



HAL
open science

**“ Quelque chose est en train de se passer ” : voyage,
conversation et socialisation d’ancêtres sioux du XIXe
siècle**

Thomas Grillot

► **To cite this version:**

Thomas Grillot. “ Quelque chose est en train de se passer ” : voyage, conversation et socialisation d’ancêtres sioux du XIXe siècle. *Revue d’histoire du XIXe siècle*, 2021, 1 (62), pp.101-120. 10.4000/rh19.7485 . hal-03504027

HAL Id: hal-03504027

<https://hal.science/hal-03504027>

Submitted on 28 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« QUELQUE CHOSE EST EN TRAIN DE SE PASSER » : VOYAGE,
CONVERSATION ET SOCIALISATION D'ANCÊTRES SIOUX DU XIX^E SIÈCLE

[Thomas Grillot](#)

Société de 1848 | « [Revue d'histoire du XIX^e siècle](#) »

2021/1 n° 62 | pages 101 à 120

ISSN 1265-1354

DOI 10.4000/rh19.7485

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-histoire-du-dix-neuvieme-siecle-2021-1-page-101.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Société de 1848.

© Société de 1848. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Revue d'histoire du XIXe siècle

Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe siècle

62 | 2021
Ancêtres

« Quelque chose est en train de se passer » : voyage, conversation et socialisation d'ancêtres sioux du XIX^e siècle

«Something is happening»: socializing 19th-century Dakota ancestors through travels and conversation

„Etwas passiert gerade“: Reisen, Unterhaltungen und Sozialisierung von Sioux-Vorfahren im 19. Jahrhundert

Thomas Grillot



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rh19/7485>
DOI : 10.4000/rh19.7485
ISSN : 1777-5329

Éditeur

La Société de 1848

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2021
Pagination : 101-120
ISSN : 1265-1354

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

Référence électronique

Thomas Grillot, « « Quelque chose est en train de se passer » : voyage, conversation et socialisation d'ancêtres sioux du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [En ligne], 62 | 2021, mis en ligne le 02 janvier 2024, consulté le 26 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rh19/7485> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rh19.7485>

Tous droits réservés

THOMAS GRILLOT

*« Quelque chose est en train de se passer » :
voyage, conversation et socialisation
d'ancêtres sioux du XIX^e siècle*

Le village de Buckle est une communauté rurale comme il y en a tous les vingt miles sur les routes rectilignes du Dakota du Nord. Autour d'un château d'eau haut sur pattes, il forme un corridor de maisons basses et de petits commerces où viennent se brancher une poignée de rues numérotées qui se continuent dans des champs s'étendant à perte de vue. Les quelque 300 habitants de Buckle sont presque tous classés comme blancs dans le recensement fédéral américain. Ce sont, pour la plupart, les descendants d'immigrants norvégiens et surtout allemands de la Volga et de Crimée arrivés là à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle. L'endroit n'est pas signalé par un des panneaux posés par la société historique de l'État pour commémorer événements marquants et pionniers. Buckle est, comme on le déclare souvent dans ces villages qui se savent ignorés du vaste monde, « nulle part » ; c'est pourtant là, en 2017, que les ancêtres sioux de Joel ont choisi de se manifester¹.

Joel voyageait seul, dans sa voiture, se rendant chez un ami dans un long périple sur ces routes peu fréquentées, quand, à l'approche de Buckle, sa radio s'éteint ; il traverse la ville : ses clignotants ne fonctionnent plus, ses vitres refusent de se baisser. Quatre miles plus loin, la radio se remet en marche. Saisi par l'étrangeté de ce qui lui arrive, Joel avertit aussitôt son ami par téléphone que quelque chose s'est passé, mais le message qu'en retour celui-ci laisse sur le répondeur de Joel n'y apparaît pas immédiatement, comme si quelque chose l'avait retenu dans les limbes. Revenu chez lui, Joel raconte l'histoire. Une amie qui a des dons lui dit avoir vu un fantôme indien dans sa voiture. Mais surtout, explique Joel : « Ça m'est venu : tout ça est arrivé juste au nord de ce site. » Ce qui a perturbé voiture et téléphone, ce sont ses ancêtres massacrés, dont il ignorait jusqu'alors l'existence continuée.

En réalité, et même si Joel change plusieurs fois la chronologie des rencontres qui suivent cette manifestation, il est certain qu'il n'est pas venu seul à la réalisation que voiture, téléphone, ancêtres et « site » ont entre eux un

1. Noms de ville et d'individus sont ici des pseudonymes.

rapport qui l'a affecté. Dans les semaines qui suivent l'incident de 2017, Joel rend en tout cas visite à une cousine versée dans la généalogie – elle en a considérablement diffusé l'usage à Standing Rock, la réserve indienne dont Joel est membre. Cette cousine détient des listes de noms, tirées des recensements annuels du Bureau des Affaires indiennes, l'ancienne administration coloniale. Elle a une connaissance encyclopédique sur la réserve, croisant histoire familiale et orale, lectures de toutes sortes, savoir acquis sur le tas, en suivant archéologues et spécialistes du patrimoine. Son rôle est décisif dans ce qui, bientôt, « vient » à Joel. Il identifie les ancêtres qui ont attiré son attention à Buckle : ce sont les parents de John, l'arrière-grand-père à qui il doit son nom de famille ; ils ont été tués à Whitestone Hill.

