

De Devil's Tower à Cave Rock : terre-mère des Indiens ou terrain de jeu des citoyens ? Représentation d'une réalité hybride

Susanne BERTHIER-FOGLAR, Université de Savoie (Chambéry)

Sometimes the law doesn't resolve all the questions, and we are left with only our conscience to guide us (Sam Davidson)

La gestion du territoire aux États-Unis, et en particulier celle des terres fédérales de l'Ouest, largement inoccupées, est souvent source de conflit entre les divers groupes d'intérêt qui cherchent à influencer les politiques fédérales. Nous traiterons ici du cas des terres improductives dont le rôle agricole, forestier ou minier est inexistant. Dans un contexte d'économie classique, leur seule valeur ne peut être que touristique, alors que pour les populations autochtones, elles s'inscrivent dans une sacralité diffuse. En marge de cette dichotomie de la rentabilité et du sacré gravitent des groupes de pression dont les intérêts convergent ou divergent: en plus des tribus indiennes, on y trouve des écologistes et divers « utilisateurs » de nature. Deux régions en particulier vont servir d'exemple pour illustrer les multiples manières d'aborder l'élaboration d'une politique territoriale : Devil's Tower, un piton volcanique au centre d'un parc national dans l'État du Wyoming, et Cave Rock, un rocher au bord du Lac Tahoe, dans l'État du Nevada.

La gestion territoriale prend ses racines dans la conquête même de ce territoire, époque où seule une vision utilitariste primait, idéologie qui reste d'actualité. Toutefois une forme de spiritualité de l'appréhension de la nature sauvage apparût très tôt, dans les dernières décennies du 19^{ème} siècle. La problématique de ce travail est centrée sur les fluctuations de ces deux facteurs dans les décisions politiques, fluctuations sur lesquelles influe de plus en plus la notion de sacralité pour les premiers habitants, confortée par la vision des utilisateurs *mainstream* de la nature, mais parfois opposée à celle-ci. La première partie de ce texte traite de la naissance de l'écologie où se mêlent déjà la spiritualité et le ludique ; la deuxième sera centrée sur l'évolution de la juridiction en matière de protection des terres indiennes et la troisième présentera une ouverture sur l'utilitarisme nouveau qu'est le loisir.

La naissance de l'écologie : la spiritualité et le ludique

L'idéologie dominante, lors de l'acquisition, par les États-Unis, des vastes territoires de l'Ouest, était leur importance pour la démocratie. Peu importait alors que ces terres appartenent, ou aient appartenu, aux Indiens ou aux Mexicains ; la terre pour tous, la terre « gratuite » à la base du *Homestead Act* de 1862 avait une valeur mythique. Lorsque la terre était encore disponible en abondance, le pouvoir fédéral

n'en était pas avare ; dans cette perspective fut signé avec les Sioux le traité de Fort Laramie de 1868, créant la Grande Réserve Sioux qui englobait les Black Hills. Puis vint la ruée vers l'or et le morcellement de la Grande Réserve, processus qui se répéta tout au long du 19^{ème} siècle dans chaque région, pour chaque tribu. Après l'or, ce furent le charbon, le pétrole, l'uranium et enfin l'énergie hydro-électrique qui servirent de prétexte à l'attaque sur les terres indiennes.

Très tôt une voix solitaire s'éleva pour protester contre une utilisation purement économique et destructrice de la nature. John Muir, un jeune écossais venu aux États-Unis en 1849 à 11 ans, grandit dans une ferme du Wisconsin puis, à la suite d'un accident qui le rendit temporairement aveugle décida de changer de vie. Retrouvant graduellement la vue, il partit explorer le monde et arriva par bateau à San Francisco puis traversa la Californie à pied. En 1868, il eut là une révélation quasi divine en découvrant la Sierra, une « montagne de lumière » (the Range of Light, Muir, 2). A la fois poète et chercheur, John Muir se situait dans la tradition des « touristes » de montagne du 18^{ème} siècle pour lesquels l'activité sportive devait être motivée par un but intellectuel ou spirituel. Pour Muir, le Calviniste, l'appréhension de la nature devint expérience religieuse à part entière (Albanese, 96).

Sa quête d'une épiphanie le poussait à vivre intimement la Sierra Nevada. Par exemple, lors de la nuit du tremblement de terre de 1872, qui fut au moins aussi violent que celui qui allait détruire San Francisco en 1906, John Muir errait, tel un prophète biblique, au milieu du chaos des falaises qui s'écroulaient dans la vallée du Yosemite. Cependant, le scientifique qu'il était observait les arcs lumineux décrits par les milliers de blocs projetés vers la vallée (Muir, 59). Dans la même veine, il lui était arrivé de dévaler une pente, entraîné par une avalanche, chevauchant l'amoncellement de neige et de troncs arrachés. Pendant toute la durée d'une tempête, il resta agrippé aux plus hautes branches d'un pin Ponderosa dont la ramure « chantait dans le vent comme une incantation » (Muir, 66). Dans cette expérience religieuse de la nature, John Muir n'accordait qu'une pensée marginale aux Indiens qui habitaient encore cette vallée du Yosemite quelques années avant son arrivée (Muir, chapitre 13). Pour Muir, les Indiens avaient disparu du paysage et de la conscience.

Par contre, il était bien en avance sur son temps lorsqu'il prônait une nature dont la fonction était spirituelle et pas seulement matérielle (Lawrence Downing). John Muir, le « père » des parcs nationaux américains, est aussi le premier écologiste qui a œuvré pour une politique de protection de la nature et qui a réussi à faire accepter au Congrès la création du parc national du Yosemite, retirant ainsi cette région du cycle de l'économie traditionnelle. Il s'attacha ensuite, avec succès, à étendre ce statut à d'autres lieux, contribuant à la création des parcs de Sequoia, du Mont Rainier, de Petrified Forest et du Grand Canyon.

John Muir fut le co-fondateur du Sierra Club en 1892, organisation de veille écologique destinée à protéger le Yosemite contre tout retour en arrière, en particulier contre les intérêts des éleveurs et des constructeurs de barrages hydroélectriques. La première bataille de ce lobby fut, dès 1901, la lutte contre la construction du barrage de Hetch Hetchy, en bordure du parc. Pour Muir, qui perdit cette bataille, lorsque le grand incendie de San Francisco en 1906 démontra

l'importance des réserves d'eau, les aménageurs du territoire étaient, dans sa vision biblique, des « suppôts de Satan » et des « destrudeurs de temple ».

On remarque que les politiques défendues par John Muir et le Sierra Club ne tenaient pas compte des populations autochtones, totalement absentes des premières décennies de campagnes écologiques. Il faut dire que cette période coïncidait avec le point le plus bas de la courbe démographique des Indiens et qu'on les considérait en voie de disparition. Il fallut attendre les années 1970 et 80, lorsqu'une nouvelle génération d'Indiens militants, nourris de la lutte pour les droits civiques, reprit en main le destin des tribus et revendiqua l'invention de l'écologie afin de profiter d'une tendance naissante.

