite dans la formation d'intellectuels publics autochtones

En comparaison avec les autres populations, notamment les élèves blancs, les résultats scolaires des autochtones sont catastrophiques, moins de sept pour cent des étudiants dinés obtiennent une licence (Bachelor's degree), contre 34 % pour l'ensemble de la population américaine (PNPI 2024)¹²². Il existe aux États-Unis trente-deux universités autochtones qui entrent dans le décompte des Community Colleges, des universités publiques, aux tarifs bien plus accessibles que les grandes universités américaines. Elles proposent en général des formations sur deux ans, qui peuvent permettre d'intégrer des universités d'élites et de poursuivre des études supérieures.

C'est en 1968 sur la Nation navajo (à Tsaile) qu'a été créée la première université autochtone des États-Unis : le Diné College. Celui-ci doit sa création à un couple d'universitaires dinés professeurs à l'Arizona State University (ASU, Phoenix) : Ruth et Bob Roessel. Ceux-ci travaillaient dans le champ de l'éducation autochtone (*American Indian education*). Ils ont fait appel à Raymond Nakai, leur ami proche, alors président de la Nation navajo. De cette collaboration entre des universitaires et un homme politique est née la première université amérindienne des États-Unis. Dans un premier temps, le Bureau of Indian Affairs s'opposa à sa création, avant de céder. En juillet 1968, le conseil tribal navajo adopta une résolution créant officiellement le Navajo Community College. Bob Roessel en fut nommé le premier président (Connell Szasz 1999). En 2010, les universités autochtones comptaient 30 000 élèves. Selon le Centre national de données statistiques en éducation (National Center for Education Statistics), 78 % des élèves inscrits dans ces universités étaient autochtones. Les *tribal colleges*, par leur proximité géographique (sur les réserves autochtones) et leur sensibilité culturelle, obtiennent de meilleurs résultats que les universités non autochtones. Ainsi, le American Indian College Fund rapporte que 86 % des étudiants inscrits dans des universités

¹²² Des statistiques sont disponibles sur le site Postsecondary National Policy Institute (PNPI).

autochtones finissent leurs études, contre moins de 10 % pour les étudiants autochtones allant directement étudier en dehors de la réserve dans des universités conventionnelles.

Cependant – et là réside un paradoxe –, les intellectuels avec lesquels je travaille ont étudié (et étudient toujours) au sein de départements d'études autochtones d'universités « conventionnelles » américaines, à UNM (University of New Mexico, Albuquerque), ASU (Arizona State University, Phoenix), University of Arizona (Tucson), UC Davis (University of California, Davis). Sur les cent personnes que j'ai régulièrement côtoyées, et qui faisaient partie d'organisations, 70 % étaient des femmes. Seule une poignée d'individus n'étaient jamais allée à l'université ou n'avait pas fini leurs études au lycée. Plus de la moitié ont étudié au *Diné College* et certains ont poursuivi des études universitaires, notamment en sciences sociales (histoire, géographie, sociologie, anthropologie), mais également en sciences de l'environnement (hydrologie) ou à la Institute of American Indian Arts¹²³ (IAIA). Plus de la moitié de mes interlocuteurs sont allés dans des universités, et possèdent au minimum une licence. Ces intellectuels publics, engagés, décident de poursuivre des études supérieures dans un milieu au sein duquel ils sont minoritaires. Il est possible de faire un retour théorique sur ce choix, via les nombreux écrits des universitaires autochtones portant sur les NAS.

La figure d'Elizabeth Cook Lynn (membre de la tribu des sioux crow creek) émerge pour son rôle dans la théorisation des luttes autochtones. Elle est emblématique pour les membres des différents collectifs. Elle est l'une des cofondatrices de la revue *Wicazo Sa Review* en 1985, toujours très active à l'échelle du pays. Elizabeth Cook-Lynn apparaît comme difficilement contestable. Les fondateurs de *The Red Nation* et les membres de *the K'é Infoshop*, la connaissent personnellement et citent ses travaux (Melanie K. Yazzie et Estes 2016, p. 22). Des critiques sont pourtant émises par d'autres intellectuels autochtones. Ces dissensions portent notamment sur le féminisme autochtone. Tel est le cas de Mélanie Yazzie. Pour Cook-Lynn, le féminisme autochtone affaiblit la cohésion nécessaire autour de la libération autochtone, car il fragmente et divise. Ce repli méthodologique constitue-t-il une phase nécessaire pour créer une cohésion de groupe ? Elle rejoint dans ses analyses celles de l'intellectuelle hawaïenne Haunani Kay-Trask¹²⁴. Elles reflètent toutes deux une certaine époque et forme de lutte : les débuts des combats anticoloniaux et des *Native American Studies*

¹²³ Le IAIA a été fondé en 1962, à Santa Fe, Nouveau-Mexique. L'institut forme des artistes autochtones de tout le pays.

¹²⁴ J'évoque en détail l'importance cette intellectuelle dans le chapitre cinq

dans les universités à la fin des années 1960, et l'émergence des mouvements pour la souveraineté hawaïenne et autochtone¹²⁵.

Comme minorité au sein des universités, il ne s'agit pas simplement pour les intellectuels dinés d'un projet éducatif, mais également d'une tactique visant au démantèlement du système éducatif issu du colonialisme. Les enseignants et les élèves des NAS sont autochtones dans une écrasante majorité. Est-ce à dire que seuls les autochtones peuvent enseigner et transmettre les savoirs ? Existe-t-il un but commun et un consensus ? Les NAS représentent-ils alors une « communauté » proposant un espace dans lequel s'exprimer sans crainte ?

De plus, devant le peu d'universitaires autochtones, ne sont-ils pas forcés de collaborer s'ils souhaitent faire avancer la souveraineté autochtone ? Dans un article de 1997, Cook-Lynn revient sur la création des NAS, comme discipline académique. En mars 1970, lors de la Première Convocation Des Universitaires Autochtones (First Convocation of American Indian Scholars) à l'université de Princeton (New Jersey), les intentions des universités américaines d'utiliser l'éducation pour orienter les programmes portant sur les affaires autochtones furent proclamées par les universitaires autochtones. Deux axes fondamentaux furent décidés : l'autochtonie et la souveraineté. L'« autochtonie » (*indigenoussness*) traitant les aspects de la culture, des arts et de la philosophie et la « souveraineté » (*sovereignty*) s'occupant de l'histoire et des lois. À l'instar des jeunes intellectuels dinés, Cook-Lynn utilise le terme d'instrumentalisation (*tokenism*) concernant la place des universitaires autochtones au sein des universités américaines. Pour elle, les universitaires autochtones ne peuvent être isolés les uns des autres, mais doivent se regrouper au sein des NAS. Ils étaient, selon elle instrumentalisés avant la création des NAS, dans les départements d'anthropologie, d'histoire, servant de « faire-valoir » d'une recherche occidentale. Elle désigne cette instrumentalisation comme le premier obstacle au développement des NAS et de nouvelles épistémologies (Cook-Lynn 1997, p. 13).

De même, pour Cook-Lynn, les universitaires autochtones ne devraient jamais perdre de vue leur but principal : la libération autochtone. Elle dénigre la recherche de carrières individuelles au sein de l'académie. Sa critique dénonce le système universitaire occidental, créé par et pour les bénéfices des colons (ses termes), dans un but assimilationniste. Elle

¹²⁵ Dans les recensements établis par le gouvernement fédéral, les populations hawaïennes ne sont pas classées dans la race *American Indian/ Alaska Native*, mais dans celle de *Native Hawaiian or Other Pacific Islander*. Ils sont donc classés géographiquement. Je respecte ici ce modèle, car il est utilisé tant par mes interlocuteurs que par les intellectuels hawaïens dont j'ai lu les travaux.

revendique les objectifs radicalement différents poursuivis au sein des NAS, ne devant en aucun cas se mélanger aux autres départements, au risque de perdre leur force (*Ibid.*, p. 21).

Ces critiques font échos aux écrits d'universitaires latino-américains, notamment Santiago Castro-Gómez. Ce philosophe colombien dénonce l'hybris des universités occidentales, se pensant les seules capables de créer un savoir scientifique valide, objectif et quantifiable (Castro-Gómez 2005). The Red Nation a pris publiquement position en faveur du gouvernement Maduro au Vénézuéla. Il s'oppose à ce qu'il nomme « l'impérialisme américain ». Cette solidarité des groupes autochtones des États-Unis s'étend également aux paysans d'Amérique latine. Ainsi, ces dernières années, le changement de nom de Native à Indigenous Studies prend acte d'un courant présent sur l'ensemble du continent américain. Depuis les années soixante-dix et les guérillas révolutionnaires, un nombre grandissant de paysans métis s'identifie comme autochtones (*indígenas*).

Aux États-Unis, l'influence des mouvements autochtones dans les NAS s'inscrit directement dans ce paradigme, revendiquant la récupération des terres. Les NAS veulent redonner leur agentivité aux peuples autochtones, afin que ceux-ci racontent leur histoire et décolonisent la recherche. Les recherches se doivent de servir la libération autochtone. Clara Kidwell, universitaire chippewa, est une des personnalités ayant contribué à la création des départements d'études autochtones. Depuis les années 1970, elle enseigne les études autochtones dans de prestigieuses universités telles Berkeley et Dartmouth. Elle fait partie des intellectuels autochtones engagés dont la théorie est mobilisée sur son terrain de recherche. Pour elle, la création de ces départements s'est fondée sur cinq postulats devant servir de cadre intellectuel au sein de la vie universitaire autochtone :

- 1) La relation des personnes à la terre est une force dans les cultures autochtones. Pour les communautés vivant sur les réserves, cette relation persiste.
- 2) Dans le cadre des contacts historiques entre « Indiens » et « Européens », l'histoire doit être racontée par les deux parties. Cela signifie l'inclusion de traditions orales et l'histoire orale comme sources valides d'informations et de connaissance.
- 3) La souveraineté est un droit inhérent aux nations autochtones. Dans l'Amérique contemporaine, cette souveraineté est fondée sur les traités avec le gouvernement étasunien, afin d'assurer les droits tribaux à contrôler la terre.
- 4) Le langage est l'une des clés essentielles pour comprendre une culture. Devant la disparition alarmante des langues autochtones, leur préservation est une urgence. Les langues incarnent l'épistémologie autochtone.
- 5) enfin, le cinquième prémisses concerne les arts contemporains autochtones : la danse, la musique, l'art et la

littérature expriment les valeurs dites traditionnelles des cultures amérindiennes tout en s'adaptant aux médias modernes (Kidwell 2009, p. 4)

Le champ d'étude des NAS dispose de trois revues scientifiques : *l'American Indian Culture and Research Journal*, *l'American Indian Quarterly* et *Wicazo Sa Review*. E. Cook-Lynn est cofondatrice et corédactrice de *Wicazo Sa Review*. Cette revue universitaire biannuelle a été créée en 1985 et est à présent publiée par l'University of Minnesota Press qui l'a acquise en 1999. *American Indian Culture and Research Journal* est publié au sein du département de NAS de l'Université de Californie Los Angeles (UCLA). Sa création date de 1974, et en fait la première revue universitaire autochtone. Peu de temps après (également en 1974) fut créée *American Indian Quarterly*, revue trimestrielle à comité de lecture consacrée à des études peuples autochtones d'Amérique du Nord et du Sud. Ces trois revues sont donc publiées au sein d'universités américaines. Le comité de rédaction est composé d'universitaires travaillant dans les sciences humaines et sociales. Ces trois publications nous renseignent sur l'état actuel de la recherche au sein des NAS. Celles-ci s'interrogent sur le rôle des NAS, leur avenir, leur place au sein des universités, leur passé et leurs paradigmes.

Dans les diverses activités du K'é Infoshop (journées d'étude ; groupe d'entraide ou déclarations publiques) et les ateliers du congrès annuel de TRN, le rôle des intellectuels est clair : ils se doivent d'être au service de la population, et pour cela, rompre avec les structures hiérarchiques établies par le gouvernement tribal. Ce dernier est perçu comme en partie corrompu et complice des autorités américaines.

Les enjeux de visibilité et d'organisations politiques autour de l'identité ethnique sont au cœur de ces revendications. Les NAS se veulent le bras intellectuel de la libération autochtone, au prix parfois, d'essentialiser les cultures autochtones et de lisser les différences. Je souhaitais, au début de ma thèse en 2019, intégrer un département d'études autochtones. J'allais alors être en poste à UCLA. Le Native American Studies Center me semblait une excellente option. Arrivée en février 2020 sur le campus, la pandémie a stoppé net mes recherches. Cependant, mes quelques contacts avec les professeurs de UCLA m'ont assuré d'excellentes relations entre le département d'anthropologie et celui des Native Studies. De fait, ces deux départements collaborent régulièrement ensemble, comme ce fut le cas lors des séminaires en ligne que je pus organiser de 2020 à 2022.

Les membres de The Red Nation se définissent comme des autochtones marxistes. Lors de la sortie du livre de Nick Estes, en mars 2019, *Our History is the Future*, Nick Estes mentionna Gramsci comme exerçant une influence déterminante dans la pratique et les écrits de Nick Estes. J'ai su par la suite, via une communication personnelle avec Majerle Lister, que

cette mention de Gramsci avait été prévue en amont de la présentation. Les intellectuels dinés qui militent dans des organisations en faveur de la création et la distribution de savoirs sur l'eau (sa qualité, son accessibilité, et sa quantité) se définissent comme « intellectuels organiques¹²⁶ ». Ils souhaitent donner aux Dinés les compétences nécessaires à leur autonomie. Ainsi, Mary, cofondatrice de LCRWCA, considère qu'il est de son devoir de partager ses compétences lorsqu'elle se trouve sur la réserve. Lorsqu'elle sort des frontières de celle-ci, elle se fait représentante des doléances des siens, de même qu'elle va chercher un savoir qu'elle pourra ensuite transmettre à son retour. Les intellectuels servent alors d'intermédiaire entre la vie dans la réserve et le monde extérieur. Par leurs liens avec les universités où ils travaillent et se sont formés, couplés à leur présence au sein de leurs communautés, ils souhaitent s'assurer que les récits et recherches portant sur les peuples autochtones favorisent la libération de ceux-ci. Ils exercent alors une sélection parmi les non-autochtones autorisés à mener des recherches à leur côté.

Je n'ai jamais été sommée de cesser mes recherches. Mais un malaise se faisait parfois sentir lorsqu'un de mes interlocuteurs me présentait à des amis. Les personnes restaient dubitatives sur ma présence en terre diné et les recherches que j'y menais. J'ai demandé à plusieurs de mes interlocuteurs ce qu'ils attendaient de ma recherche, et comment celle-ci pourrait être utile à la Nation navajo. Pour Mary et Rose, ma grande mobilité au sein de différents collectifs et parmi les individus était ma force. Elles souhaitaient que je rende compte de la vie sur la Nation navajo, sans mensonges ni hypocrisie, en mettant également en avant les contradictions en son sein. N'étant pas navajo, ni américaine, je suis moins touchée par les assignations identitaires et *pretindian*. Pour elles, cela permettrait, une fois ma thèse achevée, de contribuer à l'élaboration de stratégies visant à l'amélioration des conditions de vie dans la réserve. Nick Estes, historien lakota, témoignait à ce sujet pour la sortie de son livre *Our History is the future*, dans une interview accordée au journal *The Intercept*¹²⁷ datée du 7 mars 2019 :

Non seulement nous manquons de représentation dans les médias, mais nous manquons également de représentation lorsque nous écrivons et racontons nos propres histoires.

Cela ne signifie pas que les non-autochtones ne peuvent pas écrire et raconter nos

¹²⁶ Je reprends ici les catégories gramsciennes d' « intellectuel organique », qu'il différencie de « l'intellectuel traditionnel ». D'après Gramsci, ce qui définit les intellectuels n'est pas tant le travail qu'ils font, que le rôle qu'ils jouent au sein de la société. Il définit l'intellectuel organique comme émergeant aux côtés d'une classe ascendante et par intellectuel traditionnel, celui qui préexiste à la classe dominante (Lamarre 2016, p. 111).

¹²⁷ The Intercept est un magazine en ligne lancé en 2014 par l'organisation First Look Media. Le magazine poursuit deux missions : servir de plateforme pour les documents sur la NSA révélés par Edward Snowden et à long terme développer la pratique d'un journalisme d'investigation « courageux, combatif » et abordant des thématiques plus vastes, telles que la corruption financière et politique, la violation des libertés civiques, etc.

histoires avec intégrité et crédibilité, mais ils ne veulent pas réellement s'attaquer à cette disparité. Je pense que certaines salles de rédaction à travers le pays ont progressé, mais aucun effort national n'a été fait pour changer cela (Brown 2019)

Branche intellectuelle de la résistance, les universitaires autochtones sont une des composantes essentielles de l'activisme navajo, comme protecteurs des savoirs élaborés au sujet de la Nation navajo. Les NAS sont particulièrement critiques et cherchent à remplir le rôle d'intellectuels organiques Gramsci (Gramsci 1999), en travaillant avec les communautés et pour leurs bénéficiaires. Cependant, cela n'empêche pas des tensions en interne. Ainsi, en pleine pandémie durant l'été 2020, lors d'un long trajet en voiture, Paul émet des critiques très virulentes contre TRN. Selon lui, leur activisme comprenait surtout de belles paroles et une carrière dans des universités prestigieuses. Il leur reprochait de ne plus vivre dans la Nation et d'en méconnaître ses réalités. Leur activisme leur permettrait d'avoir des postes à Berkeley, mais n'améliorerait pas concrètement et durablement la vie des jeunes de la réserve, ce que lui tentait de faire.

Ces universitaires bénéficient d'une immense audience qui dépasse largement les frontières des réserves autochtones. Les réseaux sociaux leur permettent d'avoir accès à une jeunesse politisée, souhaitant mettre fin à l'hégémonie des États-Unis. Cependant, comme l'a souligné ce chapitre, les catégories raciales et identitaires créées à l'origine par le gouvernement fédéral et les institutions américaines sont bien souvent reprises par leurs détracteurs. Cela a pour résultat de donner une seconde jeunesse à des catégories essentialistes, sans remettre en cause les structures produisant violences et inégalités. Ces débats font toujours rage parmi la Nation navajo quant à sa définition politique : est-ce une souveraineté fondée sur la citoyenneté, sans égard au degré de sang, ou au contraire une nation ethnique (terme employé par mes interlocuteurs pour désigner une nation mettant l'accent sur l'ascendance sanguine commune de ses citoyens), intégrée aux États-Unis ?

CONCLUSION

Ce chapitre a permis d'aborder un point majeur au sein des luttes pour la souveraineté autochtone : les conflits identitaires au sein des conflits environnementaux. Plusieurs catégories d'assignations s'entrechoquent au sein des luttes environnementales navajos. Deux concepts fondamentaux traversent les sociétés autochtones et la société américaine dans laquelle ils vivent : *blood quantum* et *identity politics*. Je me suis penchée sur

leur émergence, leurs implications et leurs perceptions parmi les activistes navajos. Les analyses qui en découlent mettent en avant les souffrances générées par ces assignations et leur création somme toute récente. Je me suis intéressée à la formation de ces catégories d'assignations, à l'épistémologie des protecteurs, aux conflits avec les anthropologues blancs au sein de ces catégories. Cette épistémologie de la résistance a des racines anciennes.

Les Native American Studies sont actives dans les créations, redéfinitions et mobilisations de ces catégories. Au sein des universités, se concrétisent les enjeux entre savoir, pouvoir et visibilité. Ce sont les lieux de formation d'une certaine élite navajo. En effet, les principaux leaders de la souveraineté autochtone sont des universitaires formés aux sciences sociales. Or des rapports complexes existent entre le monde universitaire et l'activisme navajo. Au sein des ONG et collectifs dinés, des différends s'affrontent sur ce que signifie être navajo. En cela, les protecteurs s'insèrent dans la société américaine et la racialisation de la politique. Il existe des tensions et des redéfinitions constantes entre identité individuelle et appartenance collective. Cela amène les protecteurs à se demander comment protéger les personnes et les liens aux territoires sans utiliser les catégories raciales de la colonisation ; comment, également, redéfinir l'autochtonie sur des bases d'appartenance politique. Certains comme Erick, proposent de créer de nouveaux clans et de nouveaux mythes, afin qu'être navajos cessent d'être définis par la pureté de sang. Pour reprendre l'expression de George : « c'est tellement ancien que c'est nouveau ». Cette quête d'une appartenance commune amène à la recherche de nouvelles formes politiques. Les protecteurs cherchent à bâtir des alliances depuis une même appartenance au territoire navajo.

C'est dans ce contexte que la souveraineté alimentaire est pensée comme une réparation des corps et des territoires : une façon navajo d'être au monde, incluant également des principes de permaculture et les mettant en lien avec d'autres groupes autochtones. Par le degré de sang et par la souveraineté alimentaire, les protecteurs puisent une légitimité à défendre leur réserve. Cette perspective nous amène au chapitre suivant consacré à la souveraineté alimentaire comme fabrique politique d'un goût navajo. La souveraineté alimentaire est investie d'une capacité à réparer et à unir, par des agissements pratiques sur le sol de la Nation. Elle actualise les liens entre identité culturelle, tradition et luttes environnementales.

Chapitre 4.
Réparer les sols, les personnes et le goût par la
souveraineté alimentaire

Dans une station-service de Black Mesa, Miranda et ses amies achètent des snacks, de petits encas afin de rassasier leurs *rez cravings*, leur fringale de nourriture typique de la réserve. Dans cette station-service, aucun légume, mais des tonnes de produits trop gras, trop sucrés, trop salés. Leur prix est dérisoire. Ces jeunes femmes veulent me faire goûter leur *junk food* préférée. Une nourriture qu'elles qualifient comme emblématique de la *rez*, c'est-à-dire des réserves amérindiennes. Elles achètent des *pickles*, des gros cornichons marinés, sur lesquels elles versent de la poudre de *Kool-Aid*¹²⁸. Normalement, le *Kool-Aid* se dilue dans l'eau. Pur sur un cornichon, il est extrêmement acide et sucré. Je croque ce mélange, l'air dubitatif. Elles me regardent en souriant, dans l'attente de mon verdict. Je leur dis que je n'en mangerai plus jamais de ma vie, mais que je goûterai toutes les spécialités de la réserve que je ne connais pas. Elles éclatent de rire, avant de payer leur nourriture : « tu es un genre d'Anthony Bourdain des réserves ! ». Si je n'en ai plus jamais mangé, j'ai pu observer sa très grande popularité au sein de la Nation, et dans de nombreuses autres réserves¹²⁹.

La Nation navajo, où vivent 166 000 personnes, compte seulement 13 supermarchés avec un trajet aller-retour moyen de 65 minutes pour faire ses courses : elle constitue ainsi un exemple parfait de désert alimentaire. Ce concept, forgé en Écosse dans les années 1990, désigne les zones (quartier, communes, communautés) n'ayant pas accès à une alimentation saine, nutritive et abordable (James D. Wright et al. 2016). Le ministère américain de l'Agriculture définit les déserts alimentaires comme « des quartiers urbains et des villes rurales n'ayant pas accès à des aliments frais, sains et abordables. Au lieu de supermarchés et d'épiceries, ces communautés peuvent n'avoir aucun accès à la nourriture ou n'être entourées que par des fast-foods et des magasins de proximité qui offrent peu d'options alimentaires saines et abordables » (Dutko et al. 2012).

Les déserts alimentaires tendent à se concentrer dans des zones à faibles revenus où vivent des populations minoritaires. Parfois, la station-service est le lieu le plus proche pour se nourrir. C'est particulièrement le cas au sein de la réserve navajo où elles tiennent lieu d'épicerie. Dans ces locaux, la plupart des aliments sont très gras, très sucrés et sans valeur nutritionnelle. En partie à cause de cela, la population navajo est gravement touchée par le diabète de type 2 et les maladies liées à l'obésité. Le CDC, Center for Disease Control (agence

¹²⁸ Une boisson aromatisée artificiellement à diluer dans de l'eau

¹²⁹ Une vidéo est disponible, montrant l'ensemble du processus : (*Pickles and kool-aid* 2019). Les spectateurs commentent leur goût favori de kool-aid, ainsi que leur marque de cornichons préférée. La créatrice de la vidéo utilise des mots-dièse tels *#rezlife* et *#nativeamerican*.

fédérale de protection de la santé publique), en partenariat avec l'ONG navajo COPE¹³⁰ estime qu'un Navajo sur deux est diabétique de type II (Trevisi 2020).

C'est par une ethnographie de la souveraineté alimentaire navajo que j'ai intégré le mouvement de la justice environnementale. Ce choix a conditionné le reste de mon intégration auprès des protecteurs environnementaux. Il m'a permis de vivre au rythme des fermiers, de les accompagner dans leur quotidien, de les suivre dans les champs, jardins communautaires et ateliers qu'elles et ils organisaient. Par fermiers, j'entends ici des individus dont l'activité principale est la création de jardin potager au sein de la réserve navajo. Ils ont un potager à leur domicile et font également partie de coopératives agricoles, pratiquant une agriculture biologique. Ils et elles installent aussi des serres et organisent des ateliers d'initiation dans des chapitres, raison pour laquelle je les nomme aussi « fermiers-éducateurs ». J'ai pu connaître leurs enfants et leurs familles, manger et faire à manger avec eux. Et, surtout, apprendre à travers leurs yeux et leurs pratiques à comprendre les difficultés quotidiennes relatives à l'alimentation au sein de leur nation. J'ai vécu avec quatre familles de fermier·es âgées de 30 à 45 ans. Deux d'entre elles étaient des familles hétérosexuelles (Kevin et Patricia ; Mary et Paul) avec enfants et deux un frère et une sœur queer¹³¹ (George et Rose) sans enfants, vivant avec leurs parents ou s'en occupant.

C'est grâce à ces contacts que j'ai pu rencontrer la communauté des protecteurs environnementaux travaillant à d'autres aspects de la souveraineté politique navajo et de la justice environnementale. Dans ce chapitre, je m'intéresse au projet de souveraineté alimentaire porté par les fermiers navajos. Par l'alimentation, ils cherchent à réparer les sols, les relations et à reconstruire un certain goût navajo. Je m'intéresserai dans une première partie à la destruction des sols et des communautés par l'économie extractiviste afin d'explicitier le cadre dans lequel s'inscrit la souveraineté alimentaire navajo. Dans une seconde partie, j'aborderai la fabrique d'un « goût » navajo comme fil conducteur, permettant pour les fermières et les fermiers-éducateur·ices navajo de (se) réparer et de créer de nouveaux réseaux.

Je m'inspire ici des travaux de l'anthropologue Susanne Højlund, « Taste as a social sense : rethinking taste as a cultural activity » (Højlund 2015) pour comprendre comment se

¹³⁰ Community Outreach and Patient Empowerment : (COPE 2019)

¹³¹ C'est-à-dire faisant partie de la communauté LGBTQI+ (Lesbienne, Gay, Bisexuelle, Trans, Queer, Intersexe et plus). George et Rose se désignent comme queers, retournant le stigmat qui associe le mot « queer », « bizarre » à leur sexualité. « Queer » est un mot aux multiples facettes utilisé de différentes manières et qui a des significations différentes pour différentes personnes. Il y a au moins trois définitions : 1) Attirance pour des personnes de genres différents ou non-genrés. 2) Ne pas se conformer aux normes culturelles en matière de genre et/ou de sexualité. 3) Terme général désignant toutes les personnes non hétérosexuelles (Vanderbilt Student Affairs 2024)

fabrique un « bon goût navajo ». La question du goût a également été abordée par Pierre Bourdieu. Il envisage la fabrique du goût comme marqueur de classe et comme une forme de distinction (Bourdieu 1982). Et, en effet, il est envisagé par mes interlocuteurs comme une distinction politique, car permettant d'organiser la société navajo différemment. Je reprends donc les analyses d'Erec Koch, et aborde le rapport de mes interlocuteurs à certains aliments comme une question de goût, entendu comme une modalité de l'habitus. C'est-à-dire comme une disposition et un principe génératifs de perceptions, de comportements et d'actions modelées socialement, pédagogiquement et qui fondent les choix culturels (Koch 2013, p. 47).

Le goût est ici un marqueur d'appartenance. Un goût spécifiquement navajo qui aspire à réparer les sols, les personnes et les relations. Un goût propre à s'inscrire dans des sols et à faire lien. Là encore, comme dans le chapitre précédent, les protecteurs environnementaux aspirent à une réorganisation des institutions tribales. Cela passe par la culture d'aliments perçus comme bons pour les sols et les individus. Deux aliments sont particulièrement emblématiques aux yeux de mes interlocuteurs : le maïs et le mouton churro. Bien plus que des produits de consommation, ils sont considérés comme des êtres avec lesquels ils forment une famille, au point de mériter de figurer sur le drapeau de la Nation.

1. Les liens entre extractivisme et souveraineté alimentaire : réparer ce qui a été détruit

Le mouvement en cours de la souveraineté alimentaire voit le jour après un siècle d'extractivisme au sein de la Nation navajo. S'il y a des sols, des territoires et des relations à réparer, c'est que ceux-ci ont tout d'abord été détruits ou gravement endommagés, en même temps qu'était mis en place un gouvernement navajo centralisé. Il est nécessaire de faire un retour sur l'histoire du gouvernement navajo pour discuter de l'importance de la souveraineté alimentaire. Les mobilisations en faveur de la souveraineté alimentaire se doivent d'être contextualisées dans cette histoire environnementale de la Nation depuis 1923, date de la création de son gouvernement et des débuts de l'exploitation du pétrole sur son territoire. Il faut donc faire un résumé de l'histoire très complexe de l'extractivisme en territoire navajo, une économie qui a eu un impact sur la qualité des sols, mais également sur les formes d'organisation politique parmi les Navajos. Les protecteurs dénoncent ces dégradations et violences qui sont le point de départ de leurs engagements. Ils estiment que les structures politiques actuelles ne correspondent pas à une volonté du peuple, mais sont une imposition coloniale du gouvernement fédéral.

A. Un gouvernement pour miner

Pour qui se penche sur la formation du gouvernement navajo actuel, les liens sont flagrants entre la naissance de la Nation navajo comme entité politique et la présence d'industries extractivistes sur son sol, travaillant de concert avec le gouvernement fédéral. Les activités économiques de la nation peuvent être définies comme se fondant sur l'extractivisme. Pour la chercheuse Anna Bednik, l'extractivisme est entendu comme une « exploitation massive et destructrice de la nature » (Bednik 2016, p. 169). L'économiste Albert Acosta définit l'extractivisme comme « les activités prélevant de grandes quantités de ressources naturelles qui ne sont pas transformées (ou seulement dans une mesure limitée), en particulier pour l'exportation. L'extractivisme est également présent dans l'agriculture, la sylviculture et même la pêche » (Acosta 2013, p. 62). C'est le terme employé par mes interlocuteurs pour définir les activités minières en cours sur leur territoire.

Avant 1923, la Nation ne possédait pas d'institutions centralisées la représentant. Les différents clans se regroupaient plusieurs fois par an autour de chefs. Ceux-ci étaient nommés *nátánní*, qui peut être traduit par « celle/celui qui guide » (Iverson 1981). Des chefs de guerre présidaient les années de guerre et des chefs de paix les années pacifiques. Ces chefs ne possédaient aucun pouvoir sur le reste des navajos. Ils se contentaient de représenter les intérêts de ceux-ci. Les discussions étaient prises lors de grandes assemblées, qui donnaient lieu à l'exercice d'une démocratie directe. Les représentants allaient faire valoir les décisions prises par les Dinés réunis. Les femmes étaient présentes dans ces conseils (Denetdale 2020; Denetdale 2017a). Ces assemblées appelées *Nááchid* n'ont plus cours depuis 1850 (Parrish 2018)

L'incarcération des Navajos pendant quatre ans dans le camp de Fort Sumner (1864-1868) a irrévocablement mis fin à ces événements, qui étaient autant des cérémonies, des assemblées gouvernementales que de lieux de socialisation¹³². Le gouvernement tribal navajo est né en 1923, à la demande de compagnies pétrolières prospectant la région. Riches en pétrole, les sols de la réserve ne pouvaient pas être exploités sans l'accord d'une entité politique représentant les Navajos. Un tel modèle politique n'existait pas et a dû être créé de toutes pièces. À plusieurs reprises, les interlocuteurs navajos refusèrent de créer un gouvernement tribal. Ils finirent pourtant par céder et le gouvernement vit le jour, permettant la présence de compagnies

¹³² Les témoignages oraux divergent sur la nature de ces rencontres. Certains les décrivent comme des cérémonies, d'autres comme des moments de prises de décisions politiques, d'autres tout à la fois.

pétrolières et minières sur ses terres. De nos jours, la Nation possède une compagnie pétrolière nommée Navajo nation Oil and Gas Company (NNOGC)¹³³, ayant son siège social à St Michaels, Arizona. Elle possède six stations-services au sein de la réserve sous la marque Navajo Petroleum.

Le sol de la Nation navajo regorge de minéraux, de gaz, de charbon et d'uranium. Ceux-ci ont également été exploités, causant de considérables dégâts environnementaux. À ce titre, les mines d'uranium restent un lourd héritage pour les collectifs avec lesquels j'ai travaillé. Les dernières ont fermé en 2005, lorsque le gouvernement tribal a interdit l'extraction de l'uranium sur ses terres, après des années de lutte menée par les activistes navajos et leurs alliés. Il reste aujourd'hui plus de 500 mines d'uranium non nettoyées, selon les rapports de l'Environmental Protection Agency (EPA) (US EPA 2016). Entre 1946 et 1986 près de 30 millions de tonnes de minerai d'uranium ont été extraits. Bien que les mines soient à présent fermées, leur pollution persiste, venant s'ajouter aux accidents nucléaires ayant déjà contaminé la région. La plupart des mineurs étaient des Navajos qui vivaient avec leurs familles à proximité des mines, comme à Monument Valley. De la Seconde Guerre mondiale jusqu'à 1971, le gouvernement fédéral américain était le seul acheteur de minerai d'uranium aux États-Unis (Brugge et Goble 2002, p. 1410). Les conséquences de l'extraction d'uranium ont été désastreuses pour les familles navajos. Bien que des scientifiques aient identifié dès 1879 une maladie liée à l'extraction d'uranium (nommée *Berkrankheit*) (Greenberg et Selikoff 1993) les mineurs n'avaient pas de protection lors de leur travail. Qui plus est, ils ne pouvaient se syndiquer, le Conseil tribal navajo ayant interdit toute activité syndicale dans la réserve en 1958 (Robbins 1975).

Les taux extrêmement élevés de cancers du poumon ont poussé les mineurs et leurs familles à se mobiliser pour demander des compensations financières et exiger qu'on leur rende justice. L'Agence de protection environnementale américaine (EPA) a été chargée des accords d'application et des règlements d'une valeur de plus de 1,7 milliard de dollars, afin de réduire les risques d'exposition aux rayonnements pour le peuple navajo en raison des mines d'uranium. RECA, le Radiation Exposure Compensation Act, a versé depuis sa création en 1990 (Civil Division U.S. Department of Justice 2024), 2,6 milliards de dollars d'indemnités, ce qui représente une fraction infime des dépenses consacrées par les États-Unis aux armes nucléaires (756 milliards de dollars entre 2022 et 2023 selon le Congressional Budget Office) (Prokop 2024). Pour l'historien Adam B. Hungate, le gouvernement fédéral américain et les

¹³³ La compagnie nationale possède un site internet : <https://nnogc.com> ; consulté le 2 juillet 2024

compagnies minières se sont entendus pour dissimuler les dangers de l'uranium. L'intérêt du gouvernement aurait été double : s'assurer un approvisionnement régulier sur son propre territoire, et mettre en place un programme de tests épidémiologiques afin d'étudier les effets à long terme de la radiation sur la santé. Les compagnies minières, quant à elles, souhaitaient réduire les coûts de production de l'uranium et les procédures de sécurité constituaient des dépenses supplémentaires (Hungate 2005, p. 12)

Cette politique mena à la catastrophe nucléaire de Church Rock en 1979, dans la partie de la Nation située au Nouveau-Mexique. À quelques minutes en voiture de la ville frontalière de Gallup, le plus important déversement de déchets radioactifs jamais arrivé aux États-Unis a entraîné la contamination de l'eau et des sols dont dépendaient des communautés navajos. Le 16 juillet 1979, la digue du bassin de stockage des résidus de l'usine d'uranium de la United Nuclear Corporation s'est rompue. Plus de 1 000 tonnes de déchets radioactifs solides et 95 millions de gallons¹³⁴ de solution acide de résidus radioactifs se sont déversés dans la rivière Puerco, un affluent du Little Colorado¹³⁵, rejoignant le cours principal de la rivière Colorado (Wasserman et Solomon 1982, p. 147). Or, le Colorado constitue une source d'approvisionnement en eau pour 25 millions de personnes.

Church Rock fut le troisième plus grand rejet de déchets radioactifs au monde après Fukushima et Tchernobyl. Pourtant, l'événement reste quasiment inconnu de la plupart des Américains. Comme le rappelle l'anthropologue diné Teresa Montoya, même au Musée National de Science Nucléaire et d'Histoire à Albuquerque (soit à 1 h 30 de Church Rock en voiture), aucune mention n'est faite de Church Rock (Montoya 2019, p. 207). Il n'y eut jamais d'étude sur l'impact environnemental et sanitaire de cette catastrophe. Les habitants de la zone de la catastrophe, tous navajos, estiment qu'1 % seulement des rejets ont été nettoyés. En souvenir de cette tragédie, la communauté de Red Pond Road organise une commémoration annuelle et a commémoré en juillet 2024 les 45 ans de la catastrophe.

Lors de mes recherches, j'ai pu constater la colère froide des Navajos à ce sujet. Leurs revendications sont constamment ignorées et leurs souffrances effacées. Des années après, la mémoire de l'événement ne subsiste que grâce à leurs efforts. Mes interlocuteurs reprochent aux autorités américaines de ne pas avoir averti à temps les habitants, qui ont été gravement contaminés à la suite de cet accident nucléaire. Cet événement dramatique s'ajoute à la longue liste des maux directement liés aux mines d'uranium. Les protecteurs ont à cœur de

¹³⁴ Soit environ 359 614 119 litres de résidus nucléaires

¹³⁵ La même rivière pour laquelle Mary a monté une association de chapitres : la Little Colorado River Watershed Chapter Association (LCRWCA).

faire vivre cette mémoire. Dans un des webinaires que j'ai organisés à UCLA (*Indigenous Women and Artists : Art as Resistance* 2021). Deidra Peaches, réalisatrice navajo, nous a présenté son documentaire intitulé « Dooda Leetso, the legacy of uranium » (*Dooda Leetso The Legacy of Navajo Nation Uranium* 2015). Les témoignages abordent l'héritage toxique des mines d'uranium et racontent Church Rock à travers leur expérience personnelle. *Leetso* (soit « saleté jaune » ou « poussière jaune ») est le nom navajo donné à l'uranium (Brugge, Benally et Yazzie-Lewis (eds.) 2006, p. 5). Il est considéré par les protecteurs comme un nouveau monstre à combattre. Les fuites nucléaires en territoire navajo restent tristement d'actualité. Et bien que fermées, les mines continuent de polluer. Au matin du 5 août 2015, un groupe de sous-traitants de l'EPA travaillant dans la mine abandonnée de Gold King à Bonita Peak a, sans le vouloir, rompu un mur de soutènement. C'est ainsi qu'un projet de nettoyage de mine s'est transformé en catastrophe. L'eau acide chargée de métaux a jailli dans Cement Creek en contrebas. Trois millions de litres d'eau chargée d'arsenic, de plomb, de cadmium et d'autres sulfures métalliques se sont déversés (Montoya 2019, p. 21). Les eaux contaminées sont parvenues jusqu'à Durango au Colorado, à 300 km de la réserve.