Les parents de Joel sont en effet issus de deux groupes aux rapports ambivalents : les Arikaras (Sahnish), relégués dans la réserve de Fort Berthold, et les Sioux Yanktonai (Dakota), dont une partie a été regroupée 200 kilomètres plus au sud, dans celle de Standing Rock. « Le site » qui a retenu l'attention de Joel est identifié sur les cartes comme « le champ de bataille de Whitestone Hill ». En 1863, un groupe composite de Sioux yanktonai, justement, mais aussi de Santee et Teton, aussi connus sous le nom de « Sioux de l'Est » et « Sioux de l'Ouest », y a été rattrapé par une expédition punitive états-unienne. Entendant venger le massacre de pionniers survenu l'année précédente dans le Minnesota, les soldats bleus donnent l'assaut, au soir du 3 septembre, à ce village pacifique. Le combat, très inégal, se solde par plusieurs centaines de morts indiennes, dont de nombreuses femmes et enfants – ce pourquoi beaucoup lui préfèrent aujourd'hui l'appellation de massacre.

Après sa rencontre initiale avec les parents de John, dont il ignore le nom mais dont il sait maintenant qu'ils étaient présents ce jour de 1863 à Whitestone Hill, Joel se renseigne sur le massacre auprès d'autres descendants de victimes. Joel et moi nous nous connaissons depuis 2008, il est le grand ami de l'homme qui m'a adopté comme frère en 2014, et j'assiste ainsi aux débuts de ce qu'il appelle lui-même sa recherche. Il fait ensuite deux voyages sur le site pendant lesquels, m'explique-t-il plus tard, accompagné par un gardien non indien de l'endroit il repère les lieux. Quand nous nous retrouvons en 2019, Joel en est certain : il « vient d'un orphelin », recueilli par une famille dont il ignore encore le nom ; il lui faut retourner sur le site, pour nourrir ses ancêtres massacrés et leur rendre la paix. J'ai travaillé sur les anciens combattants et ai vu la nourriture déposée sur les pierres tombales dans les cimetières : canettes de soda, bonbons, barres chocolatées, toujours accompagnées d'offrandes de tabac. Je connais aussi Whitestone Hill, et j'ai pu suivre la mise en place des procédures collectives de mises en actes de la mémoire du massacre inspirées de l'exemple d'autres Sioux, qui commémorent le massacre plus connu de Wounded Knee, survenu en 1890. Chevauchées, marches, cérémonies où l'on « essuie les larmes » de descendants de victimes qualifiés de traumatisés, ont depuis les années 1980 créé une

géographie mémorielle liant entre eux réserves sioux, lieux d'exécution, cimetières, champs de bataille. Ces mobilisations ont puissamment informé la mise en place de procédures de patrimonialisation et l'implication d'experts indigènes en spiritualité et en tradition dans les prises de décisions politiques en matière d'aménagement ou de développement, aux États-Unis en général, et dans les Plaines du Nord en particulier. À Standing Rock même, la lutte contre le passage d'un oléoduc en 2016 s'est fortement adossée à la défense de sites sacrés et de tombes.

« Les ancêtres » entendus comme un collectif peuvent être et sont effectivement l'objet de mobilisations impliquant des entrepreneurs de mémoire travaillant au nom de certains groupes, ethnicisés ou autres. Nous en avons croisé plusieurs sur notre route. « Whitestone Hill² », en tant qu'espace mental, idéologique, politique, est depuis longtemps le lieu d'une bataille entre « Blancs » ou « pionniers » et « Indiens » ou « Sioux » dont le but n'est pas seulement la modification du nom donné à un site. Géré par la société historique de l'État du Dakota du Nord et par une association de bénévoles longtemps tous blancs, le site a vu, dès 1909, s'ériger un monument à la mémoire des soldats états-uniens et non des Sioux massacrés. Des survivants indiens ont participé aux célébrations annuelles de la bataille dès 1914, dans un statut compliqué, entre vaincus consentants et rebelles qui profitent du moment pour redire leur version des faits. En 1941, un petit musée a été érigé et l'année suivante une plaque apposée, en contrebas du monument, à la mémoire des Indiens tués ce jour de 1863 et en présence de leurs descendants. Dans les années 1980, le site est menacé de fermeture, faute de financements – au moment même où les efforts de nombreuses associations indiennes sont en train de donner naissance, au niveau national, à une série de lois fédérales qui, à partir de 1990, accordent aux tribus reconnues par les États-Unis un droit de regard sur les collections muséales, les fouilles archéologiques, les sites historiques³.