La protection légale des terres indiennes

S'il semble utopique que les Indiens puissent retrouver un jour le continent perdu, la lutte pour la terre tribale garde son importance pour la cohésion du groupe. Cette terre revendiquée acquière alors une forte valeur non-marchande. La première revendication couronnée de succès fut celle du pueblo de Taos qui mit 64 ans pour retrouver son Lac Bleu, un site de rituels saisonniers, dans les montagnes en amont du village. A partir de 1906, ce lac fut géré par le Forest Service qui y autorisa des activités récréatives comme la pêche et le camping (Sando, 100-101). Les pâturages avoisinants furent loués à des éleveurs et les sociétés cérémonielles de Taos n'eurent l'accès exclusif au lac que pendant les quelques jours d'août que durait la cérémonie. En 1971, le président Nixon rendit à la tribu les 12.000 hectares revendiqués, incluant le lac. Le rejet sans concessions, pendant 64 ans, de toute compensation monétaire et la victoire finale du pueblo en fit une affaire qui reste exemplaire encore aujourd'hui.

Dans l'histoire de la revendication territoriale des tribus, une étape majeure fut la création par le Congrès de la commission des revendications indiennes (Indian Claims Commission) en 1946. Cette commission avait pour vocation de traiter tous les litiges concernant les droits territoriaux des tribus, et en particulier ceux les opposant au gouvernement fédéral. La commission, mise en place à l'origine pour dix ans, dut être reconduite cinq fois. Elle fut loin de résoudre tous les problèmes du fait que ses concepteurs avaient une nette préférence pour les compensations monétaires plutôt que pour la restitution des terres (Gibson, 228). Cependant elle eut pour effet imprévu de rendre publique la discussion sur la valeur marchande du territoire et d'affermir la position des Indiens, contraire à ce principe (Rosktowksi, 84-85).

Ce renouveau indien des années 1970, marqué par l'émergence du Pouvoir Rouge et d'organisations militantes, eut un effet positif sur les politiques en faveur des Indiens. En Arizona, les Havasupai retrouvèrent plus de 450.000 hectares de terres ancestrales qui avaient été en partie englobées dans le parc national du Grand Canyon. Grâce à une loi de 1954 (88 U.S. Stat. 1954) permettant le transfert aux tribus de terres pour lesquelles les organismes fédéraux n'avaient pas grand usage (surplus land), d'autres tribus de l'ouest retrouvèrent des territoires revendiqués. Il s'agissait toujours de terres sans valeur économique apparente, sans infrastructure, trop éloignées des centres urbains pour avoir une utilité immédiate. Dans l'Est, les

tribus obtenaient rarement gain de cause du fait de l'existence d'intérêts privés. Si des terres leur étaient restituées, celles-ci n'étaient que de petite surface et engageaient les tribus à renoncer à des revendications de plus grande ampleur.

L'affaire qui fit le plus grand bruit de par la valeur symbolique d'une revendication toujours d'actualité fut la demande par les Sioux de restitution des Black Hills. Cette région montagneuse faisait partie de leur réserve telle que la définissait le traité de Fort Laramie de 1868. En 1876, le gouvernement obtint l'accord d'un petit nombre d'Indiens pour que cette terre lui fût cédée ; la procédure est cependant entachée d'illégalité. En 1980, dans *United States v. Sioux Nation* (448 U.S. 371), la Cour Suprême accorda à la tribu une compensation de 105 millions de dollars, somme que les Sioux refusèrent en arguant que les Black Hills n'étaient pas à vendre (Prucha, 388-390). Une rétrocession reste utopique, d'une part à cause des nombreuses propriétés privées et de l'existence d'infrastructures et d'autre part à cause des sculptures monumentales du Mont Rushmore représentant les bustes des quatre présidents fondateurs des États-Unis – Washington, Jefferson, Lincoln et Theodore Roosevelt. Ce site, qui est un parc national, représente, selon le discours officiel, un autel symbolique dédié à la démocratie américaine, un « mémorial à la naissance, la croissance, la préservation et le développement des États-Unis » (brochure officielle du Mount Rushmore Memorial, mars 2000).

Devant le risque d'actions militantes dans la lignée de l'occupation d'Alcatraz en 1969, le site est sous haute surveillance depuis les années 1970 et les visiteurs ne voient les sculptures que de loin. Toutes les tentatives de la part de militants indiens d'utiliser ce site hautement visible se sont soldées par des échecs. De même, les individus subversifs sont jugulés, qu'ils aient l'intention d'apposer des graffitis, de dérouler des banderoles ou simplement d'escalader la falaise. Cette « politique du Mont Rushmore » sert d'ailleurs de modèle à de nombreux sites gérés par les organismes fédéraux.

Entendre que « la terre est sacrée » pour les Indiens est devenu un stéréotype. Au delà de la réalité anthropologique d'une sacralité diffuse assez éloignée de la notion de sacré chez les peuples chrétiens, il reste qu'une tribu se situe souvent dans une géographie du sacré avec des points cardinaux matérialisés par des montagnes d'importance mythologique (chez les Navajos), ou autres éléments géomorphologiques décrits par l'histoire sacrée. Les tribus qui vivent encore aujourd'hui à proximité des terres ancestrales en ont plus facilement conservé la mémoire et l'utilisation.

Depuis la fin des années 1970, la tendance est de considérer les lieux sacrés comme étant protégés par le premier amendement de la Constitution (Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof). Cependant, la spécificité des religions indiennes, de part l'importance qu'elles accordent à de vastes zones de nature sauvage, fut à l'origine d'une polémique centrée autour des deux clauses définies par cet amendement : d'une part le Congrès ne doit pas mettre en place une législation en faveur d'une religion (establishment clause) et d'autre part il ne doit pas agir en vue d'empêcher la pratique d'une religion (prohibition clause). Pour ce qui est de ce dernier point, les Indiens demandent un accès libre aux sites cérémoniels, mais aussi l'exclusivité de

l'utilisation de ces sites, arguant du fait qu'une exploitation économique ou autre, est incompatible avec l'exercice de leur religion. Cependant, une telle exclusivité serait en contradiction avec le premier amendement qui interdit spécifiquement les lois en faveur d'une religion. Pour les tenants d'une perspective de traitement égalitaire des religions, qui impliquerait aussi la séparation des Églises et de l'État, les Indiens ne devraient pas avoir de droits exclusifs sur de vastes étendues sauvages. Alors que les défenseurs des cultures minoritaires admettent qu'il est nécessaire de faire primer l'argument de la protection culturelle, sans lequel les religions archaïques ne pourraient pas survivre, et de donner l'exclusivité de certaines zones à caractère sacré aux Indiens, du moins aux tribus qui en font la demande.

Tel était le but de la loi de protection des religions indiennes de 1978, (American Indian Religious Freedom Act - AIRFA), un texte renforçant le premier amendement, garantissant aux Indiens leur liberté de religion, mentionnant spécifiquement les religions traditionnelles et « incluant mais n'étant pas limité à l'accès aux sites ». Dans la pratique, la loi AIRFA était une déclaration d'intention qui n'incluait pas de volet coercitif (Pevar, 230). De plus, il apparut rapidement que les intérêts économiques majeurs primaient sur le droit des Indiens à exercer leur religion et ils durent renoncer à l'exclusivité de certains sites sacrés. Ainsi, Rainbow Bridge, une arche naturelle dans un canyon reculé de l'Arizona se trouve maintenant en vue d'une marina du Lac Powell, un lac artificiel ; Snowbowl, la station de ski de l'Arizona, dans les San Francisco Mountains, siège des dieux et des êtres sacrés pour les Hopis et les Navajos (et une douzaine d'autres tribus), eut l'autorisation d'étendre ses installations.