Cette nouvelle catastrophe environnementale a été le point de départ de la recherche de Teresa Montoya. Ses travaux reflètent l'angoisse de la communauté de Sanders, le chapitre le plus proche de la mine, de voir un nouvel accident nucléaire se produire au sein de la Nation. Les interlocuteurs de Montoya avaient tous en tête Church Rock. Les contaminations des eaux et des sols ont bien évidemment des effets néfastes sur les populations. Ceux-ci se manifestent notamment par des maladies chez leur troupeau de moutons. Les bêtes sont porteuses de tumeurs et tombent malades. J'en ai été témoin en 2017, après l'abattage d'un mouton du troupeau de George. Le mouton du troupeau, ayant grandi à Greasewood, au cœur de la réserve, était infesté de tumeurs.



Figure 24. Les boules sont des tumeurs, témoignages de la contamination des sols et des êtres. Juillet 2017, Greasewood.

Il est régulièrement question de rouvrir les mines d'uranium de la Nation. Si pour l'instant aucun projet n'est d'actualité sur le sol navajo, de nouveaux projets extractivistes voient le jour, comme la fracturation hydraulique et l'hélium. Depuis quelques années, l'extraction d'hélium a pris de l'importance au sein de la Nation. Plusieurs localités ont été sondées, certaines sont déjà exploitées.

En juillet 2018, j'ai assisté au second *Asdzáá Warrior Fest*, un festival de musique organisé par des femmes autochtones et accueillant diverses ONG amérindiennes de lutte environnementale. La première édition avait eu lieu en 2017 au K'é Infoshop. Lors de ce second événement, de nombreuses prises de parole ont eu lieu, avec notamment l'intervention de l'élue démocrate pueblo Deb Haaland, alors relativement inconnue (elle est depuis devenue secrétaire à l'Intérieur sous la présidence Biden). L'évènement, durant lequel alcool et drogue étaient bannis¹³⁶, se déroulait dans un chapitre, ce qui a permis d'avoir accès à une grande cuisine et de faire à manger pour tous. J'ai retrouvé mes proches et passé du temps avec elles et eux dans leurs stands respectifs, où ils et elles distribuaient des pamphlets informatifs. Un camion médicalisé proposait un dépistage gratuit de MST. J'étais venue avec Mary et son mari Paul.

¹³⁶ « Substance and alcohol free event » était écrit sur le flyer de présentation.

Nous avons fait route pendant une heure et demie, l'évènement se déroulant *rez deep, c'est-à-dire* au beau milieu de la réserve. Sur le retour, nous nous sommes perdus et avons trouvé sur notre chemin une station d'extraction d'hélium. L'air y était épouvantable, une odeur de pourri entourait la zone. Mais, l'élément venant noircir encore davantage le tableau fut la vache morte gonflée de gaz que nous avons trouvée sur notre chemin.



Figure 25. Photo prise en juillet 2018 sur le site d'extraction d'hélium. Au premier plan se trouve la vache décédée.

La compagnie Enacana Oil & Gas (qui a cessé son activité en 2020), une compagnie pétrolière et gazière basée au Canada, était la responsable de cette exploitation. Mary m'a alors dit sa colère face à l'exploitation et la destruction des sols et des animaux navajos. Elle reprochait aux compagnies de ne pas consulter les communautés affectées et d'utiliser les élus locaux des chapitres. Cela était contraire à la Déclaration des Nations-Unis sur les Droits des Peuples Autochtones, notamment l'article 32 :

Les États consultent les peuples autochtones concernés et coopèrent avec eux de bonne foi par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur

consentement, donné librement et en connaissance de cause, avant l'approbation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres ou territoires et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation des ressources minérales, hydriques ou autres (Organisation Des Nations Unies 2007).

Mary connaît parfaitement le droit international, travaillant au Forum Permanent pour les Peuples Autochtones à l'ONU de New York et auprès d'une ONG internationale qui sollicite son expertise sur les traités autochtones. Elle sait parfaitement que les États-Unis n'ont pas ratifié la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), relative aux populations autochtones et tribales (Organisation Internationale du Travail 1989; Bureau International du Travail 2021)



Figure 26. Photo autour du site d'extraction avec la vache morte à l'arrière, juillet 2018, Nation navajo.

La lutte contre l'hélium s'inscrit pour mes interlocuteurs dans la même perspective que celles qu'ils mènent contre l'uranium et le charbon. Des manifestations ont lieu sur les sites d'extraction, comme le montre cette photo ci-dessous :



Figure 27. Cette photo a été prise près d'un site potentiel d'extraction d'hélium, au sein de la Nation navajo, en février 2022. Une pelleuse est visible au second plan.

Lors des manifestations, les protecteurs environnementaux navajos se réunissent devant le Navajo Museum et interpellent les habitants et les autorités à l'aide de panneaux. Il est rappelé que les aires sacrées doivent être protégées, raison pour laquelle les forages ne peuvent pas avoir lieu¹³⁸. Les bruits de forage, les machines et le pompage d'eau empêchent les protecteurs d'avoir une relation apaisée avec leur environnement (*surroundings*). Ce terme de *surroundings* fait référence aux êtres humains et non-humains les entourant, mais également aux entités sacrées et invisibles. La présence des machines empêche les *hataali* (praticiens dinés) de ramasser des herbes médicinales ou de conduire des cérémonies. Ces bruits constants de moteur empêchent également les prières faites chaque matin en direction du soleil, pratique courante chez de nombreux Navajos traditionalistes. Le nouvel eldorado de l'exploitation de l'hélium rappelle à mes interlocuteurs la longue histoire des mines de charbon, une histoire loin d'être terminée. Ce lien est fait lors de manifestations en opposition aux nouveaux projets, mais également dans les conversations quotidiennes plus intimes, dans les repas en famille.

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la Nation navajo dépend économiquement de l'extraction sur son territoire. Dans le budget 2023 de la Nation, sur 213

¹³⁸ Pour plus d'informations sur les résistances locales en février 2022 voir (Quintero 2022) et (Becenti 2022)

millions de dollars, plus de 133 provenaient encore de l'extraction de charbon et de pétrole, représentant 63 % des recettes (Office of Management and Budget of the Navajo Nation 2024). Les fermiers et protecteurs environnementaux avec lesquels j'ai vécu dénoncent une « marchandisation de la vie » par les industries du charbon.

L'argent gagné par les travailleurs navajos quitte la Nation et est investi dans des commerces en dehors de la réserve (Parrish 2018, p. 22-23). Au plus haut de son activité, à la fin des années 1990, la Nation navajo comptait quatre centrales électriques (Four Corners Generating Station¹³⁹, Navajo Generating Station (NGS), Cholla Power Plant¹⁴⁰ et San Juan Generating Station¹⁴¹) transformant le charbon extrait de trois mines se trouvant sur ses terres (Kayenta Mine et Black Mesa Mine à présent fermées et Navajo Mine ouverte jusqu'en 2025). De 2016 à 2022, trois des quatre centrales ont fermé, pour le plus grand bonheur de mes proches navajos¹⁴². Le charbon est sans doute un des paradoxes les plus saisissants de la Nation navajo : elle en dépend pour sa survie économique, mais son extraction vide les nappes phréatiques et pollue les cours d'eau. La qualité de l'air est déplorable, avec des effets à long terme sur la santé de ses citoyens. NGS, avant sa fermeture en 2020, était responsable de 29 % des émissions de CO2 de l'Arizona, engloutissant 15 tonnes de charbon à l'heure (ProPublica et Lustgarten 2015). Si la Nation dépend de l'argent du charbon pour son économie, le reste du sud-ouest des États-Unis dépend des centrales de charbon pour obtenir de l'électricité. Ainsi, les villes de Los Angeles, Las Vegas et Phoenix sont, elles, fournies en énergie par l'exploitation des sous-sols dinés (Oglesby 2021). Pourtant, 30 % de la population navajo n'a pas accès à l'électricité et à l'eau courante, ce qui a aggravé la terrible crise sanitaire de la covid-19 (Emerson et Montoya 2021)

Avant la pandémie, des villes majeures du sud-ouest, comme Los Angeles, s'étaient engagées aux côtés de la Nation navajo dans une transition vers les énergies renouvelables (Pontercorvo 2020). Depuis, les avancées stagnent. Les protecteurs se sentent impuissants et assistent à la destruction de leurs terres sans profiter des bénéfices économiques ou d'un meilleur confort de vie. En 2014, le gouvernement tribal a racheté une des mines de charbon afin d'en nationaliser les bénéfices. Pour une partie des protecteurs, la Nation navajo est une

¹³⁹ Sa fermeture est prévue pour 2031

¹⁴⁰ Fermeture prévue en avril 2025

¹⁴¹ Trois des quatre unités ont été fermées en 2020, la dernière en 2024. La centrale a été démolie le 24 août 2024.

¹⁴² En décembre 2020, la Navajo Generating Station (NGS), plus grande centrale électrique du sud-ouest fut démolie. L'événement fut filmé et partagé sur les réseaux sociaux. Beaucoup de mes interlocuteurs étaient soit présents, soit partagèrent les vidéos. Dans celles-ci on pouvait entendre des cris de joie et de victoire.

colonie d'extraction. Pendant l'été 2020, au cœur de la pandémie de covid-19, je me suis entretenue avec Rose, qui souligne la difficulté de contester cet état de fait :

Tu vois, quand tu grandis par ici, ça fait tellement partie de ton paysage quotidien que tu ne sais même plus vraiment y prêter attention. Je passe devant une mine de charbon tous les jours de ma vie et je ne me suis jamais rendu compte de ce que c'était, de ce que cela nous faisait subir, de ce que cela faisait subir à la terre. Et ce n'est qu'en travaillant au DPI que j'ai découvert la réalité de la colonisation des ressources, des systèmes coloniaux de gouvernement qui se perpétuent, et tout cela avec en toile de fond toutes ces épidémies de problèmes alimentaires, de problèmes de santé, de maladies liées à la nutrition : le diabète, les maladies cardiaques.¹⁴³

De fait, les opposants au charbon soulignent l'impact sanitaire de son exploitation – de graves problèmes respiratoires, des terres abandonnées et des corps oubliés – mais également l'impact environnemental – des sols impropres à l'agriculture, des sources qui disparaissent – et la dépendance alimentaire qui s'en suit. Parmi les protecteurs environnementaux navajos, je n'ai rencontré aucun individu provenant de famille de mineurs, pourtant assez nombreuses au sein de la Nation. Ils étaient absents des collectifs où je suis allée, ainsi que dans les manifestations. Ils étaient présents dans les réunions d'informations sur l'avenir des centrales, mais sans lien avec mes interlocuteurs, qui les décrivaient comme des navajos égoïstes, ne pensant pas à l'avenir de leur Nation, avec des visions à court terme et pour leurs familles. Pourtant, les travaux du géographe et sociologue diné Andrew Curley démontrent que ces mineurs se décrivent comme respectueux des traditions et vivant selon les principes propres aux Dinés. Ils appliquent dans leur vie le concept navajo de *T'áá hwó ají t'éego*, traduisible par « cela ne tient qu'à toi », un concept mettant en avant la notion de labeur (*hard work*) sur la terre traditionnelle (*traditional land*), réalisé collectivement par un syndicat de travailleurs (Curley 2019b, p. 72). Les protecteurs, eux, s'opposent à ces syndicats, en privilégiant leurs formes de luttes et d'organisation collective. Ils et elles s'opposent à tout nouveau projet, mettant en avant le futur collectif de leur communauté, et clamant haut et fort leur opposition au capitalisme.

B. Mobilisations anticapitalistes et dénonciations du racisme environnemental

¹⁴³ Entretien réalisé à Gallup en août 2020.

Mes interlocuteurs navajos se décrivent en effet tous comme anticapitalistes, estimant que ce système économique implique la destruction du vivant et des relations entre les Navajos et avec les êtres vivants sur ce territoire. Afin d'illustrer les formes prises par ces revendications, je reviendrai ici sur un événement de décembre 2016, qui éclaire les liens entre économie extractiviste et mobilisations environnementales navajos. Celles-ci se sont créées en opposition à l'économie extractiviste, comme des façons antagonistes d'être au monde. L'extractivisme empêche les protecteurs navajos de vivre comme ils l'entendent sur leur territoire et d'y maintenir des liens significatifs.

Ce jour-là, je me suis levée à 5 h, et ai quitté Tolani Lake et la maison des fermiers chez lesquels je logeais, mis à disposition à titre gracieux par la Navajo Housing Authority (NHA) car cette famille vivait dans une très grande précarité (aucun d'entre eux n'avait alors de travail stable). Je me suis rendue en voiture jusqu'à la station-service de Leupp, afin d'y retrouver les jeunes de l'Indigenous Youth for Cultural Transmission. Ensemble, nous nous sommes rendus à Window Rock afin d'assister aux audiences publiques sur la fracturation hydraulique en territoire navajo. La réunion a eu lieu dans une des salles du musée navajo (Navajo Museum), bien trop petite pour tous nous accueillir. Nous étions environ 300 dans une pièce pouvant en accueillir 35. Mes amies se sont préparées dans la voiture avant de rejoindre l'événement. Elles se sont maquillées et coiffées « traditionnellement », c'est-à-dire en attachant leurs cheveux en arrière avec du fil de laine, coiffure typique des femmes dinés. Elles ont mis ce qu'elles m'avaient appris à considérer comme des habits traditionnels : un haut en satin ou velours de couleur vive, avec col et manches $\frac{3}{4}$, une jupe longue arrivant aux chevilles, également en velours plissé, et des mocassins en cuir. La parure mêlait bijoux en argent et en turquoise, et piercings et tatouages.

En effet, un bon nombre de mes interlocutrices et interlocuteurs se réclament de la culture punk. Leur style est composé de tatouages, de piercings et d'une certaine esthétique de la rébellion. J'entends par là le punk comme champ culturel dans lequel cette jeunesse exerce son pouvoir en s'engageant dans des débats, en produisant des artefacts culturels remettant en cause le statu quo (Langley 2014, p. 1).

C'est un champ de potentialités en perpétuelle évolution pour ses participants, mêlant contre-culture et contestation politique avec des t-shirts de groupes locaux ou des légendes du milieu telles Crass, the Adolescents ou Black Flag. Il s'agit d'une rencontre entre tradition collective et créativité individuelle, une « intersubjectivité créative » pour reprendre les propos de Sean Martin-Iverson et Sandra Bader au sujet des punks indonésiens (Bader et Martin-Iverson 2014, p. 150). Pierig Humeau emploie quant à lui le concept d'hexis corporelle

de Pierre Bourdieu (Bourdieu 1980, p. 117) afin de comprendre et d'expliquer ce que c'est que d'être punk (Humeau 2008, p. 57). Ici, les corps parlaient de refus des diktats de la société capitaliste américaine, et associaient volonté de s'en démarquer et l'adhésion à une esthétique reflétant leur identité navajo. Une tradition navajo devenue punk, car portée comme une identité en opposition à la société de masse américaine. Je citerai à ce sujet les mots de présentation de Larry, un punk navajo né en 1989, sur sa page Facebook : "Diné first ! Punk second".

Ce jour de décembre 2016, mes interlocutrices se sont prises en photo, souriantes, avant de poster ces clichés sur les réseaux sociaux : Snapchat, Instagram et Facebook. À l'intérieur du bâtiment où avait lieu la réunion, bien des personnes se plaignaient : ce n'était pas un hasard si le lieu était exigu, c'était un choix conscient des autorités tribales, alliées aux compagnies pétrolières pour empêcher la contestation. C'était ma première journée de manifestation anticapitaliste en territoire navajo. Je ne connaissais pas encore les codes de ces événements. J'ai suivi le mouvement et tenté de ne pas faire d'impair. J'étais a priori la seule non-navajo présente parmi les contestataires. Je me suis assise et j'ai observé le déroulement de la matinée. Elle a commencé par des prises de parole. Les témoignages se sont succédé sur les effets délétères de l'industrie pétrolière et minière dans le quotidien diné. Les récits parlaient d'injustice, de déplacements des corps et des biens, du vol de l'eau, de la précarité autochtone au quotidien, des effets sur les corps de l'extractivisme, de la maladie et du dysfonctionnement des structures familiales. Ces témoignages étaient éprouvants : mis à part les voix des témoins, seuls s'entendaient les pleurs et les reniflements. Les yeux reflétaient autant la colère que la tristesse.

Les représentants de l'association Dooda Fracking ont pris aussi la parole : ils nous ont informés que le Bureau of Land Management (BLM) souhaitait faciliter l'extraction de gaz et de pétrole sur les sols navajos. Le BLM, rattaché au département de l'intérieur, est une agence fédérale, exerçant la tutelle sur certains territoires autochtones, considérés comme des terres publiques. Après les témoignages, le BLM et le Bureau of Indian Affairs (BIA) ont pris la parole à leur tour. Ils ont évoqué beaucoup de sigles et d'institutions que je ne connaissais pas : Resource Management Plan Amendments (RMPA), Environmental Impact Statement (EIS), *integrated vegetation*, Memorandum of Understanding (MoU)... et j'ai pris conscience de la quantité incroyable de permis à fournir avant le début des opérations. Le BIA et le BLM parlaient de nécessité et d'utilité : l'argent de la fracturation hydraulique permettrait la protection d'autres territoires, la gestion de la végétation. Dans la salle, des protestations fusaient. L'événement était retransmis en direct sur la page Facebook de l'ONG navajo Dooda Fracking (« non à la fracturation hydraulique »). Les débats sur la fracturation ont commencé

en 2014. Il s'agit d'un processus bureaucratique très lent. Les autorités ont rappelé que des consultations avaient eu lieu auprès des chapitres et qu'il s'agissait d'une coopération et en aucun cas d'une imposition.

À la sortie de cette audience, un groupe de protecteurs est parti en direction de la banque Wells Fargo de Window Rock, à quelques minutes à pied du Navajo Museum. Des individus tenaient des pancartes et sommaient les clients de retirer leur argent de cette banque. Mes camarades expliquaient aux passants que leur argent servait à financer des oléoducs, contre l'intérêt des *Natives*. Le camp de résistance à l'oléoduc Dakota Access Pipeline (DAPL), à Standing Rock, était au cœur de ces mobilisations. En compagnie de quelques-unes des personnes présentes devant la banque, nous y avons passé une semaine fin novembre 2016. Nous en étions revenus frappés par l'immense tension qui y régnait avec des hélicoptères nous survolant et des policiers contrôlant nos allers et venues¹⁴⁴.

Dehors, le mégaphone répétait aux passants que Wells Fargo finançait DAPL. Quelques activistes sont entrées dans la banque, elles ont fait des prières et demandé aux clients de retirer leur argent. La police tribale a arrêté deux jeunes femmes. Cinq voitures de police attendaient la quinzaine de manifestants. La banque se trouvait sur une esplanade à côté d'un café, d'un restaurant et d'autres commerces. C'était un lieu de passage. La majorité des personnes nous regardaient avec un grand sourire, elles prenaient des photos, filmaient et nous remerciaient. Certaines étaient dépitées : il était inutile de lutter avec Trump bientôt au pouvoir, tout allait être détruit. Une voix lança : « Rentrez chez vous, vous n'êtes pas chez vous ici ! ». Tyra, 17 ans (et sœur d'Irene), avec laquelle j'avais fait quelque 4 000 km en voiture jusqu'à Standing Rock hurla de colère : « Je suis pas chez moi ? Pour qui tu te prends, hein ??? J'en ai vraiment marre des Indiens qui me disent de rentrer chez moi ! Je suis chez moi, nan mais pour qui il se prend celui-là !! ». Ce n'était pas la première fois que Tyra était rejetée par des navajos. Elle m'avait raconté (lors de notre périple en voiture) qu'à cause de sa peau très claire, elle était souvent prise pour une blanche. Bien que je comprenne la colère de Tyra, ce rejet des activistes comme non-navajo ne lui était de mon point de vue pas destiné. Apparemment, pour certaines personnes présentes, nous étions des fauteurs de trouble, perçus comme des activistes et assimilés à la catégorie de non-navajo. Pourtant, parmi les quinze personnes présentes, nous étions seulement deux blancs : le petit ami d'une des jeunes femmes et moi-même.

¹⁴⁴ Lors de notre arrivée de nuit, une jeune femme avait presque perdu son bras, déchiré par un LBD. La police avait lancé les canons à eau contre la foule de protecteurs alors qu'il faisait -15 °C.

La plupart des collectifs et activistes avec lesquels j'allais travailler étaient présents à cet événement. J'ai fait ce jour-là mes premiers pas dans le milieu de la justice environnementale autochtone. J'ai pris conscience durant ces événements de la réalité d'une partie des habitants navajos et aux actions concrètes de la lutte autochtone en territoire navajo. Un week-end à Black Mesa en novembre 2016, en compagnie de cette jeunesse mobilisée m'a donné une idée de la manière dont la vie en autogestion, dont ils rêvaient et à laquelle ils travaillaient, pouvait s'organiser. Malgré l'adversité, les Navajos continuent de vivre sur leurs terres. La famille d'Eliot possédait ses terres dans la zone appartenant depuis 1979 aux Hopis, nommée Hopi Partitioned Lands.

Lucy, sa *nali* (grand-mère paternelle) avait refusé son déplacement forcé en ville. Elle vivait en conséquence sans eau courante ni électricité, les autorités navajos et hopis refusant de raccorder les réfractaires au réseau. Cette vie en autosuffisance était en partie une conséquence de ce refus de quitter son territoire. C'étaient des *life-long activists* — des activistes de longue durée, pour reprendre les termes de l'universitaire Hallie Boas à leur sujet (Boas 2015, p. 72). La compagnie minière Peabody Energy & Co a signé en 1964, un contrat avec les autorités hopis et navajos, lui accordant le droit d'extraire du charbon de la zone dite « Black Mesa ». En 1974, le Navajo-Hopi Settlement Act a fait de ce territoire partagé entre les deux nations une zone uniquement hopi séparée par des barbelés. Sous couvert d'une dispute entre les autorités hopis et navajos, le ministère de la Justice Américaine a déplacé de force quelque 14 000 Navajos et une centaine de Hopis. Dans cette zone de près d'un million d'acres de terres partagées, se trouvent près de cinquante milliards de tonnes de charbon de haute qualité. Pour IYCT, et l'ensemble des protecteurs environnementaux que j'ai interviewés, cette dispute entre deux nations autochtones a été orchestrée par les autorités fédérales afin de spolier leur terre, détruire leur organisation politique et éroder les liens qu'ils entretiennent avec ce territoire. Pour ces interlocuteurs, les grands bénéficiaires sont le capitalisme et le colonialisme, incarnés par le conglomérat Peabody Company et les autorités fédérales.

Ces déplacements forcés, ils les vivent aussi dans leur chair quand ils se rendent chez leurs grands-parents à Black Mesa. Ils sont le ciment de leur engagement militant. Dans nos entretiens à l'été 2017, Eliot a fait un récit soulignant le lien de vie et de mort qui s'était noué entre Navajos et mines. Il a notamment insisté sur les liens de parenté qu'avait son arrière-grand-mère avec ce territoire. Pour cette dernière, quitter ces lieux où elle avait grandi a été un arrachement et elle en est morte de chagrin. Elle était déracinée et avait le mal du pays. Son arrière-grand-mère avait été intégrée de force à l'économie néolibérale. Elle devait payer des factures d'eau et d'électricité, ainsi que son loyer. Pour Eliot et sa famille, c'était « ce nouveau

mode de vie occidental où elle devait survivre d'un chèque à l'autre¹⁴⁵ » qui avait causé sa mort. Avant sa vie en ville, elle ne faisait pas partie de l'économie de marché, elle n'avait pas d'employeurs, de patrons ou d'horaires. Elle avait grandi en autosuffisance sur sa terre et avec son troupeau de moutons. Pour Eliot, le capitalisme avait tué sa grand-mère. C'est par la connaissance des effets intimes des déplacements forcés qu'Eliot avait appris la quantité d'eau utilisée chaque jour par Peabody – une eau puisée directement dans les nappes phréatiques, au détriment des habitants de Black Mesa.

La lutte contre le charbon est à l'origine de Black Mesa Water Coalition (BMWC). BMWC était une organisation non gouvernementale née à Flagstaff en 2001 à l'initiative des étudiants de la Northern Arizona University (NAU). C'était un groupe intertribal et interethnique mobilisé sur les problématiques de l'appauvrissement des ressources en eau, la gestion des ressources naturelles et la santé publique au sein des communautés navajos et hopis. EN 2019, à la suite de conflits internes, son comité de direction a décidé de sa dissolution, au grand regret d'une majorité de ses employés.

Rose a travaillé pour cette organisation. Elle est devenue fermière à la suite de la décision de la Nation navajo d'acheter une mine de charbon à BHP Billiton, au cœur de la réserve à Fruitland (E&MJ 2013), au Nouveau-Mexique. C'est ainsi qu'est née NTEC, la Navajo Transitional Energy Company. Le gouvernement navajo finance aujourd'hui les ateliers de souveraineté alimentaire grâce à l'argent perçu par NTEC. La transition écologique est ainsi financée par l'argent de l'extractivisme. Les fermiers navajos sont conscients de cette ambiguïté et naviguent entre pragmatisme et sentiment de culpabilité. Lors d'un entretien, George me confiait :

J'essaie toujours de travailler autant que possible. Je travaille en ce moment avec mon chapitre sur un projet d'alimentation durable de notre zone. Nous avons été financés par NTEC, hi hi, oui, je sais, je sais ! Tout ce que je me dis, c'est que j'ai besoin de leur argent pour me financer. Grâce à leur financement et à celui de la Nation navajo, nous avons obtenu des fournitures pour aider dix familles à créer des jardins, des systèmes d'irrigation, des réservoirs d'eau, de quoi construire un poulailler, faire pousser des melons cantaloups, et en plus, les familles ont pu participer à cinq séries d'ateliers¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Eliot, extrait d'un entretien de juillet 2018, Flagstaff

¹⁴⁶ Georges, Greasewood, septembre 2020

Inversement, lorsque le gouvernement tribal a privatisé une mine de charbon, Rose la fermière l'a vécu comme une vraie trahison. C'est selon ses propres mots pour « sauver son cœur » qu'elle s'est intéressée au maïs et à la souveraineté alimentaire. L'universitaire Ben McKay analyse ces liens antagonistes et complémentaires entre économie extractiviste et souveraineté alimentaire. Selon lui, le financement de projets de souveraineté alimentaire par les énergies fossiles trouve là un moyen de maintenir leur influence et de se réinventer dans un monde en transition (McKay 2020, p. 2)

Mais, la lutte contre l'extractivisme est aussi l'occasion pour les militants de s'armer de concepts forgés par une littérature critique. Beaucoup de mes interlocuteurs reprennent par exemple, le concept de « violence lente », élaboré dans *Slow violence and the environmentalism of the poor* par l'universitaire Robert Nixon, qui analyse les temporalités de la violence dans le cadre de destructions environnementales. Nixon démontre que ces violences environnementales sont ciblées, et s'attaquent volontairement aux communautés pauvres et racialisées, rendant les classes populaires particulièrement vulnérables à la destruction de leurs lieux de vie. Rob Nixon, spécialiste de la justice environnementale, parle de « violence lente » pour décrire les dégâts environnementaux. Il la définit ainsi :

Par violence lente, j'entends une violence qui se produit progressivement et à l'abri des regards, une violence de destruction différée qui se disperse dans le temps et l'espace, une violence attritionnelle qui n'est généralement pas perçue comme une violence tout court. La violence est habituellement conçue comme un événement ou une action immédiate dans le temps, explosive et spectaculaire dans l'espace, et qui éclate dans une visibilité sensationnelle instantanée (Nixon 2011, p. 2).

En un sens, les territoires autochtones sont perçus comme de moindre importance, et la présence de communautés pauvres et racialisées sur des terres polluées et désolées, ne choque pas dans une sorte d'équivalence entre pauvreté territoriale et population pauvre. Les nombreux travaux croisant projets extractivistes et présence de communautés marginalisées démontrent le choix constant des autorités d'installer des projets polluants et toxiques dans des lieux où vivent les plus pauvres, bien souvent des membres de communautés de couleur (Willie Jamaal Wright 2021; Zimring 2015).

Je considère le siècle d'extractivisme minier comme une des multiples formes de violence lente subie par les populations autochtones. Là encore, Standing Rock a permis de montrer au grand public ces liens entre extractivisme et violence lente dans les réserves amérindiennes. L'oléoduc devait passer sur des terres appartenant aux communautés riches et blanches de la ville de Bismarck. Devant leurs cris d'opposition et leur colère, le DAPL a été

détourné pour passer sur des terres proches de la réserve dakota de Standing Rock¹⁴⁷, où leurs ancêtres étaient enterrés. Aucune consultation des membres de Standing Rock n'a eu lieu. Dave Archambault II, président de la tribu sioux de Standing Rock, s'est indigné de cette décision, déclarant en novembre 2016 :

Cet oléoduc a été détourné vers nos nations tribales alors que d'autres citoyens du Dakota du Nord l'ont rejeté, à juste titre, dans l'intérêt de la protection de leurs communautés et de l'eau. Nous souhaitons bénéficier de la même considération que ces citoyens.

Julie Sze, professeure au département d'*American Studies* à UC Davis, considère le camp de résistance de Standing Rock comme un pilier de la justice environnementale contemporaine des États-Unis, c'est-à-dire un mouvement de résistance organisé par des populations autochtones, ayant réussi à mobiliser des communautés de tout le pays, face à une violente répression de la part des autorités. Elle nomme ce camp de résistance « le mouvement des mouvements » (Sze 2020, p. 255). À Standing Rock, la violence « rapide » a rejoint la violence lente.

Ainsi que le souligne Doris Buu-Sao, ce même racisme environnemental existe également en Amazonie péruvienne auprès des tribus autochtones. La chercheuse souligne que c'est aux Amériques que s'est instauré un rapport au territoire reposant sur l'exploitation à grande échelle d'une nature réduite à ses ressources, se matérialisant par l'économie des plantations et des mines. En y pratiquant de surcroît l'expropriation, l'exploitation des corps indigènes et des esclaves ainsi que leur exposition aux produits toxiques. La politiste revient sur la production de catégories raciales ayant déterminé la distribution des accès à la terre et aux ressources naturelles (Buu-Sao 2021, p. 133). C'est dans ce contexte qu'a été forgé le concept de racisme environnemental dans les années 1980 à Warren, en Caroline du Nord. Il fut élaboré par des familles noires refusant l'enfouissement de déchets toxiques dans leurs communautés, particulièrement la décharge de biphényles polychlorés (BPC)¹⁴⁸. Benjamin Chavis, alors chef de direction de la Commission pour la justice raciale de l'Église unie du Christ (UCC), fut le premier à la définir en ces termes :

La discrimination raciale dans l'élaboration des politiques environnementales, l'application des réglementations et des lois, le ciblage délibéré des communautés de

¹⁴⁷ Le tracé initial est visible sur la demande de permis disponible dans ce document : <https://psc.nd.gov/database/documents/14-0842/001-030.pdf> ; consulté le 2 juillet 2024.

¹⁴⁸ Les BPC sont « des composés synthétiques qui se caractérisent par une grande stabilité thermique, chimique et biologique. Ils sont utilisés dans la fabrication de matériel électrique, d'échangeurs de chaleur » (Actu-Environnement 2024). Ces polluants sont dits persistants, toxiques et écotoxiques. Ils sont également des perturbateurs endocriniens et à ce titre rangés dans la catégorie des reprotoxiques. Ils n'existent pas à l'état naturel dans l'environnement et sont produits par des humains.

couleur pour installer des déchets toxiques, la sanction officielle de la présence potentiellement mortelle de poisons et de polluants dans nos communautés, et l'histoire de l'exclusion des personnes de couleur du leadership des mouvements environnementaux (Beech 2024)

Le concept de racisme environnemental fut théorisé et développé en profondeur par Robert Bullard, surnommé « le père de la justice environnementale ». Dans ses travaux, le sociologue démontre que le code postal reste le meilleur indicateur de la santé et du bien-être d'un individu aux États-Unis. Dans *Dumping in Dixie : Race, Class and Environmental Quality*, Bullard examine les impacts économiques, sociaux et psychologiques associés à l'implantation d'installations nocives et leur importance dans la mobilisation de la communauté afro-américaine. Il explore les obstructions faites à la justice environnementale et sociale rencontrées par les communautés de couleurs (Bullard 2000)

J'ai connu les travaux de Rob Nixon et Robert Bullard par mes interlocuteurs dinés. En effet, pour les universitaires navajos, ces travaux étaient pionniers. Ils étaient discutés en public lors de conférences, lectures, mais également lors de podcasts, comme en mars 2019, lors de la sortie du livre de l'historien lakota Nick Estes *Our history is the future* (Estes 2019) (Estes 2019), sur Standing Rock (The Red Nation 2019). Dans un épisode du podcast de The Red Nation, Majerle Lister, un géographe navajo, membre du même collectif communiste autochtone que Nick Estes, The Red Nation, dialoguait avec Estes sur le racisme environnemental et des travaux de Rob Nixon autour de la violence lente.

Rob Nixon établit des liens entre la violence lente et le manque de sécurité alimentaire pour les communautés subissant ces violences (Nixon 2011, p. 33, 139, 144). Pour lui, ces injustices environnementales sont des signes de l'impérialisme américain dans le Sud global, auquel il intègre les nations et tribus autochtones des États-Unis. Comment assurer l'indépendance alimentaire sur un territoire miné, dont les ressources en eau vont majoritairement alimenter le transport de charbon, comme c'est le cas pour la Nation navajo ? Les protecteurs estiment que l'économie politique de la Nation navajo, fondée sur les énergies fossiles, ne peut que contribuer à l'insécurité alimentaire. Pour les fermiers et activistes environnementaux navajos, la violence lente englobe également le manque d'accès à des aliments sains. C'est un trait partagé par d'autres militants autochtones et qui revient constamment dans les discussions au sujet de la souveraineté alimentaire autochtone. Justice environnementale et souveraineté alimentaire leur apparaissent comme les deux faces d'une même pièce. Sur mon terrain, destruction environnementale et inégalités politiques structurelles amenaient les protecteurs environnementaux à placer les liens avec leur territoire au cœur de

leur revendication. Cela signifiait reprendre en main leur alimentation. Une autre structure navajo représentait le parfait contre-exemple à la réparation des sols et des personnes pour les fermiers : la Navajo Agricultural Products Industry (NAPI), qui incarnait une souveraineté alimentaire vidée de ses principes, une sorte de coquille vide de l'agro-industrie.

Pour mes interlocuteurs, NAPI personnifie les problèmes de la Nation navajo. La naissance de NAPI est liée aux négociations des droits à l'eau entre États du sud-ouest américain au début des années soixante. En 1962, la loi PL 87-483 autorisa « le secrétaire de l'Intérieur à construire, exploiter et entretenir le Projet d'Irrigation Indien Navajo (Navajo Indian Irrigation Project) en tant qu'entreprise participant au Projet de stockage du fleuve Colorado (Colorado River Storage Project) et à d'autres fins » (Congress of the United States of America 1962). La loi PL 87-463 chargeait l'État américain de la construction, de la gestion et du maintien du projet d'irrigation en territoire navajo en échange d'une partie des droits en eau de la Nation sur la rivière San Juan, affluent du Colorado. Le détournement de plus de 105 000 mètres cubes d'eau par an du bassin de la San Juan River vers le bassin du Rio Grande a permis de fournir en eau les villes du Rio Grande, de Los Alamos et d'El Paso. Le 16 avril 1970, le Navajo Agricultural Products Industry (NAPI) a vu le jour. L'entreprise créée par le Navajo Nation Council fut chargée d'exploiter le Navajo Indian Irrigation Project (NIIP), dont l'approvisionnement en eau était assuré par le Navajo Lake, un réservoir formé par le Navajo Dam sur la rivière San Juan. L'eau est aujourd'hui encore transportée vers le sud-ouest de la réserve et distribuée via des canaux. Le Conseil de la Nation navajo (la branche législative du gouvernement de la réserve) souhaitait ainsi créer des opportunités économiques.

En 2024, une partie des canaux reste à construire. NAPI est devenue une entreprise agro-industrielle vendant la majorité de ses produits hors de la Nation, principalement par de la vente en gros à d'importants fournisseurs tels Walmart, Del Monte ou Frito Lay. Elle a créé sa marque, The Navajo Pride, « la Fierté Navajo » et cultive du maïs, du blé, des patates et des haricots ainsi que de la nourriture « traditionnelle et issue de l'agriculture biologique » (site officiel de NAPI)¹⁴⁹. Ses produits traditionnels et biologiques incluent le maïs bleu et la cendre de genévrier. Elle souhaite ainsi « établir une catégorie pérenne d'aliments autochtones et produire des denrées alimentaires de qualité ayant un lien culturel fort avec les communautés autochtones locales¹⁵⁰ ». NAPI ne rejette aucunement l'héritage navajo et souhaite en tirer des bénéfices. L'entreprise propose même des programmes de dons à des ONG navajos luttant

¹⁴⁹ <https://napi.navajopride.com/history/crops/> consulté le 24 juillet 2024

¹⁵⁰ <https://napi.navajopride.com/product/juniper-ash/> consulté le 24 juillet 2024 (ces informations sont disponibles dans la partie « description » des produits)

contre la faim, en faveur des préoccupations environnementales et des projets d'agriculture locale et durable. Cependant, NAPI est régie comme une entreprise, et mes interlocuteurs lui reprochent de transformer un savoir-faire en une marque. Le personnel travaillant pour NAPI ne détient pas la terre, mais est employé de l'entreprise. Cette dernière ne s'attaque pas aux inégalités économiques et sociales, mais s'en accommode. Il est également reproché à NAPI d'utiliser des graines génétiquement modifiées et de travailler avec des firmes de l'industrie chimique comme Bayer et Monsanto. Pour Rose, NAPI est l'équivalent dans l'agriculture des projets de pétrole et de charbon :

NAPI est arrivée à Shiprock à cette époque, et ce n'est pas une coïncidence si ces choses se sont produites simultanément du boom du pétrole et du gaz. C'est également à cette époque qu'ont eu lieu les premiers barrages. Tout cela s'inscrit dans le cadre de la réduction du bétail. Aujourd'hui, la politique d'utilisation des terres est l'un des principaux obstacles à une relation saine entre les gens et la terre, les animaux et envers les uns et les autres¹⁵¹.