Le maintien de Whitestone Hill s'est accompagné de concessions majeures faites à la présence indienne sur les lieux, notamment par la reconnaissance

2. Sur l'usage des guillemets pour distinguer lieu comme coordonnées géographiques ou topographiques et espace social : Élisabeth Claverie, *Les Guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

3. Pour le site de Whitestone Hill et l'organisation de visites et de rituels impliquant spécialistes rituels de Standing Rock et archéologues, tribaux ou non : Stephanie M. Stoermer, "Honoring Commitments. Tribal Representatives Conduct Sensitivity Training Sessions In North Dakota", *Environmental Quarterly*, vol. 4, 2008/3, p. 9-12; "Site Developments", *Annual Report of the SHSND*, 1^{er} juillet 2008-30 juin 2009, p. 5-9; pour l'histoire du site : Whitestone Battlefield, *A History from 1863 to 2013. A Historic Commemoration at Whitestone Park*, sans mention d'éditeur, 2013; Aaron L. Barth, "Imagining a Battlefield at a Civil War Mistake. The Public History of Whitestone Hill, 1863 to 2013", *The Public Historian*, vol. 35, 2013/3, p. 72-97; sur sa mobilisation dans une militance spirituelle, souverainiste et environnementaliste : Ladonna Bravebull-Allard, "Why the Founder of Standing Rock Sioux Camp Can't Forget the Whitestone Massacre", *Yes Magazine*, 3 septembre 2016 [<https://www.yesmagazine.org/democracy/2016/09/03/why-the-founder-of-standing-rock-sioux-camp-cant-forget-the-whitestone-massacre/>] (consulté en avril 2021).

d'un statut d'expert-consultant à certains descendants de victimes, débouchant sur des formes de rétributions matérielles et symboliques. Son statut de lieu d'enseignement reste aujourd'hui débattu tant il est lié à des versions « neutralistes » du conflit dans lesquelles le statut de victimes des Indiens n'est pas toujours clairement reconnu. Un des effets visibles de ces luttes de définition est la revendication publique, par plusieurs individus de Standing Rock, d'ancêtres massacrés ou exécutés. Elle aboutit parfois à une définition personnelle et collective comme « peuple » ou « gens de massacre », victimes de génocide, dans un rapport de compétition explicite aussi bien avec les descendants de massacres perpétrés par des Indiens, qu'avec d'autres Sioux, par exemple les Lakotas tombés à Wounded Knee, qui accapareraient l'attention publique, alors que ce massacre-là aurait provoqué un moins grand nombre de victimes que Whitestone Hill. L'année 2013 noue ces fils de couleurs différentes dans la célébration du 150^e anniversaire de l'événement⁴. Que les ancêtres de Joel soient apparus à Buckle, qui se trouve à vrai dire à près de 70 kilomètres de Whitestone Hill, fait signe en un sens vers cette extension tant politique que géographique de l'importance du site.

En choisissant d'aller y « nourrir ses ancêtres », seul, ou plutôt accompagné par moi, car c'est ensemble que nous nous rendons dans ce but, non pas une mais deux fois à Whitestone Hill, Joel s'inscrit dans cette histoire d'une manière complexe. Démarre avec cette visite un cycle de voyages qui nous conduit dans quatre États américains et trois provinces canadiennes et lui donne de nombreuses occasions de raconter son histoire. Le rituel initial, que je vais décrire, est suivi par d'autres, à travers un processus dont il faut rendre compte et que nous cherchons à interpréter en y participant. Intéressé à comprendre la présence entre Joel et moi de ses ancêtres sioux cet été-là, dans le cadre d'une recherche historique portant sur liens familiaux et transmission, je serai paradoxalement attentif à ne pas faire ici de la description du rituel l'essentiel de mon analyse. « Ce qui s'est passé », « ce qui est en train de se passer » – la phrase qui revient à plusieurs moments de notre voyage et lui donne sa cohérence – me paraît relever d'un jeu intersubjectif qui s'accompagne d'un processus de réajustement régulier de la présence des ancêtres du XIX^e siècle dans la vie de ce *descendant* de Sioux. Les rituels y forment des nœuds remarquables, attendus ; leur signification est aussi travaillée, presque continuellement, par la parole. Je veux donc approcher aussi cette présence des ancêtres de Joel dans sa conversation. Dans ce travail, je me tiendrai à distance de la proposition, encore dominante dans les études dites amérindiennes en Amérique du Nord, selon laquelle il faudrait avant

4. Sur Wounded Knee comme génocide, notamment : Mario Gonzalez, Elizabeth Cook-Lynn, *The Politics of Hallowed Ground: Wounded Knee and the Struggle for Indian Sovereignty*, Urbana, University of Illinois Press, 1999 ; Gail Brown, "Wounded Knee: The Conflict of Interpretation", in Paul A. Shackel (ed.), *Myth, Memory, and the Making of the American Landscape*, Gainesville, University Press of Florida, 2001.

tout étudier son aventure sous l'angle de sa représentativité à l'égard des pratiques d'un groupe défini ethniquement (« sioux ») – pour le dire vite, une explication culturaliste. En tournant mon attention vers la mise à l'épreuve des ancêtres dans la conversation et une série d'interactions survenues pendant des voyages, je me détourne d'une explication en termes de tradition, inventée, bricolée, sélectionnée, pour mettre en évidence d'abord la nature intersubjective et sociale de l'entreprise – mais quel collectif est mis en jeu ici et comment il est constitué, c'est bien cela qu'il s'agira de déterminer⁵.