Dix ans après AIRFA, en 1988, la Cour Suprême eut à se prononcer sur une affaire ayant trait à la liberté de religion des Indiens. Le gouvernement fédéral souhaitait construire une route forestière dans le nord de la Californie, à proximité d'un lieu sacré. Les utilisateurs de ce lieu déploraient le fait que la route, sans détruire le site, le dénaturerait et le rendrait impropre aux cérémonies. Dans *Lyng v. Northwest Indian Cemetery* (1988, 485 U.S. 439), la Cour Suprême déclara que la construction de la route ne forçait pas des individus à renoncer à leurs croyances religieuses et que le gouvernement ne pouvait pas fonctionner s'il devait tenir compte des souhaits de chaque citoyen en matière de religion. De plus, le premier amendement n'avait pas pour fonction de permettre à un groupe de citoyens d'opposer un veto à des projets publics qui n'entravaient pas la liberté de religion. Par sa lecture restrictive du premier amendement, cet arrêt fut une défaite pour les Indiens.

Cette évolution négative fut cependant neutralisée par des lois plus favorables aux Indiens. Ceux-ci réclamaient depuis quelques années le droit de disposer des ossements de leurs ancêtres ainsi que des objets rituels en possession des organismes fédéraux ou des musées. En 1990, la loi sur la protection des sépultures indiennes (Native American Graves Protection and Repatriation Act - NAGPRA), donna aux Indiens le droit de demander le retour de ces ossements. Il est probable que l'absence d'intérêts économiques ait favorisé le passage de cette loi. Parallèlement fut créé au sein du service des parcs nationaux, le programme de sauvegarde tribale (Tribal Preservation Program – TPP), un partenariat entre chaque parc national et les tribus avoisinantes dans le but d'étudier et de protéger les sites

d'intérêt historique sur le territoire fédéral (National Park Service, Tribal Preservation Program, Report to Congress, 1990).

La lecture restrictive du premier amendement, faite dans *Lyng v. Northwest Cemetery* de 1988 fut ensuite rejetée en 1993 avec la loi de restauration de la liberté de religion (Religious Freedom Restoration Act, Public Law 103-141, 1993) partant du principe qu'une approche égalitaire des religions pouvait entraver la liberté de religion aussi sûrement qu'un texte qui en limitait la pratique. Ce texte fut amendé en 1994 afin de permettre l'utilisation du peyotl dans les cérémonies de la Native American Church, un culte syncrétique puisant dans les croyances chrétiennes et celles des religions indiennes traditionnelles.

Dans le même esprit, le président Clinton signa, le 24 mai 1996, un décret présidentiel (Executive Order 13007) sur les sites sacrés des Indiens requérant que tout soit fait, dans le cadre de la loi, pour leur assurer l'accès à leurs sites sacrés et que ces derniers soient protégés contre la dénaturation. Comme tous les décrets de ce type, promulgués par un président sans passer par le Congrès, il fut critiqué pour l'avantage donné aux Indiens sur des terres fédérales appartenant à tous les Américains (Jefferson – 21st Century Institute).

Les lois des dernières décennies du 20^{ème} siècle contrecarrent les politiques assimilationnistes qui passaient par une déculturation des tribus. Les générations nées à partir des années 1980, et à plus forte raison celles des années 1990, ont grandi et grandissent dans une ambiance de « reculturation », en particulier dans un environnement favorable aux religions indiennes, souvent promues à la fois par les élus de la tribu et par les chefs des confréries cérémonielles. Ces religions n'ont plus la fonction archaïque de protection contre les forces de la nature et les aléas de la vie ; leur rôle principal est aujourd'hui celui de renforcer l'identité tribale et la cohésion du groupe, de lutter contre l'anomie, la perte des repères engendrée par l'acculturation, source de dysfonctionnements au sein des sociétés indiennes. De façon plus pragmatique, le programme de sauvegarde tribale (Tribal Preservation Program – TPP) des Parcs Nationaux mentionne la nécessité de sauvegarder le patrimoine culturel et religieux des tribus pour combattre « l'abus d'alcool et de drogues que l'on trouve dans les groupes sociaux soumis aux tensions que génère l'anomie ».

Vu sous cet angle, le retour des ossements des ancêtres prend une dimension plus vaste. Il ne s'agit plus de faire simplement plaisir aux Indiens à peu de frais, mais de recréer le lien qui les unissait au passé et de redresser les torts. Au 19^{ème} siècle, il était courant de collectionner les crânes des peuples (colonisés) pour des besoins scientifiques. Même les sépultures de fraîche date étaient visitées comme celle du massacre de Sand Creek qui, sur ordre ministériel, étoffa les collections du musée médical de l'armée de Washington (Echo-Hawk, 25-27). Par ailleurs, la valeur marchande des offrandes funéraires rendait les sépultures anciennes intéressantes pour les pilleurs.

Dès 1906, les pouvoirs publics tentèrent de lutter contre cette destruction du patrimoine archéologique par une loi de protection des fouilles (Antiquities Act) visant à préserver les sites sur les terres publiques. À l'époque où la loi fut rédigée, les

ressources à protéger incluaient les ossements humains qui devaient être « conservés de façon permanente dans des musées ». Implicitement, il s'agissait des squelettes indiens car il était admis, jusque dans les années 1970, que les ossements des Anglo-américains devaient être traités différemment. Des fouilles archéologiques de 1971 firent apparaître cette contradiction de façon flagrante. Lorsqu'on exhuma, dans un cimetière de pionniers en Iowa, le squelette d'une Indienne au milieu de celui des blancs, les restes de l'indienne furent acheminés vers un musée alors que les autres eurent droit à une nouvelle sépulture. Les protestations de Maria Pearson, une militante sioux, donnèrent lieu au premier ré-enterriment d'ossements indiens. Toutefois, les archéologues notèrent avec dépit que cette tendance se mettait en place au moment où les progrès de la science permettaient de tirer des ossements des informations de plus en plus précises.

Les années qui précédèrent le passage de la loi sur la protection des sépultures indiennes (Native American Graves Protection and Repatriation Act - NAGPRA) de 1990, furent marquées par un militantisme important. Les principales organisations indiennes y furent impliquées, à commencer par l'AID (American Indians Against Desecration) puis le National Congress of American Indians et le Native American Rights Fund. Les musées, les universités et les organismes fédéraux firent l'inventaire de leurs réserves. Tony Hillerman publia en 1989 *Talking God*, roman qui débute par une scène dans laquelle un conservateur de musée, anglo-américain, reçoit un paquet contenant les ossements de ses grands-parents envoyés par un militant indien afin qu'ils puissent être exposés. Dans un premier temps, les protestations indiennes forcèrent les musées à retirer les ossements de leurs vitrines, comme ce fut le cas dans le parc national de Mesa Verde où une exposition permanente était consacrée aux causes de mortalité des Indiens du 12^{ème} siècle, illustrée par des squelettes. Ce thème du traitement des ossements des ancêtres avait beaucoup de succès dans la presse indienne où il était traité régulièrement (*Indian Country Today*, 15-22 mars 1999).