Pour mes interlocuteurs, NAPI est emblématique des problèmes rencontrés par la Nation. La nationalisation d'une entreprise agricole seule ne suffit pas pour mettre fin au désert alimentaire de la réserve, même si elle vend des produits issus de l'agriculture biologique et navajo. À ce titre, les analyses de l'anthropologue Nicolas Ellison en écho à celles de Charles Edouard de Suremain à propos du maïs, me semblent particulièrement éclairantes (Ellison 2017). Les anthropologues considèrent que la patrimonialisation du maïs au Mexique est "un double processus" à la fois "descendant et ascendant" (*Ibid.*, p. 2-3). Il est double, car il se base sur des relations de domination politique, économique et culturel, mais aussi sur des contre-réactions par les producteurs locaux. Reprenant leurs analyses, je considère que NAPI, comme les fermiers transforment le maïs en patrimoine, dans des relations de pouvoir opposées. Les dimensions performatives à l'œuvre s'opposent : les fermiers tentent de patrimonialiser le maïs depuis leur pratique locale, par l'échange entre eux de graines de maïs bleu et par une esthétisation du paysage. Les champs de maïs sont perçus par mes interlocuteurs fermiers comme le paysage idéal qu'il faut rétablir. Il est celui qui tient ensemble la Nation navajo. Tandis que NAPI, par ses liens avec les institutions navajos et sa forme entrepreneuriale est pour eux, dans un processus inverse. NAPI ne remet pas en cause l'organisation politique de la Nation. Elle ne conteste pas les problèmes liés à l'eau, puisqu'elle est le fruit de ces négociations. Elle est née pour rendre plus productive l'agro-industrie diné et mettre l'eau au

¹⁵¹ Rose, Gallup, septembre 2020

service de cette entreprise. NAPI représente le début des négociations des droits en eau de la Nation navajo, mais également ses échecs. Le projet n'a toujours pas atteint ses objectifs, cinquante-quatre ans après sa création.

II. La souveraineté alimentaire pour réparer et guérir les sols et les populations

Parmi les protecteurs environnementaux, le métier de fermier est l'un des plus valorisés. Tous les fermiers chez lesquels j'ai vécu avaient passé une partie de leur vie dans de grandes villes du sud-ouest. Ils décrivaient leur volonté de devenir fermiers comme un projet de retour à la terre au sein de la Nation navajo, pour œuvrer à l'amélioration des sols et des relations. Ces fermiers ont fait de leur métier une carrière. Citant Howard Becker, Olivier Filleule rappelle que la carrière militante renvoie à deux dimensions. Une dimension objective avec une série de statuts et d'emplois explicitement définis. Une dimension subjective dans laquelle une carrière est faite de changements dans la perception de son existence (Filleule 2001, p. 201). C'est ici la dimension subjective qui m'intéresse. Lors de mes différents séjours, j'ai systématiquement résidé chez des protecteurs et activistes navajos. Ceux vivant au sein de la Nation étaient fermiers. J'ai d'abord vécu chez Kevin et Patricia, à l'hiver 2016-2017, puis durant l'été 2017, un couple de 35 ans avec deux enfants âgés de 6 et 3 ans¹⁵². Kevin m'a fait visiter la *STAR School* dans laquelle j'ai passé du temps lors de mon premier séjour. Kevin a été le fermier de l'école et donnait des cours de jardinage aux enfants. J'ai eu vent de cette école par le rapport du Diné Policy Institute. Puis j'ai vécu chez Mary et son époux Paul le fermier à Gallup¹⁵³ (étés 2017, 2018 et pendant la pandémie en 2020), ainsi que chez Rose et ses sœurs, à Navajo Station durant les étés 2017 et 2018. J'ai aussi vécu chez leur frère George et son père à Greasewood durant les étés 2017 et 2018. Ces fermiers décrivent leur activisme comme s'inscrivant dans la souveraineté alimentaire. Leurs expériences permettent de comprendre les mobilisations spécifiques de la souveraineté alimentaire par les fermiers-éducateurs navajos et leurs applications.

¹⁵² Depuis, ils ont eu quatre autres enfants : deux biologiques et deux adoptés. Ces deux enfants sont de la famille de Patricia. Leurs parents sont maltraitants, et grâce à l'Indian Child Welfare Act (ICWA) de 1978, ils ont été adoptés par Kevin et Patricia. Pour quasiment tout connaître de l'ICWA, il faut écouter le podcast de la journaliste cherokee Rebecca Nagle (Nagle 2021)

¹⁵³ Le potager et les animaux de Paul étaient à Lupton, en Arizona, à une trentaine de minutes en voiture de Gallup. Paul avait un troupeau de moutons, une chèvre, deux cochons et des chevaux. Ainsi que des chiens-berger pour protéger le troupeau.

A. Circulation d'un concept altermondialiste

La souveraineté alimentaire est née au sein d'organisations altermondialistes opposées à l'industrie agroalimentaire. Le concept a d'abord été façonné par la Via Campesina. L'ONG est un rassemblement international et altermondialiste de différentes organisations agricoles qui partagent des préoccupations et des revendications communes. L'ONG la définit comme « le droit des peuples à une alimentation saine, dans le respect des cultures, produite à l'aide de méthodes durables et respectueuses de l'environnement, ainsi que le droit à définir leurs propres systèmes alimentaires et agricoles » (La Via Campesina 1996). Lors du Sommet Mondial de l'Alimentation qui s'est tenu en 2002, plusieurs points furent jugés nécessaires pour la mise en place de la souveraineté alimentaire¹⁵⁴, notamment la protection des sols et des semences, ainsi que la nécessité d'une autonomisation dans la production alimentaire des petits producteurs, à destination des personnes et des marchés locaux (FAO 2002). L'ONG Grain promouvant la souveraineté alimentaire rappelle que ce sont les fermes familiales de moins de deux hectares qui nourrissent la majorité de l'humanité (Grain 2014). Cela vaut pour les fermiers navajos, qui définissent leurs carrières de fermiers simultanément comme un acte de résistance et de réparation, après des expériences individuelles souvent très difficiles.

George, l'un de mes principaux interlocuteurs, m'en a longuement parlé. Ce fermier-éducateur d'une quarantaine d'années se décrit comme queer et non-binaire. Il revint en 2010 vivre au sein de la Nation après dix années de toxicomanie à Albuquerque. Après ce qu'il décrit comme « une crise identitaire majeure » et « un effondrement personnel », il retourna vivre dans le hogan de sa famille. Il ne savait que faire de sa vie à présent qu'il était sevré. Il avait besoin de se réparer, d'aller de l'avant et de trouver une raison de vivre. Il avait quitté Albuquerque après un rêve. Dans celui-ci, sa grand-mère lui demandait de rentrer chez lui et de vivre au hogan. Son idéal était par conséquent d'avoir un jardin et de faire pousser des aliments :

Je téléchargeais des PDF, je lisais des articles, toutes les informations que je pouvais trouver sur la permaculture. Et je reconnaissais ce qu'ils décrivaient, comment nous, en tant que peuple indigène, nous faisons ces choses, et je reliais les points. J'ai commencé à pratiquer ces techniques, comme les jardins en trou de

¹⁵⁴L'évènement fut pensé comme une déclaration politique opposée à l'Organisation Mondiale du Travail, la monopolisation et la concentration des biens et des moyens de production entre les mains de géants de l'industrie alimentaire

serrure, qui ont été adaptés au désert, et à l'époque, je ne savais rien de la souveraineté alimentaire... Je faisais simplement ce que je faisais, je créais un jardin, qui est toujours debout aujourd'hui ! Il a fait l'objet de nombreuses améliorations. J'étais vraiment enthousiaste à l'idée de jardiner... Je ne sais plus quelle année c'était... peut-être 2012 ? Et puis Rose est arrivée, après l'université, je ne lui avais pas vraiment parlé depuis une éternité, nous sommes de la même famille, mais lorsqu'elle est revenue dans la réserve, elle s'est enthousiasmée en voyant ce que je faisais, et elle a commencé à parler de souveraineté alimentaire. J'ai dit : « Euh, c'est quoi la souveraineté alimentaire ? » Et ce que je faisais, c'était de la souveraineté, même si je ne connaissais pas l'expression, ha, ha ! Rose m'a donc parlé de la souveraineté alimentaire. Je suis redevenu enthousiaste, j'ai commencé à faire des recherches et j'ai appris ce qu'était la souveraineté alimentaire.¹⁵⁵

C'est par Rose, sa sœur, que George a pris connaissance du concept de souveraineté alimentaire. Le concept lui a permis une autonomisation familiale (*empowerment*) et locale qui s'est souvent faite malgré les lois régissant la Nation navajo. Comme je l'ai dit précédemment, c'est « pour sauver son cœur » que Rose s'est tournée vers la souveraineté alimentaire. Malgré les autorités tribales, Rose et ses sœurs ainsi que George se sont mis à cultiver. Ils n'ont pas été les seuls à agir ainsi. Plusieurs fermiers interrogés m'ont explicitement dit être hors la loi, car ne passant pas par la bureaucratie navajo et travaillant sans permis. Kevin, mais également Roberto de BMWC, m'ont dit pratiquer « la désobéissance civile ». Rose, pour sa part, considère son travail comme « une forme d'action directe ». Ces actions sont politiques, dans le sens où elles critiquent le rôle des institutions navajos et fédérales dans leurs pratiques et leurs vies.

Dans son article “The food movement rising”, Michael Pollan souligne l'influence du mouvement des droits civiques des années 1960 dans le « mouvement alimentaire » (Pollan 2010). Pour Pollan, cela a permis aux consommateurs de redevenir des coproducteurs, acteurs de leur système alimentaire. Cette perspective est celle prônée par les acteurs navajos de la souveraineté alimentaire. Pour définir la souveraineté alimentaire, le rapport du DPI se fonde sur deux déclarations provenant du « Sud Global », la Déclaration d'Atitlan, qui s'est tenue au Guatemala, et fut la première consultation des peuples autochtones sur le droit à l'alimentation (2002) et la Déclaration du Forum pour la Souveraineté Alimentaire à Nyéléni au Mali en 2007.

¹⁵⁵ George, août 2020, Window Rock

En revenant vivre au sein de la Nation navajo, Rose a commencé à travailler au Diné Policy Institute. Elle a été une des principales rédactrices du rapport du DPI intitulé *Diné Food Sovereignty* (Diné Policy Institute 2014). À la suite de ce travail, Rose a définitivement quitté le milieu universitaire pour s'investir uniquement dans le métier de fermière. Elle m'a dit s'être sentie hypocrite de travailler sur un sujet, de rencontrer des fermiers et de ne pas participer concrètement à la souveraineté alimentaire. Or, cette décision n'a pas été perçue comme rationnelle par son entourage. À leurs yeux, elle sacrifiait une carrière universitaire brillante et faisait un choix économiquement aberrant. Elle aurait pu rester au DPI et être utile aux siens en menant des recherches, me disaient-ils. Surtout, elle aurait ainsi continué à gagner correctement sa vie. La carrière de fermière la plongeait de fait dans la précarité, hors du salariat. Mais, elle était pour Rose un gage de l'authenticité de sa démarche.

Son cas est rare. Les fermiers travaillant à la souveraineté alimentaire sont une minorité et restent économiquement précaires. Le cas de Rose et George montre bien les enjeux économiques, autant individuels que collectifs, de la souveraineté alimentaire. Si elle ne permet pas actuellement aux fermiers de gagner leur vie, elle permettrait à la Nation de réinvestir l'argent gagné par les Navajos, afin qu'il soit dépensé dans des commerces situés sur le territoire. Le revenu total de la Nation navajo pour l'année 2000 s'élevait à 1,3 milliard de dollars. Sur ce revenu, 71,6 % ont été dépensés dans les villes frontalières (Gallup, Farmington, Flagstaff). Cela équivaut à 1,074 milliard de dollars par an. Sur chaque dollar gagné par un citoyen de la Nation navajo, environ 71 cents sont dépensés en dehors de la Nation, tandis que les 29 cents restants circulent et servent de base aux impôts, à la croissance économique et au développement (Diné Policy Institute 2008, p. 22). L'USDA (le ministère de l'Agriculture étasunien) estime que les comtés ruraux non métropolitains ont un taux de fuite moyen d'environ 25 %. Le taux de fuite de la Nation navajo est presque deux fois plus élevé que la moyenne des zones rurales des États-Unis. Concernant l'alimentation, seulement treize supermarchés existent dans une réserve grande comme la Belgique. Faute de magasins ou de fermes à proximité, les Navajos dépensent leur argent dans les grandes villes. Pour George, c'est de là que les fermiers doivent agir. Comme il me l'a très régulièrement répété, se saisissant d'un des principes clefs de la permaculture : « le problème est la solution ». Il est d'avis, comme les autres fermiers avec lesquels il collabore dans plusieurs coopératives agricoles, que puisque les supermarchés sont rares, les fermiers doivent nourrir la population, assurant ainsi une meilleure santé collective et une économie prospère. Kevin, selon cette même démarche, vendait ses aliments à la station-service de Leupp, son chapitre.

B. Maïs, mouton et réparation

Dans la pratique, la souveraineté alimentaire m'est apparue se focaliser sur deux aliments que George et Rose considéraient comme emblématiques de leur culture : le maïs et le mouton churros. De fait, il est difficile de définir le maïs et le mouton churros uniquement comme des aliments, c'est-à-dire comme des objets de consommation. Pour les fermiers avec lesquels j'ai vécu, maïs et mouton étaient des sujets, des êtres vivants, grandissant sur le sol navajo et en interdépendance totale avec le territoire. Comme me le confiait Rose en 2017 :

*C'est aussi culturellement beaucoup plus que cela parce qu'il y avait toute cette philosophie qui va avec les moutons, avec la terre, avec le maïs, avec n'importe quoi. Les gens s'occupaient vraiment de leurs moutons, comme de leur mère, qui pourvoyait à tout. Ce n'était pas seulement une question d'argent, ce n'était pas seulement un animal, c'était toute leur vie.*¹⁵⁶

Les protecteurs comme eux estiment que l'alimentation peut catalyser des relations nécessaires à une vie saine. Comme le rappelle le rapport du DPI sur la souveraineté alimentaire :

En ce qui concerne les plantes cultivées, on dit que les Êtres Sacrés ont partagé avec le peuple diné les enseignements sur la manière de planter, de cultiver, de préparer, de manger et de conserver nos cultures sacrées, telles que le maïs. L'importance de ces enseignements pour notre bien-être a été clairement expliquée par le fait que les Êtres Sacrés nous ont dit que nous serions en sécurité et en bonne santé jusqu'au jour où nous oublierions nos semences, nos fermes et notre agriculture. Il a été dit que lorsque nous aurons oublié ces choses, nous serons de nouveau affligés par la maladie et les difficultés, ce que certains anciens considèrent comme l'origine du diabète, de l'obésité et d'autres maux auxquels le peuple diné est confronté aujourd'hui. (Diné Policy Institute 2014, p. 38)

C'est à ce titre que le maïs et le mouton sont chéris et protégés, ils sont des indicateurs de bonne santé et d'un bien-être collectif. Mes interlocuteurs me rappelaient également que les Dinés venaient du maïs, que celui-ci était prépondérant dans les cérémonies, les prières et la commensalité. Les récits mythologiques navajos expliquent son origine :

Dans certains mythes, le maïs est considéré comme primordial, car le premier homme en avait dans le premier monde. Dans d'autres mythes, il est considéré comme le don d'un dieu ou d'un peuple voisin. Quelle que soit son origine, sa valeur est constamment soulignée. Selon un mythe, Dieu Parlant (Talking God) a donné du maïs à Femme Coquille

¹⁵⁶ Entretien réalisé en juillet 2017 à Gallup

Blanche (Whiteshell Woman) et à sa sœur, la Femme Turquoise (Turquoise Woman), en disant : « Il n'y a pas de meilleure chose au monde, car c'est le don de la vie ». Plus tard, lorsqu'il leur rendit de nouveau visite et qu'elles lui dirent qu'elles l'avaient toujours, il leur dit : « C'est bien, car le maïs est votre symbole de fertilité et de vie' ». (Reichard 1990, p. 23)

De fait, lors de la cérémonie de *kinaaldá*, lors de la première menstruation d'une jeune fille, cette dernière doit faire un gâteau au maïs. Cette cérémonie de plusieurs jours est toujours pratiquée par mes interlocuteurs. Elle s'inscrit dans le rite de la *Blessing Way*, la Voie de la Bénédiction, un rite prophylactique visant à maintenir la santé, la beauté et l'équilibre entre toutes choses. Les fermiers fournissent une partie du maïs, réduit en farine. À l'aide des femmes de son clan, la jeune-femme réalise un gâteau avec de la farine de maïs, cuit pendant une journée et une nuit dans le sol préalablement rempli de pierres chauffées à blanc (Frisbie 1993). En réalisant ce gâteau au maïs, nommé *alkaan*¹⁵⁷, la jeune fille démontre au monde et à sa communauté qu'elle peut être mère, qu'elle intègre l'univers des femmes navajos et s'inscrit dans les pas des femmes de son clan. Elle devient protectrice du maïs, tout en étant protégée par celui-ci. Sa force créatrice, symbolisée par l'apparition de ses règles, trouve une continuité dans la préparation et l'ingestion du maïs. La consommation d'*alkaan* n'est plus réservée aux cérémonies de *kinaaldá*. Dans les principaux marchés aux puces de la région existe un espace dédié à l'alimentation. Ils existent de nombreux *fleamarkets* (à Gallup, à Tuba City, à Window Rock, à Chinle, à Leupp, etc.), dans lesquels des vendeurs autochtones proposent des vêtements, des bijoux, des aliments, des herbes médicinales, mais également des pièces de tracteurs ou de la décoration d'intérieur. Des fermiers et cuisiniers y vendent tous les samedis, comme à Gallup, leur *alkaan* pour quelques dollars la part.

¹⁵⁷ Aucun de mes interlocuteurs n'a pu m'expliquer le sens de ce mot.



Figure 28. Des épis de maïs bleus provenant des champs de Kevin, Leupp, juillet 2017.

Le maïs bleu est utilisé dans de nombreuses recettes, dont l'une est emblématique : le *blue corn mush*, ou « bouillie de maïs bleu », appelée *Tóshchíín* en *diné bizaad*. En vivant avec Kevin et Patricia, j'ai découvert cette recette sur le marché aux puces de Leupp. Patricia m'a dit que c'était un produit « 100 % navajo » que je devais absolument goûter. Quelque temps plus tard, Patricia m'a fait rencontrer une matriarche d'environ quatre-vingts ans nommée Beth. Beth parlait uniquement le *diné bizaad* et Patricia traduisait pour moi. Patricia avait parlé de mon projet à Beth et celle-ci souhaitait me rencontrer. Beth décida de m'apprendre à cuisiner le *blue corn mush*. Elle me dit qu'elle reviendrait quelques jours plus tard avec les ingrédients. Patricia m'informa que je devrais payer Beth et m'indiqua le montant (vingt dollars), non qu'un tel paiement fût obligatoire, mais c'était la chose à faire.

Le *blue corn mush* se fait à partir de deux ingrédients poussant sur les terres navajos : du maïs bleu (qui est en fait plutôt violet foncé) et des branches de genévriers qui poussent à foison au sein de la réserve. Beth a commencé par faire brûler les branches de genévrier pour en garder les cendres blanches. Elle a délayé un peu de farine de maïs avec de l'eau portée à ébullition. En ajoutant les cendres de genévriers, la préparation devenait bleu foncé. Une réaction chimique s'était produite avec l'alcalin de la cendre. Beth m'expliqua que par ce procédé, la bouillie de maïs devenait extrêmement riche en calcium. Patricia me dit que les Navajos savaient comment tirer au mieux parti de leur territoire, qu'ils le connaissaient comme les doigts de la main et savaient y vivre en bonne santé et heureux si on les laissait tranquilles. Elle me vanta les vertus nutritionnelles du *blue corn mush*, bien plus riche en calcium et plus assimilable que le lait de vache. Pour Patricia, c'était cela la souveraineté alimentaire : la capacité de retrouver ces liens avec son environnement (*surroundings*) et d'être en bonne santé, tout en préservant le vivant autour de soi.

Les travaux de l'anthropologue Charlotte Frisbie insistent sur le rôle de la souveraineté alimentaire dans la préservation d'une certaine identité navajo (Frisbie 2018). Dans sa monographie, elle recueille le témoignage culinaire de Tall Woman sur la place centrale du maïs. Je l'ai également constaté par la préparation de plats à base de maïs bleu, mais également par la culture de maïs dans les champs des fermiers chez lesquels je vivais. Il était cultivé selon la méthode dite des « trois sœurs », c'est-à-dire planté avec de la courge et des haricots. La courge protège ses « sœurs » des insectes en s'étalant, le maïs fournit un tuteur aux haricots qui peuvent grimper. En échange, ceux-ci transforment l'azote en nutriments. Non seulement elles ont bon goût ensemble, mais elles fournissent également une triade nutritionnelle (Wall Kimmerer 2013, p. 137). C'est une méthode utilisée par les tribus amérindiennes du Nord, mais également en Mésoamérique. Là-bas, elle se nomme la *milpa* (Novotny et al. 2021).

Rose pratiquait la technique des trois sœurs dans son jardin. Elle me dit que le maïs avait de la mémoire, que les graines ressemblaient à des enfants sur lesquels il fallait veiller. Pour elle, le maïs était la solution aux problèmes navajos, il fallait revenir au maïs pour sortir du chaos créé par la colonisation américaine :

Tout ça se passe au sein de ma famille et c'est le cas dans toutes les familles ici, tu sais ! J'ai donc commencé à faire mes recherches. Comment je devais faire. C'était le maïs, nous devons cultiver du maïs. Pourquoi ne le faisons-nous pas ? Quand tu contrôles la nourriture des gens, tu contrôles ces gens. C'est exactement ce qu'ils ont fait, c'est le premier acte de guerre qu'ils ont fait contre nous, c'était de détruire

*nos systèmes alimentaires. C'est donc notre solution ! Nous devons cultiver notre propre nourriture. En faisant toutes ces recherches, j'ai commencé à prendre conscience qu'il s'agissait d'un phénomène mondial, de pauvres opprimés qui se soulevaient pour récupérer leur pouvoir par le biais de la nourriture.*¹⁵⁸

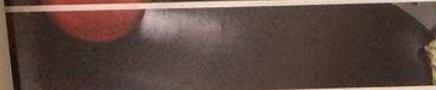
Pour Rose, les coupables étaient les autorités américaines et les compagnies privées. Ce qu'elle nommait le capitalisme et le colonialisme. Avec des ami.es, elle installait des potagers partout. Comme une forme de résistance et malgré leurs réticences à travailler avec les autorités tribales, ils ont investi les jardins des chapitres, mais également les écoles publiques de la réserve. Elle m'amena dans tous les potagers qu'elle avait créés et me fit rencontrer ses ami.es fermier.es. Le projet était soutenu par un centre médical, dont la direction estimait que le jardinage permettrait aux Navajos de pratiquer une activité sportive culturellement pertinente, dans laquelle ils pourraient s'engager en famille afin d'être actif physiquement et de manger plus équilibré. Ainsi, des collaborations avec des institutions navajos avaient lieu, permettant de toucher un public plus large. L'aspect culturel du jardinage répondait aux affirmations de George selon lesquelles le problème était la solution.

¹⁵⁸ Rose, Gallup, septembre 2020

As part of the PICH Annual Plan, we will be conducting Eight (8) demonstration Farmers' Market. The overall goal will be to increase focus on food sovereignty, food security, and traditional food through-out the TMC Service Unit Home Chapters.

FARMERS MARKET
EAT FRESH • LIVE HEALTHY

FROM 10:00 AM - 2:00 PM AT ALL THE FOLLOWING LOCATIONS

	Steamboat Chapter House Wed., July 19, 2017
	Ganado Chapter House Wed., July 26, 2017
	Greasewood Chapter House Wed., August 2, 2017
	Cornfields Chapter House Wed., August 9, 2017
	Lupton Chapter House Wed., August 16, 2017
	Crystal Chapter House Wed., August 23, 2017
	St. Michaels Chapter House Thurs., August 24, 2017
	Nahtah'Dziil Chapter House Fri., August 25, 2017

The Farmers' Market is designed to increase the knowledge and exposure to healthy food by supporting local Farmers and Gardeners. This outreach project is vital to increase access to fresh produce that is lacking due to limited access to grocery store within their area, by bringing the idea of developing Farmer's Market and creating ideas to the community so they grasp the concept and may continue the project within the community.

for more information contact Cheryl Willie at (928) 200-5388

TSÉHOOTSOOÍ  **NAHATA'DZIIL**
Medical Center Health Center
Facilities of the Fort Defiance Indian Hospital Board, Inc.
www.tdnhb.org | 928-729-8000 | 928-688-5600 | facebook.com/tsehootsooi

Figure 29. Photo prise à l'intérieur du chapitre où Rose et George ont créé un jardin communautaire. Greasewood, août 2017.

Lui et les fermiers rêvaient que la Nation devienne un havre alimentaire, où tout le monde consommerait des produits ayant poussé sur le sol navajo. Dans ce que j'ai pu observer, peu d'individus participaient à ce mouvement. C'étaient souvent les mêmes personnes qui venaient à leurs ateliers. Si Rose, George et les autres fermiers étaient absents, personne n'arrosait les jardins ni ne ramassait les légumes. Cela désolait les fermiers qui se sentaient investis d'une mission, mais peu écoutés. La mission de souveraineté alimentaire amenait cependant une socialisation pour les fermiers qui la mettaient en pratique. Elle mettait en

contact des individus qui sortaient ainsi de l'isolement et du sentiment d'impuissance individuelle. Comme en témoigne George :

Avec Kevin, nous nous sommes rencontrés dans le cours de jardinage biologique, à Tolani Lake. Il bossait pour la STAR School, il a toujours été débordant de connaissance, cet homme ne s'arrête jamais ! J'aimerais avoir son énergie ! J'aime son travail. La plupart des personnes avec lesquelles nous travaillons aujourd'hui, nous les avons rencontrées dans le cadre de cours sur les jardins biologiques. Nous les avons tous rencontrés grâce à Tolani Lake Enterprise. La plupart des personnes que je connais dans le domaine de la souveraineté alimentaire se sont rencontrées par hasard, lors d'une conférence, par le biais d'un réseau, à l'école, au Diné College. Les cours de jardinage biologique nous ont permis de rencontrer d'autres personnes déjà bien établies dans leur travail. Nous nous sommes également engagés dans un travail plus approfondi avec l'initiative de revitalisation économique et culturelle de la tribu oglala lakota, qui a organisé une conférence sur la permaculture à Pine Ridge. Elle aurait eu lieu à la fin du mois ¹⁵⁹.

Les projets de souveraineté alimentaire avaient pour objectifs de réparer le tissu social en parallèle à la réparation des sols. Un de mes premiers apprentissages auprès de Kevin fut une technique nommée *lasagna bed*, soit: « lit de lasagne ». Kevin m'a appris que les sols d'une partie de la Nation étaient de qualité médiocre et que par conséquent, avant d'y faire pousser quoi que ce soit, il fallait d'abord les remettre sur pied. Il avait appris cette technique auprès de fermiers non-navajos. Il y forma ensuite d'autres fermiers navajos.

¹⁵⁹ Cet entretien s'est déroulé en septembre 2020. Pour cause de pandémie de covid-19 la conférence n'a jamais eu lieu.



Figure 30. Kevin dans une serre de son jardin, après avoir mis en place la technique du « lit de lasagne », novembre 2016, Leupp.

Cette technique consiste en un mille-feuille alternant cartons, foin, fumier de cheval et terre. Le tout arrosé en quantité. Kevin s'est déplacé dans toute la réserve pour partager son savoir, la plupart du temps en étant à peine rémunéré. Il a ainsi aidé Mary et Paul à créer un jardin participatif à Lupton, dans lequel de jeunes adultes en rupture venaient apprendre à jardiner. Mary et Paul avaient l'espoir que ces jeunes à la dérive s'ancrent dans leur propre territoire par la pratique du jardinage. Pour Mary, la santé des Navajos inclut l'ingestion d'aliments navajos. Le maïs est autant un aliment qu'un médicament et un outil de prière. Il est consommé pour ses qualités nutritionnelles, pour maintenir les liens entre les Dinés et avec leur territoire, mais également en cérémonie. Le pollen de maïs, lui, s'utilise lors des prières matinales au soleil ou lors d'offrandes.



Figure 31. Entrée du jardin communautaire de Lupton, juillet 2017.

À l'origine de très nombreuses initiatives au sein de la Nation, Mary était connue pour la création d'une entreprise de solution énergétique, des formations au contrôle de la qualité des eaux, et d'un jardin communautaire. Lors d'un entretien sur son engagement auprès de fermiers, Mary associait restauration des sols et des individus :

Ce que nous essayons de faire en fin de compte, c'est de revitaliser nos principes, notre philosophie, à savoir que la santé de la terre se reflète et est liée à la santé des gens et que pour restaurer la terre, pour avoir la sécurité alimentaire et la sécurité de l'eau, nous devons simultanément restaurer nos communautés, en commençant par nous-mêmes et en nous restaurant, parce que nous ne pouvons pas aider les autres si nous ne sommes pas conscients de nos propres limites et de nos propres forces. Mais c'est aussi la seule façon d'être sincère dans ce travail, la seule façon d'exprimer la compassion et la patience qui sont nécessaires pour surmonter tous ces conflits et tous ces défis auxquels nous sommes confrontés. Cette transition spirituelle et intellectuelle reflète en grande partie la transition physique à laquelle on doit faire face lorsqu'on travaille sur le terrain et qu'on plante, restaure des terres ou restaure des sources. Il s'agit d'une contribution individuelle et de ta capacité à développer ta discipline pour effectuer ce travail, mais aussi de ta capacité à communiquer avec une autre personne pour qu'elle

*utilise son corps de la même manière, pour qu'elle utilise son travail de la même manière.*¹⁶⁰

Pour revitaliser ces principes, il fallait selon cette nouvelle génération de fermiers les adapter. J'ai appris au contact de ces fermiers que les techniques traditionnelles de plantation changeaient. Les anciens leur ont appris qu'il était interdit d'avoir un jardin près de sa maison, ou près d'un lieu d'habitation. Les jardins devaient être loin du foyer. George et Rose m'ont appris que le maïs est une entité puissante, une force de vie au caractère sacré, ne pouvant cohabiter avec les humains, avec l'ordinaire et le milieu familial. Sa puissance peut nuire aux humains. Or la permaculture demandait à ses pratiquants de créer des jardins autour de leur maison, et Rose et George ont décidé de planter du maïs autour de leurs hogans. De même, lorsqu'ils aident des familles à créer leur potager, ils installent celui-ci autour de la maison. George m'a dit que les temps changeaient. Le maïs n'avait plus autant de force et devait être intégré au cercle familial, au domaine du quotidien et du proche, sous peine de disparaître. Pour lui, la permaculture avait des racines autochtones. Lors de ces journées de formation dans les différents chapitres, il présenta un PowerPoint fondé sur le concept clef de la philosophie diné, *Sa'ah Naaghai Bik'eh Hózhó*, souvent écrit sous l'acronyme SNBH et mobilisé par le Diné College (Diné College 2024).

Difficilement traduisible, ce concept philosophique peut être divisé en quatre moments ou phases. George faisait correspondre chacune de ces phases avec un moment du cycle de plantation et s'en servait comme exemple dans ses présentations : *nitsáhákees* (la réflexion, le temps nécessaire à la préparation), *nahatá* (la planification des actions), *iiná* (la vie, l'action du vivant en train de se faire) et *siih hasin* (l'espoir, la continuité, la vision, la garantie du futur). Pour George et les Navajos avec lesquels je travaille, le concept SNBH reflète le concept de la souveraineté politique navajo. Les quatre phases s'enchaînent et se répètent dans un cycle sans fin. Ce concept est développé dans le livre *Navajo Sovereignty : Understandings and Visions of the Diné People* (Lee (ed.) 2017). Ainsi, pour George, le goût navajo, celui du maïs ayant grandi en territoire diné, pouvait aider le peuple navajo sur plusieurs points : au niveau individuel, familial, communautaire et tribal. Cette mission l'avait, lui, sorti de l'addiction et de la dépression.

Dans les témoignages que j'ai recueillis, les fermiers m'ont témoigné l'espoir associé à cette vision. La Nation navajo pouvait devenir une terre d'abondance en plantant du maïs et en mangeant. Les fruits et légumes cultivés sur le sol navajo donnent aux aliments un

¹⁶⁰ Mary, juillet 2017 à Gallup.

meilleur goût. L'ingestion de maïs navajo devenait ainsi une affaire d'identité, de tradition, d'authenticité, de communauté et de mémoire (Parasecoli 2022, p. 40). De même, le mouton est central dans leurs démarches. Comme le maïs qui se rapproche à présent des maisons, le mouton est pour mes interlocuteurs une figure incontournable de leur identité. Le mouton de la race navajo-churro a été introduit dans la région par les Espagnols au XVI^e siècle. Les Navajos sont parvenus à adapter le mouton de race churra, jusqu'à créer une race spécifique, adaptée aux climats extrêmes de cette partie du sud-ouest : des hivers très froids et neigeux où il peut neiger jusqu'en mai, et des étés où les températures dépassent les 40 °C.

Les moutons sont devenus centraux dans l'économie et la vie sociale des Navajos, mais également de la colonisation américaine. À l'instar du maïs dont les champs ont été systématiquement brûlés et les récoltes détruites, les moutons ont été abattus dans les années 1860 par l'armée du général Kit Carson (Dunbar-Ortiz 2014, p. 61). Les Navajos soumis à la famine ont été déportés et ont marché jusque Fort Sumner. Les souvenirs de cet événement traumatique nommé *Hwéeldi* soit « la longue marche » reste transmis aux jeunes générations. Les Dinés incarcérés ont vécu dans le camp de Fort Sumner de 1864 à 1868 sans leur mouton et leur maïs, se nourrissant des rations que leur donnait l'armée américaine¹⁶¹, (Iverson 2002, p. 173). Le mouton est devenu un animal emblématique de la résilience navajo face à la colonisation : d'abord introduits par les Espagnols, les moutons ont ensuite été décimés par les pouvoirs coloniaux américains au XIX^e siècle, avant d'être réintroduits et inclus comme réparation dans le traité de paix entre la Nation navajo et le gouvernement fédéral américain (article 12, alinéa 2) (Kappler 1868).

Un autre épisode impliquant autorité fédérale, tribale et moutons a eu lieu en 1934. Les autorités fédérales, face à la sécheresse alors en cours au sein de la Nation navajo, ont désigné les moutons navajos comme responsables de l'appauvrissement des terres. Une campagne massive d'extermination des moutons a été lancée, mettant à mal l'économie et la vie sociale des Navajos (Curley 2021, p. 392). Pour le géographe navajo Andrew Curley, proche du K'é Infoshop et les protecteurs environnementaux, l'abattage des moutons a été un prétexte à l'expansion de l'impérialisme américain à l'Ouest. Ces Navajos soulignent l'invisibilisation des autorités fédérales comme responsables de l'érosion des sols par la création de grands barrages hydrauliques et des projets d'agriculture intensive en Arizona.

¹⁶¹ Elle comprenait du lard et de la farine, donnant naissance au maintenant célèbre « frybread », aussi appelé *Navajo tacos*. Le frybread est devenue la nourriture emblématique de la résilience diné.

Cet événement est décrit par mes interlocuteurs comme un second *Hwéeldi*. Plusieurs d'entre eux m'ont raconté l'histoire transmise par leurs aînés : des bêtes qu'ils avaient aidées à naître et vues grandir sur leurs terres étaient tuées en masse et brûlées dans de grands bûchers. Ils y assistaient, totalement impuissants, en pleurs devant la mort de ces animaux qu'ils considéraient comme des membres de leurs familles. Gary Witherspoon est le premier anthropologue à avoir décrit la place primordiale des moutons (appelés *dibé*) dans la vie des Navajos. Il rappelle que le mouton apportait un sentiment de sécurité matérielle et psychologique, avec de considérables investissements affectifs et une responsabilité morale envers les troupeaux (Witherspoon 1973, p. 1441). Les unités familiales étaient organisées autour des troupeaux de moutons, gardés entre tous les membres du clan, par une mise en pratique de l'interdépendance contenue dans le concept philosophique du *k'é*. Pour les protecteurs environnementaux, les troupeaux de moutons symbolisent une économie de transition : sans recours aux énergies fossiles, elle permet aux Navajos de vivre sur leurs terres, auprès de leurs bêtes. Si les troupeaux sont moins répandus et moins grands qu'avant 1934, ils restent un symbole de l'identité diné.

Le BMWC a mis en place des programmes de récupération et de valorisation de la laine des moutons Churro de Black Mesa (avec le Navajo Wool Market Project). Le BMWC s'est associé pendant plusieurs années à des compagnies philanthropiques comme Peace Fleece pour l'achat de la laine de moutons. De 2014 à 2018, le marché de la laine navajo a eu lieu en mai. Les éleveurs étaient payés dix fois le prix que leur proposait le *trading post* (poste commercial détenu le plus souvent par des blancs). Pour réparer les sols détruits par le charbon, l'ONG proposait une économie réparatrice centrée sur le mouton, dans le cadre de son projet d'économie verte (*green economy*). Les familles chez lesquelles j'ai vécu au sein de la réserve possédaient un troupeau. Lors de rassemblements ou pour une cérémonie, un mouton était abattu et dépecé par les membres d'un clan. C'était un moment festif. À force d'y participer, j'appris à connaître les parties les plus appréciées. Pour mes proches, le '*ach'ii*' restait le plus apprécié des mets¹⁶². Composé de morceaux d'intestins roulés dans de la graisse abdominale et grillés au barbecue, le met croustillait et fondait en bouche. Paul ne tuait jamais les moutons de son troupeau, il s'en sentait émotionnellement incapable. Il achetait une bête à un ami ou vendait les siennes. J'ai appris en vivant auprès de fermiers qu'un mouton ne devait pas coûter plus de 200 \$, sinon, comme me disait Paul, « tu t'es fait arnaquer ». Pour ces connaisseurs, la

¹⁶² J'ai appris par mon collègue anthropologue Robin Jaslet, qui travaille en Grèce auprès de bergers, que le même plat existe. Il se nomme *kokoretsi* (κοκορέτσι).

meilleure viande venait des moutons de Black Mesa, ceux ayant le goût navajo « le plus authentique » pour reprendre les termes évoqués lors de ces moments collectifs d'abattage et de consommation. C'étaient également les plus chers, vendus 400 dollars la bête, en contradiction évidente avec la remarque de Paul.