CONVERGENCES SUBJECTIVES ET EXPÉRIENCE DE VOYAGE

Pour s'en tenir au seul cas des Amérindiens des États-Unis, le rapport aux ancêtres a été exploré dans des études très nombreuses, consacrées au rêve, au temps, à la narration, au patrimoine, aux pratiques rituelles, aux danses, aux représentations graphiques, aux pratiques de guérisons, de visions, de prophéties⁶. Dans le seul « domaine » sioux, on peut évoquer la bibliographie sur la Danse des esprits, particulièrement riche et explicite sur la question des ancêtres et qui remonte au travail fondateur de James Mooney, immédiatement consécutif à *Wounded Knee*⁷, la danse du soleil⁸, mais aussi les biographies ou autobiographies de *medicine men*, dont la production n'a pas cessé depuis 1932 et la parution du livre de John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*⁹. La convergence et la différenciation avec les pratiques dites « New Age » a également fait l'objet d'une grande attention, en particulier pour une des cérémonies à laquelle Joel et moi participons à plusieurs reprises pendant l'été 2019, la loge à sudation¹⁰. L'anthropologie du *healing* (guérison, cure, cicatrisation) a enfin conduit à développer des formes nouvelles de descrip-

5. Sur l'attention aux différents types de réflexivité associée aux rituels : Emma Gobin, Maxime Vanhoenacker, « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *ethnographiques.org*, n° 33, décembre 2016 [https://www.ethnographiques.org/2016/Gobin-Vanhoenacker] (consulté en avril 2021) ; Michael Houseman, *Le Rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012 ; Anna Fedele, « Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains », *Social Compass*, vol. 61, 2014/4, p. 497-510. Sur la nouvelle approche sociologique de la religion : Véronique Altglas, Matthew Wood (eds.), *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leyde, Boston, Brill, 2018.

6. Par exemple, Barbara Tedlock, *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, 1987 ; Peter Nabokov, *A Forest of Time. American Indian Ways of History*, New York, Cambridge University Press, 2002 ; Cara Krmpotich, *The Force of Family. Repatriation, Kinship, and Memory on Haida Gwaii*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.

7. James Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. Fourteenth Annual Report*, Washington, Bureau of American Ethnology, 1896.

8. Raymond J. DeMallie, Douglas R. Parks (eds.), *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.

9. John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, New York, William Morrow & Company, 1932 ; pour un exemple plus récent : Bradford P. Keeney, *Gary Holy Bull Lakota Yuwipi Man*, Philadelphia, Ringing Rocks Press, 1999.

10. Raymond A. Bucko, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge*, Lincoln, Neb., University of Nebraska Press, 1999.

tion, fondées sur une participation d'adhésion, une conversion même, celle qu'Edith Turner, anthropologue du rituel, définit comme « spirituelle », en ce qu'elle est fondée sur une commune évidence pour l'anthropologue et les non-anthropologues impliqués : les esprits existent¹¹.

Il ne faut pas le cacher, si je suis un apprenant cet été-là, si, en particulier, je suis à l'affût des effets de l'intervention des ancêtres dans le monde, ce n'est pas parce que je partage cette évidence. Je suis disposé à voir les ancêtres, mais ne cache à personne qu'il faut que l'on m'aide – ce à quoi Joel se prête volontiers. Ainsi lors de notre première visite à Whitestone Hill, quand ayant déposé de la nourriture, nous repartons. De l'eau s'écoule d'une bouteille dans mon sac à dos : « Ils avaient plus soif qu'on ne pensait » me dit aussitôt Joel, faisant allusion aux ancêtres à qui nous sommes venus apporter eau et nourriture. Est-ce à dire, comme le pense Edith Turner, qu'aveuglé par mon scepticisme je suis passé à côté des esprits¹²? Je ne le pense pas : en situation d'apprendre, et de ne pas comprendre, je vois mieux que cela est aussi la situation de Joel, et que l'accomplissement de rituels n'est pas pour lui un aboutissement, mais un commencement. C'est cette identité d'apprenant qui m'ouvre une fenêtre sur l'expérience de Joel, et non une communion sans partage dans l'expérience des esprits et des ancêtres. Je l'ai dit, Joel et moi sommes proches depuis longtemps, et à la fin de nos voyages il donne des signes qu'il veut me traiter en neveu, membre de sa famille, donc. Mon travail d'historien et le titre d'auteur qu'il m'accorde en public quand il me présente aux gens que nous rencontrons pendant nos voyages après et avant Whitestone Hill, jouent un rôle crucial dans la justification de ma présence à ses côtés. Bien que je reste à l'évidence toujours « blanc » ou « étranger » (en tant qu'inconnu ou que français), je ne suis pas réduit à ces catégories grâce à cette insistance que Joel met à prendre les devants et à me nommer à ma place, comme historien, ou frère adopté de son ami. En aparté, il souligne à plaisir les moments où, utilisant son entregent et passant rapidement d'un code linguistique à un autre, il ouvre des portes qui sans cela me seraient restées fermées. Il me présente aussi comme compétent en généalogie et en chronologies locales. Je lui emboîte le pas, rappelant parfois des liens de parenté, des événements historiques, formulant des hypothèses, mais gardant le plus souvent le silence. Je suis un compagnon de voyage : nous partageons les frais, alternons les tours de conduite, parlons beaucoup dans la voiture, coulisses de nos rencontres et théâtre de nos confidences. Nos voyages se rattachent à plusieurs projets qui s'entremêlent. Je veux consacrer l'été à explorer les liens de famille existants entre certains groupes de Standing