La loi NAGPRA de 1990, dont la portée n'avait pas été mesurée lors de son passage, allait donner lieu à une campagne de militantisme assez virulent à laquelle participèrent les anthropologues généralement opposés aux ré-enterriments. Certains comparaient les collections de squelettes qui allaient être perdues à l'autodafé des livres d'une bibliothèque (Echo-Hawk, 34). Quant aux Indiens, ils faisaient remarquer une inégalité statistique car dans les musées, les ossements des peuples dits primitifs étaient largement supérieur en nombre à ceux des individus d'origine euro-américaine.

L'homme de Kennewick, un squelette préhistorique vieux de 9600 ans, découvert en 1996 sur les berges du fleuve Columbia, dont le lien avec les tribus locales est probablement inexistant, allait illustrer la controverse. Les Indiens Umatilla souhaitent ré-enterrer les ossements arguant du fait que le lieu de leur découverte se situe à proximité de leur réserve. Or, du fait des migrations et des caractéristiques des ossements, il semblait impossible qu'ils appartiennent à un ancêtre de la tribu. Pour les anthropologues, l'action du gouvernement, autorisant le retour des ossements de Kennewick à la tribu, est contraire au premier amendement de la constitution du fait qu'elle « favorise la religion des Indiens » aux dépens de la connaissance scientifique. En août 2002, un tribunal fédéral accorda aux anthropologues une

autorisation d'étude des ossements ; un appel de cette décision est probable ainsi qu'une procédure qui pourrait remonter jusqu'à la Cour Suprême.

Cette demande, en apparence religieuse, de la part des Indiens, s'inscrit dans un contexte de militantisme centré sur la revendication territoriale dopée par la loi NAGPRA. Elle est à considérer en parallèle avec les exclusions de non-Indiens du territoire des réserves, exclusions pratiquées fréquemment par les tribus aux États-Unis. Elles sont en général motivées par des raisons cérémonielles, les tribus, à l'instar des Hopis et des Pueblos, ne souhaitant pas attirer les personnes de l'extérieur à ce moment. Dans les décisions d'ouverture ou de fermeture du territoire, il est difficile de déterminer l'existence et l'ampleur d'un éventuel enjeu économique. Par exemple, les Navajos n'autorisent l'accès à Monument Valley, site de nombreux Westerns classiques, que par le biais de visites guidées, et payantes, organisées par l'administration tribale. La sacralité de la terre, sur laquelle est centrée le discours officiel, semble être secondaire par rapport aux ressources générées. Par ailleurs, comment ne pas comprendre la volonté d'isolement des Navajos de la région qui préfèrent contrôler de cette façon l'invasion touristique ? Un autre exemple prouve au contraire une volonté de fermer un territoire malgré les revenus qu'il pourraient produire : le piton volcanique de Shiprock, dans l'est de la réserve Navajo, au Nouveau Mexique, était un haut lieu de l'escalade dans les années 1930 que la tribu a choisi de fermer dans les années 1980. Il en va de même avec les falaises du pueblo de Cochiti, elles-aussi fermées aux grimpeurs. Dans ces deux cas de fermetures, qui ne sont que des exemples parmi d'autres, il n'est pas possible de monnayer l'accès ni de payer un guide, la sacralité de la terre est de nouveau avancée. Pour ce qui est de Shiprock, en territoire Navajo, il semble que la croyance de cette tribu en l'effet néfaste des esprits des morts, les *chindi*, soit la raison de l'interdiction d'accès à ce site d'escalade, une activité à risque étant génératrice de *chindi*.

Souvent les restrictions d'accès sont assez bien acceptées par le public non-indien, c'est du moins ce que le langage politiquement correct voudrait faire croire. Une erreur d'arpentage avait fait perdre quelques hectares au pueblo de Sandia dans la banlieue d'Albuquerque; l'époque contemporaine étant plus legaliste, le traité de 1848 fut réétudié et l'erreur corrigée. Les falaises dominant Albuquerque appartiendraient en partie au pueblo de même que certains lotissements, des zones récréatives de la ville et des sentiers de randonnée. Un sentiment d'insécurité se fait jour chez les propriétaires de biens immobiliers qui s'attendent à un examen critique de leur titre de propriété alors que gouverneur du pueblo de Sandia affirme qu'il ne fait que son devoir en protégeant "ces montagnes sacrées" (Lujan, Rector).

La terre sacrée des Indiens est aussi le terrain de jeu des citadins

Les revendications territoriales concernent principalement des régions sauvages, souvent inaccessibles et rocheuses. Avec John Muir, nous avons vu que la nature était devenue un terrain de jeu à fonction quasi spirituelle, l'escalade étant l'exemple le plus typique du sport pratiqué dans cet environnement montagneux (Achey, 74-80). Il y aurait aujourd'hui deux millions d'Américains pratiquant ce sport ; le lobby fondé par John Muir, le Sierra Club, s'étant orienté vers une action plus vaste en faveur d'une économie durable à l'échelle mondiale, et le Club Alpin Américain

(American Alpine Club) ayant surtout pour vocation d'organiser des expéditions, les grimpeurs n'ont pas de lobby historique. Pour défendre leur droit d'accès au territoire, seul Access Fund, qui compte environ 8000 membres, milite pour le libre accès aux sites d'escalade. Cet organisme doit son origine à la jurisprudence américaine qui a une vision très large de la notion de responsabilité. Ainsi le propriétaire d'un terrain est responsable de tout accident qui s'y produit. Laisser des rochers en libre accès représente donc une négligence difficile à assumer, d'où la fermeture des sites et les efforts de Access Fund pour les racheter ou militer en faveur de leur réouverture.

Aux États-Unis, comme en Europe, le monde de l'escalade recrute ses adeptes principalement dans la classe moyenne. Contrairement à l'Europe, plus modérée, l'image que les grimpeurs se donnent outre-Atlantique est souvent celle de rebelles marginaux, à l'instar de Hayduke, le héros éco-terroriste des roman de Edward Abbey (*The Monkey Wrench Gang* et *Hayduke lives !*), image contredite par leur position souvent confortable dans la société américaine. Avant la vague d'interdiction d'accès aux sites d'escalade qui opposa les divers groupes d'utilisateurs de la nature, les grimpeurs se comparaient à l'Indien mythifié, le guerrier en dehors du champ de la loi. L'éthique de l'escalade amalgame des qualités de courage, de force et de moralité, que l'on avait coutume d'attribuer au « noble sauvage ». Avant l'invention du casque, le bandana autour du front, souvent utilisé par les grimpeurs, pouvait sembler d'inspiration indienne. De plus, d'un point de vue anthropologique, on peut discerner une certaine tribalisation de ces rebelles admirateurs des à-pic sublimes.