Le mouton était aussi l'enjeu de débat entre activistes, certains reprochant son essentialisation par les protecteurs. Cela m'apparut lors d'un échange entre Erick et Rose en 2018. Erick travaillait au DPI, Rose y intervenait parfois pour les thèmes liés à la souveraineté alimentaire. Erick, à la différence de Rose, avait grandi entouré de Navajos. Il avait passé son enfance avec ses grands-parents, au sein de la réserve. Lors de notre entretien en 2018, il travaillait depuis deux ans au DPI et vivait au sein de la réserve. Le DPI menait une série d'entretiens sur l'économie informelle dans la Nation. Il recueillait des données lors d'entretiens collectifs. Pour Rose, chacun de ces entretiens devait être ritualisé : avec des prières, l'abattage d'un mouton et sa préparation avec les participants. Erick trouvait cela parfaitement ridicule, de l'ordre du cliché :

Elle nous a dit : « Si nous voulons faire cela, nous devons tuer le mouton, nous devons faire ceci, cela. Et nous lui avons dit « bon sang, non ! [Les participants] seront ravis de manger un sandwich Subway. L'important, c'est l'acte de donner. Tu n'as pas besoin d'avoir spécifiquement des trucs navajos. Ça pourrait simplement être le fait de leur donner de la nourriture et de les nourrir. Le revers de ça, c'est comme si c'était un spectacle : pour être un chercheur navajo, il faut revendiquer l'aspect cérémonial, ce qui est faux. T'as pas besoin de leur donner un mouton, tu peux simplement leur donner un foutu sandwich de Subway, leur parler, passer un bon moment. C'est ce que nous avons fait et cette personne [Rose] disait vraiment "nous avons besoin de moutons », et les stagiaires étaient morts de rire. Notre stagiaire était dans l'autre pièce, et c'est un gamin sans ressources, genre du fin fond de la réserve, et il était plié en deux... Qui sait mieux que ce gamin qui n'a connu que la réserve, comparé à cette personne qui a fait ses études en dehors de la réserve ? Les Navajos sont pas compliqués : tu nous donnes à manger et on est heureux.¹⁶³

Pour Erick, Rose avait une vision romantique de la tradition, ayant passé une partie de son adolescence sur la côte est, loin de la réserve. Plus que la tradition, c'était pour lui l'expérience de ce jeune ayant grandi sur la réserve, qui importait. Cela lui permettait de

¹⁶³ Entretien réalisé en juillet 2017 à Flagstaff

comprendre les besoins et la réalité d'autres Navajos interviewés. Cet exemple démontre la diversité des postures navajos et l'importance de la classe sociale des chercheurs, de leur parcours de vie. Si Rose et Erick se retrouvaient dans les lieux de résistance de la jeunesse activiste, leurs visions politiques étaient différentes. Rose accordait une grande importance à la religion diné. Elle déplorait le manque de spiritualité au sein du DPI, qui avait enlevé le drapeau navajo pour le remplacer par un portrait de Marx. Le DPI n'était pas opposé aux rituels, mais les trouvait peu opportuns lors de ces entretiens collectifs, où les individus n'avaient pas forcément de temps à consacrer à cette pratique. Chaque réunion ne pouvait pas être une grande messe.

Cet exemple démontrait aussi que le désir d'authenticité et la recherche d'un goût navajo se heurtent parfois au réel et au quotidien sur la réserve. Si Rose souhaitait maintenir une certaine idée de la tradition par l'abattage d'un mouton, elle en gardait la portée symbolique, mais sans tenir compte des désirs et des expériences des personnes présentes. Malgré leurs divergences, tant Erick que Rose, Mary ou Kevin travaillent à la souveraineté navajo, mais avec des symboles et des usages différents. Au sein de la protection environnementale, l'alimentation joue un rôle de catalyseur, quant à la construction d'un « nous » navajo. Il reflète la grande hybridité de la souveraineté alimentaire navajo. Toute la difficulté réside dans la définition et l'application de ce « nous ». Même parmi les fermiers écologistes, tous les savoirs et goûts ne sont pas valorisés de façon identique.

C. Transmettre un goût navajo

L'anthropologue Susanne Højlund décrit le goût « en tant qu'activité culturelle partagée et le dégustateur comme acteur réflexif qui fait l'expérience de la nourriture ». La formation d'un goût commun à un peuple est en général étudiée sous l'angle de la construction et du maintien du nationalisme. Tout un pan des *food studies* se consacre à l'étude des « gastros-nationalismes », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Fabio Parasecoli. Pour George, le fermier-éducateur : « Les chemins du savoir n'ont pas été perdus, c'est nous qui avons perdu le chemin vers le savoir¹⁶⁴ ». Cette phrase met le doigt sur la responsabilité qu'endossent les fermiers dans ce qu'ils nomment « la récupération des savoirs ».

Les fermiers travaillant à la souveraineté alimentaire voient dans le retour à la terre une réparation des sols et des relations. Le chemin vers le savoir navajo permet à sa population

¹⁶⁴ Entretien réalisé en septembre 2020 par téléphone entre Lupton et Greasewood

d'être en bonne santé physique et mentale. La récupération du goût navajo s'inscrit dans ce sillon, entre traditions navajos (*old ways*) et style de vie sain (*healthy habits*). Par la transmission de leurs savoirs, les fermiers deviennent des fermiers-éducateurs. Le goût navajo, pour eux, lie savoirs rétablissant les liens entre personnes, territoires et comportements alimentaires sains. Cette dernière catégorie inclut une alimentation à base de produits issus de l'agriculture biologique, le rejet d'intrants dans les cultures ainsi que des OGM et la pratique d'une activité physique régulière. Dans le cadre de l'initiative pour la souveraineté alimentaire des Dinés, le DPI a étudié le système alimentaire de la Nation navajo par le biais d'une recherche fondamentale (*primary research*). Quand ils ont interrogé les fermiers ou personnes ayant un potager sur leurs motivations, ceux-ci ont mis en avant les liens entre agriculture, identité, culture et famille (Diné Policy Institute 2014, p. 30). Dans ce rapport, les fermiers interrogés trouvaient que la nourriture qu'ils faisaient pousser dans leur jardin avait meilleur goût que celle achetée dans les supermarchés (Iverson 2002, p. 28). Ce goût si spécial venait aussi des moments familiaux passés ensemble pendant la préparation des sols, l'entretien et la récolte. Source d'intense travail, ces activités nécessitent d'être nombreux. Elles sont l'occasion de prendre des nouvelles des uns et des autres, mais également d'apprendre des techniques, et de tisser des liens forts en passant du temps ensemble. Pour l'avoir vécu à plusieurs reprises, les moments passés auprès de ces familles, à l'extérieur pendant de longues heures, sont des sources de joie intense et de beaucoup de rires.



Figure 32. Découpe du mouton issu du troupeau de la famille. Plus tôt le matin, nous avons mis à mort le mouton et effectué une prière de remerciement pour le don de sa vie. Août 2017 à Greasewood, Nation navajo.

J'ai pu observer cette transmission dans trois espaces distincts : au sein de la STAR School, auprès d'une famille de fermiers et au sein des ONG de protection environnementale navajo. Alors qu'en 2016, je cherchais depuis l'Europe à établir des liens avec des fermiers et activistes de la souveraineté alimentaire navajo, j'ai été mise en contact avec Gloria Begaye, directrice de la *Diné Food Sovereignty Alliance*. Cette ONG navajo travaille à « restaurer le système alimentaire traditionnel et les aliments de la Nation navajo¹⁶⁵ ». Gloria Begaye m'a dirigée vers la direction de la STAR (*Service to All Relations*) school. L'école a été mon point de départ dans la compréhension de la souveraineté alimentaire et j'y ai passé trois mois, à l'hiver 2016-2017. C'est une *charter school*¹⁶⁶ gratuite pour les enfants de 3 à 14 ans. L'école avait comme pilier une *wellness policy* ou politique du bien-être, reconnaissant « le rôle de l'école dans la promotion de la santé familiale, par l'utilisation de la philosophie autochtone et de la science autochtone pour une agriculture durable, appliquée aux projets de serre et de jardin en cours » (STAR School 2024).

L'école ne se situe pas sur la réserve navajo. Pour le directeur Mark Sorensen, il s'agit d'un choix délibéré, afin d'appliquer librement les pédagogies que son école préconisait et de ne pas être soumis aux restrictions des écoles autochtones. Les petits-déjeuners et repas du midi, gratuits, étaient pris en commun dans le self. Tous·tes y participaient : enfants, professeurs, directeurs, personnels administratifs. L'école s'engageait à se fournir localement. Elle faisait appel pour cela à la North Leupp Family Farm (North Leupp Family Farms 2024), une coopérative de fermiers autochtones datant de la fin des années 1970 et dans laquelle Kevin travaillait. L'école proposait également une heure de cours de nutrition par semaine, accompagnée d'une heure de cours de jardinage, que les enfants passaient dans le potager qu'un fermier entretenait pour l'école. Les cours de nutrition étaient assurés par deux femmes navajos d'une cinquantaine d'années. Mon hôte Kevin avait tenu ce rôle pendant plusieurs années.

Je passais mes matinées (7 h-15 h) de novembre 2016 à janvier 2017 à la STAR School entre le jardin de l'école avec les enfants et les cours de nutrition qu'ils recevaient. Les après-midis, je reprenais le bus scolaire et rentrais à Leupp et Tolani Lake où je passais mes après-midis avec Kevin, que j'accompagnais dans ses différentes missions. Nous nous

¹⁶⁵ C'est ce qu'indique leur page de présentation sur Facebook : <https://www.facebook.com/dinefoodsovereigntyalliance/> consulté le 23 juillet 2024

¹⁶⁶ Les *charter school* sont des écoles publiques opérant à l'aide d'une charte d'objectifs éducatifs spécifiques.

occupions de préparer les sols, peu fertiles. J'étais son assistante, et il distillait ses savoirs au cours de la journée. Il m'apprit comment restaurer les sols, mais aussi comment me comporter « comme une Navajo ». Il riait de mon langage parfois familier, me disant « ce n'est pas comme ça qu'une dame navajo devrait parler. Moi, je m'en fous, j'ai grandi à Phoenix dans un quartier de macros et prostituées ». Il poliçait mon attitude, me disant « à ta place, je resterais toujours au même endroit. Les gens parlent. Fais-toi discrète. Enfin je te dis ça, car moi, je parle trop et j'ai des problèmes ». Ses « problèmes » l'avaient amené à quitter plusieurs entreprises et coopératives agricoles de la réserve. Il supportait mal les ordres venant de « personnes fainéantes », me disait-il régulièrement. Il avait quitté la North Leupp Family Farm à cause d'un conflit. Un dimanche matin, alors que la plupart des familles fermiers étaient à l'Église, il arrosait ses champs. Or dans la coop, l'eau était partagée et Kevin avait pris les tuyaux d'irrigation. La coopérative disposait de peu de moyens et pour l'irrigation de leurs champs, les fermiers devaient se raccorder à l'arrivée d'eaux. Or Kevin, en arrivant le premier, avait accaparé les tuyaux et ne permettait pas aux autres d'en bénéficier. Il reprochait à ses comparses d'être « des fainéants », de « dormir comme des grands-mères ». Il faut dire qu'à la maison, il était toujours le dernier couché et le premier levé. Debout dès 4 h du matin, il semblait inépuisable. Il acceptait volontiers et avec grand plaisir de faire des centaines de kilomètres chaque jour pour aider à l'installation de serres, ou échanger des graines, donner des formations dans les chapitres, et se montrait intransigeant dans son éthique de vie et de travail. Pour lui, les Navajos étaient en surpoids, car ils restaient toute la journée devant la télé à regarder des idioties. Il pensait que chacun était responsable de sa santé et de sa vie. Son intransigeance me choquait parfois. Il me répondait qu'il fallait « être dur avec tout le monde ». Excellent professeur, très patient, il m'a aussi présenté à ses amis et collègues fermiers à la North Leupp Family Farm (malgré le conflit qui l'en avait éloigné), à Tolani Lake Enterprise, etc.

Il fut le premier à me parler de la place des émotions dans les choix nutritionnels de ses concitoyens. Pour lui, les Navajos s'étaient habitués à la malbouffe industrielle, car leurs parents leur en avaient donné. Cela avait créé un lien affectif avec cette nourriture. Il me répétait régulièrement : « les personnes ont été élevées par leurs familles comme ça. Des mères ont nourri leurs enfants comme ça. Tu leur parles de la malbouffe comme d'un poison et ils te disent : “comment oses-tu critiquer la façon dont j'ai été nourri par les gens qui m'aiment le plus au monde ?” ». Kevin se donnait donc pour tâche de (ré)éduquer le goût de ses compatriotes. Il avait travaillé à la STAR school dans ce but et insistait sur l'importance d'une éducation dès le plus jeune âge. Par ailleurs, Kevin était politisé. Le soir, nous parlions politique et mouvements révolutionnaires. Il me posait des questions sur l'Europe. Les clans écossais lui

semblaient extrêmement intéressants. Pour lui, la colonisation avait commencé en Europe avec les peuples européens. Nous parlions de l'American Indian Movement et de la colonisation anglo-américaine.

Quand ils s'étaient rencontrés et avaient décidé de créer une famille ensemble, Kevin et Patricia avaient choisi de revenir habiter dans la Nation navajo pour que leurs enfants y grandissent avec leurs cousins. Ils avaient construit leur hogan à côté du lieu où vivaient les parents de Kevin. Kevin avait renoué avec un de ses mentors devenu fermier, Justin¹⁶⁷. Celui-ci l'avait convaincu de devenir à son tour fermier, et de restaurer les liens à la terre par le retour à une agriculture navajo florissante. Il s'agissait de transformer le désert en potager.

La répartition des tâches était très genrée chez Kevin et Patricia : lui passait ses journées dehors tandis que Patricia restait à la maison. Elle nettoyait et faisait à manger. Elle m'apprit à faire du *frybread*. Ce « pain frit » est un héritage du camp d'internement de 1864 à 1868. Les Navajos dépendaient des rations fournies par l'armée américaine : de la farine, du saindoux. Ce sont les principaux ingrédients du *frybread*. Au lieu de le frire, le mode de cuisson habituel, qui selon elle le rendait trop gras, elle le faisait cuire sur une plaque en fonte posée sur le fourneau. Kevin et elle plaisantaient à ce sujet, il me dit qu'il l'avait choisi car il voulait une femme qui « sache faire du pain et du feu », les attributs selon eux d'une femme navajo traditionnelle. Au quotidien, Patricia faisait effectivement son propre pain. Orpheline, elle avait préféré étudier dans un pensionnat plutôt que de rester chez une tante maltraitante. Elle parlait couramment le diné, utilisait cette langue dans ses échanges avec Kevin et tous deux voulaient que leurs enfants l'apprennent. Au fur et à mesure de mes visites, d'années en années, leur ferme et leur famille se sont agrandies : une serre, puis une cuisine ouverte en plein air avec un four en adobe, une fille biologique, puis une fille adoptée. Leur foyer était un lieu-refuge, et Kevin et Patricia eux-mêmes trouvaient dans leurs activités une forme de réparation à leur jeunesse malmenée. Réparer les liens et réparer les sols allaient de pair. Patricia s'épanouissait dans son statut de mère de six enfants et dans celui de fermière. Elle aidait les boutures à grandir et veillait à ce que ses enfants aient tout ce dont elle avait été privée. Chez Kevin et Patricia, le soda était banni et ils buvaient de l'eau aromatisée de *kool-Aid*. Lorsque je demandai à Kevin son avis sur la situation sanitaire et physique des Navajos, il était sans appel : « les gens sont gros car ils veulent l'être ».

¹⁶⁷ Il avait donné son prénom à son premier fils.

Kevin inscrivait son action dans des programmes de justice environnementale et de préservation de l'eau et restauration des sols mis en place par des ONG navajos. Depuis le milieu des années 2010, plusieurs ONG environnementales navajos, comme Black Mesa Water Coalition (BMWC) et la Little Colorado River Watershed Chapter Association (LCRWCA), ont intégré la souveraineté alimentaire dans leur programme de « transition juste » (*just transition*). Elles cherchaient à sortir d'une économie extractiviste, fondée sur l'utilisation d'énergies fossiles, pour aller vers une transition juste centrée sur des énergies renouvelables (telles que les panneaux solaires). Grâce au travail d'ONG navajos, et particulièrement de Gloria Begay de la Diné Food Sovereignty Alliance, le gouvernement navajo a signé en 2014, une loi intitulée *Healthy Diné Action Act*- HDNA (loi sur l'action de navajos en bonne santé). Cette taxe à 2 % des aliments « avec peu ou pas de valeur nutritionnelle » permet de financer des projets promouvant la santé des citoyens navajos et de baisser de 5 % le prix des fruits et légumes vendus au sein de la réserve. Les légumes coûtent bien plus cher dans les supermarchés de la réserve (Sottile 2021). Des denrées comme le lait et la viande coûtent parfois jusqu'à deux fois plus cher que dans les villes frontalières (Piltch et al. 2020). De 2015 à 2020, cette taxe a rapporté 7,58 millions de dollars de revenus à la Nation, qui ont été investis dans neuf domaines, dont l'alimentation, l'eau et le nettoyage des décharges sauvages (pour un budget de 651 425 \$). Ces investissements se sont concrétisés par la création de sentiers de randonnées, de matériel d'exercice, l'achat de nourriture lors d'événements et l'implantation de serres. Les projets agricoles ont été financés à hauteur de 165 245 \$.

Mes amis fermiers étaient dubitatifs quant à cette taxe. Pour eux, elle pénalisait les plus pauvres et n'apportait pas davantage de nourriture et de « goût navajo ». Cependant, l'argent reçu pour ces projets permettait aussi de financer leurs coopératives. L'ensemble des projets de la *Healthy Diné Action Act* ont été implantés au sein des chapitres. Pour recevoir ces fonds, les chapitres intéressés devaient créer leur propre projet de bien-être pour la communauté (Community Wellness Project). Lors de recherches menées en 2021 par le centre épidémiologique de la Nation navajo, le manque d'informations nutritionnelles a été pointé du doigt. Les chercheurs le reliaient cette carence d'informations au manque de produits frais disponibles au sein de la Nation) (Navajo Nation HDNA 2020, p. 8). Une grande partie des fonds a été allouée à des projets agricoles, notamment des projets autour de l'alimentation. Ces projets demandaient des compétences rédactionnelles pour formuler ces demandes, mais également des compétences sociales pour arriver à fédérer différentes personnes autour d'un projet de souveraineté alimentaire.

Tous les fermiers et fermières ne possèdent pas ces capacités ou ne disposent pas de bonnes relations avec les autorités politiques. Cela s'est traduit par des inégalités d'accès aux fonds alloués et une mise en concurrence de fermiers travaillant au même objectif. Kevin trouvait cette perpétuelle quête de ressources économiques épuisante. Les projets n'étaient financés que pour quelques années, et quand l'argent se tarissait, ils s'arrêtaient net. Les fermiers se volaient parfois leurs projets et des conflits mettaient à mal les coopératives agricoles. À ces tensions internes se rajoutait la toute-puissance des autorités tribales, notamment celle de la Navajo Housing Authority. Cette institution publique, au budget annuel de 42,9 millions de dollars en 2024¹⁶⁸, dote les Navajos les plus précaires d'une maison avec un lopin de terre. Elle pourrait être le lieu idéal de l'implantation de la souveraineté alimentaire. Mais, les fermiers-éducateurs se heurtent parfois à la bureaucratie de leurs institutions, et le jardin potager est devenu à plusieurs occasions un lieu de contestation politique. La terre est le lieu emblématique de la propriété privée et de l'accumulation des ressources. Les conflits et pressions politiques sont exercés aussi par le prisme de la souveraineté alimentaire. Je donnerai ici deux exemples de ces rapports de pouvoir avec la bureaucratie navajo qui ont laissé à mes interlocuteurs et interlocutrices un goût amer.

Le 31 octobre 2016 s'est tenu une réunion à laquelle j'ai accompagné Gloria Begaye. Le vice-président de la Nation navajo Jonathan Nez était présent, ainsi que diverses ONG travaillant à la souveraineté alimentaire et des universitaires de la Northern Arizona University (NAU) et enfin le Diné Policy Institute. Lors de cette journée, le vice-président a mis en avant l'importance pour les Dinés de retourner à une indépendance alimentaire, en créant des jardins collectifs et familiaux. Nez s'était rendu plusieurs fois à Cuba et voulait s'en inspirer. En rentrant chez Kevin, je lui ai restitué les termes du colloque. Il a ri jaune : il avait droit à une maison fournie par la Navajo Housing Authority (Navajo Housing Authority 2024), une institution chargée du logement. Or, quelques jours plus tôt, l'inspecteur du NHA était passé contrôler la propreté et le bon usage de la location chez Francis. Francis avait profité du lopin de terre devant sa maison pour faire pousser du maïs et des légumes. Le contrôleur lui avait demandé de tout arracher, affirmant que Francis n'avait pas le droit de modifier l'aspect de la maison, sous peine de se faire expulser. Dans un premier temps, Kevin m'a demandé d'en

¹⁶⁸ Déclaration du président de la Nation Navajo Buu Nygren lors de la signature du Plan du logement Indien (Indian Housing Authority) de 2025 de la Navajo Housing Authority. Déclaration consultable sur la page Facebook de la présidence : <https://www.facebook.com/PresidentNygren/photos/window-rock-ariz-to-build-the-local-economy-with-home-construction-projects-nava/1016211840505767/#:~:text=last%20few%20years,-.In%202023%2C%20NHA%20spent%20%2430.9%20million%20in%20housing%20expenditures.,by%20its%20Project%20Evaluation%20Team>. Consulté le 23 juillet 2024

parler à Gloria Begaye, directrice du Diné Food Sovereignty Alliance, avant de se raviser. Ce double discours entre parole institutionnelle et réalité pratique laissait apparaître un pouvoir vertical qui, s'il se réclamait de la souveraineté alimentaire, ne permettait pas aux individus d'y jouer un rôle.

Un événement similaire s'est produit en septembre 2020, en pleine pandémie. Un groupe d'entraide (*mutual aid*) s'organisait depuis mars 2020 pour nourrir la population navajo et livrer aux plus fragiles des soins de premières nécessités ainsi que des aliments. J'avais rejoint le groupe en juin 2020 pour y retrouver des proches du K'é Infoshop. Ce collectif anticapitaliste anarchiste, regroupant des fermier·es (dont Paul, George, Mary et Rose avaient été membres), s'était uni à d'autres groupes dinés afin de mutualiser les fonds envoyés par des individus et collectifs du monde entier sur un compte GoFundMe. Mais, des tensions grandissantes se faisaient jour au sein du groupe, hébergé dans une maison de la NHA. Ces tensions avaient pour origine la suite à donner à cette organisation. Les avis divergeaient sur la forme à donner à cette nouvelle structure. J'assistais aux réunions Zoom, car j'habitais chez Mary, membre du groupe et une de ses instigatrices. Le groupe se scinda : d'un côté celles et ceux venant des instances gouvernementales dinés souhaitaient professionnaliser le collectif en une ONG, de l'autre les membres du K'é Infoshop et leurs alliés, désiraient maintenir une horizontalité du pouvoir, et se centrer sur l'entraide. Le conflit devenait public et les membres du K'é Infoshop ont dû quitter la maison du NHA.

Les membres avaient planté du maïs dans le jardin et souhaitaient revenir l'arroser puis le récolter. Un soir, dans un mélange d'incompréhension, de colère et de larmes, ils ont découvert que les employés du NHA avaient rasé leur champ. Pour mes interlocuteurs, des Dinés (employés du NHA) avaient violé une loi fondamentale. En coupant le maïs, ces employé·es avaient symboliquement coupé la vie même. Le maïs cristallisait les tensions sur la manière d'organiser la souveraineté. Raser le champ de maïs revenait symboliquement à raser les ambitions des fermiers du K'é Infoshop.



Figure 33. Photo prise par une des membres du groupe d'entraide mutuelle, le soir des événements en question en septembre 2020. Les plants de maïs fauchés reposent au sol. Photo reproduite avec l'autorisation de la photographe.

Les salariés du NHA n'accordaient sans doute pas au maïs le même statut que les protecteurs environnementaux navajos. Je n'ai jamais pu réaliser d'entretien avec le NHA et avoir leur vision de cet événement. Mais, pour mes interlocuteurs, le NHA était un de leurs ennemis. Il cristallisait tous les dysfonctionnements de la réserve : corruption, autoritarisme bureaucratique, pertes des valeurs navajos. NHA représentait les obstacles à la souveraineté alimentaire à l'intérieur de la Nation.

Conclusion

Ce chapitre a mis en lumière le rôle prépondérant des fermiers au sein de la protection environnementale navajo.

Les fermiers souhaitent par leur travail quotidien réparer les liens entre humains et avec le territoire. Ces fermiers cherchent, à travers leurs carrières de fermiers-éducateurs, un statut et un avenir. Le contexte dans lequel ils travaillent est fondamental : un siècle d'extractivisme a structuré politiquement et économiquement la Nation navajo. Dès lors, leurs critiques se dirigent vers la bureaucratie tribale et les institutions fédérales régissant la vie des autochtones. La souveraineté alimentaire et la recherche d'un goût navajo sont des formes de mobilisations contre l'extractivisme. Leurs motivations doivent être inscrites dans une analyse des effets de l'extractivisme dans la réserve.

Dénonciation des destructions et réparation sont liées. Bien que rejetant les entreprises navajos telles NTEC et NAPI, les fermiers dépendent des bénéfices engendrés par la nationalisation d'entreprises minières et pétrolières. Loin de faire l'unanimité, leurs organisations se heurtent à la bureaucratie navajo, qu'ils combattent et dénoncent. Si les mines de charbon semblent irrémédiablement devoir fermer, de nouveaux projets voient constamment le jour, perpétuant le modèle extractiviste. Les fermiers souhaitent s'en démarquer. Dans cette période de grand changement, il s'agit pour eux d'offrir à leurs citoyens d'autres façons d'être au monde, en rappelant l'importance de collaborer, pour vivre mieux, en meilleure santé.

Cette bonne santé se construit par des liens sociaux et la commensalité entre Navajos et avec des aliments phares de l'identité diné tels le maïs et le mouton. Ceux-ci sont également présents dans l'histoire coloniale de la Nation navajo et à ce titre des indicateurs des changements en cours. C'est par le goût que se forme cette identité collective. Le goût navajo s'exprime dans des lieux (écoles, fermes, foyers familiaux) par différents individus et collectifs prônant la souveraineté alimentaire. Le maïs et le mouton churro sont ici, en partie, mobilisés comme des symboles identitaires de l'autochtonie et de la résistance au néolibéralisme (Fitting 2014; Foyer et Ellison 2018, p. 131). Cela est particulièrement marquant dans le cas de Rose, qui a pris conscience de la lutte contre les OGM et du besoin de "protéger le maïs" lorsqu'elle était étudiante dans une université de la Ivy League. Elle avait en 2013 assisté à la projection de *The future of Food (The Future of Food 2004)*, un documentaire réalisé par Deborah Koons Garcia, la femme du chanteur des Grateful Dead. Le documentaire aborde les OGM et l'accaparement des graines par des compagnies privées. Rose avait été choquée. Tout comme George ou Kevin, le maïs les avait aidés à se réparer, et à vouloir ainsi réparer les troubles identitaires qu'ils vivaient. Cultiver le maïs revient pour eux à cultiver leur autochtonie, à être à nouveau ou davantage navajos. De même que manger du mouton churro renforce l'identité collective et individuelle. Le symbolique joue ici une part bien réelle dans le bien-être et l'intégration dans le tissu social de la Nation navajo. C'est bien pour cela que les chapitres de

la nation désignent le jardinage comme une activité culturellement pertinente : elle participe à leur santé physique et mentale, mais aussi à leur recherche de relations sociales donnant un sens au monde et à leurs vies.

Au sein même de la souveraineté alimentaire navajo, les avis divergent sur l'organisation politique à adopter derrière le qualificatif d'« anticapitalistes ». Les fermiers occupent une position difficile dans les luttes environnementales navajos. Ils sont à l'interstice de plusieurs mondes à la fois : entre la réserve et le monde extérieur ; entre famille et gouvernement tribal ; entre caution de NTEC et critiques du néolibéralisme. Une des valeurs cardinales des fermiers -éducateurs est la protection de l'eau. Ils en dépendent pour cultiver et penser l'avenir. La lutte pour la protection de l'eau est au cœur de leurs mobilisations. L'eau accapare le quotidien des fermiers-éducateurs navajos. J'aborderai dans le chapitre suivant les manifestations, usages, considérations et discours de mes interlocuteurs au sujet de la protection de l'eau. J'aborderai donc dans le chapitre suivant les liens entre eau et activisme environnemental parmi les protecteurs navajos.

Chapitre 5.

« L'eau est la vie ! » panser l'eau et penser
l'avenir.

Dans ce chapitre, je m'intéresserai aux liens entre eau et activisme. Un groupe de scientifiques autochtones (composé aussi de scientifiques dinés) a mené une analyse extensive de la littérature scientifique autochtone sur l'eau par le prisme d'un « rematriement » (*rematriation*) — le pendant féminin du rapatriement – et d'une souveraineté autochtone dans la recherche sur l'eau. Ils établissent six piliers d'analyse : cosmologie aquatique et gouvernance ; colonisation et eau ; justice environnementale et eau ; droits à l'eau et responsabilité ; santé de l'eau et changement climatique (Leonard et al. 2023). Je me servirai ici d'une partie de leur classification, car elle me permet de cerner de façon précise la place de l'eau dans ces conflits. Mon analyse se centre sur quatre points. Tout d'abord, la cosmologie et les ontologies navajos de l'eau et de sa gouvernance ; ensuite, le droit à l'eau et les responsabilités des protecteurs environnementaux ; la colonisation de l'eau et la justice environnementale à travers l'exemple de LCRWCA ; enfin, la façon dont les protecteurs associent changement climatique et futur désirable.

I. Cosmologies et ontologies de l'eau

Mon ethnographie auprès des activistes navajos a d'abord consisté en un apprentissage autour de l'eau. Kevin et Patricia ne disposaient pas d'eau courante, comme de nombreux foyers navajos. Cela signifiait apprendre non seulement à utiliser l'eau avec parcimonie, à savoir la préserver, mais également comprendre sa place et son statut, et prendre connaissance des ontologies dinés liées à l'eau. Pour eux, « l'eau est une personne plus qu'humaine, une entité vivante à l'égard de laquelle il existe des responsabilités relationnelles » (Mcgregor 2014). À ce titre, l'eau joue un rôle majeur dans la structuration des clans navajos. D'après certains mythes, à l'origine existaient quatre clans. Ils sont à présent plus de cent (Diné College Learning Center 2014). Chaque clan a une responsabilité spécifique et des interdits à respecter. Lorsqu'en mars 2022, je participais comme cuisinière à la restauration d'un hogan cérémoniel, le propriétaire m'informa qu'il était *Tódich'ii'nii* (*bitter water clan*), membre du clan de l'eau amère. Il ne pouvait pas travailler la pierre ou s'occuper de tout ce qui y touchait de près ou de loin. Il lui était interdit de travailler sur le chantier. La responsabilité de son clan l'amenait à travailler avec l'eau et à la protéger. Mes interlocuteurs étaient nombreux à appartenir à ce clan par leur mère (clan maternel, le plus important). Cela expliquait en partie pour elles et eux leurs actions. Ils m'apprirent que les *Tódich'ii'nii* étaient réputés pour leur éloquence et leur capacité à convaincre. En *diné bizaad*, l'eau se dit *tó*. De nombreux lieux au

sein de la Nation comportent l'eau dans leur nom : Tolani Lakes, Tohatchi, Toadlena, Tonolea, dénotant son importance fondamentale dans cette géographie semi-aride et les liens que les Navajos lui accordaient pour se repérer dans ce milieu. Cela rappelle les travaux de Keith Basso sur les liens entre lieux, langage et savoirs chez les Apaches :

Le sens du lieu, les perspectives variés et variables au gré desquelles les peuples en viennent à connaître leur environnement géographique, les points de vue individuels depuis lesquels ils embrassent leur terre et voient celles-ci les embrasser à leur tour (Basso 1996, p. 136).

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression « water is life », « l'eau est la vie ». L'eau des cours d'eau, des sommets enneigés, de la neige en hiver, de la pluie intense lors de la mousson l'été, mais également l'eau présente dans chaque être vivant. Mes interlocuteurs m'ont répété que l'eau était la première des médecines. Elle est à la fois une offrande de premier choix, ainsi qu'une source de vie mettant en relation l'ensemble du vivant.

L'eau permet de maintenir l'équilibre des relations : à prendre d'une main et donner de l'autre, afin de maintenir les relations, et faire prospérer *hozhó*. J'ai appris, lorsque je ramassais des herbes médicinales en leur compagnie, à laisser de l'eau là où j'avais pris les plantes, comme forme de remerciement et d'équivalence. J'ai de cette façon moi-même trouvé une place dans ce cycle d'échange : mes proches navajos m'ont demandé de ramener de l'eau de ma région en Espagne. Je viens d'un lieu très vert où l'eau coule en abondance, aux antipodes de la Nation navajo. En juin 2018, j'ai profité d'un passage dans mon village pour recueillir de l'eau de pluie lors d'un orage. J'ai amené avec moi cette eau en territoire navajo et je l'ai donnée à George et Rose. George me dit qu'avec un peu de chance, cette eau-là amènerait un peu de pluie au cœur de la réserve. À défaut d'y arriver, elle témoigna surtout de la force de nos relations. Elle accrut notre complicité. Nous étions liés par l'eau, j'avais amené l'eau de mon territoire sur le territoire de mes proches navajos. Par la suite, j'ai accompagné George lors de ses ateliers de permaculture. Il m'expliquait le nom des lieux que nous traversions, car le *diné bizaad* est sa langue maternelle. Il m'a aussi montré les projets de restauration des sols que son équipe mettait en œuvre. Une partie de leur mission consistait à détourner les cours d'eau afin que l'eau s'infilte dans les sols au lieu de les ravager lors des épisodes de crues soudaines (*flash flood*).



Figure 34. Exemple des effets dévastateurs sur les sols des pluies torrentielles de la mousson en été. Après des mois de sécheresse, la puissance des flots détruit tout sur son passage, jusqu'à bloquer des routes. Juillet 2017, Chinle.

George m'a dit s'inspirer des techniques de leurs ancêtres. Pour lui, il ne s'agissait pas d'inventer des savoirs, mais de les récupérer. À ce titre, il répétait souvent : « *it's so old, it's new !* » (« *c'est tellement ancien que c'est nouveau !* »). Il s'agissait pour lui de récupérer des savoirs nés de milliers d'années d'observation et d'interactions avec cet écosystème. Ces savoirs sont nommés Savoirs écologiques traditionnels (*Traditional Ecological Knowledge*) ou T.E.K., bien que le terme reste critiqué par une partie des universitaires et des autochtones pour son aptitude à intégrer les savoirs autochtones sans permettre à ceux-ci d'être préservés à leur juste valeur (Nadasdy 1999). À l'instar de Mary (avec laquelle il travaillait régulièrement), George restait lucide sur la place du passé dans leurs démarches :

Je ne veux pas complètement romancer le passé, je veux regarder le passé, restaurer certaines des valeurs qui étaient les nôtres avant, parce que nous avons une compréhension fine de notre histoire et de comment nos ancêtres ont migré dans cette région, ainsi que de notre responsabilité de vivre ici. Mais, cela a aussi été perturbé, et je n'aime pas nourrir le romantisme, et dire « nous devons juste revenir aux anciennes méthodes », parce que nous ne pouvons pas. Tout ce que l'on

*peut faire, c'est mieux comprendre ce qui s'est passé et prendre des décisions plus conscientes sur ce que nous devons préserver et sur la manière de le faire.*¹⁶⁹

Ces décisions sur les meilleures manières de procéder s'inscrivent dans le quotidien. Comme nous arrêter en voiture près d'un cours d'eau afin d'y faire une offrande de pollen de maïs, pour que la saison des pluies soit abondante. Une ethnographie du quotidien permet d'apprécier l'étendue et la diversité des liens qu'ont les protecteurs navajos avec l'eau. Avec Rose, lors de nos trajets entre Flagstaff et son hogan, nous nous arrêtons régulièrement au casino navajo Twin Arrows. À cet endroit passait le Little Colorado, et nous avons une vue imprenable sur Doko'ooslííd, la montagne sacrée veillant sur Flagstaff. Dans ce même lieu cohabitent plusieurs définitions de la souveraineté navajo : la souveraineté économique avec le casino d'une part et la possibilité de nous rendre près de la rivière et d'y faire des offrandes d'autre part. Ces liens auraient probablement été plus difficiles si les vigiles du parking du casino nous avaient empêchées d'accéder au cours d'eau. Même si Rose déplorait l'ultralibéralisme des casinos, elle pouvait y faire des offrandes et exercer sa religion. En un sens, le casino valorisait le cours d'eau en permettant aux Navajos de s'y rendre (Cattelino 2008, p. 3). C'est là toute la complexité de la souveraineté tribale : la propriété privée permet de maintenir une souveraineté territoriale et de garantir un accès à l'eau. C'était une des façons dont ces droits à l'eau étaient respectés par les autorités.

Ces liens avec l'eau s'incarnent autant par des pratiques individuelles (comme les offrandes et les prières), que par des pratiques collectives. Comme le rappelle la Lingiari Foundation (une ONG australienne travaillant à la réconciliation et au développement de la souveraineté des Aborigènes) : « La protection de l'eau était et reste liée au droit naturel, aux histoires, aux traditions et aux coutumes autochtones, qui constituent un système de gestion durable garantissant la santé des populations et la salubrité de l'eau pour les générations futures. » (Leonard et al. 2023, p. 376; Lingiari Foundation 2002). De même, lors des épisodes de pluie, la joie était intense et les sourires sur toutes les lèvres. Il fallait alors sortir et se faire bénir (*blessed*) par l'eau de pluie, si rare dans cette région du sud-ouest.

De fait, la consommation moyenne d'eau par jour et par personne au sein de la Nation atteint entre dix et cent gallons¹⁷⁰ par jour (Billie 2021, p. 2). Une moyenne bien plus basse que dans les villes la bordant, voire d'autres nations et tribus (190 gallons par jour). La pandémie de covid-19 a mis à jour ces inégalités d'accès à l'eau. En pleine pandémie, les

¹⁶⁹ Mary, Ganado, août 2017

¹⁷⁰ Soit entre 38 et 380 litres par jour et par personne

Navajos vivant sans eau courante ne pouvaient pas se laver les mains ni appliquer les normes de sécurité. Le résultat fut catastrophique : en avril 2020, la nation est devenue la zone la plus contaminée par la covid au monde (Clément Picos 2020b). Avant cela, le manque d'eau se caractérisait aussi par une surprésence de la matière plastique. Par cela, j'entends l'abondance de vaisselle jetable, bouteilles d'eau, etc. Là où le plastique domine, l'eau manque. Cette présence plastique a un coût économique : il faut se rendre dans les supermarchés. Le plastique signifie la disruption des liens directs entre l'eau et les Navajos, par la présence d'un tiers, une entreprise privée tirant bénéfice de ces absences. Par manque d'infrastructures, ce même plastique termine dans des décharges sauvages le long de la réserve.

C'est dans ce contexte que doivent se comprendre les manifestations navajos d'août 2014 contre McCain. Pour les chercheuses Mélanie Yazzie (Diné) et Cutcha Risling-Baldy (Hoopa Valley, Yurok, Karuk), « l'eau est considérée comme un ancêtre et comme un parent doté d'un pouvoir d'action au sein de ce réseau de vie, qui mérite respect, attention et protection. » (Melanie K Yazzie et Baldy 2018, p. 1). Les autrices nomment les protecteurs autochtones des *indigenous freedom fighters*, des combattants de la liberté autochtones remettants en cause l'organisation du pouvoir au sein de la société américaine. Ce terme de « *freedom fighters* » (« les combattants de la liberté ») les inclut dans l'histoire de résistance aux injustices, notamment lors de grandes marches pour les droits civiques, comme celle organisée par Martin Luther King en 1963 (NAACP). Les trois grandes marches pacifiques de Selma en 1965 ont été fondamentales dans la visibilité et l'avancement des droits civiques des travailleurs afro-américains. Les photographies prises lors de ces marches ont eu une fonction rhétorique, elles ont amené l'idée d'une humanité commune entre tous les Américains, quel que soit leurs origines. Elles ont remis en cause les relations de pouvoir perçues par une partie de la population américaine comme allant de soi. Elles ont aussi remis en question les perspectives sur la démocratie, rappelant aux lecteurs qu'il existait un large fossé entre des concepts politiques abstraits et la réalité quotidienne dans les États américains (Gallagher et Zagacki 2007, p. 113). Cet exemple de l'importance des marches et de leur documentation résonnent avec les luttes environnementales navajos. Les collectifs s'inspirent des droits civiques et organisent des marches pour visibiliser et unir leurs luttes.