11. Edith Turner, "The Reality of Spirits. A Tabooed or Permitted Field of Study?" , *Anthropology of Consciousness*, vol. 4, 1993/1, p. 1-12 ; Jean-Guy Goulet, "Ways of Knowing: Towards a Narrative Ethnography of Experiences among the Dene Tha", *Journal of Anthropological Research*, vol. 50, 1994/2, p. 113-139. L'injonction à ne pas se tenir dans une posture extérieure est bien sûr plus ancienne : Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

12. Edith Turner, "The Reality of Spirits", art. cit.

Rock et d'autres réserves indiennes des Plaines, à cheval sur les États-Unis et le Canada. Joel veut nourrir ses ancêtres, rendre visite à des amis, quitter la semi-retraite où il vit depuis la fin de son dernier contrat (il a 67 ans), rejoindre au Canada d'autres membres de l'équipe de *softball* avec laquelle il compte participer au championnat du monde des seniors qui a lieu tous les ans en septembre, dans l'Utah. D'autres idées de voyage naissent en chemin.

Sans cette convergence régulièrement retravaillée entre nos projets, il ne m'aurait pas été donné de suivre, comme j'ai pu le faire, la « vie conversationnelle » de son histoire de Buckle et de Whitestone Hill. Il est probable également que notre voyage ait intensifié celle-ci. Alors que Joel a attendu près de deux ans pour nourrir ses ancêtres, il le fait par deux fois avec moi cette année-là. Assurément, mes questions sont un encouragement, ma disposition à aller partout avec lui une opportunité. Je suis un assistant, une caisse de résonance, un public. Le voyage lui-même nourrit cette ouverture réciproque. Une rencontre en entraînant une autre, le coffre à anecdotes où Joel puise pour faire la conversation se remplit de nos expériences communes. Face à ceux que nous rencontrons, Joel raconte Buckle et me prend à témoin quand il en arrive à mentionner Whitestone Hill, puisque j'ai été avec lui sur le champ du massacre. L'amitié entre nous est un des enjeux souterrains du voyage, tout comme elle est un enjeu des conversations que Joel entreprend avec nos différents interlocuteurs, connaissances parfois un peu perdues de vue à qui nous rendons visite ensemble.

Recherche académique (la mienne) et recherche familiale (celle de Joel) s'articulent ainsi dans une certaine complicité face à nos interlocuteurs – et dans le même sentiment qu'il existe un savoir, possédé par quelqu'un d'autre, dont on ne saura jamais tout à fait le fin mot. Car nous voyageons bien en quête de savoir, à la recherche d'informations souvent personnelles ou marquées par le sacré. La monnaie dont nous devons payer les semi-confidences qui pourront nous être faites n'est pas clairement définie. Voudra-t-on nous parler ? Et de sujets – la famille, les ancêtres, la manifestation dans le monde de forces surnaturelles –, dont nous savons qu'ils sont délicats ? Le travail de nous accorder, auquel nous contraignent à la fois le voyage en commun et les interactions avec nos hôtes d'un moment ou d'un jour, me permet de dire que je ne fais pas que projeter sur Joel des interprétations dans lesquels il ne se reconnaîtrait pas : je décris une expérience partagée.

Je ne veux pas faire croire que Joel ne m'a rien caché, qu'il m'a tout laissé entendre (quoique sa manière de mettre toujours son téléphone en mode haut-parleur et notre cohabitation rapprochée m'aient donné une vision singulièrement transparente sinon de ce qu'il vivait du moins de ce qu'on lui disait et qu'il répondait). Mais justement, je ne prétends pas donner accès à un for intérieur qui serait retranché des interactions que nous avons suscitées ou dans lesquelles nous avons été pris. Au contraire, je suis les épreuves que le for intérieur traverse dans la conversation, et que manifestent omis-

sions, silences, prudences, ou les confidences faites plus directement dans l'habitable de la voiture. Parce que nous avons ensemble cherché à rendre en compte de ce qui se passait, je me trouve dans la position d'interpréter des interprétations à l'élaboration desquelles j'ai participé, de prolonger en somme une expérience commune d'explicitation.