Les Américains — peut-être est-ce en référence à John Muir ? — ont gardé l'habitude de traiter la montagne avec révérence, alors que les Européens plantent des pitons à expansion (en anglais : bolts) dans leurs falaises afin d'assurer la progression des grimpeurs, les Américains inventèrent toutes sortes de systèmes de coinces qui se placent et s'enlèvent sans abîmer la roche, c'est l'escalade "propre" (clean climbing). Si la théorie est plaisante, la pratique est plus compliquée et la sécurité des coinces n'est pas la même que celle des pitons scellés. Ces derniers ont un fort impact sur l'environnement puisqu'ils nécessitent un forage suivi d'un scellement et qu'ils restent en place. Cependant, même l'escalade « propre » a un effet destructeur sur la végétation et la faune aux abords des sites d'escalade. La multiplication de ces effets négatifs eut pour conséquence l'émergence d'un mouvement écologiste dur, en faveur de la fermeture totale de certaines zones naturelles. Il va de soi, qu'une telle politique serait contraire aux demandes indiennes d'accès aux sites sacrés.

Vers la fin des années 1980, les gestionnaires des terres fédérales (le Département de l'Intérieur et celui de l'Agriculture) remarquèrent une augmentation constante de la fréquentation des zones naturelles (parcs nationaux, forêts nationales). Le contexte général des coupes budgétaires rendait leur surveillance problématique et les zones sur-fréquentées risquaient l'érosion et le vandalisme. Dans les années 1990, une politique orientée vers le marché poussa ces organismes à augmenter les tarifs d'accès, en particulier aux parcs nationaux. En contrepartie, toujours dans la perspective d'une économie de marché, les services proposés furent améliorés, les emplacements de camping dimensionnés pour recevoir des véhicules de loisir de plus en plus grands et l'infrastructure hôtelière revue à la hausse.

Alors que progressait l'urbanisation des terres jusqu'alors sauvages, les Indiens ressentait de plus en plus mal toute intrusion sur leur territoire sacré. Un exemple frappant de cette intrusion euro-américaine est Cave Rock, dans le Nevada, un rocher volcanique d'une centaine de mètres de haut, sur les rives du Lac Tahoe. Percé par les deux voies d'une importante route de communication entre la Californie et le Nevada, il n'est pas bien impressionnant aujourd'hui. Lorsque le site fut découvert par le monde de l'escalade de haut niveau dans les années 1980, Cave Rock n'avait plus grand' chose de naturel. Influencés par le discours de l'escalade « propre », une technique impossible à Cave Rock, vu sa difficulté, les Indiens Washoe, pour lesquels la région représente le territoire historique, annoncèrent que le placement de pitons scellés était dorénavant inacceptable et que l'escalade du rocher devait être interdite. Aidés en cela par certains groupes écologistes, les Indiens mirent au point un discours dans lequel le forage du rocher pour le placement de ces pitons était assimilé à une violence, voire une pénétration, alors même la durée de la présence des pratiquants de l'escalade était mise en cause de par « l'intimité créée avec le rocher » De façon explicite, cette activité représentait un viol de la Terre Mère (Cave Rock Cultural Protection Management Plan, volume I, 8).

Les Indiens aussi bien que les écologistes appuyèrent leur raisonnement sur une loi déjà ancienne, le Wilderness Act de 1964, interdisant spécifiquement toute « structure et installation » dans des zones naturelles clairement délimitées, qui resteraient sauvages pour les générations futures (16 U.S.C. 1121 – section 2). En 1998, le Forest Service, interpréta cette loi en déclarant qu'un simple piton scellé dans le rocher représentait une « installation » à bannir des zones sauvages (Wilderness Areas) qu'il gérait. Entraient aussi en considération des facteurs esthétiques comme l'incongruité de la réflexion de la lumière du soleil sur les pitons, la visibilité des couleurs agressives du matériel d'escalade, les traces de magnésie que les mains des grimpeurs laissent sur le rocher. L'étude d'impact du Cave Rock Cultural Protection Management Plan donne voix aux Indiens Washoe (et, à travers eux aux écologistes) qui dressent la liste de tous ces éléments intrusifs qui les choquent. Devant ces accusations, les grimpeurs se montrèrent prêts à remplacer les pitons en inox par du matériel camouflé par enrobage et des cordes et sangles aux couleurs naturelles pour tenter de conserver l'accès aux sites (Robinson, 80).

Face au discours indien de la sacralité de la terre, et à celui de certains écologistes qui s'en rapprochait, les pratiquants de l'escalade avancèrent le non respect de leur droit à l'individualisme, mythe fondateur de l'idéologie américaine. Ils avaient l'impression que les gestionnaires des terres fédérales, à l'instar d'un *Big Brother* orwellien, tentaient de supprimer une activité particulièrement individualiste, préférant le touriste en voiture qui visite les terres sauvages en ne s'éloignant pas de la route (Child, 66-71). Selon les grimpeurs, les autorités les prenaient pour cible dans une situation où leur élimination arrangeait à peu de frais les autres protagonistes (Kennedy, 8). D'où un regain d'intérêt des utilisateurs individualistes de la nature pour les écrits d'Edward Abbey, fervent ennemi du « tourisme industriel » et pour qui la gestion du territoire devait avant tout lutter contre l'urbanisation de la nature. Chacun devait avoir droit à sa part de risque, dernière grande liberté de l'homme :

Let them take risks, for God's sake, let them get lost, sunburnt, stranded, drowned, eaten by bears, buried alive under avalanches – that is the right and privilege of any free American. (Abbey : 1971, 63-64)

Dès les années 1980, devant les difficultés d'accès aux sites naturels, les grimpeurs américains se replièrent massivement vers les salles d'escalade (climbing gyms) reproduisant des falaises avec des prises en plastique moulées et texturées recréant des voies de difficultés diverses. Le mensuel *Climbing* de novembre 1998 publia alors un dessin humoristique où un grimpeur chantait une version modifiée de *Home on the Range* :

I can't find my home
where da buffalow roam
only cows and horses they cann
cuz them bolts they deface
this most sacrid of place
so the For'st Serviss ishyood a ban
home?
Home in...
...the gym? (orthographe fidèle à l'original, *Climbing* No180: 1998, 18)

L'artificiel est souvent présent chez les Américains, surtout pour pallier à ce qui est perçu comme une déficience de la nature. On le voit dans le paysagisme d'inspiration régionale qui a donné lieu à des parcs, des terrains de golf et même les zones d'accueil des parcs nationaux. La nature est reproduite et « améliorée », c'est-à-dire débarrassée des caractéristiques non souhaitées par le donneur d'ouvrage. La montagne n'échappe pas à cette tendance et, dès 1959, Disneyland eut son Cervin. Construit à l'échelle 1/100, l'escalade y est permise, et même encouragée puisque les employés de la société peuvent s'y adonner pendant leurs heures de service pour le plus grand plaisir des touristes. Aujourd'hui plus de cinquante voies mènent à ce sommet californien dont une des difficultés provient des secousses du grand huit qui le traverse et qui fait vibrer la structure toutes les quinze secondes, l'autre difficulté étant la texture sommitale particulièrement glissante pour simuler la neige (Arce, 48). Cet exemple resterait anecdotique si le rapport officiel sur Cave Rock ne mentionnait pas spécifiquement la possibilité de reconstruire le site à l'identique, ailleurs, là où les sensibilités des Washoe ne seraient pas affectées, afin que les grimpeurs et les Indiens ne partagent pas le même territoire (Cave Rock Cultural Protection Management Plan, Volume I, 9).