En 2015, les jeunes protectrices et protecteurs navajos ont organisé une série de marches à travers la Nation navajo. Celles-ci constituaient un effort coordonné afin de « documenter autant la beauté de la terre que des personnes y vivant, et la façon dont cela est profané par l'extraction de ressources » (Indigenous Action Media 2015). Ces marches nommées *Nihigaal Bee Iná* (« Voyage pour notre existence ») ont eu lieu à l'intérieur de la

Nation (Melanie K. Yazzie 2018, p. 34), comme une commémoration des 150 ans de la Longue Marche. Les protecteurs ont parcouru plus de trois cents kilomètres à pied, afin de sensibiliser l'opinion publique navajo à l'extractivisme sur ses terres. Une partie de mes interlocuteurs y ont participé, souhaitant mobiliser non pas l'opinion publique américaine, mais les membres de la Nation. C'est ce même groupe de marcheurs qui a stoppé Mc Cain en 2014 au Navajo Museum.

Les ONG navajos organisent régulièrement des marches de sensibilisation aux injustices environnementales, comme celle organisée en 2017 par l'ONG Tó Nizhóní Ání. Cette marche relais de près de 200 km entre Black Mesa et la capitale Window Rock s'est centrée sur « une juste transition » rejetant l'extraction du charbon (Kim 2024). L'ONG a aujourd'hui une importance cruciale dans la visibilité des luttes contre l'extractivisme. Elle poste sur les réseaux sociaux les actualités environnementales de la Nation et les luttes en cours. Les activistes navajos exercent de cette façon ce qu'ils estiment être leur responsabilité. Ils sont guidés dans cette démarche par les souvenirs des anciens, comme en témoigne Janene Yazzie :

C'est un peu la même chose à Black Mesa, les anciens parlent des herbes qui étaient si hautes. Elles ressemblaient à des dentelles, il y avait des sources partout et on se baignait dans ces piscines en forme de montagne¹⁷¹.

Ces propos résonnent avec les analyses du chercheur Kyle Whyte. Il estime que pour les nations autochtones, les structures de la justice environnementale « sont souvent liées à des notions de perturbation injustifiée des systèmes alimentaires autochtones » (Kyle Powys Whyte 2015, p. 144). De fait, la protection des bassins versants (*watershed*) va de pair avec celle des sols et des systèmes alimentaires. Les plantes rétablissent l'équilibre délicat de l'écosystème de la région, et participent au maintien de la propreté, de la clarté des eaux et de leur retenue dans les sols. L'un ne va pas sans l'autre. La protection de l'eau est indissociable des luttes pour les souverainetés autochtones.

II. Droit à l'eau des Navajos

L'eau est un agent relationnel entre les individus et les collectifs, tant au sein de la réserve qu'à l'extérieur. Standing Rock n'a pas été le seul camp de protection de l'eau. Une partie de mes interlocuteurs rejoint régulièrement des camps de résistance, des zones à défendre. Cet activisme a amené certains à être incarcérés et/ou à être poursuivis par la justice américaine.

¹⁷¹ Janene Yazzie, Gallup, juillet 2017

Cela est arrivé en 2016-2017 à Standing Rock, puis à nouveau en 2021 dans le Minnesota. Trois de mes interlocutrices se sont jointes à la lutte contre le prolongement de la Line 3 par la compagnie Enbridge. Cet oléoduc transportant du sable bitumeux est une extension d'un oléoduc déjà en fonctionnement, partant du Canada pour atteindre Superior dans le Wisconsin en franchissant le fleuve du Mississippi. Le projet, approuvé sous la présidence de Donald Trump, a obtenu le soutien de l'administration Biden dès 2021 (Tabuchi 2021). Cette extension traverse plusieurs réserves autochtones, bafouant ainsi un traité de 1855 signé avec les Anishinaabes (Treaties matter 2024). Les femmes activistes se sont senties responsables d'agir physiquement et de faire preuve de solidarité.

Carry, une des personnes arrêtées sur la ligne de front¹⁷² en 2021, a passé deux jours en cellule dans une prison du comté. Née au milieu des années 1990, elle a grandi au sein de la Nation, dans un foyer monoparental pauvre, avec ses trois autres frères et sœurs. Elle a été la première de sa famille à aller à l'université. Elle a étudié la santé publique à l'université du Colorado avant de travailler au DPI. Pendant toute la pandémie, elle était infirmière au Fort Defiance Indian Hospital¹⁷³. Lors d'une journée d'août 2021, avec une dizaine de protecteurs autochtones et d'alliés, elle a décidé de s'enchaîner aux machines du chantier. Le groupe a bloqué le site de construction pendant toute une journée. Le lieu n'avait pas été choisi au hasard, la ligne de front de cette résistance (*frontline*) bloquait la sortie du camp des travailleurs, appelé par les activistes *man camp* (camp d'hommes). Ces lieux sont craints, car seuls des hommes y habitent, livrés à eux-mêmes après leur travail. Ces camps sont bien souvent proches des territoires autochtones.

Pour les féministes amérindiennes, la disparition et/ou le meurtre des femmes autochtones sont directement liés à la présence de ces camps exploitant des « corps-territoires ». J'emprunte ce concept à la féministe Maya Kekchi Lorena Cabnal, qui lie « défense du corps-territoire et du territoire-Terre » face aux violences spécifiques subies par les femmes autochtones (Falquet 2015, p. 79). Pour les féministes d'Amérique latine, les corps-territoires

¹⁷² Lors des actions de résistance contre les oléoducs, les protecteurs environnementaux nomment l'espace en contact direct avec les autorités policières et les entreprises minières, la « ligne de front » (*frontline*). Les activistes sur la ligne de front sont directement exposés aux arrestations ou à la confrontation avec les services de sécurité privée. C'est un espace violent où les arrestations sont quasiment systématiques.

¹⁷³ La Nation compte cinq hôpitaux de l'Indian Health Service (financé par subvention fédérale) : Chinle Comprehensive Health Care Facility, Crownpoint Health Care Facility, Gallup Indian Medical et Northern Navajo Medical Center, pour un total de 222 lits d'hôpital. Dans le cadre du programme d'autonomie tribale de l'Indian Health Service, les sociétés de santé tribales autorisées par la Nation Navajo passent un contrat ou un accord avec l'IHS pour gérer les hôpitaux et les centres de soins de santé de Fort Defiance Indian Hospital/Tsehootsooi Medical Center, Winslow Indian Health Care Center, Inc, Tuba City Regional Health Care Corporation, Sage Memorial Hospital et Utah Navajo Health System, Inc. Ces sociétés de santé tribales sont parfois appelées "PL 93-638", sociétés de santé d'autodétermination tribale ou d'autogouvernance.

sont liés au territoire physique, historique, social, culturel et épistémique (Trevilla Espinal, Estardo Lugo et Soto Pinto 2020, p. 629). En décembre 2022, la Chambre des Communes du Canada a rendu un rapport à ce sujet, intitulé « Responding to the call for justice : addressing violence against Indigenous women and girls in the context of resource development projects ». Le rapport établit sans équivoque les liens entre disparitions des femmes, filles cisgenres et transgenres autochtones et la présence de camp de mineurs :

L'enquête nationale a conclu que les projets d'exploitation des ressources peuvent « exacerber le problème de la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones » de la part des hommes non autochtones ainsi qu'au sein des communautés autochtones. Les communautés situées à proximité des projets d'exploitation des ressources naturelles voient généralement affluer des travailleurs temporaires venus travailler sur ces projets, principalement des hommes non autochtones logés dans des habitations temporaires. La culture de ces environnements est « misogyne et hypermasculine » et déshumanise les femmes autochtones. Les stéréotypes nuisibles et déshumanisants sur les femmes et les filles autochtones, issus de la colonisation et perpétués par la société canadienne, tels que « les femmes [autochtones] sont prêtes à tout pour de l'argent » ou « les femmes et les filles autochtones sont là pour être exploitées », ainsi que l'hypersexualisation des femmes et des filles autochtones, peuvent donner aux hommes un sentiment de droit. Ils peuvent croire que les femmes et les filles autochtones « sont là pour être exploitées » « et qu'ils peuvent les exploiter » parce que les « personnes s'en tirent à bon compte¹⁷⁴ » (Vecchio 2022, p. 11-12).

Pour les activistes avec lesquelles je travaille, protection de l'eau, des territoires et des corps féminins sont indissociables. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que les mouvements de justice environnementale autochtone aient été créés à l'initiative de collectifs féminins et soient menés par des femmes. La plupart de mes contacts sont des femmes et des personnes non-binaires. Celles-ci s'opposent à l'idée de corps et territoire à conquérir et à dominer. Les membres du K'é Infoshop ont écrit un fanzine à ce sujet, titré « Settler sexuality » (K'é Infoshop Collective 2019) ; de même, The Red Nation a écrit un essai sur le féminisme queer autochtone (The Red Nation 2019) et tenait un panel sur le féminisme autochtone lors de ses conférences annuelles. Ce féminisme autochtone voit dans l'exploitation des sols, et de l'eau une extension du capitalisme et du colonialisme. Comme le rappelait Janene Yazzie, figure majeure de la justice environnementale navajo, à Standing Rock en 2016 :

¹⁷⁴ Traduit depuis l'anglais par mes soins

Nous ne pouvons pas dire que notre eau et notre terre sont en sécurité tant que le corps de nos femmes n'est pas en sécurité, parce que ce système et la façon dont il fonctionne menace la créativité reproductive des femmes. Nous devons façonner une voie pour les femmes qui nous permettra d'être libres dans notre corps. Cela ne se produira pas tant que nous n'aurons pas ouvert aux femmes une voie qui leur permette d'être libres dans leur corps, une transition entre l'activisme social et l'examen des problèmes systémiques plus vastes et de la manière dont le capitalisme et la mondialisation ont institutionnalisé l'exploitation des femmes dans le monde entier.

C'est en leur nom que les activistes autochtones décidèrent de bloquer les lieux, malgré la présence accrue des forces de l'ordre (police du Minnesota et sécurité privée d'Enbridge) :

Lorsque nous étions dans le Minnesota, nous avons ouvert une cérémonie, et c'est là que j'ai su que ça irait. Nous sommes revenus au feu de la cérémonie¹⁷⁵ et nous avons tous été appelés ici, de nombreuses personnes de différentes communautés, et nous nous sentions déjà connectés et nous avons confiance les uns dans les autres : « Nous allons faire quelque chose de très fort, pour les femmes autochtones disparues et assassinées, pour les Two-Spirits¹⁷⁶ et pour nous, nos enfants, nos mères, les femmes qui n'ont pas eu la chance d'être ici aujourd'hui¹⁷⁷.

La démarche de Carry s'inscrivait avant tout dans un respect des Lois Sacrées navajos, *Diné Bi Beenahaz'áanii*, comprenant des genres autres que la binarité homme/femme. En agissant ainsi, elle protégeait l'eau, son ancêtre. Carry, comme de nombreux activistes navajos avec lesquels j'ai travaillé, mobilise le concept de « communauté ». Il est impossible de définir ce qu'est une communauté au singulier, tant les références et définitions sont multiples (Jacquier 2011). La communauté se définit ici en opposition à l'individu sans attaches et sans responsabilité envers un groupe. Elle désigne pour les protecteurs navajos les réseaux de sociabilité dans lesquels ils s'inscrivent notamment en référence aux lieux de rattachement de leurs familles au sein de la réserve navajo. Les protecteurs ne se décrivent pas comme une communauté d'activistes, car les liens se font depuis l'attachement à un territoire, pas par une cause commune. La communauté inclut les relations familiales et les obligations claniques. Les définitions de ces

¹⁷⁵ À Standing Rock, le feu d'un âtre était toujours nourri. Il était considéré comme sacré et se trouvait au centre du camp. Les individus venaient s'y recueillir et se reposer, chanter, danser, discuter. Un procédé similaire existait dans le camp contre la Line 3.

¹⁷⁶ Les « Two-Spirits » ou « deux esprits », sont une désignation panamérindienne d'individus appartenant à la fois au genre masculin et féminin. Il est dit qu'ils possèdent ces « deux esprits » en eux. Ils étaient par le passé nommés « berdache » par les anthropologues (Smithers 2014).

¹⁷⁷ Carry, banlieue de Gallup, avril 2022

communautés sont malléables, permettant à chacune et chacun d'y intégrer les personnes et valeurs qu'elle ou il choisit. Une importance fondamentale est cependant accordée aux liens établis depuis le territoire et les eaux navajos. Je reprends leur définition de « communauté » comme catégorie d'analyse. Dans ce chapitre, ces communautés sont mobilisées par leurs liens à l'eau. Si l'eau est la vie, elle permet aussi la vie sociale, en communautés. À ce titre, Carry s'insérait dans de multiples univers de relations ayant trait aux épistémologies de l'eau (Leonard et al. 2023, p. 376). Dès lors, la restriction de ce mode de relation par les lois fédérales allait à l'encontre de ses principes.

Mais aller en prison pour protéger nos ressources naturelles, si je suis coupable de ça, alors oui ! Je suis super coupable. Je suis coupable parce que je veux protéger l'eau, je veux protéger le riz. Et ils ne le comprennent pas ! C'est tellement bizarre pour moi, ils se déconnectent et je ne comprends pas comment quelqu'un ou un groupe de personnes peut être aussi déconnecté de son environnement. Si déconnecté de son environnement et si peu respectueux des ancêtres originels, comme la terre, l'eau, la nourriture¹⁷⁸.

Lorsqu'ils protégeaient le riz sauvage et l'eau des lacs traversés par l'oléoduc, les opposants à la Line 3 ne préservaient pas simplement une ressource ou un milieu. C'étaient leurs corps qui étaient en première ligne. Fort heureusement pour Carry, aucune charge ne fut retenue contre elle. Il en alla de même pour ses deux amies. Elles se réclamaient toutes les trois du féminisme autochtone, comme de nombreuses femmes navajos avec lesquelles j'ai travaillé. Elles visaient à préserver des façons d'être au monde, de faire lien entre les individus et avec le reste du vivant. Ces actions cherchaient à rétablir la place des femmes dans leur communauté, au même titre que la place du riz sauvage au sein de cet écosystème. En sortant de prison, une foule de personnes attendaient les protecteurs incarcérés. Ils se sont rendus directement en canoé dans les lacs, où ils ont récolté le riz sauvage des terres anishinaabes, seule céréale à pousser naturellement dans tout le continent nord-américain¹⁷⁹, et ont pu vivre dans leur chair les liens qu'ils étaient venus défendre :

J'étais si heureuse, si heureuse de voir ce magnifique pays du point de vue des autochtones, des personnes qui y vivent depuis des générations, depuis leurs ancêtres, et de me dire : « Ouah ! J'ai apporté mes ancêtres ici pour rendre visite à vos ancêtres et nous venons faire la fête », j'ai vu le riz et l'eau magnifiques. C'est

¹⁷⁸ Carry, banlieue de Gallup, avril 2022.

¹⁷⁹ Le maïs est une plante herbacée cultivée comme une céréale, bien qu'elle soit botaniquement un fruit et culinairement un légume.

*une expérience de faire ça et j'ai senti que c'était la récompense. Nous sommes allés nous battre et la beauté s'est révélée d'elle-même*¹⁸⁰.

La protection environnementale procure une joie immense en rétablissant ces relations à l'environnement, et en permettant un autre rapport au temps. Elle permet un lien qui ne soit pas économique ni monnayable. Le plaisir ici vient du temps passé ensemble dans les canoës, avec le riz et l'eau. C'est la richesse des liens qui crée la force de ces rencontres. Deux moments s'opposent : d'un côté, la violence des forces de l'ordre, protégeant une entreprise privée dont le but est l'accumulation d'un capital économique pour une minorité d'individus ; de l'autre un lien direct avec les éléments et une communauté dépendant de ces éléments, via une éducation à la beauté. Le même souci relationnel à l'eau existe parmi les protecteurs amérindiens aux États-Unis.

Pour mes interlocuteurs, l'État fédéral les empêche d'exercer leur droit à l'autodétermination, notamment dans le type de liens qu'ils souhaitent établir avec leur environnement. Les tribunaux et la justice régulent les droits en eau des États en se fondant sur une considération différente de l'eau. Les lois fédérales ne protègent pas le droit à l'eau de la Nation face aux États limitrophes. En juin 2023, la Cour suprême des États-Unis a refusé de tenir les États-Unis pour responsables du droit à l'eau qu'ils détiennent en fiducie pour la Nation navajo. La décision de la Cour dans l'affaire *Arizona v. Navajo Nation* stipule que les États-Unis ne possèdent aucune obligation conventionnelle ou fiduciaire d'identifier et de rendre compte du droit à l'eau de la Nation navajo sur le fleuve Colorado (Supreme Court of the United States 2023). Pour mes interlocuteurs, cette décision a conforté leur opinion de la justice fédérale américaine : une justice travaillant contre leurs intérêts et leur avenir. Après cette décision de la Cour Suprême, trente-sept gouvernements tribaux, le Congrès national des Indiens d'Amérique (NCAI), les Tribus affiliées des Indiens du Nord-Ouest (Affiliated Tribes of Northwest Indians) ainsi que l'Autorité indienne des eaux de San Luis Rey (San Luis Rey Indian Water Authority) ont déposé un mémoire (*amicus curiae*) en faveur de la Nation navajo. Ces nations autochtones ont insisté sur les liens inséparables entre l'eau, la terre et les peuples autochtones. Le chercheur potawatomi Kyle Whyte affirme que la gouvernance coloniale perturbe fondamentalement les écologies indigènes et les relations avec la terre et l'eau, détruisant les notions indigènes de continuité collective (Kyle Whyte 2018). Cela signifie que les relations collectives des populations autochtones à l'eau et à la terre et en relation avec l'eau et la terre deviennent impossibles. L'eau est, ici comme ailleurs, considérée comme une

¹⁸⁰ Carry, banlieue de Gallup, avril 2022

ressource indispensable à la productivité des terres. Elle permet d'accumuler des richesses et d'amasser du capital. Dans ce Sud-Ouest aride, et gravement frappé par la sécheresse depuis plusieurs années, l'eau est rare. Elle a toujours été un élément décisif dans l'économie. Les villes y sont en plein essor, de plus en plus de personnes déménageant dans la région (Bowlin 2022). Lorsque ces villes cherchent à s'agrandir, elles doivent démontrer qu'elles disposent d'une réserve d'eau, comme me l'expliqua Janene Yazzie, cocréatrice de l'ONG LCRWCA :

Les villes sont dans une impasse parce que partout il y a des taxes de développement et que les villes du sud-ouest comme Tucson et Phoenix doivent prouver qu'elles ont une réserve d'eau de dix ans pour pouvoir se développer. Dès l'origine, ces villes n'étaient pas viables. C'est pourquoi le droit à l'eau du fleuve Colorado n'a jamais inclus les tribus, de sorte que de nombreux États, en particulier l'État de l'Arizona, ont des droits fondés sur la population. Ils n'ont cependant pas de droits clairs sur l'utilisation de l'eau parce que nous n'avons pas décidé de la quantité qui nous revient. Le règlement de tous les droits sur l'eau est assez stupide, parce qu'il divise l'eau en parcelles, la transformant en une propriété foncière. Il crée des problèmes d'eau pour eux, car il n'y a aucune garantie qu'ils disposent réellement de cette eau qu'ils revendiquent¹⁸¹.

À ce titre, l'Arizona est à l'origine d'un mouvement incitant les tribus à négocier leurs droits en eau plutôt qu'à engager des poursuites judiciaires. Ce mouvement pour le règlement des droits autochtones en matière d'eau est devenu national. En 1976, la Cour suprême a statué sur les revendications des tribus en matière d'eau, qui doivent faire l'objet d'une décision ou d'un règlement au sein des tribunaux de l'État, compliquant encore la possibilité pour les tribus d'intenter des actions en justice concernant leurs revendications en matière d'eau (Curley 2021, p. 705 ; Vine Jr Deloria 1985)

En effet, tous les accords sur l'eau entre tribus et États doivent être approuvés par le Congrès. Comme le rappelle Andrew Curley, ce processus confère un avantage évident aux États, possédant beaucoup plus d'influence et de moyens (Curley 2019a, p. 64). Les négociations du gouvernement tribal avec les États bordant la Nation navajo constituent un véritable casse-tête. La Nation cherche par ces négociations à bénéficier des infrastructures dont elle manque afin de transporter l'eau à tous ses citoyens. De fait, la nation ne manque pas d'eau, mais de moyens économiques pour la filtrer et l'amener partout sur son territoire. Les négociations avec l'Arizona se sont soldées par un échec en 2012, lorsque le gouverneur Jon

¹⁸¹ Janene Yazzie, Gallup, juillet 2017

Kyle a annulé un projet de canalisations d'eau, prétextant qu'il était trop onéreux à financer pour l'État. Comme le souligne l'universitaire Mélanie Yazzie, les négociations sur l'eau sont conçues pour minimiser les revendications des Amérindiens en matière d'eau, en appliquant les normes relatives à l'eau qui leur sont réservées via la doctrine des droits Winters (Melanie K. Yazzie 2013, p. 31).

Winters v. United States est le premier arrêt de la Cour Suprême portant sur les droits tribaux en eau. En 1908, la Cour Suprême a rendu son interprétation d'un traité conclu entre le gouvernement fédéral et la réserve de Fort Belknap dans le Montana. Ce traité allouait des terres à la nation autochtone, mais ne mentionnait aucunement les besoins en eau, pourtant nécessaires à l'agriculture au sein de la réserve (Grow et Stewart 1977, p. 459). Des éleveurs blancs du Montana refusèrent l'accès de la rivière Milk aux peuples nakoda et aaniih, contraints de s'installer à Fort Belknap. Winters (le plaignant) fit valoir que les réserves garantissaient uniquement la terre, pas les droits en eau. La Cour Suprême finit par rejeter cet argument, non pas au bénéfice des populations autochtones, mais pour défendre le statut fédéral de ces terres (Curley 2019a, p. 63). Cette décision, si elle profite aux populations autochtones, ne leur permet pas pour autant d'affirmer leur souveraineté quant à l'accès à l'eau. L'arrêt *Winter v. United States* instaure aussi une vision utilitariste de l'eau pour les nations autochtones. La « bonne gestion de l'eau » désigne son usage à des fins de profit dans l'agriculture ou l'élevage.

Les rencontres entre les États et la Nation restent par conséquent très tendues. Ainsi, Kevin et Patricia m'en ont raconté un épisode marquant. En 2014, une réunion entre autorités tribales et délégués de l'Arizona devait avoir lieu dans leur chapitre, à Leupp. Les élus du chapitre avaient promis que cette réunion serait ouverte à tous les résidents et qu'ils pourraient échanger à ce sujet et donner leurs avis. Dans les faits, les négociations se sont passées sans les habitants, qui n'ont pas pu rentrer dans la maison du chapitre. Qui plus est, des snipers perchés sur le château d'eau de Leupp surveillaient la zone. Pour Kevin et Patricia, la colonisation avait toujours cours et structurait les relations à leur chapitre. Kevin allait régulièrement acheter de l'eau à Leupp, à la pompe. Avec cette eau, il nourrissait sa famille, ses bêtes et son jardin.

III. Colonisation de l'eau et réponses collectives

L'accès aux eaux potables et d'un accès facile reste un problème majeur pour les nations autochtones. Cela est d'autant plus vrai pour les Navajos, comme le souligne le rapport « Bipartisan Infrastructure Law and Inflation Reduction Act Funding Handbook » préparé par l'Initiative on Universal Access to Clean Water for Tribal Communities :

Alors que les Amérindiens ont en général 19 fois plus de chance que les ménages non autochtones de ne pas avoir de plomberie intérieure, les Navajos ont 67 fois plus de chance de ne pas avoir ce type de distribution d'eau par canalisation. On estime que 30 % de la Nation navajo ne dispose pas de plomberie intérieure. Ces familles doivent acheter ou de transporter de l'eau, à grands frais et souvent sur de longues distances. Pour économiser leurs maigres réserves d'eau, les familles navajos doivent souvent prendre des décisions difficiles sur la manière d'utiliser leurs réserves limitées. (Universal Access to Clean Water for Tribal Communities (UACW) 2024, p. 11)

Cet accès limité à l'eau a des incidences sur leur santé et leur quotidien. Ces choix peuvent les amener à choisir des boissons soda plutôt que de l'eau, expliquant en partie les taux élevés de diabète. Pour les associations et ONG navajos travaillant à la protection de l'eau, le problème ne vient pas du manque d'eau de la Nation ou du climat semi-désertique. La réserve dispose de nappes phréatiques, de cours d'eau, mais également d'importants bassins hydrographiques, c'est-à-dire des réserves d'eau souterraine. Le problème est qu'elle ne peut pas y toucher. Afin d'impliquer la population, les ONG organisent des formations, des discussions publiques et des ateliers.

Je me pencherai ici sur la naissance du LCRWCA, son organisation et ses ateliers de formation à l'analyse de la qualité des eaux. La Little Colorado River Watershed Chapter Association a vu le jour en 2012, pour défendre comme une communauté unie ses droits en eau. Le projet de loi S2109 Navajo-Hopi Little Colorado River Water Rights Settlement Act de 2012 a été proposé comme un cadeau de la part du gouverneur Républicain Jon Kyle à l'État de l'Arizona pour fêter ses cent ans (Kyl 2012). Cela aurait résolu deux des plus grands litiges en matière d'eau des tribus n'ayant pas encore négocié leurs droits. De nombreux États, en particulier l'État de l'Arizona, basent leurs droits à l'eau sur la taille de leur population. C'est-à-dire que plus leurs habitants sont nombreux, et plus ils estiment avoir droit à une certaine quantité d'eau. Cependant, ces États sont bordés par des nations autochtones n'ayant jamais fixé la quantité d'eau leur revenant. Les litiges entre l'Arizona, la tribu hopi et la Nation navajo se situent dans ce cadre légal. Pour Janene Yazzie, à l'origine de LCRWCA,

Cela crée des problèmes d'eau pour eux parce qu'il n'y a aucune garantie qu'ils aient réellement ce qu'ils prétendent avoir, jusqu'à ce que la négociation soit terminée. Ainsi, lorsque S2109 a été proposé, il y avait plusieurs problèmes avec ce règlement, en particulier dans la façon dont la quantification a été faite. Tout d'abord, il n'y avait pas de chiffres clairs, ce qui était bizarre, mais ils utilisaient également des études qui prenaient uniquement en considération des ressources en

eau très optimistes quant aux quantités futures et les études qu'ils utilisaient n'étaient basées que sur notre population actuelle et uniquement sur 80 % de la population actuelle. Il ne s'agissait donc pas d'une projection dans l'avenir. Cela ne prenait pas non plus en compte le fait que les personnes ont été forcées de déménager parce qu'elles n'avaient pas accès à l'eau, ni combien d'entre eux veulent revenir. Nous avons actuellement moins de 50 % de la population navajo qui vit dans la réserve, c'était donc totalement inacceptable.

Janene Yazzie rappelle que la majorité des citoyens de la Nation ne vit pas au sein de la réserve mais en ville, notamment à Flagstaff, Gallup, Albuquerque ou Los Angeles. Ce n'est pas parce qu'ils ne peuvent pas habiter au sein de la Nation ou ont choisi de vivre ailleurs que la Nation ne reste pas leur maison. Ils et elles continuent d'entretenir des liens avec les personnes y vivant, ainsi qu'avec le territoire. Lors des cérémonies, les parents vivant en ville viennent rejoindre leurs clans, comme lors de la cérémonie de *Kinaaldá*.

La professeure d'études du genre Mishuana Goeman (membre de la bande des Sénécas Tonawanda) souligne l'impact de la dichotomie « Indiens vivant dans la réserve/hors de la réserve » dans les communautés autochtones et ses répercussions dans la politique fédérale. L'universitaire rappelle qu'au début des années 2000, 60 pourcent de la population autochtone vivait dans des centres urbains. Les conséquences des relocalisations forcées, comme à Black Mesa ou à l'occasion des politiques souhaitant abolir les réserves dans les 1950, se répercutent sur des générations et produisent une myriade de relations spatiales complexes (Mishuana R. Goeman 2009, p. 172). L'autrice y voit aussi une politique d'assimilation de la part des autorités fédérales et des États : lorsque les populations autochtones ne vivent plus sur les terres qui leur sont réservées, leurs droits à l'eau peuvent être revus à la baisse, comme ce fut le cas en 2012, en Arizona. Pour Goeman, les politiques de civilisation ayant eu cours jusque dans les années 1970 visaient à intégrer les autochtones dans la société américaine et à créer une main-d'œuvre à bas-coût pour la nation américaine. Les internats tentaient d'éduquer et de discipliner les corps, tandis que le déplacement forcé tentait de séparer les corps du lieu (*Ibid.*, p. 173). Reprenant les liens aux corps, l'anthropologue Elizabeth Hoover dans son livre sur la justice environnementale et l'écologie politique mohawk parle des « trois corps » des communautés autochtones : le corps-soi individuel (*individual body-self*), le corps social (*social body*) représentant la communauté et le corps politique (*body politic*), les structures (Hoover 2017, p. 23). Ces trois niveaux de compréhension des corps autochtones permettent de mieux cerner les problèmes de santé environnementale et de trouver des solutions pour y répondre.

LCRWCA lie ces trois niveaux d'analyse des corps, en reliant individus, communautés et structures politiques. L'ONG a été créée pour faire travailler ensemble les chapitres affectés par ces négociations sur les droits du fleuve Little Colorado, et établir sur des bases scientifiques fiables des plans de gestion des bassins hydrographiques (*watershed plans*). Chaque chapitre devait demander des fonds afin de mener des recherches sur ses bassins hydrographiques, et ainsi avoir une connaissance précise de leurs droits et leurs besoins. Ensemble, les chapitres pouvaient mieux exercer leur droit à l'autodétermination et renforcer leurs capacités régionales. Le projet s'est donné cinq tâches : la première était de développer une vision qui tiendrait ces personnes ensemble, ainsi que les structures qu'elles souhaitaient pour l'avenir. La deuxième était d'identifier les lacunes en matière de données, et de définir les moyens nécessaires pour faire face au changement climatique. Le troisième objectif consistait à renforcer leurs capacités en matière de SIG (Système d'Information Géographique, GIS en anglais) et former un personnel à ces systèmes de connaissance, pour cartographier la région. Le quatrième objectif impliquait les jeunes de chaque région afin de les former à la juste transition au sein de leurs communautés. Pour cela, ils apprenaient à planter, à régir des ressources. Enfin, le cinquième objectif cherchait à développer des propositions financières pour toutes les communautés faisant partie du projet.

Ce travail majeur de collecte et d'organisation des données mobilisa les communautés et les scientifiques, qui ont travaillé en collaboration. Devant le refus de collaboration du Bureau of Indian Affairs, LCRWCA a travaillé avec l'USGS (Service Géologique des États-Unis, United States Geologic Service), au sein d'universités, mais également avec l'USACE, United States Army Corps of Engineers (le Corps du génie de l'armée des États-Unis). Pour Janene Yazzie, ces collaborations ont permis de développer des espaces de dialogue, donnant aux citoyens impliqués la possibilité de participer à élaborer des solutions à leurs problèmes. Cela a rendu légitime tant leurs voix que leurs aspirations. Durant l'été 2018, j'ai accompagné Janene dans un chapitre de la Nation situé le long de la rivière Puerco. Elle venait apprendre à ces membres à recueillir de la terre du lit de la rivière, avant de la faire tester dans une université de la région qui collaborait avec LCRWCA. Pour elle, travail physique et intellectuel allait ensemble et faisait partie d'un même travail de décolonisation de la société navajo. C'est en collaborant que des solutions durables émergeaient :

Nous devons complètement redéfinir nos concepts de territoire, de leadership et de communauté. Ces trois éléments doivent être redéfinis simultanément. Pour que nous comprenions pleinement ce qu'est la décolonisation et comment nous devons la réaliser, nous ne pouvons pas nous contenter de redéfinir ces éléments par le

*biais d'un travail intellectuel. Il faut aussi que ce soit un travail physique. Parce que dix personnes peuvent faire ce travail, mais nous avons vraiment besoin que les communautés fassent ce travail ensemble, pour qu'il ait un impact et qu'il fonctionne pour tous.*¹⁸²

Les réponses collectives pérennes naissent de cette solidarité entre travail physique et intellectuel. LCRWCA souhaitait être un mouvement de personnes plutôt que d'idées. Ce jour-là, nous avons passé la matinée à tester l'eau puis nous sommes rendus à la commission étudiant la fermeture du San Juan Generator. Cette centrale avait alors quarante-cinq ans d'existence et devait fermer en 2025. L'audience se tenait dans une des salles du San Juan College de Farmington (en dehors de la réserve). Un conseil composé d'une majorité de vieux hommes blancs (la majorité avait plus de soixante ans) écoutait les propositions des différents organismes. Les prises de parole étaient contrôlées et limitées à trois minutes, et repoussées à la fin des audiences. Plusieurs personnes de BMWC étaient présentes et n'ont pas eu le droit de prendre la parole. Elles demandaient la fermeture de la centrale, plus grosse pollueuse de l'État du Nouveau-Mexique. Le souci de penser des solutions et panser les relations autour de l'eau a ainsi été présent durant toute notre journée, du lit de la rivière Puerco jusqu'aux audiences concernant les centrales électriques.

De même, une de mes missions pendant la pandémie de covid a consisté à aider Paul dans l'installation de cheneaux dans des maisons de la réserve et à y installer des tonneaux pour la recueillir. Cette eau servirait ensuite dans les champs ou pour les animaux. Les fonds provenaient des dons au groupe d'entraide. Avec une partie de l'argent, il s'agissait de contribuer à améliorer la souveraineté navajo sur l'eau. L'opération était très rapide. À deux, équipés d'une perceuse et d'une échelle, il ne nous fallait pas plus de deux heures pour tout installer. Nous transportions du matériel pour trois ou quatre maisons et passions nos journées sur les routes de la réserve à installer ces équipements. Cela nous permettait d'échanger avec les habitants, de prendre le temps ensuite de boire une bière ou un jus de fruits pour mieux discuter de la pandémie ou de l'organisation politique de la réserve. C'est lors de ces moments que les individus se confiaient sur leurs peines et leurs colères. Nous pouvions réfléchir ensemble aux liens entre eau et inégalités, à l'écologie politique au sein de la réserve.

¹⁸² Janene Yazzie, juillet 2017, Gallup.



Figure 35. Photo d'un des chéneaux que nous avons installés, avec les deux citernes et la pose d'un robinet pour diriger son arrivée. Comme de nombreuses maisons de la réserve, celle-ci ne disposait pas de canalisations. Juillet 2020, Shiprock.

Réfléchir aux liens entre eau et culture, comme le soulignent les anthropologues Barbara Casciari et Mauro Van Aken, rend manifeste le changement intensif induit par les processus des droits à l'eau. Cela place ces recherches en dehors de la division épistémologique entre nature et culture (Van Aken et Casciari 2013, p. 20). L'eau devient l'enjeu d'une lutte locale et internationale entre systèmes de connaissance. Devant ces relations radicalement différentes à l'eau, ne serait-il alors pas nécessaire d'utiliser ce terme au pluriel, comme le suggèrent les auteurs ? Parler d' « eaux » permet de marquer la différence de relations et de perception. Dans ce sens et afin de préserver leurs droits et leurs liens à l'eau, les peuples autochtones se saisissent des cours internationales de justice. Ainsi a émergé depuis plusieurs années une justice environnementale spécifique à l'eau à l'échelle internationale.

Les exemples sont nombreux, avec notamment l'attribution d'une personnalité juridique à deux fleuves par le Parlement de Nouvelle-Zélande en 2017¹⁸³, la constitution de l'Équateur reconnaissant la nature comme sujet de droit depuis 2008 (República del Ecuador 2008) ou la Bolivie et ses « Lois sur les droits de la Terre Mère » (Vattuone 2013). Ces droits ont été en partie acquis par les mobilisations des peuples autochtones. Bien qu'accordant le statut de « personnalité » juridique (*legal person*), ces droits légaux ne sont pas identiques aux droits des humains, qui inclut les droits civils et politiques (O'Donnell et Talbot-Jones 2018). Devant les agissements des États-nations, les protecteurs environnementaux demandent que les écocides soient jugés par la Cour pénale internationale. Une instance juridique internationale pourrait juger les États pollueurs et établir des liens entre autorités politiques et entreprise polluante.

Les tribus et nations autochtones se saisissent à présent des tribunaux pour faire valoir leurs droits. Cette transformation de la Nature d'objet en sujet à part entière est le fait de protecteurs autochtones et de leurs alliés. Janene Yazzie, en luttant simultanément chez elle, au sein de la Nation, et à l'international avec le Forum Permanent des Peuples Autochtones, synthétise parfaitement ces différents niveaux de lutte. La défense de la souveraineté politique, les luttes environnementales et le droit international sont ainsi mobilisés. Les recherches de l'anthropologue Irène Bellier restituent ce mouvement de souveraineté politique autochtone, de l'Amazonie jusqu'aux Nations-Unies. Ses travaux enrichissent la recherche par une définition multiple du territoire tout à la fois « comme base de juridiction, réserve d'usage et délimitation spatiale » (Bellier (ed.) 2015, p. 17). Savoirs locaux et internationaux se nourrissent réciproquement.

Contrairement à la Bolivie et à d'autres tribus des États-Unis, la Nation navajo ne possède pas de Constitution, mais un Code (Navajo Nation Code). Les lois et les statuts promulgués par la résolution du Conseil de la Nation navajo (Navajo Nation Council) sont codifiés dans le Code de la Nation navajo (Wilkins 2013, p. 134). Celui-ci a adopté un code de l'eau en 1984 (*water code*) (Navajo Nation Council 1984a). Son article 22 régit tout ce qui touche à l'eau (Navajo Nation Council 1984b). Depuis 1972, la Nation dispose également de sa propre agence de protection environnementale, la Navajo Nation Environmental Protection Agency (NNEPA). Celle-ci est devenue en 1995 une branche réglementaire indépendante du

¹⁸³ Cette décision fut très médiatisée, permettant à un large public de prendre connaissance de ces débats. Voir par exemple (Taïx 2017).

gouvernement tribal, en charge de la protection de la santé humaine, du bien-être et de l'environnement de la Nation (Navajo Nation Environmental Protection Agency 2024).

L'EPA a voté deux lois de protection de l'eau dans les années 1970 (Clean Water Act en 1972 et Safe Drinking Act en 1974), garantissant un droit fédéral à une eau propre à la consommation. Mais il a fallu attendre 1987 pour que le Congrès modifie sa loi sur l'eau (Clean Water Act) et permette aux tribus reconnues par l'État fédéral de bénéficier d'un « traitement en tant qu'État » (TAS : *Treatment As a State*, également écrit *same manner as a State*). Par ce processus, l'EPA délègue une partie de ses responsabilités aux tribus. Le TAS permet aux nations amérindiennes d'élaborer leurs propres normes environnementales (à condition que les normes fédérales minimales soient respectées). Pour les tribus possédant un TAS, ces normes sont « souvent plus strictes que celles des États adjacents, car elles incluent des préoccupations culturelles et/ou cérémonielles non incluses dans les normes fédérales relatives à l'eau, ainsi que des préoccupations relatives à la contamination de l'environnement causée par le nombre disproportionné de déchets toxiques sur leurs terres » (Nicole J. Wilson et al. 2021, p. 10).