UN EFFORT RATÉ VERS LE STATUT D'ANCIEN ?

Or l'état mental qu'il me semble avoir souvent partagé avec Joel est indiscutablement une certaine incertitude. Et puisque nos voyages ont commencé à Whitestone Hill, il faut d'abord revenir sur le jour où nous avons ensemble, une première fois, « nourri les ancêtres ». Se pourrait-il que cette incertitude se soit ancrée dans les difficultés rencontrées pendant cette visite initiale et la mise en œuvre de cette offrande aux morts qu'il faut bien appeler un rituel ? Bien que Joel ait énoncé devant moi cette nécessité de « nourrir les ancêtres » comme une évidence et que j'ai rapidement, de mon côté, trouvé des précédents et des inspirations à son geste, il n'était pas, en réalité, si évident. Simple en apparence, il impliquait en réalité un ensemble de réussites qu'il n'a pas été si facile de réunir. À notre arrivée sur le site, Joel se prépara d'abord à l'écart. Tirant une blague à tabac de la valise où il conservait précieusement la pipe qui lui servait lors de ses participations à la danse du soleil¹³ –, une blague à tabac, il en sortit de petits paquets de brins qu'il roula dans des morceaux de tissu. Puis il m'entraîna de l'autre côté de la clôture qui circonscrit le site, à l'est du monument aux soldats américains, dans le pâturage qui avait été le champ du massacre. Aussitôt l'évidence d'un problème apparut : nous ne savions pas, justement, où celui-ci avait eu lieu. On avait parlé à Joel d'un ravin. Pendant plus d'une heure, nous cherchâmes l'endroit qui correspondait le mieux à cette notation topographique tirée de mémoires de soldats. Ce fut l'occasion d'un jeu de rôles où Joel cherchait tantôt à se mettre à la place des ancêtres fuyant le lieu des combats (« où seraient-ils allés ? »), tantôt à prendre le point de vue des tueurs (« si j'étais un cavalier US, où me mettrais-je pour tirer ? »). Nous éloignant de plus en plus du monument, qui rétrécissait sur sa colline, nous n'arrivions pas à nous convaincre que telle ou telle dépression était bien le ravin en question. Joel envoya des textos à celles de ses connaissances qui pourraient le lui désigner. Elles ne répondirent pas. En attendant, Joel prenait les appels de proches qui participaient chacun à sa manière au moment, offrant des suggestions, l'encourageant ou le taquinant, imaginant avec lui la forme qu'allait prendre l'approbation des ancêtres. C'est plus fatigué que convaincu qu'il décida finalement de déposer les sachets de

13. Sur le renouveau contemporain de la danse du soleil : Arthur Amiotte, "The Lakota Sun Dance: Historical and Contemporary Perspectives", in Raymond J. DeMallie, Douglas R. Parks (eds.), *Sioux Indian Religion*, op. cit., p. 75-90.

tabac sur une éminence qui pouvait correspondre à un des endroits d'où les soldats avaient tiré. Nous avons prié dans les quatre directions cardinales, avons versé le contenu de bouteilles d'eau, et déposé une assiette en carton couverte de salade de pâtes.

Les gestes sont rapides mais tous lestés de doute : « C'est fait », dit Joel. Mais le rituel semble avoir été accompli en attendant des signes. Joel a attendu des signes qui ne se sont pas manifestés : rencontre d'animaux (aigles, daims), voix approbatives. Il dit dans le même souffle qu'il faudra revenir et que ses ancêtres ont compris notre intention. Les interrogations sur la localisation exacte du massacre se poursuivent sur le trajet de retour, sans obérer pourtant la conviction que notre bonne action va aussitôt nous valoir des bienfaits. Joel m'encourage à en voir les signes : nous avons fait quelque chose de bien, cela va nous valoir du bien. Il le répète. Pourtant, le soir venu, lorsqu'il raconte l'après-midi à des amis, il « espère » seulement que nous avons « réglé la question ». Il pointe un problème : nul ne sait avec certitude où les corps de ses ancêtres se trouvent ; certains disent même qu'ils ont été brûlés.

Les rencontres qui s'enchaînent dans les deux semaines suivantes, et plus tard à l'automne, au cours desquelles Joel ne manque jamais de raconter « *Whitstone Hill* », ne règlent pas la question. J'écrivais dans mes notes de terrain être frappé par le peu de réactions que suscitaient ces récits répétés souvent presque mot pour mot. Anciens voisins, collègues, compagnons des circuits sportifs, amis d'enfance : malgré leur diversité, nos interlocuteurs déployaient la même apparence d'indifférence ; silence poli, absence de relance, gloussements. Très tôt dans notre voyage, il m'a semblé que ces signes étaient ceux d'un échec. Joel essayait de faire advenir ses ancêtres dans le monde social, et se heurtait à des murs ; autour de lui, on se moquait de son histoire de fantômes – alors que jamais l'existence des esprits en général n'était remise en cause. L'échec dans la conversation redoublait celui sur le site. Cette interprétation en termes d'échec paraissait d'autant plus vraisemblable qu'au lieu d'assurer à Joel un surcroît d'assurance, il changeait souvent brusquement de sujet et continuait des conversations où son statut d'impétrant lui était régulièrement rappelé. La manifestation de ses ancêtres ne l'empêchait pas d'avoir à faire face à la possibilité qu'il corresponde lui-même à un type familier dont, lors de nos voyages, plusieurs individus dessinèrent devant nous le portrait : le vieux qui n'est pas un ancien, le vieux ignorant.