Lorsqu'on replace la polémique sur l'impact des pitons d'escalade dans le contexte plus vaste de la protection des régions naturelles du pays dans son ensemble, on s'aperçoit qu'il ne s'agit que d'un point de détail. À la base, la classification des zones est arbitraire. Sur les terres fédérales, les Wilderness Areas sont surprotégées alors que les National Recreation Areas le sont beaucoup moins. Il est difficile de juger si l'une mérite plus la protection qu'une autre et la répartition entre zones sauvages et zones récréatives s'est faite sur la base de compromis. Dans les zones de loisir, en terre fédérale, on observe un nombre grandissant de places de camping pour les camping cars surdimensionnés incapables d'effectuer une marche arrière (pull-through RV sites) et les générateurs, des engins très bruyants, sont permis à

certaines heures. L'équipement lourd, bateaux à moteur puissants et « houseboats » avec sonorisation, est omniprésent sur le Lac Powell en Arizona ; les motos-neige ont accès au parc du Yellowstone en hiver. La sacralité de ces régions de l'ouest pour les populations autochtones qui les ont perdues n'est pas prise en considération. Il faut dire qu'il n'y a pas de demande expresse de la part des tribus qui ont probablement peu d'espoir de succès devant l'ampleur de la tâche.

Dans un cas spécifique, la loi sur l'interdiction des « installations » fixes dans les Wilderness Areas connaît une entorse qui a été critiquée par les écologistes. Le sommet granitique du Half Dome dans le parc national du Yosemite reste accessible par une échelle métallique de plusieurs centaines de mètres de long, muni d'une double rampe de sécurité. L'argument en faveur du maintien de cet équipement très visible est d'ordre historique car sa mise en place remonte à la fin du 19^{ème} siècle.

La gestion territoriale doit tenir compte aujourd'hui du lobby indien qui se place sous la protection du gouvernement fédéral, curieux renversement de situation. Jusqu'à présent nous avons considéré l'aspect religieux du problème mais celui-ci est indissociable de la notion de souveraineté nationale des tribus devenues nations indiennes. Elles restent bien sûr des « nations internes dépendantes » selon les termes de l'arrêt *Cherokee Nation v. Georgia* de 1831 (Deloria, Lytle, 16-27), des nations dont la souveraineté n'est que partielle et ne dépasse pas le champ d'action d'une collectivité territoriale locale (Pevar, 79-104). Le terme a cependant une connotation très positive pour les tribus qui l'utilisent fréquemment alors que la réalité est moins prestigieuse.

La notion de souveraineté, négligée pendant les années d'assimilation, fut remise à l'honneur après la loi sur l'autodétermination des tribus de 1975 (Self-Determination Act). À cette époque, les Navajos accolèrent le terme « nation » à leur appellation officielle ; d'autres tribus suivirent. Si la tentation existe de considérer ce changement de terminologie comme une simple appréhension positive du monde (feel-good language) sur le modèle de la réécriture de l'histoire par les minorités que critique Arthur Schlesinger (93), il ne faut pas oublier la valeur thérapeutique des mots qui redonnent aux Indiens leur fierté passée lorsqu'ils traitent « de gouvernement à gouvernement », selon leurs termes, avec le pouvoir fédéral.

Cette expression se retrouve dans le rapport établi pour le compte des Washoe qui veulent, par le biais de la reconnaissance de leur lieu de culte à Cave Rock, retrouver une parcelle de leur territoire sur les rives du Lac Tahoe dont ils furent chassés à la fin du 19^{ème} siècle (US Forest Service, Washoe Memorandum of Understanding). C'est la véritable raison de leur lutte qui utilise toutes les armes mises à leur disposition y compris le statut de « culture en voie de disparition » leur donnant plus de poids auprès des décideurs fédéraux pour obtenir la sauvegarde de sites historiques importants (Tribal Preservation Program). On peut remarquer que si les Américains s'appliquent à préserver les cultures minoritaires sur leur territoire, il n'en est pas de même sur le plan mondial où la voix populaire, par exemple en France, les accuse de vouloir répandre une culture McDonald-Coca-Cola, assortie à la langue anglaise, au détriment des cultures locales. Les mesures françaises de sauvegarde de la francophonie sont de plus source d'hilarité pour les Américains (dumblaws.com).

Nous avons déjà abordé l'exclusion des non-Indiens sur le territoire tribal ; elle représente un aspect important de la souveraineté bien qu'il soit impossible d'appréhender de l'extérieur l'argument de la sacralité. Cette exclusion n'est mise en place par les nations indiennes que lorsqu'elles sont certaines de pouvoir l'assumer sans contradiction de la part des autorités fédérales ou de l'État. Dans le cas de Cave Rock, les Washoe ne la demandent que pour le rocher lui-même. Interdire l'accès aux deux tunnels routiers est impossible et la tribu ne l'envisage même pas dans un rapport de 230 pages pourtant très complet (Cave Rock Cultural Protection Management Plan, Volume II, 103).

Dans la gestion de leurs territoires sacrés, certaines tribus cherchent le compromis avec les autorités fédérales et les « utilisateurs » de la nature. A Devil's Tower, un piton volcanique de 264 mètres dans le Wyoming, rendu célèbre par le film de Spielberg *Rencontre du Troisième Type* (1977), il apparut impossible de concilier la pratique de l'escalade, visible et bruyante, avec les cérémonies du solstice d'été des tribus sioux. Le compromis, largement accepté par tous les protagonistes, est que les grimpeurs s'abstiennent d'eux-mêmes d'escalader cette montagne pendant le mois de juin durant lequel les cérémonies ont lieu dans une prairie réservée aux Indiens. Il est fait appel au sens civique et moral des grimpeurs, et aux États-Unis ce ne sont pas de vaines paroles. La pression sociale fait que la majorité respecte le compromis. Parmi les réfractaires, on trouve un petit groupe d'irréductibles, les Friends of Devil's Tower, qui incitent à ne pas tenir compte de cette décision prise par un « Acces Fund faiblard qui ne jure que par le politiquement correct, un Park Service qui force les autres à agir contre leur volonté, et des Indiens intolérants » (communication de Friends of Devil's Tower, 2002). Suite au succès indien à Devil's Tower, les Wahoe demandèrent une interdiction totale de l'escalade sur leur rocher de Cave Rock, leur lieu le plus sacré, car ils considèrent que son accès est tabou pour les humains et que seuls quelques chefs religieux ont le droit de l'approcher. Un compromis est pour eux hors de question (Cave Rock Cultural Protection Management Plan, Volume II, 157). Il semble qu'en 2002, les Washoe pourraient obtenir gain de cause, mais seulement en ce qui concerne les grimpeurs, la route ne pouvant être déplacée.