En octobre 2004, la NNEPA a obtenu le TAS (donc l'autorité principale) pour plusieurs programmes dans la réserve navajo. Malgré ces mesures, la NNEPA peine à appliquer ses programmes, faute de budget adéquat, de personnel et de ressources. L'agence est actuellement responsable des programmes concernant la qualité de l'air, la qualité des eaux de surface et souterraines (incluant l'eau potable), la gestion des déchets solides et toxiques, les activités de contrôle des eaux des puits ainsi que les réservoirs de stockage souterrains et aux pesticides (Grant 2007, p. 10). La plupart des décisions environnementales des instances navajos se font par le biais de la négociation avec les États limitrophes. Dans ce contexte, la gestion de l'eau implique des collaborations. Le statut d'« État semi-souverain » (*semi sovereign-state*) laisse les nations autochtones en partie dépendantes du bon-vouloir des autorités fédérales. En outre, comme le soulignait Janene, plus de la moitié des Navajos ne vivent plus au sein de la réserve, mais dans les villes proches, ou dans des zones dites « en damier » (*checkerboard*). Une partie des Dinés a été dépossédée de ses terres lors de la création du chemin de fer dans la région à la fin du XIX^e. Cette privatisation des terres par le système colonial continue de limiter l'exercice de la souveraineté navajo. Une partie de ces terres, où vivent dans leur immense majorité des Navajos, ne fait pas partie de la réserve et relève donc toujours de l'autorité de l'EPA (Richard Ashby Wilson 2006, p. 87).

Le traitement et la gestion de l'eau mettent particulièrement en lumière les relations ambivalentes des protecteurs avec les autorités tribales. Face aux poids juridiques et économiques des États, le gouvernement tribal reste la meilleure des protections. Les

protecteurs reconnaissent l'importance d'une souveraineté politique à travers la gestion des programmes environnementaux. Ils regrettent cependant amèrement que les structures de ces organisations tribales et leurs hiérarchies reproduisent un système capitaliste. Le dialogue passe mal entre les élus et les protecteurs. De fait, les manifestants sont rarement reçus par la chambre du Conseil, les prises de parole sont rares et leur temps limité, laissant un sentiment de frustration et d'abandon. Les perceptions de l'eau et les relations avec les différentes autorités sont diverses et conflictuelles au sein de la Nation, comme l'a laissé voir l'épisode relaté au début de ce chapitre ou le témoignage de Kevin et Patricia. Les activistes reprochent à leurs élus de prendre des décisions sans consulter les premiers concernés. C'est dans cette perspective que sont nés la LCRWCA, BMWC ou le K'é Infoshop : comme des structures portées par les habitants, émanant des communautés:

J'ai compris que pour réussir quoi que ce soit, il fallait commencer par les personnes. Pour construire notre conseil, nous nous sommes fondés sur un compromis quant à notre leadership. Nous avons eu une conversation avec les communautés. De quel genre de personnes avons-nous besoin dans ce conseil ? C'est intéressant parce que c'était un rejet des politiciens, mais aussi un rejet des militants (grassroots activists) et de ce qu'ils représentent. Parce qu'ils ne font que reproduire les mêmes problèmes et ont un problème d'ego. Voici comment nous nous sommes retrouvés avec des personnes ayant une expertise professionnelle ou culturelle, un équilibre entre les hommes et les femmes, entre les jeunes et les moins jeunes, et des personnes qui pouvaient aborder cette question avec compassion, vision et créativité¹⁸⁴.

Les décisions prises par les chapitres concernées par la LCRWCA font écho aux conflits internes entre protecteurs environnementaux au sujet de la violence légitime et de la place des individus dans le collectif. Ceux-ci sont invités à se mettre au service de la communauté et à ne pas tirer de bénéfice personnel de ces situations. Une trop grande visibilité individuelle se paye. L'enjeu est pour les activistes navajos de trouver leur place au sein de la lutte pour la souveraineté diné.

Les protecteurs environnementaux se tiennent informés des luttes environnementales autochtones dans le reste du monde, ainsi que des décisions juridiques adoptées. Cela fait partie de leur formation, à travers laquelle ils se déplacent dans des réunions nationales, assistent à des présentations et rencontrent d'autres protecteurs autochtones.

¹⁸⁴ Janene Yazzie, Gallup, juillet 2017

Miranda m'a précisé qu'elle avait deux CV : un pour le travail (elle était alors barista) et un pour l'activisme. Ce dernier lui a permis d'être embauchée par des ONG, de voyager dans le pays dans des zones à défendre et de se rendre à Washington pour assister à des manifestations. De même, Eliot, lui aussi barista de 2016 à 2020, s'est constitué un riche CV d'activiste autochtone. Cela lui a permis d'être stagiaire à BMWC en 2018, d'organiser des conférences et de participer aux grands rassemblements de la justice environnementale et du féminisme autochtone dans divers endroits (Atlanta et Portland pour n'en citer que quelques-uns). Leur ancrage local comme membres de la Nation navajo, couplé à ces expériences nationales, leur a permis de trouver des emplois dans lesquels ils sont en 2024 davantage en accord avec leurs valeurs.

IV. La construction d'un futur désirable

Ces militances leur font acquérir des compétences leur permettant de vivre de leur activisme, de voyager, tout en représentant leur communauté de manière intègre en dehors de la Nation. Cela les amène à se projeter dans un avenir parfois idéalisé, les aidant à vivre un quotidien très précaire. Je considère l'activisme navajo comme une carrière militante, à même de fournir aux protecteurs environnementaux un avenir professionnel. Ceux-ci passent d'une économie de la « débrouille » à des carrières au sein d'ONG, dans des universités ou comme fermiers à leur compte. J'explorerai ici dans un premier temps le fonctionnement de cette économie dans le quotidien des activistes. Je me tournerai ensuite vers la construction de meilleures opportunités de travail, à la recherche d'un avenir prometteur sur leurs terres.

A. L'économie de la débrouille comme arme de résistance

En juillet 2017, en compagnie de femmes navajos protectrices de l'eau, j'ai passé une journée à créer des pochoirs et à fabriquer de la colle maison¹⁸⁵. Nous étions une demi-douzaine de jeunes femmes (en majorité des proches) à avoir assisté la veille à une soirée de concerts punk dans une salle du centre-ville de Flagstaff. Après les pogos et une soirée passée à danser, nous avons toutes dormi chez Irene. Il a été décidé de dédier la journée suivante à l'artivisme, afin de taguer les murs de slogans et de dessins reflétant les luttes environnementales autochtones en cours. Pour cela, nous sommes allées chez Michaels près du

¹⁸⁵ Cela se fait à partir de farine, d'eau et de vinaigre. C'est une des colles les moins toxiques qu'il existe et une des plus simples à réaliser.

campus de la NAU, une boutique de loisirs créatifs, énorme supermarché spécialisé dans la décoration d'intérieur. Je savais que mes interlocutrices n'allaient rien acheter, mais plutôt « libérer » des produits, c'est-à-dire les voler. Cette éthique anarchiste va de pair avec la notion de Do It Yourself (DIY) et Do It Together (DIT), soit l'idée que chaque individu et collectif a le droit d'accéder aux ressources nécessaires à son bien-être. En « libérant » (*liberating*) les produits, ceux-ci ne sont plus des objets de consommation. Ces libérations peuvent aussi exister sous la forme de vols de médicaments ou la divulgation de leurs composés. Des médecins anarchistes comme le professeur Michael Lauer et son collectif *Four Thieves Vinegar* génèrent par exemple des données en accès libre. Ces instructions permettent de construire un « micro laboratoire d'apothicaire » et des EpiPens bricolés (Fleischmann 2022, p. 2). Les objets ne sont pas volés, ils sont « libérés » de la mainmise de l'économie néolibérale. Ce vol de produits est une façon de s'opposer au système néolibéral, ainsi que l'un des seuls moyens d'avoir accès à des biens par ailleurs bien trop chers. C'est aussi une tactique pour réaffirmer ses droits sur des lieux, des biens et des pratiques : en territoire navajo, les protecteurs refusent de payer alors que leur terre leur a été volée, leur culture quasiment détruite et leur langue effacée. Flagstaff, ville où vivent de nombreux activistes navajos, était avant la colonisation un territoire autochtone nommé *Kinlani* où de nombreuses nations et tribus vivaient. Plusieurs lectures du vol de biens sont possibles : d'une part une lecture contre-coloniale, où l'individu refuse l'ordre établi par les autorités coloniales, celles-là mêmes qui les rendent dépendants économiquement ; d'autre part une lecture économique dans la mesure où les salaires des protecteurs restent maigres et donner son argent à des supermarchés va à l'encontre de leur politique anticapitaliste.

Chez une partie de ces protecteurs, toute une déclinaison de pratiques permet à une jeunesse précarisée de survivre économiquement : la vente de son plasma sanguin¹⁸⁶ par exemple, pour avoir des chèques-repas. Un travail précaire et usant physiquement : ainsi Carry, habitant le centre de Gallup avec trois amies également navajos, a passé plusieurs semaines par mois à Flagstaff, où elle a travaillé sur les chantiers de la NAU ou à la construction de maisons, afin de payer son loyer. Elle était logée gratuitement sur place par un couple de blancs. Comme la plupart de mes interlocuteurs, elle travaillait constamment, soit comme salariée, soit pour aider sa communauté ou rechercher de « bons plans ». Par ailleurs, elle et ses colocataires se rendaient dans les dispensaires catholiques de la ville, où des distributions de nourriture les ont

¹⁸⁶ Le sang est composé quatre éléments : les cellules de globules rouges, les cellules de globules blancs, les plaquettes et le plasma. Pour mes interlocuteurs, le plasma sanguin était séparé du sang comme substance. De plus, lors de processus, le plasma est extrait et le sang redistribué à la personne. Contrairement aux transfusions sanguines, le « sang autochtone » ne quitte pas le corps de l'individu.

aidées à se nourrir. Ainsi, malgré les critiques acerbes contre la chrétienté, les activistes s'engagent dans des transactions avec ces organismes, afin d'alléger leurs difficultés financières. Cet ensemble de pratiques est rendu possible par une connaissance fine des réseaux caritatifs, et l'insertion dans des constellations de réseaux de sociabilité. Les disques ou la nourriture sont « glissés sous le manteau » et « libérés » de leur statut d'objet de consommation. Ces vols ont lieu un peu partout à Flagstaff et Gallup, dans des supermarchés Walmart, des librairies, des boutiques de vêtements, des organismes de bienfaisance, de petites coopératives agricoles. Cependant, je n'ai jamais vu de vols dans des magasins navajos.

Ces pratiques ne sont toutefois pas sans conséquences. Cette jeunesse navajo se sait particulièrement surveillée par les vigiles et les vendeurs. Alors qu'Eliot volait dans un magasin avec deux amies, Rose et sa sœur, il a été arrêté par la police et a passé la nuit en garde à vue. Rose et sa sœur ont détalé en voyant la police. Eliot en a été profondément blessé, car il a dû affronter seul la police de Flagstaff. Une police dont cette jeunesse activiste connaît parfaitement l'histoire coloniale et la violence des forces de l'ordre (Estes et al. 2020)¹⁸⁷. Après cet événement, Eliot n'a plus adressé la parole à Rose. Si dans un tel moment, il n'avait pas été possible de compter sur elle et sa sœur, il estimait que cette amitié n'avait aucun sens. Pour ces jeunes racialisés, la police n'est pas perçue comme source de sécurité, mais de péril. Ces vols jouent sur les limites du système, entre légalité et illégalité, dans un refus d'asservissement et de vie salariale considérée comme asphyxiante. Une vie certes libre, mais difficile, toujours à devoir se débrouiller, à tenter de s'en sortir, afin de ne pas devenir dépendant d'un système qu'ils exècrent. De ces actes naît cependant une forme de réjouissance, comme une petite victoire personnelle ou un mini David contre Goliath. Cette jeunesse parvient à trouver des failles dans l'économie néolibérale et à y créer des espaces de liberté. Un « c'est toujours ça de pris ! », perçu comme une véritable résistance (Scott 1985).

B. Se professionnaliser et gagner sa vie comme activiste environnemental

En parallèle, une partie de cette jeunesse se forme professionnellement dans une volonté de cohérence entre leur éthique environnementale et leur vie professionnelle. Il y existe un besoin de se projeter dans l'avenir et de trouver sa place, en adéquation avec sa communauté. La professionnalisation confère à cette jeunesse activiste une légitimité. Au fil des années, les

¹⁸⁷ Pour davantage d'informations sur les violences policières à Flagstaff voir : (Rudy 2021) et le rapport (Edenhofer 2020)

formes prises par leur souci environnemental évoluent elles aussi. La maternité, la vie de couple, et la recherche d'une stabilité économique et géographique constituent des transitions importantes. Ces dernières leur permettent de penser ou panser l'avenir, le leur comme celui de leur communauté. Comme le titre l'historien kul wicasa Nick Estes : « notre histoire est l'avenir¹⁸⁸ ». Cela résonne avec les propos de Carry :

Je pense que c'est à nous, les jeunes de 20 ou 30 ans, de faire un pas en avant et de devenir des aînés. Notre objectif, mon objectif, est d'être un jour une saani¹⁸⁹. C'est mon but, je veux vraiment prendre ma retraite sur nos terres. Être dans mon jardin et me détendre avec tous ces savoirs à partager avec toutes ces proches qui viendront me rendre visite. Simplement rester dans ma communauté, contribuer comme je le peux avec ce que je sais et participer ainsi à notre survie. C'est donc l'objectif : devenir une aînée¹⁹⁰.

Pour cela, Carry possède un large éventail de compétences (en santé publique, comme infirmière, comme maçonne sur les chantiers, comme cuisinière pour aider sa mère) se forme aussi comme électricienne spécialiste des panneaux solaires. Au-delà de son cas personnel, j'ai pu constater l'énergie solaire prenait de plus en plus de place parmi les protecteurs environnementaux. Carry travaille aussi avec Janene Yazzie et l'hydrologue diné Karletta Chief à la mise en place de filtres à eau fonctionnant grâce à l'énergie solaire, des pompes, une membrane et des batteries. Elles cherchent à mettre en place un système de nanofiltration solaire, qui serait une solution aux eaux contaminées de leur territoire.

¹⁸⁸ Dans son livre précédemment cité *Our history is the future* (Estes 2019)

¹⁸⁹ *Saani* en diné bizaad peut se traduire par une « aînée » ou « une matriarche ».

¹⁹⁰ Carry, banlieue de Gallup, avril 2022

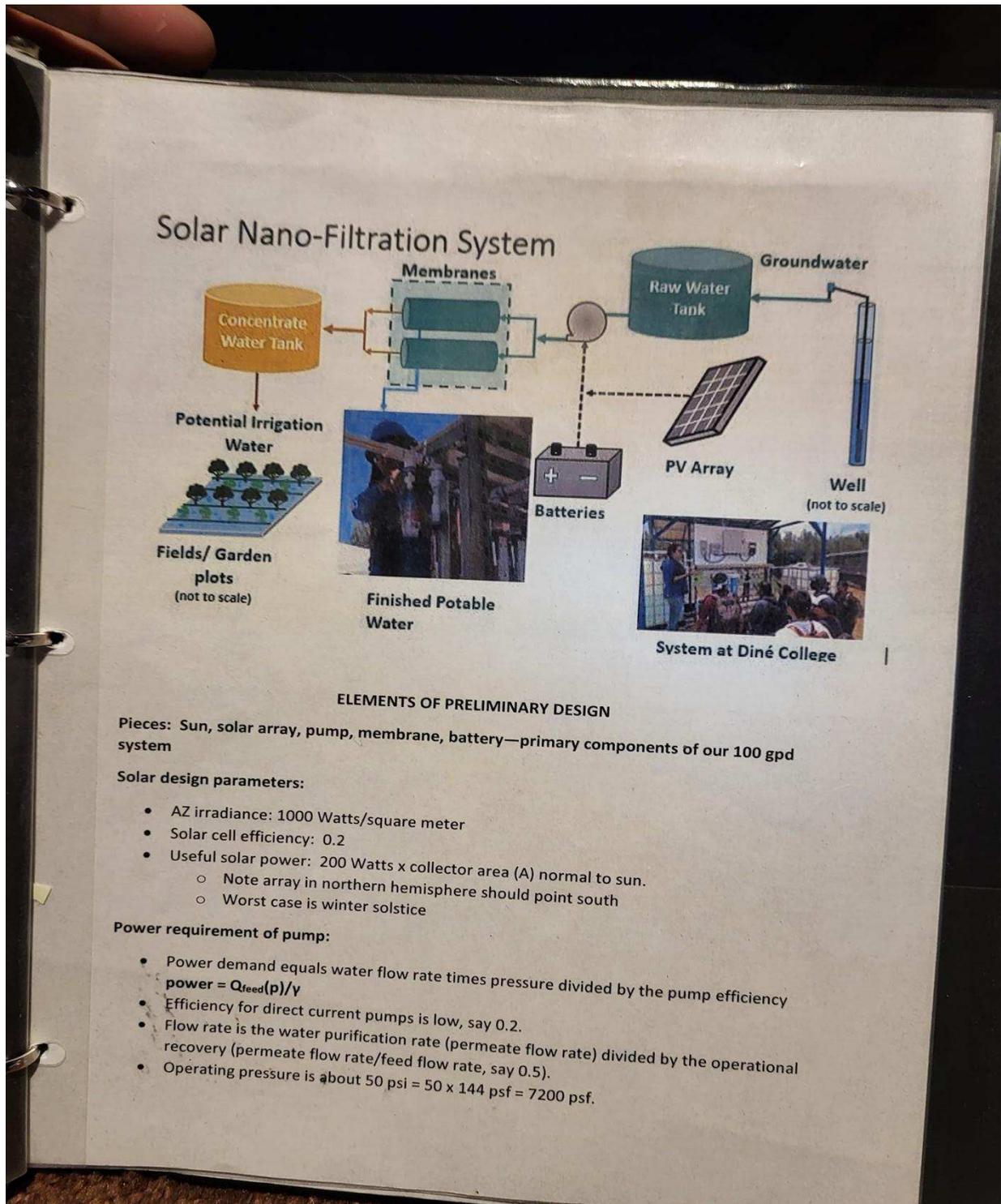


Figure 36. Photo du dispositif que mettait en place Carry avec l'aide de la docteure Karletta Chief pour purifier les eaux contaminées de la réserve. Gallup, février 2022.

Dans ce but, Carry se rend régulièrement à Tucson à l'UoA où la docteure Karletta Chief enseigne. Dr Chief est une hydrologue reconnue dans tout le sud-ouest des États-Unis pour son travail contre la pollution de l'environnement dans la Nation navajo. Elle a grandi à Black Mesa, sans eau courante, ce qui selon elle justifie sa formation universitaire et son

engagement. Quant à Carry, avant de se rendre dans le Minnesota pour se mobiliser contre la Line 3, elle réalisait une formation à l'énergie solaire avec sa meilleure amie, au cœur de la réserve de Pine Ridge, dans le Dakota du sud. Elle a commencé cette nouvelle carrière juste avant la pandémie, par des formations en Californie, considérée comme la Mecque des panneaux solaires. Pour les ONG comme BMWC, l'énergie solaire a représenté la transition parfaite pour sortir des énergies fossiles. Le soleil est généreux pour les Navajos. De plus, deux lois fédérales peuvent apporter des moyens financiers colossaux permettant la transition énergétique hors des énergies fossiles : la BIL (*Bipartisan Infrastructure Law*), passée en 2021 avec un budget de mille milliards de dollars, et l'IRA (*Inflation Reduction Act*), passée en 2022. Ces énergies renouvelables restent néanmoins fortement polluantes, dans leur extraction, leur transport et stockage. Les batteries des voitures électriques nécessitent du lithium et du cobalt. Le système de pompe de Carry fonctionne aussi au lithium.



Figure 37. Photo du matériel de Carry permettant de filtrer l'eau et de la rendre apte à la consommation. Grâce à l'énergie solaire et à un équipement de qualité, Gallup, février 2022.

Ces engagements s'accompagnent de nouveaux problèmes. Pour l'heure, aucune solution ne permet de créer une énergie solaire de nanofiltration sans déchets. Comme me l'a confié Carry en me présentant son système de nanofiltration :

C'est toujours mauvais. C'est toujours contaminant. La mine de lithium située en territoire Paiute se trouve sur un site sacré. Ainsi, selon l'endroit où tu te procures tes piles, même dans nos téléphones, nous avons des piles au lithium. Le système n'est donc pas parfait¹⁹¹.

Même les plus tenaces activistes navajos doivent négocier. De fait, les protecteurs navajos sont solidaires d'autres nations autochtones subissant le même extractivisme, comme les Paiute dans le Nevada ou les Havasupai vivant au cœur de Grand Canyon.

Cette tribu, une des plus isolées des États-Unis, a été déplacée par la force de ses terres pour créer le parc naturel du Grand Canyon en 1919 (Jacoby 2021). Ils ont pu retourner sur leurs terres en 1975, mais plusieurs de leurs lieux sacrés ne sont plus sur leur territoire. Ils disposent d'un seul accès au fleuve Colorado et de l'eau souterraine de l'aquifère de Redwall-Muav. Comme ils ne disposent pas légalement de la gestion des forêts autour d'eux, ils ont vu en 1986, une mine d'uranium (Pinyon Plain Mine) s'installer à cinq kilomètres de Red Butte, leur lieu d'émergence. Pinyon Plain Mine a été autorisée par le Service des forêts des États-Unis, une agence fédérale du Département de l'Agriculture qui gère les terres havasupai en fiducie. Après une longue bataille devant les tribunaux, un juge fédéral a définitivement statué en faveur de la mine en 2020. Elle est en service depuis janvier 2024. Les Havasupai n'ont cessé de mettre en garde depuis des décennies contre les risques de contamination que la mine fait courir à leur principale source d'approvisionnement en eau, Havasu Creek. Des manifestations ont régulièrement lieu en opposition à la mine. Cette même compagnie minière transporte l'uranium au travers de la Nation navajo. Elle a purement et simplement ignoré l'interdiction de transporter de déchets nucléaires et d'uranium sur ses terres depuis 2012 (Nowell 2024).

Toujours en Arizona, les San Carlos Apache luttent pour préserver Oak Flat, un de ses lieux sacrés, contre l'extraction de cuivre par la compagnie Resolution Copper, avec le soutien du gouvernement fédéral. J'ai rencontré le Dr Wensdler Nosie, figure de proue de l'ONG Apache Stronghold, à Paris, en 2019. Il faisait le tour de l'Europe afin de rallier des sympathisants à la cause apache. Il m'a expliqué l'importance religieuse de cette montagne

¹⁹¹ Carry, Gallup, février 2022

pour les Apaches. À ce titre, il est intéressant de noter que les mémoires d'*amicus curiae*¹⁹², en soutien à Oak Flat, ont été signés non seulement par des tribus autochtones, mais également par des Mennonites, des Mormons et des Sikhs. C'est-à-dire par certains groupes religieux jusque-là ennemis de la souveraineté autochtone.

Apache Stronghold ne fait plus uniquement appel à la souveraineté politique pour se défendre, mais invoque des droits religieux garantis par la Constitution (Matthew L.M. Fletcher 2023). L'ONG n'a pas eu plus de succès puisque la Cour d'appel des États-Unis a rejeté les revendications religieuses des Apaches en mars 2024. Resolution Cooper appartient à deux entités étrangères : Rio Tinto et BHP. Ces entreprises affirment que l'Amérique a besoin de cuivre pour réaliser sa transition hors des énergies fossiles. Elles sont soutenues par le gouvernement fédéral. Si elle est approuvée, cette mine d'une superficie de plus de 2800 km² et près de deux kilomètres de profondeur utilisera 250 milliards de gallons d'eau sur 40 ans, pour traiter le minerai dans une région déjà frappée par la sécheresse. Les résidus toxiques seront déposés dans des bassins s'étendant sur des kilomètres.

Mes interlocuteurs se joignent aux revendications d'Apache Stronghold et les accompagnent dans leurs manifestations. Les activistes navajos se battent au contact d'autres jeunes autochtones pour défendre l'eau et contre les nouveaux projets « verts ». La transition écologique en cours semble poser les mêmes problèmes pour leurs terres et leurs communautés : la protection de l'eau n'est pas au centre des décisions. Les transitions économiques vers un monde sans exploitation d'énergies fossiles semblent se faire constamment aux dépens des souverainetés politiques autochtones et de leurs territoires. Le géographe Andrew Curley a souligné les échecs de cet « avenir vert raté » au sein même de la transition énergétique de la Nation. En étudiant le projet Navajo Green Jobs Effort de 2009, Curley démontre que le programme construit par la Nation pour passer du charbon au solaire et à l'éolien présentait au moins deux problèmes majeurs liés à la gouvernance et au développement. Premièrement, le projet décentralisait l'autorité de la tribu vers « la communauté » tout en amenuisant la légitimité du gouvernement tribal. Enfin, il promouvait l'entrepreneuriat privé au détriment de l'investissement public comme valeur de la transition énergétique (Curley 2018, p. 60).

La Nation a fini par rejeter Navajo Green Jobs pour créer NTEC en 2013, l'entreprise tribale du charbon qui finance en partie les projets de souveraineté alimentaire navajo. Alors que la Nation souhaitait s'éloigner des énergies fossiles, elle est devenue le

¹⁹² En droit, le mémoires d'*amicus curiae*, émane d' « une personnalité ou un organisme non liés aux protagonistes d'une affaire judiciaire qui fournit au tribunal des opinions pouvant aider à mieux comprendre l'affaire et à résoudre un conflit. »

troisième plus grand exploitant de charbon d'Amérique par le rachat de quatre mines, dont trois sont en dehors de la réserve (Wyoming et Montana). NTEC n'a pas consulté les autorités tribales navajos pour le rachat de ces mines en dehors de la réserve (Helman 2020). En 2024, NTEC souhaite poursuivre sa transition énergétique par l'extraction de lithium en terre hualapai. L'entreprise semi-autonome s'est pour cela associée à Arizona Lithium, une compagnie australienne. En juin 2024, le BLM a donné son accord pour une nouvelle phase d'exploration du lithium sur les terres de la source Ha 'Kamwe (Estrada Olvera 2024). Cette future mine menace Ha 'Kamwe, un lieu sacré et une source d'eau chaude pour la tribu Hualapai, dans le nord de l'Arizona. C'est en ce lieu que se déroulent les cérémonies de puberté des jeunes femmes Hualapai. Cela rappelle encore une fois les liens entre la fertilité de l'eau, des sols et des femmes dans la vie cérémonielle des protecteurs autochtones (Rushing et Tribal Partnerships Program 2022). Sur les réseaux sociaux tels Instagram, mes interlocuteurs relaient les messages des Hualapai opposés à la mine et appellent à la solidarité face aux compagnies minières. Pour les protecteurs, la compagnie cherche à diviser par l'argent les deux tribus pour mieux régner sur les ressources. Face à ces attaques, les activistes autochtones mobilisent le concept de transnationalisme. Ils mettent en avant les liens de solidarité entre nations autochtones dans une lutte pour la protection de l'eau.

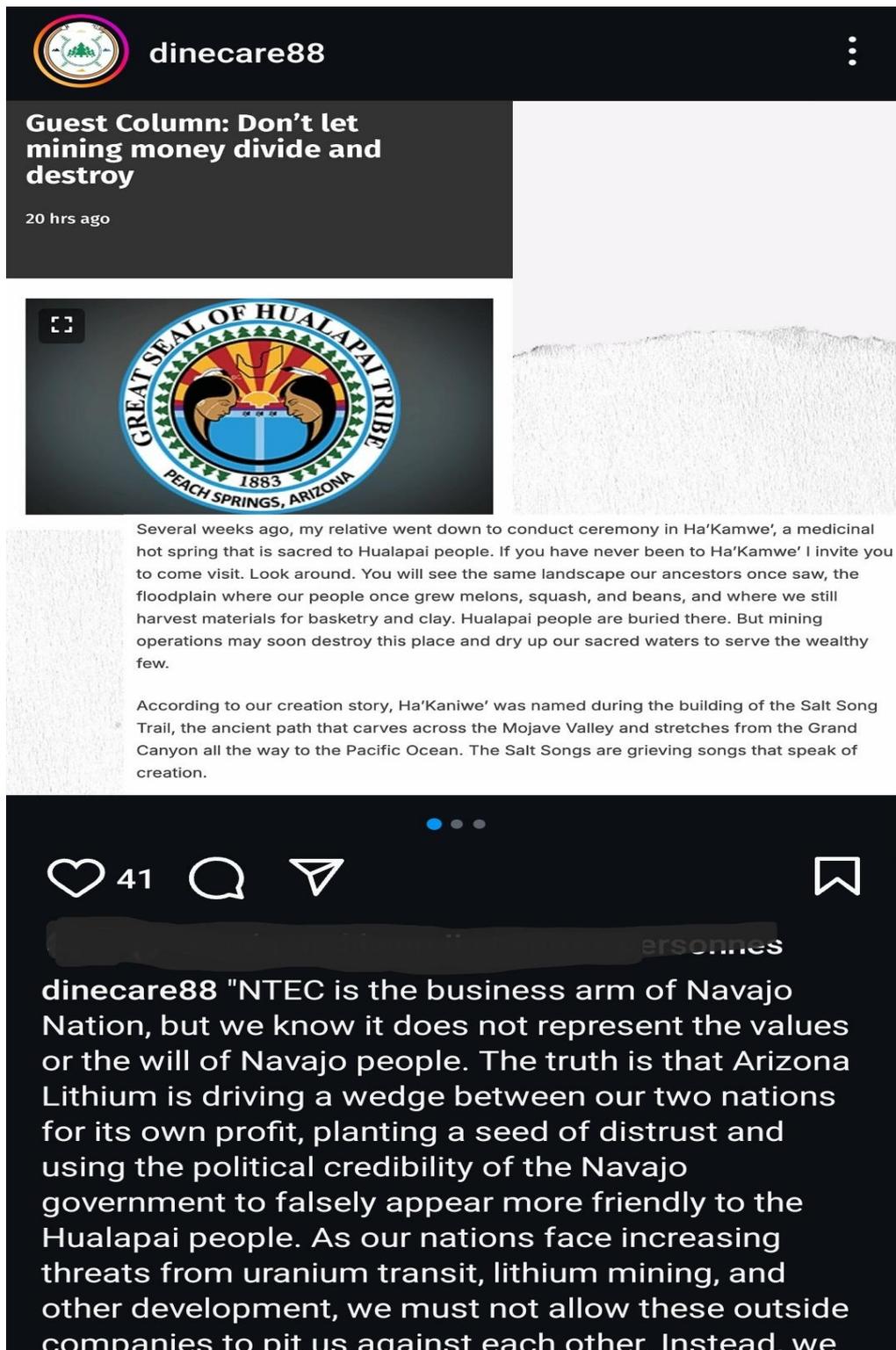


Figure 38. Capture d'écran du 16 août 2024. Post de l'ONG Diné C.A.R.E sur Instagram.

Ils estiment que le présent et l'avenir ne peuvent pas se construire sur la destruction des liens au vivant. Une phrase est souvent revenue dans les discours et dans nos échanges durant toutes ces années : « nous devons penser aux générations futures et à l'impact qu'auront

nos décisions d'ici à sept générations ». J'ai entendu cette phrase à Standing Rock, mais également dans la bouche des fermiers et activistes navajos. Il ne s'agit pas seulement de travailler à construire un présent et un futur proche vivable, mais également de permettre aux générations à venir de s'épanouir. Il s'agit pour cela de réfléchir aux conséquences qu'auront dans cent-soixante-quinze ans (soit sept générations) ces décisions économiques, politiques et sociales. Pour les activistes, ce souci de l'avenir s'inscrit en partie dans l'identité navajo. La définition de cette identité est au cœur des débats sur l'avenir. De nombreuses questions se posent pour les protecteurs navajos : comment maintenir un « nous » commun ? Au sein de ces luttes environnementales se posent les questions de la tradition, de l'identité projets politiques. Qu'est-ce que la tradition et comment se définit l'autochtonie aux États-Unis en ce début de XXI^e siècle ? Comment ne pas se construire uniquement en opposition aux oppresseurs ?

Conclusion

L'eau est la vie. Ce slogan est chanté au sein de la Nation navajo, lors des marches, dans les camps de résistance ou en opposition aux centrales à charbon. L'eau est au cœur des préoccupations des protecteurs navajos. À ce titre, ce chapitre a démontré que la lutte pour l'eau est chez mes interlocuteurs indissociable de la protection des territoires et des corps (« corps-territoires »).

Cette défense rassemble et mobilise la nouvelle génération d'activistes navajos. Ces activistes reprennent la cosmologie diné et les rôles respectifs des clans dans la protection environnementale. J'ai démontré que ces liens étaient de l'ordre de la famille, l'eau étant désignée comme la vie, la mère de toutes les mères. L'eau contenu dans chaque être vivant (montagnes, humains, plantes, animaux) sert de motifs à leur engagement. En ce sens, l'eau est aussi un agent relationnel.

Au centre de leurs préoccupations se trouvent les corps-territoires, où un même lien est fait entre destruction des femmes et de la nature. Les féministes autochtones se sont penchées sur ces liens, non pas dans la volonté de catégoriser les femmes dans la catégorie de « nature », contre une « culture » les exploitant, mais pour se focaliser sur la structuration patriarcale et coloniale de la société américaine, dans laquelle les corps-territoires sont à leurs yeux associés à des objets à conquérir et à violer. C'est la base de leur justice environnementale. L'idée d'une identité navajo stable et bien définie est mobilisée autant par NTEC que par le

gouvernement tribal et les activistes dinés. Les universitaires autochtones insistent sur la spécificité du féminisme amérindien, établi sur ces mêmes constats.

Par sa défense, les protecteurs s'organisent collectivement et ces luttes leur permettent en partie de trouver leur place et de se projeter dans l'avenir. Les pratiques acquises lors de ces luttes sont pour eux des savoirs qui les aideront à devenir des anciens et servir de liens entre les anciennes et les nouvelles générations.

Les nations tribales ne sont pas monolithiques et la Nation reflète en son sein l'ensemble des tensions du pays. La nécessité de sortir des énergies fossiles oblige à se réinventer économiquement. Les protecteurs incluent la protection de l'eau dans ce qu'ils considèrent être une juste transition hors des énergies fossiles. C'est l'occasion pour les activistes de proposer d'autres futurs, de s'aider du passé et des savoirs des anciens pour penser la souveraineté politique par le prisme du changement climatique.

Le droit à l'eau, les conflits qu'il suscite et les ontologies qui lui sont associées par les activistes permettent d'analyser les enjeux politiques, juridiques et économiques au niveau local, national et international. J'ai pour cela évoqué le concept de transnationalisme, qui rend compte des solidarités entre activistes autochtones de différentes nations. Cependant, cette solidarité transnationaliste est contrecarrée par des ambitions économiques et une certaine idée du développement. NTEC en est un des exemples les plus frappants. Cette dernière s'associe à des projets d'extraction de lithium mettant en danger les sources sacrées de la tribu hualapai. Ainsi, souveraineté économique et politique ne sont pas synonymes de solidarité envers les autres peuples et groupes opprimés. Alors que les États-Unis tentent de sortir des énergies fossiles, le modèle de transition écologique repose toujours sur l'extractivisme au sein des territoires autochtones. Les nouveaux monstres que combattent les navajos sont à ce titre, eux aussi, en partie « verts ». Pour eux, leur avenir n'existe pas dans ce paradigme qui continue de faire de leur territoire une colonie d'extraction.

En cela, les protecteurs s'opposent aux structures mêmes de leur nation et aux lois qui entravent leur relation à l'eau. Les luttes pour l'eau intensifient particulièrement les conflits entre protecteurs et gouvernement tribal. Mes interlocuteurs soulignent que les structures gouvernementales ne reflètent pas suffisamment *k'é* et *hózhó*. Pourtant, le Code de la Nation navajo intègre depuis 2009 les Lois Fondamentales des Dinés (Diné Fundamental Laws). Le gouvernement tribal cherche à protéger un certain mode de vie navajo (*Diné ways*). Les Lois Fondamentales témoignent des préoccupations majeures chez une partie des Dinés d'une perte des valeurs et façons de vivre navajos. Pour eux, cela est tout particulièrement préoccupant chez la nouvelle génération d'adultes. Pourtant, mes interlocuteurs protègent le vivant en mettant en

avant les lois sacrées navajos. Protéger le vivant se fait en passant outre les lois fédérales, qui fait encourir des peines de prison aux protecteurs. Les lois sacrées navajos sont à ce titre plus importantes pour eux que les lois établies par la colonisation de peuplement. Ils estiment que celle-ci protège avant tout la propriété privée et les bénéfices d'une minorité au détriment d'une majorité.

Conclusion générale

Huit années de recherche ont été nécessaires à une compréhension fine du quotidien des protecteurs environnementaux. Mes interlocuteurs choisissent de se nommer « protecteurs » car ce terme met en avant leur rôle dans la protection du vivant. Par protecteurs, j'entends les activistes environnementaux de la Nation navajo, luttant pour la protection de l'eau et de toutes formes de vie, tant sur leur territoire que dans l'ensemble du pays. Les activistes navajos estiment protéger ce qui ne peut pas être entendu et ceux qui n'ont pas voix au chapitre sur la scène politique locale, nationale et internationale.

Dans le cadre de mon ethnographie, j'ai partagé le quotidien de ces protecteurs. Ces familles et ces personnes s'organisent sous forme de collectifs et travaillent dans des ONG, créent des lieux où se rencontrer pour construire une résistance commune. C'est en vivant avec des membres de ces organisations que j'ai été à même de saisir tant les discours publics que les critiques et dissensions internes et de comprendre les liens entre leurs vies publiques et leurs vies privées. Dans cette thèse, j'ai inscrit l'activisme environnemental de mes interlocuteurs dans la résistance à l'histoire coloniale et la colonisation dans les revendications écologiques des populations autochtones. Mon implication politique m'a donné accès à l'intime et au quotidien. En effet, le militantisme, même s'il représente une part importante de leurs vies, ne constitue pas la totalité de celles-ci. Les protecteurs s'ancrent dans la société navajo et font partie de la société américaine dans laquelle ils travaillent. Une ethnographie centrée sur les organisations et non sur les individus n'aurait pas pu rendre compte en détail de la complexité de leurs vies, à rebours des stéréotypes sur les Amérindiens écologistes, et de tout ce que leur militance pouvait avoir de non évident, de problématiques au point d'être la cause de grandes dissensions internes.

En ce sens, cette thèse apporte un point de vue original : elle part de la banalité du quotidien d'activistes autochtones. C'est un terrain difficile d'accès : il demande une implication politique et personnelle et se construit sur le temps long. Peu de travaux portent ainsi sur l'activisme environnemental des populations autochtones aux États-Unis. En France, l'anthropologie nord-américaine reste minoritaire. Les recherches menées auprès de populations autochtones le sont encore davantage.