Au fondement de cette assignation possible et menaçante, il y avait surtout l'ignorance de la langue : Joel ne parlait pas le dakota. Tout au long de nos voyages, cette mise en question fut formulée par certains de nos interlocuteurs, qui en profitaient pour rappeler avec un malin plaisir un adage : on peut avoir pris de l'âge sans être sage. Or la sagesse est d'abord connaissance des justes rapports entre les êtres vivants, qui se donne préférentiellement dans la langue sioux. Ayant renoncé à la consommation d'alcool et le rappelant régulièrement, s'adonnant à des cérémonies marquées par le sacré

comme la loge à sudation et la danse du soleil, Joel avait fait un pas important vers la sagesse. Le sioux, pourtant, lui échappait. Il avait grandi avec sa grand-mère dakota qui lui parlait cette langue dans les années 1950, mais comme de nombreux représentants de sa génération à Standing Rock, n'avait acquis qu'une connaissance passive de la langue. Il était arrivé à l'âge adulte en même temps que se développait, dans les collèges tribaux, une conception culturaliste de la langue qui en faisait le conservatoire d'un savoir venu d'avant le temps des réserves, touchant à l'ethnobotanique, à l'harmonie des rapports familiaux et politiques, au juste rapport avec les forces de ce monde. Tandis qu'il s'engageait lui-même dans une carrière d'enseignant du primaire et du secondaire, cette rupture entre lui et le passé s'était creusée sous ses pieds – et ceux de sa génération. Il ne pouvait donc que se reconnaître en négatif dans les portraits de l'ancien « parlant sa langue » qu'on nous faisait souvent, et il essayait de se tirer de ce mauvais pas (être à demi-mot identifié à un faux ancien) en regrettant « de n'avoir pas fait attention » quand sa grand-mère lui parlait, ou en faisant à voix haute le projet de s'inscrire aux cours de la langue dakota du *college* de Standing Rock – stratégies fort répandues dans la réserve. Tout en montrant son humilité, il se délestait ainsi, par anticipation, de la culpabilité individuelle associée à la perte collective de la langue. L'évocation d'un apprentissage dans une salle de classe, de l'efficacité dont peu pourtant, autour de lui, semblaient convaincus, lui permettait aussi d'esquiver une autre épine : incriminer ses parents, qui auraient dû, en principe, lui transmettre le dialecte de leurs ancêtres. Le dakota qu'il utilisait était réduit à certaines expressions idiomatiques (salutations, approbations, termes d'adresses), par lesquelles Joel ponctuait nos trajets, et si elles nous ouvraient effectivement des portes, c'était pour ensuite le ramener vers ce statut d'éternel mineur.

La « langue » ainsi comprise comme compétence et symbole, établissait alors sous mes yeux des rapports de déférence entre Joel et les membres de sa génération qui avait continué à la parler, voire même entre Joel et des hommes et des femmes plus jeunes que lui. Dans les multiples interactions auxquelles j'assistais, le peu de réactions que suscitait son récit associant Buckle, Whitestone Hill, ses ancêtres et notre voyage faisait écho à cette différence entre détenteurs de la langue et donc de « la tradition », et ignorants. De manière frappante, la piété filiale et l'attention à l'autre monde que manifestait l'entreprise de nourrir les ancêtres ne paraissaient pas suffire à affecter cet écart. Alors que Joel pouvait se poser en expert lorsqu'il m'expliquait comment entrer en relation avec les personnes que nous rencontrions et que je voulais interroger, il était manifestement toujours un apprenti, un demi-ancien, un sage en devenir – et il le confirmait sans détour. Ce qui ressortait en fin de compte de ces interactions, c'était qu'à peine échappés du silence, les ancêtres de Joël y retournaient, conservant toujours dans la conversation une position liminale. S'il en parlait souvent,

ses interlocuteurs, eux, n'en parlaient que peu. Leur existence réaffirmée par l'apparition et notre voyage était elle aussi tenue en lisière par le statut d'impétrant de Joel.

QUELS ANCÊTRES ET POUR QUOI FAIRE ?