Cependant, le concept de sacralité de la nature, dans un contexte New Age où la religiosité sort de son cadre classique, n'est pas limité aux Indiens. Nous avons vu l'expérience spirituelle de John Muir, marquée par son époque. Dans la même veine, cette expérience du sacré est aujourd'hui revendiquée par les grimpeurs, d'une part dans un des textes fondateurs de Access Fund qui invoque la sacralité de la relation qui s'établit entre le grimpeur, la montagne, la nature et le rocher (Davidson) et d'autre part dans le discours du principal opposant au compromis de Devil's Tower qui affirme que l'escalade est pour lui une « activité spirituelle » (*Climbing* No 181, 1998, 93).

Cette évolution du concept de religion vers une dimension culturelle plus vaste n'est toutefois pas marginale ; elle est corroborée par la législation qui régit la protection des lieux historiques mise en place par le Département de l'Intérieur en 1990. Dans la définition des « lieux culturels traditionnels » (Traditional Cultural Properties – TCP), l'administration a choisi un discours qui ne privilégie pas les Indiens. Il s'agit simplement d'inscrire sur un registre national les lieux qui sont le reflet de « la

diversité de l'histoire et de la culture des États-Unis » ; ainsi il peut s'agir de « lieux où un groupe d'individus a participé à une activité économique, artistique ou culturelle, importante pour le maintien de son identité historique » (Parker, King, National Register Bulletin 38).

Le texte fondateur des TCP, connu sous le nom de National Register Bulletin 38, donne des exemples concernant les Indiens. Les décideurs, qui auront à examiner les demandes d'inscription sur le registre, doivent en particulier éviter l'ethnocentrisme, défini comme étant « l'incapacité à comprendre les sentiments, les attitudes et les croyances d'un individu de culture différente ». Cependant, il est spécifiquement mentionné que tout groupe, d'ethnicité minoritaire ou non, peut demander l'inscription d'un lieu sur le registre des TCP si tant est que lieu ait été utilisé depuis plus de 50 ans (des dérogations étant possibles). Un lieu historique peut ainsi avoir été établi pendant la durée de vie des membres du groupe demandeur. Le texte ne mentionne pas ce qui se passe si des groupes distincts revendiquent un même TCP mais il est probable que la réglementation qui protège ce lieu de la dénaturation future accorde à tous un droit d'accès égal.

Un lobby californien issu de la société majoritaire a suivi cette voie pour demander l'inscription sur le registre des TCP d'un lieu mythique de l'histoire de l'alpinisme, le Camp 4 dans la vallée du Yosemite, renommé Sunnyside à une date ultérieure, un camping qui avait été le lieu de rencontre des plus grands grimpeurs depuis les années 1950. Fait rare pour les États-Unis, ce camping était inaccessible aux voitures qu'il fallait garer à quelque distance. Le site fut menacé en 1997 par la construction d'un immeuble pour loger les employés du parc et la création d'un parking de deux hectares qui aurait détruit les blocs d'escalade avoisinant le camping.

Deux générations de grimpeurs se regroupèrent dans l'association Friends of Yosemite Valley, qui avait le soutien du Club Alpin Américain et d'Access Fund, afin d'entamer, en 1998, un procès en vue de défendre le site. Selon l'avocat de l'association, Dick Duane, le Camp 4 était un véritable « lieu sacré » (*Climbing* No 183, 1999, 36-37), la notion de sacré étant utilisée dans un contexte avant tout culturel et non chrétien, reflétant à la fois la sacralité diffuse des religions archaïques et la mode New Age. L'association demanda que le lieu soit inscrit sur le registre des TCP. Un vétéran du site, le grimpeur Yvon Chouinard, fondateur de la société Patagonia, témoignant que le John Muir, « père » du parc national, aurait préféré le Camp 4 au luxueux hôtel Yosemite Lodge, situé à proximité. L'affaire prit de l'ampleur et le secrétaire de l'Intérieur, Bruce Babbitt, déclara, lors d'une visite, que le site était pour les grimpeurs d'une importance fondamentale (Duane, 36-37). L'aboutissement de cette demande illustre la notion « d'histoire vivante », en cours d'accomplissement (Osius, 34-36), qui caractérise l'appréhension du passé par les Américains de la société majoritaire. Cette histoire contemporaine nie l'histoire millénaire des autochtones qui ont disparu de la vallée depuis le milieu du 19^{ème} siècle et dont les descendants, faute de lobby, ne demandèrent pas le classement du Yosemite en TCP.

D'autres procédures de classement ne furent pas couronnées de succès lorsque le groupe demandeur ne put apporter les preuves suffisantes pour justifier son

utilisation du site ainsi que le rôle de celui-ci pour l'existence du groupe. Ainsi, pour faire valoir des droits sur des sites géomorphologiques marquants – comme les Twin Sisters en Idaho – un groupe de défenseurs de la mémoire des pionniers entreprit de relire plus d'une centaine de journaux de voyage de la piste de Californie. Ils cherchaient avant tout de protéger le site d'une incursion touristique grandissante en arguant qu'il avait une importance dans l'histoire de la conquête du territoire en général et pour les descendants des pionniers en particulier. Il apparut que seulement quatre textes mentionnaient ces configurations rocheuses comme étant simplement pittoresques en ne leur attribuant pas de rôle culturel important ; la demande d'inscription au registre des TCP fut rejetée (Duane, 36-37).

* * *

Les mesures de protection des sites sacrés représentent une réalité hybride faite de compromis comme à Devil's Tower et à Cave Rock. En outre, lorsque la législation ne cible pas la protection des minorités, elle peut être détournée par des groupes de pression de la société majoritaire comme ce fut le cas pour l'inscription du Camp 4 sur le registre des sites historiques.

Cette réalité hybride provient en grande partie d'une évolution historique remplaçant la mise à l'écart des Indiens dans des réserves par une politique d'accès à un territoire qui leur appartenait jadis. Pour les pouvoirs publics fédéraux, s'il est utopique d'inclure dans les réserves tous les sites sacrés que les tribus utilisaient dans le passé, il est par contre possible de leur octroyer des droits sur certains d'entre eux. La raison d'un tel revirement n'est pas seulement morale, mais avant tout pragmatique. Devant le constat d'échec des politiques d'assimilation qui se sont succédées, surtout dans les années 1950, le pouvoir fédéral n'a aucun intérêt à maintenir des populations ethniques dans un état d'anomie qui les rendent vulnérables à l'autodestruction (violence intra-groupale, alcoolisme et problèmes sanitaires). Les concessions territoriales, lorsqu'elles ne sont pas liées à un coût économique élevé, semblent être une mesure acceptable pour donner aux tribus l'impression que leur souveraineté existe. Leurs sociétés religieuses sont alors à même de faire revivre des rituels anciens, véritable thérapie sociale, source de cohésion du groupe.

Les gestionnaires des terres fédérales improductives tentent concilier les demandes de trois groupes de protecteurs de la nature – les Indiens, les écologistes, les utilisateurs ludiques de la nature - groupes qui avait parfois coopéré dans le passé. Il arrive aujourd'hui que le premier amendement soit interprété en faveur des Indiens, ce qui oblige les autorités à protéger les sites nécessaires à la pratique de leur religion. Cependant, une tribu à forte présence médiatique a plus de chance d'obtenir gain de cause, surtout si sa demande n'entre pas en conflit avec des intérêts supérieurs. Par contre, cette même interprétation de la loi peut, avec l'acceptation de la sacralité New Age, entériner des habitudes culturelles récentes sur des sites revendiqués aussi par des tribus indiennes.