Le camp de résistance de Standing Rock en 2016 a fait connaître au grand public le traitement des populations autochtones par les autorités fédérales et des États américains. Alors qu'un oléoduc devait traverser Bismarck, la capitale du Dakota du Nord, ses habitants s'opposèrent à ce projet qu'ils jugeaient trop dangereux et trop polluant. Ils furent entendus. L'oléoduc fut donc détourné pour passer près de la réserve de Standing Rock au détriment des populations autochtones qui y résident. Standing Rock a été pour mes interlocuteurs un moment

crucial, une caisse de résonance de la lutte pour l'eau et la vie. Ils s'y sont presque tous rendus. J'y suis moi-même allée, accompagnée de trois protecteurs, traversant 4000 km en trois jours en voiture. La lutte contre l'oléoduc, nommée #noDAPL¹⁹³, a été un point de bascule dans mon intégration. C'est en me rendant en novembre 2016 à Standing Rock et en prenant part à ce « mouvement des mouvements » que ma recherche a commencé (Sze 2020). Cette mobilisation a aussi renouvelé l'organisation des luttes environnementales menées par les populations autochtones. Celles-ci mettent en avant leur savoir écologique traditionnel (*Traditionnal Economic Knowledge*, T.E.K.).

Pour les protecteurs navajos, leur réserve est une colonie d'extractions. Depuis 1923, date de la formation de leur premier gouvernement, leurs terres sont exploitées. Elles sont riches en pétrole, en charbon, en uranium, en méthane. Cette richesse, pourtant, ne semble pas profiter aux Dinés eux-mêmes. Pour mes interlocuteurs, les structures politiques navajos restent, elles aussi, un héritage colonial. Ils estiment d'autre part que les Dinés sont victimes de racisme environnemental. Ce concept se définit comme :

La discrimination raciale dans l'élaboration des politiques environnementales, l'application des réglementations et des lois, le ciblage délibéré des communautés de couleur pour installer des déchets toxiques, la sanction officielle de la présence potentiellement mortelle de poisons et de polluants dans (les) communautés, et l'histoire de l'exclusion des personnes de couleur du leadership des mouvements environnementaux. (Beech 2024)

La notion de racisme environnemental résonne tout particulièrement pour mes interlocuteurs, avec le traitement qu'ils subissent. Selon eux, un même traitement est réservé aux populations autochtones et aux territoires sur lesquels ils vivent et dont ils s'occupent. Les Navajos vivant dans la réserve manquent toujours cruellement d'accès à une eau potable et gratuite. Les infrastructures sont toujours absentes : manque de routes praticables, d'accès au wifi, de centres de soins et d'hôpitaux. Les protecteurs s'organisent sous forme d'ONG, de groupes politiques et de coopératives agricoles. Il s'agit pour eux de réparer la terre, réparer les corps et réparer les relations après un siècle d'extractivisme et cent-cinquante-six ans de colonisation américaine.

En effet, l'activisme environnemental diné prend racine dans la lutte contre la colonisation et rejette toute forme d'extractivisme, c'est-à-dire l'« exploitation massive et destructrice de la nature » (Bednik 2016, p. 169). Les individus et organisations en lutte contre

¹⁹³ Pour « no Dakota Access Pipeline », le DAPL, Dakota Access Pipeline, était le nom de l'oléoduc.

l'extractivisme est au cœur de cette thèse. L'économiste Alberto Acosta rappelle que cet extractivisme s'applique aussi à l'agriculture, à la pêche et à la sylviculture (Acosta 2013, p. 62). Dans cette thèse, je vais plus loin et, m'appuyant sur les travaux des intellectuels navajos et les analyses de mes interlocuteurs, j'élargis la définition de l'extractivisme minier (mines de charbon, pétrole, uranium, etc.), et de l'extractivisme épistémologique (vols des savoirs navajos et des identités autochtones) à celui de l'extractivisme genré (disparition et meurtres des femmes autochtones, via un traitement similaire des corps des femmes et du territoire qu'elles occupent).

Ainsi, cette enquête se fonde en grande partie sur des travaux menés par des chercheur·es autochtones. En cela, elle adopte une posture originale dans le champ des études américanistes et de l'anthropologie française, amenant de nouvelles épistémologies, comme l'ethnographie du refus, et de nouveaux paradigmes, liant protection du vivant et fabrique d'un goût navajo par la souveraineté alimentaire. Les protecteurs navajos s'inscrivent dans les luttes décoloniales. Beaucoup de ces universitaires autochtones se décrivent comme anarchistes et communistes. Pour eux, les structures précoloniales de leurs nations étaient des démocraties directes organisées par des assemblées décisionnelles.

Cette recherche de rétablissement des structures précoloniales inclut diverses pratiques. C'est dans ce cadre qu'il faut envisager le goût comme un thème majeur de ma recherche. Les fermiers navajos, dans la réparation des sols et des liens, cherchent à retrouver un goût commun liant les Dinés entre eux. Lorsque j'ai commencé cette recherche en 2016, le Diné Policy Institute (DPI) avait publié, quelques années auparavant, un rapport sur la souveraineté alimentaire diné (Diné Policy Institute 2014). Cette recherche est née d'un questionnement sur la souveraineté alimentaire navajo comme outil de décolonisation. Les protecteurs cherchaient alors à sortir des relations de dépendance et à construire une nation souveraine dans ses choix, en remettant en question les structures de leur réserve. Pour mieux comprendre ce phénomène, j'ai vécu avec des fermiers et, à leur contact, pris conscience des enjeux politiques autour de l'eau. Celle-ci s'était raréfiée et était contaminée par les compagnies minières pour le transport du charbon hors de la réserve, mais également par les mines d'uranium qui abondent au sein de la réserve et n'ont toujours pas été toutes nettoyées.

De 2016 à 2024, le temps de cette recherche, deux centrales électriques construites sur la réserve et fonctionnant grâce au charbon des mines navajos ont été détruites et deux mines de charbon de la réserve ont fermé. Ces fermetures ont été âprement discutées dans des assemblées réunissant le gouvernement navajos, les mineurs, les membres de la réserve et les

protecteurs. La Nation navajo n'est pas monolithique et les postures varient grandement sur la place de l'extractivisme dans la plus grande réserve du pays. Des modèles de développement s'opposent entre le gouvernement tribal et les protecteurs. La Nation reste dépendante de l'économie générée par l'exploitation de ses sols. Le gouvernement a nationalisé une de ces mines de charbon en créant la Navajo Transitional Energy Company (NTEC) en 2013. À sa création, la NTEC devait aider la Nation à sortir de cette dépendance extractiviste et assurer une transition vers les énergies « vertes » (d'où son nom).

Cette tâche semble vaine puisqu'elle a racheté en 2019, trois mines en dehors de la réserve, devenant ainsi le troisième producteur de charbon des États-Unis. La souveraineté navajo n'est pour la NTEC pas synonyme de solidarité avec d'autres populations affectées par l'extractivisme. Si les protecteurs cherchent à mobiliser leurs concitoyens contre la NTEC, ils restent dépendants des subventions fournies par celle-ci. En effet, les projets des fermiers travaillant à la souveraineté alimentaire sont en partie financés par NTEC. Pour mes interlocuteurs, les trois formes d'extractivisme sont liées : mes interlocuteurs s'opposent à ce que leurs territoires, leurs corps et leurs savoirs sont considérés comme des objets de consommation.

À l'heure du changement climatique, les protecteurs navajos souhaitent mettre fin à ces extractivismes et trouver leur place dans la transition énergétique et économique hors des énergies fossiles. Il s'agit pour eux d'un projet plus large de réparation des sols et des liens, afin de repenser les structures de la Nation navajo. Les protecteurs trouvent dans les collectifs des familles de cœur dans lesquelles bâtir le monde dont ils rêvent. Ils y travaillent activement, notamment par la souveraineté alimentaire et l'installation de panneaux solaires, qui leur permettraient d'amorcer une « juste transition » et de sortir des énergies fossiles. Les stigmates de l'extractivisme sont toujours présents, dans les sols et dans les esprits. C'est pourquoi l'imaginaire joue un rôle si important. Il permet de produire des récits alternatifs et de penser l'avenir en puisant dans les récits mythologiques. L'imaginaire libère et nourrit l'utopie d'une société navajo collectivement libre. Il les aide à tenir malgré un quotidien souvent difficile, fait de petits boulots, de remarques racistes et de frustrations.

Ce mode de vie militant est traversé d'interrogations sur l'organisation politique et économique à adopter et sur les façons de faire. Les activistes ne sont pas d'accord sur les stratégies. Certains pensent qu'un changement est possible en participant à la vie politique et aux élections. À l'instar de Janene Yazzie, qui s'est présentée aux élections de son chapitre, ils investissent les structures politiques tribales. Ces individus engagés dans le jeu politique tribal restent marginaux parmi les activistes environnementaux. La majorité des protecteurs y voit

une perte de temps et dénonce les structures politiques actuelles. La professionnalisation du militantisme, si elle apporte une sécurité financière, peut aussi être perçue comme une forme de compromis à des idées et idéaux plus révolutionnaires. Ainsi, un tiraillement permanent persiste : se ranger et gagner convenablement sa vie, au risque d'être accusé de compromis avec les autorités et le système, ou bien rester dans la résistance et se voir potentiellement accusé de choisir la violence au détriment de la paix sociale. Le statut de protecteur varie parmi les protecteurs, notamment au sujet de la violence et des manières de lutter.

Pour les protecteurs, de très fortes dissensions existent avec les autorités tribales navajos. La souveraineté politique prend des définitions distinctes selon les interlocuteurs. Comme je l'ai démontré, pour le gouvernement navajo, la souveraineté politique ne va pas pour autant de pair avec la solidarité panamérindienne contre l'extractivisme, de la même manière que l'écologie politique et la perception du territoire varient selon les individus et les organisations. Les exemples abondent montrant la fragilité de cette souveraineté tribale.

Le gouvernement navajo peine à négocier des accords avec les États voisins. Il manque de pouvoir politique et économique, dans la société américaine. Depuis plusieurs décennies, les États bordant la réserve (Arizona, Utah et Nouveau-Mexique) promettent de construire des infrastructures en échange d'une partie des droits en eau des Navajos. Ce sont principalement des décisions politiques qui bloquent l'accès à l'eau des Navajos et non son manque. Pourtant, malgré la raréfaction de l'eau dans le sud-ouest des États-Unis, les villes comme Phoenix, Las Vegas ou encore Flagstaff voient leurs populations augmenter et cherchent les moyens d'acheminer plus d'eau à leurs usagers. Elles y parviennent au détriment des populations autochtones.

Si mes interlocuteurs se divisent sur la forme à donner à leurs collectifs, ils se désignent tous comme anticapitalistes. Pour eux, le capitalisme serait l'ennemi de la vie, une véritable nécropolitique. Il s'agit pour les protecteurs de changer le narratif sur les populations autochtones, et pour celles-ci d'être entendues, vues et reconnues par la société américaine. Mes interlocuteurs font partie de la résistance culturelle et politique américaine. Ils voyagent dans tous les États-Unis et rencontrent d'autres activistes et une jeunesse ayant soif de rébellion. Cet activisme vise à mettre fin au capitalisme et à l'impérialisme américain. Ainsi, il leur faut pour cela reprendre le contrôle sur leurs terres (*landback*) et les recherches menées sur leurs nations.

Cette thèse a mis en évidence les dissensions d'un groupe qui, défini par le sang et l'inscription sur des registres tribaux, est divisé quant à la meilleure manière de faire face aux problèmes environnementaux qui les touchent. Le milieu des activistes est loin d'être sans hiérarchie ni conflits. Là aussi, la capacité à parler au nom des Navajos va de pair avec leur

identité navajo et leurs liens avec le territoire et sa population. La question de l'aptitude individuelle à parler et à écrire au nom des populations autochtones reste épineuse et problématique et se pose sous la dénonciation d'un extractivisme épistémologique. La promotion individuelle aux dépens du groupe est rejetée, et conduit à des accusations de sorcellerie et au rejet hors des organisations.

Pour faire face à l'extractivisme épistémologique, les intellectuels dinés cherchent à maîtriser les récits et les recherches menées au sein de la Nation ou avec des Navajos. Les universités sont en cela des lieux fondamentaux, où les protecteurs tissent des liens et se nourrissent de concepts. En cela, les universitaires navajos jouent un rôle prépondérant comme leaders et intellectuels organiques. Ils apportent aussi leur activisme politique et leurs luttes dans ces lieux, de même que leurs analyses se nourrissent de concepts élaborés au sein de la Nation. À ce titre, l'épistémologie diné de SNBH me semble particulièrement partagée par les fermiers présents dans le mouvement de la protection environnementale. Il s'agit de *nitsáhákees* (la réflexion), *nahat'á* (la planification), *iiná* (l'existence/l'action) et *sihasin* (la contemplation des résultats et l'espoir qui prend forme).

Les luttes environnementales sont consubstantielles des façons de lutter relevant en partie de la politique identitaire. En effet, la recherche d'authenticité amène les protecteurs navajos à chercher des solutions dans le passé précolonial parfois idéalisé. C'est là toute la difficulté des luttes environnementales dans lesquelles s'inscrivent aussi les protecteurs navajos : se (re)construire malgré la colonisation et ses conséquences, dans la peur de voir leur nation se fondre dans les États-Unis et leur culture disparaître. Au cœur des débats, se pose la question de l'authenticité. La définition biologique de l'appartenance à la Nation n'est que peu remise en question par mes interlocuteurs. Certes, les débats existent, mais la définition biologique reste la seule affiliation possible à la Nation.

En cela, les protecteurs ne protègent pas seulement l'eau ou leur territoire. Ils posent la question de l'extractivisme de genre. La protection entend aussi préserver les corps-territoires et les territoires-corps (Tzul Tzul 2018). Protéger l'eau revient aussi à protéger ceux qui la défendent et à protéger les savoirs spécifiques de cette population. L'extractivisme s'étend ici aux corps des femmes autochtones et à leurs traitements par les autorités fédérales.

Ces questions de genre sont centrales dans cette thèse. La plupart de mes interlocuteurs sont des femmes et des personnes non-binaires. Les féministes autochtones jouent un rôle prépondérant tant par les théories qu'elles produisent que par leur place centrale au sein des luttes environnementales autochtones. La récupération des savoirs navajos et leur

protection s'appuient sur les travaux d'historiennes, comme ceux de Jennifer Denetdale, remettant les femmes dinés au centre de la vie politique avant et pendant la colonisation. Pour mes interlocutrices, l'hétéropatriarcat et l'hétéropaternalisme présents au sein de la Nation sont les fruits de la colonisation. Les féministes autochtones définissent l'hétéropatriarcat comme « les systèmes sociaux dans lesquels l'hétérosexualité et le patriarcat [qui] sont perçus comme normaux et naturels, et dans lesquels les autres configurations sont perçues comme anormales, aberrantes et détestables » et l'hétéropaternalisme comme « la présomption selon laquelle les arrangements hétéropatriarcaux du foyer nucléaire – dans lesquels le père est en même temps le centre et le chef/patron – devraient servir de modèle pour les arrangements sociaux de l'État et de ses institutions » (Arvin, Tuck et Morrill 2013, p. 15).

Mes interlocutrices soulignent, preuves à l'appui, que les Navajos étaient une société matrilinéaire et matrilocale. Six genres différents existaient : asdzáán (femme), hastiin (homme), náhleeah (femme-homme), dilbaa (homme-femme), nádleeh asdzaa (lesbienne), 'nádleeh hastii (homosexuel). Pour ces féministes navajos, les luttes environnementales et les luttes féministes sont intrinsèquement liées. En somme, l'hétéropatriarcat est pour elles un régime politique où les hommes hétérosexuels considèrent le reste du vivant comme des objets de consommation, que ce soient des femmes, des cours d'eau ou du maïs. Dès lors, la protection amène à repenser les liens et les façons de faire société.

Début août 2024, alors que j'écrivais le dernier chapitre de cette thèse, j'apprenais par des amis navajos *via* Instagram que de l'uranium était de nouveau transporté au sein de la Nation. Cette dernière interdit pourtant le transport d'uranium sur ses terres depuis 2012 (Nuclear Newswire 2024). L'uranium de Pinyon Plain Mine, près du Grand Canyon, parcourt près de 200 km au sein de la Nation, via les autoroutes fédérales U.S. 89 et U.S. 160. La Nation navajo n'a aucune souveraineté sur ces autoroutes, qui sont gérées par l'Arizona (Wallace 2024).

Le gouvernement tribal espérait malgré tout un préavis de l'entreprise avant son passage en terre diné. En conséquence, le gouvernement a adopté à l'unanimité la loi n° 0198-24, qui renforce l'interdiction mise en place par l'ancien président Ben Shelly en 2012. Pour mes interlocuteurs, cet événement démontre que la souveraineté environnementale navajo reste très fragile. Les négociations avec les autorités fédérales et les entreprises minières sont obligatoires, mais rappellent aux protecteurs qu'ils sont toujours des citoyens de seconde zone. Les luttes environnementales continuent au sein de la Nation.

Pour conclure, j'aimerais souligner que les Navajos ont sans cesse réussi à améliorer, bon an mal an, leurs conditions de vie. Mes interlocuteurs le répètent régulièrement : leurs ancêtres se sont battus et grâce à eux, non seulement les Navajos sont un des rares peuples à être revenu vivre sur ses terres, mais ils ont, en plus, quadruplé la taille initiale de leur réserve depuis 1868. Au fil des années, la population diné n'a fait que grandir, pour être aujourd'hui la nation autochtone la plus peuplée des États-Unis. Pour les protecteurs, c'est la force du concept d'*hózhó*. Il rappelle que les Navajos doivent « marcher en beauté ». Le dernier couplet du chant de la *Blessingway* le leur rappelle : « Je marche dans la beauté. Avec la beauté devant moi, je marche. Avec la beauté derrière moi, je marche. Avec la beauté au-dessus de moi, je marche. Avec la beauté autour de moi, je marche. Tout est redevenu beauté. »

Bibliographie

ACOSTA Alberto, 2013, « Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse » dans *Beyond Development, Alternative visions for Latin America*, Permanent Working Group on Alternatives to Development., Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburg.

ACTU-ENVIRONNEMENT, 2024, *Dictionnaire environnement*, https://www.actu-environnement.com/ae/dictionnaire_environnement/definition/biphenyles_polychlores_bpc.php4, 2024, consulté le 2 juillet 2024.

AGENCY, 2020, « *The Nation, 'In the Navajo Nation, Anarchism Has Indigenous Roots'* », <https://www.anarchistagency.com/in-the-news/the-nation-in-the-navajo-nation-anarchism-has-indigenous-roots/>, 25 septembre 2020, consulté le 25 juin 2024.

AGOYO Acee, 2023, « Indian Market sponsorship draws criticism for ties to energy industry », *IndianZ*, 6 sept. 2023

AGOYO Acee, 2022, « From 'Chahta' to 'Indigenous' in America's largest city Self-described 'agitator' changes tribal affiliation story after inquiries », *IndianZ*, 25 févr. 2022

ALESSANDRIN Arnaud, 2023, « CISGENRE », *Les mots du corps*, 2023. À paraître hal-04067131

« American Indian Religious Freedom Act », Public Law N°95-341., 42 U.S.C. §1996.

ARVIN Maile, TUCK Eve et MORRILL Angie, 2013, « Decolonizing Feminism : Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy », *Feminist Formations*, mars 2013, vol. 25, n° 1, p. 8-34.

ATTON Chris, 1999, « The Infoshop : the alternative information centre of the 1990s », *New Library World*, 1 février 1999, vol. 100, n° 1, p. 24-29.

BADER Sandra et MARTIN-IVERSON Sean, 2014, « Creative Intersubjectivity in Performance : Perspectives from the Asia-Pacific », *Ethnomusicology Forum*, 4 mai 2014, vol. 23, n° 2, p. 149-162.

BALANDIER Georges, 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1951, vol. 11, n° 1, p. 44-79.

BALL-SCHALLER Rebecca C, 2020, « *For My Women I See Nothing* » : *Native American Women and the Dawes Act of 1887*, Cambridge, Harvard University.

BANNAN Helen M., 1975, « The Dawes Act and the Allotment of Indian Lands by D.S. Otis and Francis Paul Prucha », *American Indian Quarterly*, 1975, vol. 2, n° 3.

BARKER Joanne, 2011, *Native Acts. Law, Recognition, and Cultural Authenticity*, Durham & London, Duke University Press.

BASCHET Jérôme, 2019, *La rébellion zapatiste*, Paris, Flammarion.

BASS Jeff D. et CHERWITZ Richard, 1978, « Imperial mission and manifest destiny : A case study of political myth in rhetorical discourse », *Southern Speech Communication Journal*, septembre 1978, vol. 43, n° 3, p. 213-232.

- BASSO Keith H., 1996, *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- BECENTI Arlyssa, 2022, « Why some Navajo community members oppose a plan to extract helium from tribal lands », *Arizona Republic*, avr. 2022
- BECKER Howard S., 1985, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié.
- BEDNIK Anna, 2016, *Extractivisme. Exploitation industrielle de la nature : logiques, conséquences, résistances*, Lyon, Le passager clandestin.
- BEECH Peter, 2024, « What is environmental racism and how can we fight it ? », *World Economic Forum*, 31 juill. 2024.
- BEKHRAD Joobin, 2018, « The T-shirt : A rebel with a cause », 2018.
- BELLIER Irène (ed.), 2015, *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones.*, Paris, L'Harmattan.
- BENALLIE Brandon, 2021, « Mutual Aid is reality », Life, Freedom & Ethics : Kropotkin Now ! Saturday Session 2B. <https://www.youtube.com/watch?v=aURs174ZMIU>.
- BENALLY Klee, 2014, *Accomplices not allies. Abolishing the ally industrial complex, an Indigenous perspective*, <http://www.indigenouaction.org/accomplices-not-allies-abolishing-the-ally-industrial-complex/>, 2014, consulté le 29 novembre 2021.
- BENSA Alban, 2010, *Après Lévi-Strauss : pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel.
- BENSA Alban, 2006, *La fin de l'exotisme : essais d'anthropologie critique*, Paris, Anacharsis.
- BERLINER David, 2022, *Devenir autre. Hétérogénéité et plasticité du soi*, Paris, La Découverte.
- BERLINER David, 2021, « Le devenir autre du cosplayer », *La Revue Nouvelle*, 25 janvier 2021, N° 1, n° 1, p. 48-52.
- BILLIE Tamara, 2021, *Working Together, Gets Work Done : A Navajo Approach to Cultural Resources And Heritage Management On The Navajo – Gallup Water Supply Pipeline*, Master of Professional Studies, University of Maryland, College Park.
- BIOLSI Thomas et ZIMMERMAN Larry J. (eds.), 1997, *Indians and Anthropologists : Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology*, Tucson, University of Arizona Press.
- BLU Karen I., 2001, *The Lumbee Problem : The Making of an American Indian People*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- BOAS Hallie S., 2015, « There is no word for relocation in the Diné language » : *Everyday Forms of Refusal to Colonialism(s) on Black Mesa*, The University of Texas, Austin

- BOBIN Marine, 2020, *À l'ombre des quatre montagnes sacrées : prison, justice et quête de souveraineté en terre navajo*, Université Toulouse 2- Jean Jaurès, Toulouse, 320 p.
- BOSA Bastien, 2005, « L'Aigle et le Corbeau : Quand les Aborigènes s'invitent à la table des anthropologues... », *Gradhiva*, 1 novembre 2005, n° 2, p. 31-47.
- BOSA Bastien, PAGIS Julie et TREPIED Benoît, 2019, « Le passing : un concept pour penser les mobilités sociales », *Genèses*, 2019, vol. 114, n° 1, p. 5-9.
- BOSA Bastien et WITTERSHEIM Éric, 2009, *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales : Amérique, Pacifique*, Paris, Éd. Karthala (coll. « Les terrains du siècle »).
- BOULLOSA-JOLY Maïté, 2013, « Doit-on militer aux côtés des Indiens ? Les risques de l'instrumentalisation du chercheur en milieu militant », *Brésils*, 2013, vol. 4, n° 24.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *La distinction. Critique sociale du jugement*, 1979^e éd., Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique / Pierre Bourdieu*, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. « Le sens commun »).
- BOURGOIS Philippe, 2002, *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio (2nd ed., structural Analysis in the social Sciences)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOWLIN Nick, 2022, « The Southwest's cities are booming. Here's how to make that growth climate-friendly », *HighCountryNews*, 27 avr. 2022.
- BROCQUA Christophe, 2009, « L'ethnographie comme engagement : enquêter en terrain militant », *Genèses*, 2009, vol. 2, n° 75, p. 109-124.
- BROOMFIELD Maya et PACKER Maya, 2023, « A reflection of kinship between Black and Indigenous communities with Radmilla Cody », *USC Annenberg Media*, oct. 2023.
- BROWN Alleen, 2019, « A Lakota Historian on what climate organizers can learn from two centuries of Indigenous resistance », *The Intercept*, 2019.
- BRUBAKER Rogers, 2017, *Trans : Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*, Princeton, Princeton University Press.
- BRUGGE Doug, BENALLY Timothy et YAZZIE-LEWIS Esther (eds.), 2006, *The Navajo People and Uranium Mining*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- BRUGGE Doug et GOBLE Rob, 2002, « The History of Uranium Mining and the Navajo People », *American Journal of Public Health*, septembre 2002, vol. 92, n° 9, p. 1410-1419.
- BULLARD Robert D., 2000, *Dumping in Dixie : Race, Class, and Environmental Quality*, New York, Routledge.
- BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL, 2021, *Comprendre la Convention (no 169) de l'OIT Relative Aux Peuples Indigènes et Tribaux 1989 Outil à l'intention des Juges et des Praticiens du Droit*, Genève, International Labour Organisation (ILO).

BUU-SAO Doris, 2021, « Face au racisme environnemental : Extractivisme et mobilisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Politix*, 28 janvier 2021, n° 131, n° 3, p. 129-152.

BUU-SAO Doris, 2019, « Prendre le parti de l'enquête : Positionnements ethnographiques en terrain conflictuel », *Genèses*, 23 mai 2019, n° 115, n° 2, p. 123-137.

BYRD Jodi, 2011, *The transit of Empire : Indigenous critique of colonialism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

CARLSON Jennifer, 2020, *Policing the Second Amendment : Guns, Law Enforcement, and the Politics of Race*, Princeton, Princeton University Press.

CASAS-CORTES María Isabel., OSTERWEIL Michal, et POWELL Dana E., 2008, « Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements », *Anthropological Quarterly*, 2008, vol. 81, n° 1, p. 17-58.

CASTRO-GOMEZ Santiago, 2005, « Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. » dans Ramón Grosfoguel et Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogota, Siglo del Hombre editores.

CATTELINO Jessica, 2008, *High Stake: Florida Seminole Gaming & Sovereignty*, Durham, Duke University Press.

CHAMBERLAIN Kathleen, 2000, *Under Sacred Ground : A History of Navajo Oil, 1922-1982*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

CHAPTER HOUSE, 2024, *Chapter House -merchandise-*, <https://chapterhouse.bandcamp.com/merch>, 2024, consulté le 12 février 2024.

CIABATTARI Jane, 2024, « Hobbits and hippies : Tolkien and the counterculture », *BBC*, 20 nov. 2024.

CIVIL DIVISION U.S. DEPARTMENT OF JUSTICE, 2024, « Radiation Exposure Compensation Act ».

CLAW Katrina G., DUNDAS Nicolas, PARRISH Michael S., BEGAY Rene L., TELLER Travis L., GARRISON Nanibaa' A. et SAGE Franklin, 2021, « Perspectives on Genetic Research : Results From a Survey of Navajo Community Members », *Frontiers in Genetics*, 2 décembre 2021, vol. 12.

CLEMENT Eugénie, 2022, « Mythes fondateurs et protecteur.i.ces. Les mobilisations diné comme articulations entre luttes environnementales et mouvances anarcho-marxistes. », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, 2022, n° 168-169, 2022 p. 63-78.

CLEMENT PICOS Eugénie, 2020a, « Debra Haaland : une autochtone antiraciste et décoloniale dans l'administration Biden ? », *AOC*, 9 déc. 2020.

CLEMENT PICOS Eugénie, 2020b, *Paysans, covid et présidentielles et leurs effets sur la Nation Navajo*, <https://covidam.institutdesameriques.fr/paysans-covid-et-presidentielles-et-leurs-effets-sur-la-nation-navajo/>, septembre 2020, consulté le 6 août 2024.

COBB Daniel M., 2008, *Native Activism in Cold War America : The Struggle for sovereignty.*, Lawrence, University Press of Kansas.

CONGRESS OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1962, *Public Law 87-463*.

CONNELL SZASZ Margaret, 1999, *Education and the American Indian : the Road to Self-Determination since 1928*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

COOK-LYNN Elizabeth, 1997, « Who Stole Native American Studies ? », *Wicazo Sa Review*, 1997, vol. 12, n° 1, p. 9-28.

COPE, 2019, *COPE Community Outreach & Patient Empowerment*, <https://www.copeprogram.org/research>, 2019, consulté le 12 juillet 2024.

CRONON William J, 1996, « The Trouble with Wilderness ; or, Getting Back to the Wrong Nature », *Environmental History*, 1996, vol. 1, n° 1, p. 7-28.

CSORDAS Thomas J., 1994, *The Sacred Self. A cultural phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley/ Los Angeles / London, University of California Press.

CSORDAS Thomas J., 1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 1990, vol. 18, n° 1, p. 5-47.

CURLEY Andrew, 2023, *Carbon sovereignty. Coal, Development, and Energy Transition in the Navajo Nation*, Tucson, University of Arizona Press.

CURLEY Andrew, 2021, « Infrastructures as colonial beachheads : The Central Arizona Project and the taking of Navajo resources », *Environment and Planning D : Society and Space*, juin 2021, vol. 39, n° 3, p. 387-404.

CURLEY Andrew, 2019a, « “Our Winters’ Rights” : Challenging Colonial Water Laws », *Global Environmental Politics*, août 2019, vol. 19, n° 3, p. 57-76.

CURLEY Andrew, 2019b, « *T’áá hwó aji t’éego* and the Moral Economy of Navajo Coal Workers », *Annals of the American Association of Geographers*, 2 janvier 2019, vol. 109, n° 1, p. 71-86.

CURLEY Andrew, 2018, « A failed green future : Navajo Green Jobs and energy “transition” in the Navajo Nation », *Geoforum*, janvier 2018, vol. 88, p. 57-65.

CUTLER Cecelia, 2006, « Subcultures and Countercultures » dans *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Amsterdam, Elsevier, p. 236-239.

DEAN Jodi, 2019, *Comrade*, London ; New York, Verso.

DEER Sarah, BYRD Jodi A., MITRA Durba et HALEY Sarah, 2021, « Rage, Indigenous Feminisms, and the Politics of Survival », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 1 juin 2021, vol. 46, n° 4, p. 1057-1071.

DELEUZE Gilles, 2011, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.

DELORIA Philip J., 1998, *Playing Indian*, New Haven, Yale University Press.

DELORIA Vine Jr, 1985, *American Indian Policy in the 20th Century*, Norman, University of Oklahoma Press.

DELORIA Vine Jr, 1969, *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, New York, Macmillan.

DENETDALE Jennifer Nez, 2020, « Refusing the Gift of Democracy and Embracing Diné Concepts of Kinship : The Navajo Nation, Citizenship, and Practices of Gender », *Theory & Event*, octobre 2020, vol. 23, n° 4, p. 1053-1065.

DENETDALE Jennifer Nez, 2017a, *Reclaiming Diné History. The legacies of Navajo Chief Manuelito and Juanita*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

DENETDALE Jennifer Nez, 2017b, « Return to “the uprising at Beautiful Mountain in 1913”. Marriage and sexuality in the Making of the Modern Navajo Nation » dans *Critically Sovereign*, Durham & London, Duke University Press, p. 69-98.

DENETDALE Jennifer Nez, 2009, « Securing Navajo National Boundaries : War, Patriotism, Tradition, and the Diné Marriage Act of 2005 », *Wicazo Sa Review*, 2009, vol. 24, n° 2, p. 131-148.

DENETDALE Jennifer Nez, 2008, « Reclaiming Diné History : The legacies of Navajo Chief Manuelito and Juanita. », *American Indian Culture and Research Journal*, 2008, vol. 32, n° 1.

DILLON Grace, 2012, *Walking the clouds. An anthology of Indigenous Science Fiction*, Tucson, University of Arizona Press.

DINE COLLEGE, 2024, *Educational philosophy : Sa'ah Naaghai Bik'eh Hozhoo*, https://www.dinecollege.edu/about_dc/educational-philosophy/, 2024, consulté le 21 juillet 2024.

DINE COLLEGE LEARNING CENTER, 2014, « A guide to Navajo clans ». [https://warriorweb.dinecollege.edu/ICS/icsfs/GS_Navajo_Clans\(1\).pdf?target=477676bfc768-499e-b71f-9b9fc07c22e4](https://warriorweb.dinecollege.edu/ICS/icsfs/GS_Navajo_Clans(1).pdf?target=477676bfc768-499e-b71f-9b9fc07c22e4).

DINE POLICY INSTITUTE, 2014, *Diné Food Sovereignty : a report on the Navajo Nation Food System and the Case to Rebuild a Self-Sufficient Food System for the Diné People*, Tsaille.

DINE POLICY INSTITUTE, 2008, *Navajo Nation Government Reform Project*, Tsaille.

DINE SITUATION PODCAST, « Colonial Distancing - Diné COVID-19 response », (coll. « Diné Situation »). <https://soundcloud.com/din-situation/colonial-distancing-dine-covid-19-response>.

Dooda Leetso The Legacy of Navajo Nation Uranium, Deidra Peaches, Paper Rocket Productions, 2015.
https://www.youtube.com/watch?v=4dUpz4gfkGM&list=PLp6NBuBcy0bqvn6wSFjikhp_SMCeWI-q&index=8&t=41s.

DUNBAR-ORTIZ Roxanne, 2014, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston, Beacon Press (coll. « ReVisioning American history »).

DUPUIS-DERI Francis et PILLET benjamin (eds.), 2019, *L'anarcho-indigénisme*, Montréal, Lux Editeur.

DUTKO Paula, VER PLOEG Michele, FARRIGAN Tracey. Characteristics and Influential Factors of Food Deserts, ERR-140, U.S. Department of Agriculture, Economic Research Service, 2012.

EDENHOFER Nathan, 2020, *Policing and Inequality in Flagstaff, Arizona. The politics of Police Abuse and Gentrification*, Flagstaff, Southwest Center for Equal Justice.

ELLISON Nicolas, 2017, « De la dialéctica patrimonial. Comentario sobre “Cuando la alimentación se hace patrimonio” de Charles Edouard de Suremain », *Trace*, 3 juillet 2017, vol. 72.

EMERSON Marc A et MONTROYA Teresa, 2021, « Confronting Legacies of Structural Racism and Settler Colonialism to Understand COVID-19 Impacts on the Navajo Nation », 2021, vol. 111, n° 8, p. 6.

E&MJ, 2013, « BHP sells Navajo Mine », *Engineering and Mining Journal*, déc. 2013

ESTES Nick, 2019, *Our history is the future*, London ; New York, Verso.

ESTES Nick, YAZZIE Melanie, DENETDALE Jennifer Nez, CORREIA David, CODY Radmilla et BENALLIE Brandon, 2020, *Red Nation Rising : From Bordertown Violence to Native Liberation*, Oakland, PM Press.

ESTRADA OLVERA Trilce, 2024, « Wikieup lithium mine clears one hurdle, but Hualapai neighbors still oppose the plan », *AZ central*, juin 2024.

EWARRENISNOTCHEROKEE, 2020, *Open Letter to Elizabeth Warren from Cherokee Citizens*, Medium. <https://medium.com/@ewarrenisnotcherokee/open-letter-to-elizabeth-warren-from-cherokee-citizens-ab053578bd95>, 20 mars 2020, consulté le 24 janvier 2024.

FAIN Abi et NAGLE Mary Kathryn, « Close to Zero: The Reliance on Minimum Blood Quantum Requirements to Eliminate Tribal Citizenship in the Allotment Acts and the Post-Adoptive Couple Challenges to the Constitutionality of ICWA », *Mitchell Hamline Law Review*, vol. 43, n° 4, p. 2017.

FALQUET Jules, 2015, « « Corps-territoire et territoire-Terre » : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal », *Cahiers du Genre*, 17 novembre 2015, n° 59, n° 2, p. 73-89.

FANCELLO Sandra et BONHOMME Julien, 2018, « L'État et les institutions face à la sorcellerie », *Cahiers d'études africaines*, 15 décembre 2018, n° 231-232, p. 573-591.

FAO, 2002, *Report of the World Food Summit : five years later 10-13 June 2002 - Part one*, Rome, FAO.

FARRELL Justin, BUROW Paul Berne, MCCONNELL Kathryn, BAYHAM Jude, WHYTE Kyle et KOSS Gal, 2021, « Effects of land dispossession and forced migration on Indigenous peoples in North America », *Science*, 2021, vol. 374, n° 6567.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1985, *Les mots, la mort, les sorts*, Folio Essais., Paris, Gallimard.

FIELD Les W., 1999, « Complicities and Collaborations : Anthropologists and the “Unacknowledged Tribes” of California », *Current Anthropology*, avril 1999, vol. 40, n° 2, p. 193-210.

FILLIEULE Olivier, 2001, « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l’engagement individuel », *Revue française de science politique*, 2001, 51e année, n° 1-2, p. 199-215.

FISHER Austin, 2023, « Three years later, health problems linger for La Jornada shooting victim », *Source NM*, 4 août 2023.

FITTING Elizabeth, 2014, « Cultures of Corn and anti-GMO Activism in Mexico and Colombia » dans *Food Activism : Agency, Democracy and Economy*, Londres, New Delhi, New York et Sydney, Bloomsbery Academic, p. 175-192.

FLEISCHMANN Eric, 2022, « Some Thoughts on Liberating Medication », *The anarchist library*, 2022.

FLETCHER Matthew L.M., 2023, *Amicus Brief in the Ninth Circuit En Banc of Apache Stronghold v. United States*, <https://turtletalk.blog/2023/01/11/amicus-briefs-in-the-ninth-circuit-en-banc-stage-of-apache-stronghold-v-united-states/>, 11 janvier 2023, consulté le 15 août 2024.

FLETCHER Michael-Shawn, HAMILTON Rebecca, DRESSLER Wolfram et PALMER Lisa, 2021, « Indigenous knowledge and the shackles of wilderness », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 5 octobre 2021, vol. 118, n° 40.

FOREST SERVICE USDA, 2022, *Colorado Plateau Semidesert Province*, <https://www.fs.usda.gov/land/ecosysmgmt/colorimagemap/images/313.html>, 2022, consulté le 2 septembre 2024.

FOYER Jean et ELLISON Nicolas, 2018, « Conserver les maïs mexicains : La diversité bioculturelle et ses ambiguïtés », *Études rurales*, 1 juillet 2018, n° 202, p. 120-139.

FRANCE CULTURE, « L’histoire du cheval des plaines américaines », (coll. « Le journal des sciences »), 2023.

FRANCISCONI Michael Hoseph, 1998, *Kinship, Capitalism, Change : The Informal Economy of the Navajos (1868-1995)*, New York, Garland Publishing Co.

FRISBIE Charlotte J., 2018, *Food Sovereignty the Navajo Way. Cooking with Tall Woman*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

GALLAGHER Victoria J. et ZAGACKI Kenneth S., 2007, « Visibility and Rhetoric : Epiphanies and Transformations in the *Life* Photographs of the Selma Marches of 1965 », *Rhetoric Society Quarterly*, 29 mars 2007, vol. 37, n° 2, p. 113-135.

GARRISON Nanibaa’ A. et CHO Mildred K., 2013, « Awareness and Acceptable Practices : IRB and Researcher Reflections on the Havasupai Lawsuit », *AJOB Primary Research*, octobre 2013, vol. 4, n° 4, p. 55-63.

GENOVA Carlo, 2020, « Participation with Style. Clothing among Young Activists in Political Groups », *Societies*, 23 juillet 2020, vol. 10, n° 3, p. 55.

GERGAUD Sophie, 2021, « Indigenous Cinemas and Futurisms : How Indigenous Visual Arts Are Shifting the Narratives and Offering a New Relationship to Space and Landscapes », *Recherches anglaises et nord-américaines*, 8 juillet 2021, n° 54, p. 151-169.

GOEMAN Mishuana R., 2017, « Ongoing storms and struggles. Gendered violence and Resource Exploitation » dans *Critically Sovereign*, Durham & London, Duke University Press, p. 99-126.

GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit.

GOULET Jean-Guy A., 2012, « Trois manières d'être sur le terrain : Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et Sociétés*, 22 février 2012, vol. 35, n° 3, p. 107-125.

GOULET Jean-Guy A., 2004, « Une question éthique venue de l'autre monde : Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres », *Anthropologie et Sociétés*, 22 novembre 2004, vol. 28, n° 1, p. 109-126.

GRAEBER David, 2009, *Direct Action, an Ethnography*, AK Press., Chico.

GRAIN, 2014, *Hungry for land : small farmers feed the world with less than a quarter of all farmland*, Grain. <https://grain.org/en/article/4929-hungry-for-land-small-farmers-feed-the-world-with-less-than-a-quarter-of-all-farmland>.

GRAMSCI Antonio, 1999, *Selections from the Prison Notebooks*, London, ElecBook, the Electric Book Co (coll. « Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith »).

GRANT Jill Elise, 2007, « The Navajo Nation EPA's Experience with "Treatment as a State" and Primacy », *American Bar Association*, 2007, vol. 21, n° 3, p. 9-15.

GREENBERG M et SELIKOFF I.J, 1993, « Lung Cancer In The Schneeberg Mines : A Reappraisal Of The Data Reported By Harting and Hesse in 1879. », *Annals of Occupational Hygiene*, 1993, vol. 37, n° 1, p. 5-14.

GRIECO Kyra, 2023, « Entre la surveillance et la médiatisation : visibilité et invisibilité en terrain minier (Cajamarca, Pérou) », *Politika*, 25 oct. 2023.

GROSFUGUEL Ramón, 2012, « El concepto de « racismo » en Michel Foucault y Frantz Fanon : ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser ? *Tabula Rasa*, 2012.

GROW Roberte et STEWART Monte, 1977, « The "Winters" Doctrine as Federal Common Law », *Natural Resources Lawyer*, 1977, vol. 10, n° 3, (coll. « American Bar Association »), p. 457-497.

GULLIVER Robyn, 2022, « The Iconic 21st Century Activist "T-Shirt and Tote-Bag" Combination Is Hard to Miss These Days ! How Fashion Manifests in Environmental Activism », *M/C Journal*, 5 octobre 2022, vol. 25, n° 4.

- GUPTA Akhil et FERGUSON James, 1997, *Culture, Power, Place : Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press.
- HAIDER Asad, 2022, *Le malentendu. Race, classe et identité*, Paris, Éditions Amsterdam.
- HAILE Berard, 1978, *Love-Magic and Butterfly People. The slim Curly Version of the Ajilee*, Flagstaff, Museum of Northern Arizona Press.
- HAIJAT Abdellali, 2019, « Transgenre et transracial, ou les difficultés d'une analogie », *Genèses*, 2019, vol. 114, n° 1, p. 153-159.
- HALEY Brian D., 2013, « Taking Hippies and Indians Seriously (Smith's Hippies, Indians, and the Fight for Red Power) », 2012. *Current Anthropology*, juin 2013, vol. 54, n° 3, p. 391-393.
- HAOZOUS Emily A., STRICKLAND Carolyn J., PALACIOS Janelle F. et SOLOMON Teshia G. Arambula, 2014, « Blood Politics, Ethnic Identity, and Racial Misclassification among American Indians and Alaska Natives », *Journal of Environmental and Public Health*, 2014, vol. 2014, p. 1-9.
- HARAWAY Donna, 1991, *Simians, Cyborgs, and Women*, New York, Routledge.
- HARDT Michael et NEGRI Antonio, 2021, « Imperio », *revista de la Universidad de Mexico*, novembre 2021, (coll. « Imperialismos »).
- HAY Andrew, 2023, « New Mexico man charged with attempted murder in protest shooting », *Reuters*, 30 sept. 2023.
- HELMAN Christopher, 2020, « The Navajo wanted to go green, then this surprise deal made them America's 3rd largest coal miner », *Forbes*, 2020.
- HERVE Caroline, 2020, « Rencontre manquée dans l'Arctique. Colonialisme et conflits ontologiques sur le terrain », *ethnographiques.org*, 2020, n° 39, (coll. « Incidents heuristiques »).
- HILL Kyle X., JOHNSTON Lyla June, BLUE Misty R., PROBST Jaidyn, STAECKER Madison et JENNINGS Lydia L., 2024, « Rematriation and Climate Justice : Intersections of Indigenous Health and Place », *The Journal of Climate Change and Health*, juillet 2024, vol. 18.
- HØJLUND Susanne, 2015, « Taste as a social sense : rethinking taste as a cultural activity », *Flavour*, décembre 2015, vol. 4, n° 1, p. 6.
- HOLLOWAY John, 2016, *Crack Capitalism. 33 thèses contre le capital*, Paris, Libertalia.
- HOOVER Elizabeth, 2017, *The river is in us : fighting toxics in a Mohawk community*, Minneapolis ; London, University of Minnesota Press.
- HOROWITZ Leah, 2011, « Interpreting Industry's Impacts : Micropolitical Ecologies of Divergent Community Responses », *Development and Change*, 2011, vol. 42, n° 6, p. 1379-1391.

HOUSEMAN Michael, 2016, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 avril 2016, n° 174, p. 213-237.

HOUSEMAN Michael, 2002, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre*, 1 mars 2002, Volume 3, n° 3, p. 533-538.

HUMEAU Pierig, 2008, « L'hexis corporelle punk et les effets de socialisation », *Regards sociologiques*, 2008, n° 35, p. 55-64.

HUNGATE Adam B., 2005, *Let them eat yellow cake : Navajo Uranium and America, Marginalization*, University of California, Riverside.

INDIGENOUS ACTION MEDIA, 2015, « Press release : Diné Declare Existence Through Prayer Walk », *Indigenous Action Media*, 2015 p.

Indigenous Women and Artists : Art as Resistance, 2021, UCLA, Latin American Institute. <https://www.youtube.com/watch?v=mItmcw5Adv4&t=5s>.

IVERSON Peter, 2002, *Diné : A History of the Navajos*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

IVERSON Peter, 1981, *The Navajo Nation*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

JACOBY Karl, 2021, *Crimes contre la nature. Voleurs, squatters et braconniers : l'histoire cachée de la conservation de la nature aux Etats-Unis.*, Paris, Anacharsis.

JACOBY Karl, 2013, *Des ombres à l'aube : un massacre d'Apaches et la violence de l'histoire*, Toulouse, Anacharsis.

JACQUIER Claude, 2011, « Qu'est-ce qu'une communauté ? En quoi cette notion peut-elle être utile aujourd'hui ? », *Vie sociale*, 1 juin 2011, N° 2, n° 2, p. 33-48.

JAULIN Robert, 1974, *La paix blanche : introduction à l'ethnocide*, Paris, Union générale d'éditions.

JESSEN Tyler D, BAN Natalie C, CLAXTON Nicholas Xemtoltw et DARIMONT Chris T, 2022, « Contributions of Indigenous Knowledge to ecological and evolutionary understanding », *Frontiers in Ecology and the Environment*, mars 2022, vol. 20, n° 2, p. 93-101.

JOHNSTON Lyla June, 2022, *Architects of Abundance : Indigenous Regeneratie food and land management systems and the excavation of hidden history*, Indigenous Studies, University of Alaska Fairbanks, Fairbanks.

JOLIVET Patrick, 2001, « Le recyclage des déchets ménagers : une figure de citoyenneté », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, 2001, n° 44, p. 29-40.

JOUAN Adrien, 2017, « S'impliquer pour enquêter : Politiques et dilemmes d'une ethnographie en terrain militant », *Cahiers de recherche sociologique*, 12 décembre 2017, n° 61, p. 145-166.

JOURNEE-DUEZ Aurélie, 2020, *Artistes femmes, queer et autochtones face à leur(s) image(s). Pour une histoire intersectionnelle et décoloniale des arts contemporains autochtones aux Etats-Unis et au Canada (1969-2019)*, EHESS, Paris.

KAPPLER Charles, 1868, *Treaty with the Navaho*.

KATERBERG William, 2020, « J.C. Morgan and failure to listen to Native voices », *News and History from Heritage Hell*, 2 oct. 2020.

KATZ Jack, 2019, « On Becoming an Ethnographer », *Journal of Contemporary Ethnography*, février 2019, vol. 48, n° 1, p. 16-50.

KATZ Jack, 2006, « Ethical escape routes for underground ethnographers », *American Ethnologist*, novembre 2006, vol. 33, n° 4, p. 499-506.

KAUANUI J. Kēhaulani, 2008, *Hawaiian Blood : Colonialism and the politics of sovereignty and indigeneity*, Durham & London, Duke University Press.

K'E INFOSHOP COLLECTIVE, 2019, « Settler Sexuality », 2019.

KHALID Asma, 2019, « Warren Apologizes To Cherokee Nation For DNA Test », *NPR*, 1 févr. 2019.

KIDWELL Clara Sue, 2009, « American Indian Studies : Intellectual Navel Gazing or Academic Discipline ? », *The American Indian Quarterly*, 2009, vol. 33, n° 1, p. 1-17.

KIM Iris, 2024, « How the Navajo Are Fighting to Prevent Water Exploitation », *NBCU Academy*, 25 avr. 2024.

KLAUK Erin, 2006, *Physiography of the Navajo Nation*, https://serc.carleton.edu/research_education/nativelands/navajo/physiography.html#:~:text=The%20Navajo%2C%20unlike%20most%20Native,New%20Mexico%2C%20and%20southwestern%20Colorado, 22 mai 2006, consulté le 2 septembre 2024.

KLONDIKE GOLD NATIONAL HISTORICAL PARK, 2019, *Conservation vs Preservation and the National Park Service*, <https://www.nps.gov/teachers/classrooms/conservation-preservation-and-the-national-park-service.htm#:~:text=During%20the%20environmental%20movement%20of,to%20eliminate%20human%20impact%20altogether>, 2019, consulté le 12 mars 2024.

KLUCKHOHN Clyde Kay Maben, 1944, *Navaho Witchcraft*, Boston, Beacon Press.

KOCH Erec R, 2013, « La pratique du goût : de Pierre Bourdieu à Antoine de Courtin », *Dix-Septième siècle*, 2013, vol. 1, n° 258, p. 45-54.

KONGERSLEV Marianne, 2020, « Enduring Laughter: Introduction to the Special Issue on Native and Indigenous Humor », *Studies in American Humor*, 1 octobre 2020, vol. 6, n° 2, p. 254-264.

KOONS GARCIA Deborah, *The Future of Food*. Documentaire. Lily Films, 2004.

KRECH Shepard, 1999, *The Ecological Indian : myth and history*, New York, W.W. Norton & Company.

KRENAK Ailton, 2020, *A Vida Não é Útil. Ideias para salvar a humanidade*, Lisbonne, Objectiva.

KYL John, 2012, *S.2109 - Navajo-Hopi Little Colorado River Water Rights Settlement Act of 2012*.

LA VIA CAMPESINA, 1996, « 1996 : Déclaration de Rome de la Via Campesina qui définit la souveraineté alimentaire pour la première fois - Via Campesina ».

LANGLEY Ryan, 2014, *Punk agency in a hardcore subculture*, Master of Arts, California State University Fullerton, Fullerton.

LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, 2015, « Sauver le sauvage ? L'idée de wilderness », *Penser et agir avec la nature*, 2015, p. 25-50.

LAURENT Sylvie, 2024, *Capital et race, histoire d'une hydre moderne*, Paris, Éditions du Seuil.

LEE Lloyd L. (ed.), 2017, *Navajo Sovereignty: Undersatndings and visions of the Diné People*, Tucson, University of Arizona Press.

LEONARD Kelsey, DAVID-CHAVEZ Dominique, SMILES Deondre, JENNINGS Lydia, ALEGADO Rosanna 'Anolani, MANITOWABI Joshua, ARSENAULT Rachel, BEGAY Rene L et DAVIS Dawn D, 2023, « Water Back : A Review Centering Rematriation and Indigenous Water Research Sovereignty », 2023, vol. 16, n° 2.

LEVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LEVY Jerrold E., NEUTRA Raymond et PARKER Dennis, 1987, *Hand trembling, frenzy witchcraft and moth madness- a study of Navajo seizure disorders*, Tucson, The University of Arizona Press.

LIAN Yi-zheng, 2021, « China : un imperialismo antiguo detrás de una potencia moderna », *revista de la Universidad de Mexico*, novembre 2021, (coll. « Imperialismos »).

LINGIARI FOUNDATION, 2002, *Background briefing papers- water*, Broome, Western Australia, Lingiari Foundation.

LITTLE Becky, 2017, « How Boarding Schools Tried to 'Kill the Indian' Through Assimilation », 2017.

LONGFELLOW BRENDA, 2019, « Indigenous Futurism and the Immersive Worlding of Inherent Rights/ Vision Rights, 2167 and Biidaaban : First Light. »

MADÉLIN Pierre, 2023, « Des pensées décoloniales à l'épreuve de la guerre en Ukraine », *Lundi matin*, 27 févr. 2023.

MARICHALAR Pascal, 2024, *La montagne aux étoiles : enquête sur les terres contestées de l'astronomie*, Paris, Éditions La Découverte.

- MARSHALL Kimberly J., 2016, *Upward, not Sunwise. Resonant Rupture in Navajo Neo-Pentecostalism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- MARTIN-IVERSON Sean, 2024, « Contesting the Creative City : commons and enclosure at the interface of underground culture and the creative industries in Bandung, Indonesia », EHESS.
- MARTY Martin E., 2018, « Kill the Indian in the Child », *The University of Chicago Divinity School*, 2018.
- MARX Karl, 1867, *Le capital.*, Paris, Folio Essais.
- MCGRATH Daniel, 2017, « The Model Tribal Probate Code : An Opportunity to Correct the Problems of Fractionation and the Legacy of the Dawes Act », *The Journal of Gender, Race, and Justice*, 2017, vol. 20, n° 2, p. 403-429.
- MCGREGOR Deborah, 2014, « Traditional Knowledge and Water Governance : The ethic of responsibility », *AlterNative : An International Journal of Indigenous Peoples*, 2014, vol. 10, n° 5.
- MCKAY Ben M., 2020, « Food sovereignty and neo-extractivism : limits and possibilities of an alternative development model », *Globalizations*, 16 novembre 2020, vol. 17, n° 8, p. 1386-1404.
- MELENOTTE Sabrina, 2008, « Comment mener une ethnographie au Chiapas ? Entre engagements et désengagements sur un terrain fortement politisé. Note de recherche », *Altérités*, 2008, vol. 5, n° 2, p. 129-142.
- MENRISKY Alexander, 2020, *Wild Abandon : American Literature and the Identity Politics of Ecology*, 1^{re} éd., Cambridge, Cambridge University Press.
- MIDDLEWOOD Alexandra T., 2021, « A Silver Bullet : Gun Ownership and Political Participation in Rural America », *Great Plains Research*, 2021, vol. 31, n° 2, p. 159-171.
- MISHUANA R. GOEMAN, 2009, « Notes toward a Native Feminism's Spatial Practice », *Wicazo Sa Review*, 2009, vol. 24, n° 2, p. 169-187.
- MISHUANA R. GOEMAN et JENNIFER NEZ DENETDALE, 2009, « Native Feminisms : Legacies, Interventions, and Indigenous Sovereignities », *Wicazo Sa Review*, 2009, vol. 24, n° 2, p. 9-13.
- MOISSEEFF Marika, 2019, « Néotène, Hybrides et Chimères : La nature humaine à l'aune de la science-fiction », *Ateliers d'anthropologie*, 3 juillet 2019, n° 46.
- MOISSEEFF Marika, 2005, « La procréation dans les mythes contemporains : Une histoire de science-fiction », *Anthropologie et Sociétés*, 12 décembre 2005, vol. 29, n° 2, p. 69-94.
- « Monster Slayer », *Dark Winds*, créée par Chris Eyre, saison n°1, épisode n°1, 2022.
- MONTOYA Teresa, 2019, *Permeable : Politics of Extraction and Exposure on the Navajo Nation*, Anthropologie, New York University, New York.
- MOSCUFO Michela, 2020, « For these Indigenous Artists "Land Back" Is Both A Political Message And A Fundraising Opportunity », *Forbes*, 2 oct. 2020.

NAACP, « The 1963 March on Washington ». <https://naacp.org/find-resources/history-explained/1963-march-washington#:~:text=On%20August%2028%2C%201963%2C%20more,Martin%20Luther%20King%2C%20Jr.,> consulté le 8 mars 2024.

NADASDY Paul, 1999, « The politics of TEK : Power and the “integration” of knowledge », *Arctic Anthropology*, 1999, vol. 36, n° 1-2, p. 1-18.

NAGLE Rebecca, 2019, « How “pretindians” undermine the rights of Indigenous people », *HighCountryNews*, 2 avr. 2019 p.

NAGLE Rebecca, 2017, « Op-Ed : I am a Cherokee woman. Elizabeth Warren is not. », *Think Progress*, nov. 2017.

NAGLE Rebecca, « This Land. How a string of custody battles over Native children became a federal lawsuit that threatens everything from tribal sovereignty to civil rights », (coll. « This Land »).

NAVAJO ELECTIONSADMINISTRATION, 2024, *Navajo Election Administration. Frequently asked questions*, <https://navajoelections.navajo-nsn.gov/Faqs>, 2024, consulté le 13 septembre 2024.

NAVAJO HOUSING AUTHORITY, 2024, *Welcome to the Navajo Housing Authority*, <https://www.navajohousingauthority.org>, 2024, consulté le 21 avril 2024.

NAVAJO NATION COUNCIL, 1984a, « Navajo Nation Water Code ».

NAVAJO NATION COUNCIL, 1984b, « Navajo Nation Code Annotated. Title 21 to 26 ».

NAVAJO NATION ENVIRONMENTAL PROTECTION AGENCY, 2024, *Navajo EPA*, <https://navajonationepa.org/>, 2024, consulté le 8 août 2024.

NAVAJO NATION HDNA, 2020, « Healthy Diné Nation Act: update on history, tax revenue, chapter wellness Projects, Food Store Environment and Community Surveys ».

NAVAJO NATION HUMAN RESEARCH REVIEW BOARD, 2024, *About NNHRRB*, <https://nnhrrb.navajo-nsn.gov/aboutNNHRRB.html>, 2024, consulté le 2 septembre 2024.

NDN COLLECTIVE, 2024, *Land Back*, <https://ndncollective.org/fr/landback/>, 2024, consulté le 16 septembre 2024.

NIXON Rob, 2011, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Cambridge, Harvard University Press.

NNHRRB, 2024, « Research Policies and Procedures of the Navajo Nation Human Research Review Board (NNHRRB) ».

NORTH LEUPP FAMILY FARMS, 2024, *North Leupp Family Farms: Tradition, Food, Health, conservation*, <https://northleuppfamilyfarms.org>, 2024, consulté le 28 mai 2024.

NOVOTNY Ivan P., TITTONELL Pablo, FUENTES-PONCE Mariela H., LOPEZ-RIDAURA Santiago et ROSSING Walter A. H., 2021, « The importance of the traditional milpa in food security and

nutritional self-sufficiency in the highlands of Oaxaca, Mexico », *PLOS ONE*, 19 février 2021, vol. 16, n° 2.

NOWELL Cécile, 2024, '*Haul no !*' : tribes protest uranium mine trucking ore through Navajo Nation, <https://www.theguardian.com/environment/article/2024/aug/06/uranium-mine-ore-navajo-havasupai-grand-canyon>, 9 août 2024, consulté le 9 août 2024.

NUCLEAR NEWSWIRE, 2024, « Navajo Nation tests tribal law banning uranium transport », *Nuclear Newswire*, 2 août 2024 p.

O'DONNELL Erin L. et TALBOT-JONES Julia, 2018, « Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India », *Ecology and Society*, 2018, vol. 23, n° 1, p. art7.

OFFICE OF MANAGEMENT AND BUDGET OF THE NAVAJO NATION, 2024, *The Navajo Nation Fiscal Year 2024 Budget Instructions Manual*, Window Rock, Office of Management and Budget.

OGLESBY Cameron, 2021, « The Navajo Nation generates a ton of power — but 14,000 homes don't have electricity », *Grist*, 5 mars 2021.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995a, « La politique du terrain : Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1 octobre 1995, n° 1, p. 71-109.

OPENDEMOCRACY AUTHHORS, 2024, « Sociólogo Boaventura de Sousa Santos enfrenta nuevas denuncias de acoso », *Open Democracy*, 12 juin 2024.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES, 2007, « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2007, vol. 37, n° 2-3, p. 139.

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL, 1989, « C169 - Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989 ».

PARASECOLI Fabio, 2022, *Gastronativism : food, identity politics, and globalization*, New York, Columbia University Press (coll. « Arts and traditions of the table : perspectives on culinary history »).

PARKER Kim, HOROWITZ Juliana, IGIELNIK Ruth, OLIPHANT Baxter et BROWN Anna, 2017, *America's Complex Relationships with Guns. An in-depth look at the attitudes and experiences of U.S. adults*, Pew Research Center.

PARRISH Michael, 2018, *Local Governance and Reform : Local Empowerment*, Tsaile, Diné Policy Institute.

PIKE Sarah M., 2017, *For the Wild : Ritual and Commitment in Radical Eco-Activism*, Oakland, University of California Press.

PIKE Sarah M., 2004, *New Age and neopagan religions in America*, New York, Columbia University Press.

PILTCH Emily M, SHIN Sonya S, HOUSER Robert F et GRIFFIN Timothy, 2020, « The complexities of selling fruits and vegetables in remote Navajo Nation retail outlets :

perspectives from owners and managers of small stores », *Public Health Nutrition*, juin 2020, vol. 23, n° 9, p. 1638-1646.

PNPI, 2024, *The Postsecondary National Policy Institute. A new higher education data tool*, <https://pnpi.org>, 2024, consulté le 10 septembre 2024.

POLLAN Michael, 2010, *The food Movement, Rising*, <https://michaelpollan.substack.com/embed>, 2010, consulté le 11 juin 2024.

PONTERCORVO Emily, 2020, « A new source of power for Navajo Nation », *Grist*, 2020.

POWELL Dana, 2018, *Landscapes of power : Politics of Energy in the Navajo Nation*, Durham, Duke University Press.

POWELL Dana Elizabeth, 2015, « The rainbow is our sovereignty: Rethinking the politics of energy on the Navajo Nation », *Journal of Political Ecology*, 1 décembre 2015, vol. 22, n° 1.

PRIVOTT Meredith, 2019, « An Ethos of Responsibility and Indigenous Women Water Protectors in the #NoDAPL Movement », *The American Indian Quarterly*, janvier 2019, vol. 43, n° 1, p. 74-100.

PROKOP Danielle, 2024, « RECA expansion passes U.S. Senate », *Source NM*, 7 mars 2024.

PROPUBLICA et LUSTGARTEN Abraham, 2015, « Navajo Generating Station Powers and Paralyzes the Western U.S. », *Scientific American*, 2015.

PUAUD David, 2012, « L'"empathie méthodologique" en travail social », *Pensée Plurielle*, 2012, vol. 30-31, n° 2, p. 97-110.

QUINTERO Donovan, 2022, « Ceremonies – ‘our only hope’ : Feud erupts over helium mining in Tsé ‘Ałnáozt’í’í », *Navajo Times*, 3 févr. 2022.

RANDLE Julianna, *Pickles and kool-aid*. Vidéo TikTok, 2019.
https://www.tiktok.com/@j_burnette25/video/6774100162106215685.

RATCHARGE Alex, 2023, « Sur les pratiques du punk radical », *Audience*, 2023, 19.2, p. 107-148.

REARDON Jenny et TALLBEAR Kim, 2012, « “Your DNA Is *Our* History” : Genomics, Anthropology, and the Construction of Whiteness as Property », *Current Anthropology*, avril 2012, vol. 53, n° S5, p. S233-S245.

REDSTEER Margaret Hiza, KELLEY Klara B., FRANCIS Harris et BLOCK Debra, 2018, « Accounts from Tribal Elders : Increasing Vulnerability of the Navajo People to Drought and Climate Change in the Southwestern United States » dans Douglas Nakashima, Igor Krupnik et Jennifer T. Rubis (eds.), *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*, 1^{re} éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 171-187.

REICHARD Gladys A., 1990, *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, Princeton, Princeton University Press.

REPUBLICA DEL ECUADOR, 2008, *Ecuador : 2008 Constitution*.

- REVET Sandrine, 2007, « Introduction » dans *Anthropologie d'une catastrophe : Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle (coll. « Monde hispanophone »), p. 11-22.
- RICKARD Jolene, 2017, « Diversifying Sovereignty and the Reception of Indigenous Art », *Art Journal*, 3 avril 2017, vol. 76, n° 2, p. 81-84.
- RICKARD Jolene, 1996, *First Nation Territory in Cyber space Declared : No treaties Needed*, 2004 1996, consulté le 28 août 2024.
- RICKETSON Peter, 2001, *Political myth : the political uses of history, tradition and memory.*, Department of History and Politics, University of Wollongong, Keiraville.
- RILEY Kiera, 2021, « Dubbing “Star Wars” : Preserving the force of the Navajo language », *USA Today Entertainment*, 2021.
- RIOS Edwin, 2023, « US professor apologizes after wrongly claiming to be Native American », *The Guardian*, 5 mai 2023.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1987, *Oppressed but not defeated: peasant struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*, Geneva, United Nations Research Institute for Social Development.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia et ABSI Pascale, 2007, « Décoloniser la sociologie et la société », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, traduit par Pascale Absi et traduit par Nadia Morales, 1 décembre 2007, n° 110-111, p. 249-265.
- ROBBINS Lynn A., 1975, « Navajo Participation in Labor Unions. Lake Powell Research Project Bulletin Number 15, December 1975. »
- RODRIGUEZ Linda, 2023, « And Thus the Tribes Diminish » dans *Unpapered : Writers consider Native American Identity and Cultural Belonging*, Lincoln, University of Nebraska Press (coll. « University of Nebraska Press »).
- RUDY, 2021, « Report Back : One hundred People March in Kinlani/Flagstaff Calling for end to Police Violence Against Unshelterd Indigenous Relatives », *Indigenous Action Media*, 4 mars 2021.
- RUSHING Keith et TRIBAL PARTNERSHIPS PROGRAM, 2022, « Lithium mining threatens Arizona tribe's sacred spring », *Earth Justice*, 2022.
- RYAN Molly, 2021, « Flagstaff, Arizona's journey through rural gentrification », *Yale School of Environment*, 2021 p.
- SANTOS Boaventura de Sousa, 2011, « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, 1 août 2011, n° 187, p. 21-50.
- SANTOS Boaventura de Sousa, 2010, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Uruguay, Extensión, Universidad de la República, 110 p.

SANTOS Boaventura de Sousa (ed.), 2008, *Another knowledge is possible : beyond northern epistemologies*, London New York, Verso (coll. « Reinventing social emancipation: toward new manifestos »).

SCHWARZ Maureen Trudelle, 1995, « The Explanatory and Predictive Power of History : Coping with the “Mystery Illness,” 1993 », *Ethnohistory*, 1995, vol. 42, n° 3, p. 375.

SCOTT James C., 1985, *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven & London, Yale University Press.

SHREVE Bradley, 2007, *Red Power Rising : the National Indian Youth Council and the Origins of Intertribal Activism*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

SILVERSMITH Shondin, 2012, *Young artist addresses diabetes, obesity through sugar project*, <https://navajotimes.com/entertainment/2012/1212/120612sug.php>, 2012, consulté le 26 février 2024.

SIMEANT-GERMANOS Johanna, 2022, « Qui protéger, consentir à quoi, enquêter comment ? : Les sciences sociales face à la bureaucratisation de la vertu scientifique », *Genèses*, 18 novembre 2022, n° 129, n° 4, p. 66-87.

SIMPSON Audra, 2007, « On Ethnographic Refusal: Indigeneity, ‘Voice’ and Colonial Citizenship », *Junctures*, 2007, n° 9, p. 14.

SMITH Andrea, 1991, « For all of those who were Indian in a former life », *Safe house alliance*, 1991, (coll. « Ms Magazine »).

SMITH Sherry L., 2012, *Hippies, Indians, and the fight for red power*, New York, Oxford University Press.

SMITHERS Gregory D., 2014, « Cherokee “Two Spirits” : Gender, Ritual and Spirituality in the Native South », *Early American studies*, 2014, vol. 12, n° 3, p. 626-651.

SOTTILE Chiara, 2021, « Navajo rebuild traditional foodways as inflation, supply chain woes hit hard », *NBC News*, 2021.

STAR SCHOOL, 2024, *STAR school- Wellness Policy*, <https://www.starschool.org/about/wellness-policy>, 2024, consulté le 28 mai 2024.

STOCKING George, 1991, *Colonial Situations : Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin.

STURM Circe, 2014, « Race, Sovereignty, and Civil Rights : Understanding the Cherokee Freedmen Controversy », *Cultural Anthropology*, 11 août 2014, vol. 29, n° 3, p. 575-598.

STURM Circe, 2002, *Blood politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, Berkeley, University of California Press.

SUPREME COURT OF THE UNITED STATES, 2023, « 21-1484 Arizona v. Navajo Nation ».

SZE Julie, 2020, *Environmental justice in a moment of danger*, Oakland, CA, University of California Press.

TABUCHI Hiroko, 2021, « Biden Administration Backs Oil Sands Pipeline Project », *The New York Times*, 2021.

TAIWO Olufemi O., 2022, *Elite Capture*, London, Pluto Press.

TAÏX Caroline, 2017, « La Nouvelle-Zélande dote un fleuve d'une personnalité juridique », *Le Monde*, 2017.

TATALOVICH Raymond et HAIDER-MARKEL Donald P., 2022, « Voting on Gun Rights : Mapping the Electoral Scope of the Pro-Gun Consistency in America », *Social Science Quarterly*, 2022, vol. 103, n° 6, p. 1359-1370.

THE RED NATION, 2024, *Political Education*, <https://therednation.org/political-ed/>, 12 septembre 2024, consulté le 12 septembre 2024.

THE RED NATION, 2019, *Indigenous Feminism Does not discriminate*, The Red Nation.

TREAL TAYLOR William Timothy, LIBRADO Paul et ARTERBERRY Jimmy, 2023, « Early dispersal of domestic horses into the Great Plains and northern Rockies », *Science*, 30 mars 2023, vol. 379, n° 6639.

TREATIES MATTER, 2024, *1855 Land Cession Treaty with the Ojibwe*, 2024, consulté le 6 août 2024.

TREPIED Benoît, 2009, « Coutumiers kanak contre élus FLNKS : la bataille de l'eau à Koné (Nouvelle-Calédonie, 2004) » dans *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales*, Paris, Editions Karthala.

TREUER Anton, 2012, *Everything You Wanted to Know About Indians But Were Afraid to Ask*, Saint Paul, Minnesota Historical Society Press.

TREVILLA ESPINAL Diana, ESTARDO LUGO Erin et SOTO PINTO María Lorena, 2020, « Agroecología y cuidados : reflexiones desde los feminismos de Abya Yala », *Millcayac-Revista digital de ciencias sociales*, 2020, VII, n° 12, p. 621-646.

TREVISI Letizia, 2020, « Community Outreach for Navajo People Living with Diabetes : Who Benefits Most? », *Preventing Chronic Disease*, 2020, vol. 17.

TUCK Eve et YANG K Wayne, « R-words : Refusing Research ». In *Humanizing Research: Decolonizing Qualitative Inquiry with Youth and Communities.*, Sage Publications., 223-47. Los Angeles : Thousand Oakes, 2014.

TZUL TZUL Gladys, 2018, *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena : Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*, Mexico.

UNITED STATES CENSUS BUREAU, 2020, *Navajo Nation Reservation and Off-Reservation Trust Land, AZ--NM--UT*, https://data.census.gov/profile/Navajo_Nation_Reservation_and_Off-Reservation_Trust_Land,_AZ--NM--UT?g=2500000US2430, 2020, consulté le 2 septembre 2024.

UNIVERSAL ACCESS TO CLEAN WATER FOR TRIBAL COMMUNITIES (UACW), 2024, *Bipartisan Infrastructure Law and Inflation Reduction Act Funding Handbook for Access to Clean Drinking Water by Native American Tribes*, UACW.

US EPA, 2016, Navajo Nation : Cleaning Up Abandoned Uranium Mines, *Abandoned Mines Cleanup*, <https://www.epa.gov/navajo-nation-uranium-cleanup/aum-cleanup>; consulté le 17 juin 2024.

VAN AKEN Mauro et CASCIARRI Barbara, 2013, « Anthropologie et eau(x) affaires globales, eaux locales et flux de cultures », *Journal des anthropologues*.

VAN VALKENBURGH Richard, 1945, « Navajo Government », *American Quarterly*, 1945, vol. 4, p. 63-73.

VANDERBILT STUDENT AFFAIRS, 2024, *Definitions. Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, & Intersex Life*, <https://www.vanderbilt.edu/lgbtqi/resources/definitions#:~:text=QUEER%3A%20a%20multi%2Dfaceted%20word,to%20all%20non%2Dheterosexual%20people.>, 2024, consulté le 3 septembre 2024.

VATTUONE E Ximena Roncal, 2013, « La naturaleza...un sujeto co derechos. Apuntes para la reflexión », *Integra Educative*, 2013, VI, n° 3.

VECCHIO Karen, 2022, *Responding to the Calls for Justice : Addressing Violence Against Indigenous Women and Girls in the Context of Resource Development Projects*, s.l., House of Commons Canada (coll. « 44th Parliament 1st Session »).

VERNANT Jean-Paul, 1982, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero.

VIREN Sarah, 2021, « The Native scholar who wasn't », *The New York Times*, mai 2021.

VISIT SEDONA, 2024, *What is a vortex ? Find out what a vortex is and how it can help you.*, <https://visitsedona.com/spiritual-wellness/what-is-a-vortex/>, 18 avril 2024, consulté le 18 juin 2024.

VIZENOR Gerald, 1999, *Manifest Manners : Narratives on Postindian Survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press.

VIZENOR Gerald, 1989, « Trickster Discourse », *Wicazo Sa Review*, 1989, vol. 5, n° 1, *Native American Literatures*.

VOGEL Julia, 2021, « *We are stil here* ». *Réémergences amérindiennes et définitions de la nature dans le parc national du Grand Canyon*, ethnologie, Université Paris Nanterre, Nanterre.

WALL KIMMERER Robin, 2013, *Braiding Sweetgrass : Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants.*, Minneapolis, Milkweed Editions.

WALLACE Gabrielle, 2024, « Navajo Nation strengthens rules on uranium transportation as negotiations continue with energy Fuels Inc. », *Cronkite News*, 23 sept. 2024.

WASSERMAN Harvey et SOLOMON Norman, 1982, *Killing our own: the disaster of America's experience with atomic radiation*, New York, N.Y., Dell Publishing Co., Inc.

WHYTE Kyle, 2018, « What Do Indigenous Knowledges Do for Indigenous Peoples ? » dans Melissa K. Nelson et Daniel Shilling (eds.), *Traditional Ecological Knowledge*, 1^{re} éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 57-82.

WHYTE Kyle Powys, 2015, « Indigenous Food Systems, Environmental Justice, and Settler-Industrial States » dans *Global Food, Global Justice : Essays on Eating under Globalization*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.

WHYTE Kyle Powys et CUOMO Chris, 2015, « Ethics of caring in environmental Ethics: Indigenous and feminist philosophies » dans *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

WILKINS David E, 2013, *The Navajo Political Experience*, Lanham, Rowman & Littlefield.

WILSON Nicole J., MONTOYA Teresa, ARSENEAULT Rachel et CURLEY Andrew, 2021, « Governing water insecurity: navigating indigenous water rights and regulatory politics in settler colonial states », *Water International*, 30 juin 2021, p. 1-19.

WILSON Richard Ashby, 2006, « Afterword to “Anthropology and Human Rights in a New Key” : The Social Life of Human Rights », *American Anthropologist*, mars 2006, vol. 108, n° 1, p. 77-83.

WITHERSPOON Gary, 1975, *Navajo Kinship and Marriage*, Chicago, The University of Chicago Press.

WITTERSHEIM Éric, 1999, « Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne », *L'Homme*, 1999, vol. 39, n° 151, p. 181-205.

WOLFE Patrick, 1999, *Settler Colonialism and the transformation of anthropology. The politics and poetics of an ethnographic event*, London ; New York, Bloomsbury Academic.

WOOD Ralph C., 2003, *The Gospel according to Tolkien*, Louisville, Westminster John Knox Press.

WORKING GROUP ON INDIGENOUS FOOD SOVEREIGNTY, 2024, *Indigenous Food Systems Network*, <https://www.indigenousfoodsystems.org>, 2024.

WRIGHT James D., DONLEY Amy M., GUALTIERI Marie C. et STRICKHOUSER Sara M., 2016, « Food Deserts: What is the Problem? What is the Solution ? », *Society*, avril 2016, vol. 53, n° 2, p. 171-181.

WRIGHT Willie Jamaal, 2021, « As Above, So Below : Anti-Black Violence as Environmental Racism », *Antipode*, mai 2021, vol. 53, n° 3, p. 791-809.

YAZZIE Jolene, 2020, *Why are Diné LGBTQ+ and Two Spirit people being denied access to ceremony?*, <http://www.hcn.org/issues/52-2/indigenous-affairs-why-are-dine-lgbtq-and-two-spirit-people-being-denied-access-to-ceremony/>, 7 janvier 2020, consulté le 26 avril 2024.

YAZZIE Melanie K., 2018, « Decolonizing Development in Diné Bikeyah », *Environment and Society*, 1 septembre 2018, vol. 9, n° 1, p. 25-39.

YAZZIE, MELANIE K. 2013, « Unlimited Limitations : The Navajos' Winters Rights Deemed Worthless in the 2012 Navajo–Hopi Little Colorado River Settlement », *Wicazo Sa Review*, 2013, vol. 28, n° 1, p. 26.

YAZZIE Melanie K et BALDY Cutcha Risling, 2018, « Introduction : Indigenous peoples and the politics of water », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, 2018, vol. 7, n° 1, p. 19.

YAZZIE Melanie K. et ESTES Nick, 2016, « Guest editors' Introduction : Essentializing Elizabeth Cook-Lynn », *Wicazo Sa Review*, 2016, vol. 31, n° 1, p. 9-26.

YOUNG Robert W., 1978, *A Political History of the Navajo Tribe*, Tsaile, Navajo Community College Press.

ZIMRING Carl A., 2015, *Clean and white : a history of environmental racism in the United States*, New York, New York University Press.