Dans les cas analysés ici, Cave Rock et Devil's Tower, les Indiens se sont opposés à des groupes de grimpeurs eux-aussi minoritaires dans la société américaine. On peut dire que le combat a quasiment eu lieu à armes égales. Les autorités fédérales

ont écouté les voix indiennes, même si le compromis est critiqué par les uns ou les autres. Il ressort de l'analyse de ces deux cas que les Indiens ont pu faire valoir le premier amendement, et son interprétation par les lois ultérieures, American Indian Religious Freedom Act de 1978 et Religious Freedom Restoration Act de 1993.

Cependant, la présente étude ne concerne que des terres improductives qui ne représentent pas une ressource agricole, forestière ou minière. Lorsque les Indiens, dans leur demande d'utilisation d'un territoire sacré affrontent des intérêts portés par un lobby industriel, il n'est pas certain qu'ils puissent avoir recours au premier amendement. Lorsque les politiques fédérales en matière de gestion du territoire mécontentent la société majoritaire, la loi a tendance à s'appuyer de nouveau sur les arguments de *Lyng v. Northwest Indian Cemetery* (1988) où la Cour Suprême avait déclaré que la dénaturation d'un site sacré ne forçait pas les individus à renoncer à leurs croyances religieuses. Cette victoire indienne en matière de gestion de terres fédérales improductives n'annonce pas un revirement profond de la jurisprudence. Par ailleurs, les cas analysés ici montrent une nette fragmentation des protecteurs de la nature. Alors que par le passé les utilisateurs de la nature, les écologistes et les Indiens avaient parfois coopéré, une telle unité n'existe plus aujourd'hui et les positions sont de plus en plus divergentes.

Cette étude qui éclaire la gestion des terres fédérales plus ou moins protégées ne doit pas faire oublier que sur l'ensemble du territoire américain, prime une vision utilitariste en matière d'environnement. Les terres privées, dont les propriétaires n'ont pas à tenir compte des lois visant à protéger les religions indiennes, et dont l'urbanisation dépend des conditions économiques et administratives locales, subissent un développement débridé.

Sources

Abbey, Edward. *Desert Solitaire*. New York: Ballantine, (1968) 1971.

Abbey, Edward. *The Monkey Wrench Gang*. New York: Harper Collins, (1975) 2000.

Abbey, Edward. *Hayduke lives !* Boston: Back Bay Books, (1990) 1991.

"Access" in *Climbing* No 179, septembre 1999: 38-39.

Achey, Jeff, "Access Denied" in *Climbing* No 180, 1^{er} novembre 1998: 74-80.

Albanese, Catherine. *Nature religion in America from the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Arce, Gary. "Wonderful World of Disney" in *Climbing* No 144, mai-juin 1994: 48.

Cave Rock (De'ek Wadapush) Cultural Protection Management Plan. Volume I et II, 28 septembre 1998, préparé pour la Tahoe Regional Planning Agency par LSA Associates, <http://ceres.ca.gov/trpa/cultural.html> – site consulté le 24 mars 2000.

Child, Greg. "Climbing meets Big Brother" in *Climbing* No 142, février-mars 1994: 66-71.

Davidson, Sam. *The Sacred and the Profane – Should Climbers Just Say No to climbing at « sacred sites » ?*. The Access Fund, Position Statement, <http://accessfund.org> - site consulté le 5-6-02.

Deloria, Vine, Jr., Clifford M. Lytle. *The Nations within – The past and future of American Indian sovereignty*. New York: Pantheon Books, 1984.

Downing, Lawrence. Discours du président du Sierra Club parrainé par la Royal Scottish Geographical Society, Glasgow, le 7 octobre 1992, Edinburgh, le 8 octobre 1992 . Archives du Sierra Club.

Duane, Dick. "Access" in *Climbing* No 183, mars 1999: 36-37.

Dumblaws – <http://www.dumblaws.com> – site consulté le 11-3-02.

Echo-Hawk, Roger C., Walter R. Echo-Hawk. *Battlefields and Burial Grounds – The Indian Struggle to Protect Ancestral Graves in the United States*. Minneapolis : Lerner Publications Company, 1994.

Friends of Devils Tower, <http://www.devils-tower.com/freedom/> - site consulté le 19-02-02.

Gibson, Arrell M. "Indian Land Transfers" in *Handbook of North American Indians Volume 4. History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (ed.), Washington: Smithsonian, 1988: 211-29.

Hillerman, Tony. *Talking God*. New York: Harper Collins, 1989. En français: *Dieu-qui-parle*. Paris: Rivages, 1990.

Jefferson – 21st Century Institute, <http://www.j21c.org/threats1> - site consulté le 6 avril 2001.

Kennedy, Michael. "When the whip comes down" in *Climbing* No 142, février-mars 1994: 8.

Lujan, Alex. "Sandia Pueblo Governor says fears unfounded" in *Indian Country Today* 31 août – 7 septembre 1998.

Muir, John. *The Yosemite*. New York: The Century, 1912

National Park Service. *Tribal Preservation Program*. Report to Congress, 1990.

Osius, Alison. "Access – Camp 4 Celebration" in *Climbing* No 191, février 2000: 34-36.

Parker, Patricia L., Thomas E. King. "Guidelines for Evaluating and Documenting Traditional Cultural Properties" in U.S. Department of the Interior – National Park Service – National Register Bulletin Nr38 – 1990.

Pevar, Stephen L. *The Rights of Indians and Tribes, The Basic ACLU Guide to Indian and Tribal Rights*. Carbondale: Southern Illinois University Press, Second Edition, 1992.

Prucha, Francis Paul. *American Indian Treaties – History of an Anomaly*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, (1994)1997.

Rector, Leta. "Sandia Pueblo draw the line, a 20 year battle may pay off" in *Indian Country Today* 17 – 21 août 1998.

Robinson, Doug. "Thou shalt not wreck the place" in *Climbing* No 180, novembre 1998: 80.

Rostkowski, Joëlle. *Le renouveau indien aux États-Unis*. Paris : L'Harmattan, 1986. Réédition Albin Michel, collection Terre Indienne, 2001.

Sando, Joe S. *Pueblo Nations, Eight Centuries of Pueblo Indian History*. Santa Fe New Mexico: Clear Light Publishers, 1992.

Schlesinger, Arthur. *The Disuniting of America – Reflections on a Multicultural Society*. New York: Norton, 1992.

Tribal Preservation Program – Keepers of the Treasures - <http://www2.cr.nps.gov/tribal/keepers.htm> – site consulté le 02-03-00.

US Forest Service – LTBMU (Lake Tahoe Bassin Management Unit) – Washoe Memorandum of Understanding - http://www.r5.fs.fed.us/ltbmu/graphics/pres_actions/commitments/washoe_memo/ - site consulté le 31/3/00.