Le fait mérite en lui-même d'être noté, quand on sait l'importance de la détermination du « quota de sang indien », donc des origines des ancêtres, dans l'obtention d'un statut de membre d'une tribu amérindienne aux États-Unis (qui ouvrent le droit à bourses d'éducation, aide aux logements, soins médicaux). Cette nécessité de produire un pedigree (le terme revient sans cesse, utilisé avec ou sans ironie) distingue fortement les Indiens d'autres groupes identifiés comme des races en Amérique du Nord. Elle détermine également une sensibilité particulière aux origines et à la paperasse bureaucratique susceptible de les prouver. Les recensements propres aux réserves et les listes de membres, conservées par les gouvernements tribaux ou le Bureau des Affaires indiennes de l'État fédéral, sont à la fois des stigmates de relégation dans des espaces sociaux ségrégués, des garanties de droits particuliers, et de sources de savoir généalogique mobilisées de manière routinière. En pays sioux, retrouver un ancêtre listé à Shakopee, un petit groupe dakota du Minnesota dont le casino a fait la fortune, est un espoir que certains entretiennent avec entêtement. Joel, comme les autres, est conscient de ces enjeux. L'inscription sur les rôles de Standing Rock de ses petits-enfants, dont la grand-mère et la mère ne sont pas indiennes, l'occupe à plusieurs reprises pendant nos voyages. Mais découverte essentiellement personnelle, comment les ancêtres de Whitestone Hill seraient-il une partie de ce jeu-là¹⁴ ? Comment transformer leur découverte en distinction, ou en bénéfice matériel ?

Que les ancêtres existent dans la mémoire et la conversation, même de façon liminale, n'est pas, à la vérité, si évident. À Standing Rock, réserve de Joel, tous n'ont pas des ancêtres. Bien qu'à l'évidence chacun « ait » des arrière-grands-parents et des ascendants à des générations plus éloignées encore, leurs noms, comme c'est justement le cas de Joel, ne sont pas forcément connus. Quand ils le sont, ces noms n'ont pas nécessairement une valeur sociale – c'est-à-dire qu'aucune histoire n'y est rattachée, encore moins une histoire connue. Pour que ces ancêtres puissent apparaître dans le quotidien des conversations, il est nécessaire que par d'autres conversations et recherches, un contact ait été établi avec Sitting Bull ou l'un ou l'autre des

14. Sur les pratiques de généalogie en pays indien et sioux en particulier : Melissa Meyer, "American Indian Blood Quantum Requirements: Blood Is Thicker Than Family", in Valerie J. Matsumoto, Blake Allmendinger (eds.), *Over the Edge: Remapping the American West*, Berkeley, University of California Press, p. 231-249 ; Kill Tallbear, *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013 ; Ella C. Deloria, *Speaking of Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998 (1944), p. 27.

personnages dont l'histoire locale et nationale a retenu le nom : chefs, guerriers hors pair, rarement des femmes d'ailleurs. Ce travail consiste avant tout dans l'élaboration verbale, par répétition, d'un récit retraçant des lignées et retrouvant des noms, jusqu'à établir un lien à l'ancêtre prestigieux. Certes, le monde des noms d'ancêtres qui comptent est peu peuplé, hiérarchisé, et contrôlé ; le gouvernement tribal tient les rôles de la tribu, le Bureau des affaires indiennes distribue des certificats de sang indien, l'arbre généalogique de Sitting Bull a été établi « une fois pour toutes » par... la cousine de Joel. En même temps, il n'existe pas de police des conversations qui dissuaderait de se dire descendant de tel ou tel. Les sanctions pour ceux qui n'arrivent pas à susciter l'adhésion à leurs discours généalogiques sont faibles : une réputation de « blagueur », un mépris léger, qui ne sera peut-être jamais exprimé en face. En somme, la limite essentielle est celle des ressources : temps, désir personnel, contacts. Bien que cette remarque semble pointer dans la direction d'une explication sociologique : il y aurait ceux qui peuvent se permettre d'avoir des ancêtres et les autres, je m'en garderai ici. Si de toute évidence l'âge, les revenus, l'étendue d'un réseau de connaissances personnelles, le niveau d'éducation jouent un rôle considérable, ils ne sont pas des conditions nécessaires à la recherche d'ancêtres. À l'inverse, le fait de posséder ces ressources ne résulte pas mécaniquement dans la recherche d'ancêtres, comme s'il s'agissait d'un bien longtemps désiré qu'on pouvait enfin « se permettre ».

Il y a donc bien de la place pour une activité qui pourrait être simplement appelée « généalogie indienne », et Joel, qui dispose de temps, de revenus réguliers, des contacts nombreux permis par une carrière itinérante d'enseignant, ne serait pas mal placé pour y participer. Mais le choix de se consacrer à des ancêtres massacrés et sans nom interroge. Cette identification des responsables de l'incident de Buckle qui prive Joel de noms à citer, d'une vraie tombe à visiter, fait problème. Ne se serait-il pas un peu rapidement mis à la remorque des mobilisations autour du site, sans savoir dans quoi il mettait les pieds ? À l'évidence, pas plus qu'il n'est un ancien patenté, il n'est un militant. La posture militante, caractérisée par un rappel constant de l'histoire, les attaques verbales contre les *wasicu* (Blancs), l'assurance revendicatrice, le goût de prédire l'avenir, nous la rencontrons souvent. Joel s'en éloigne à chaque fois ; ce n'est pas pour lui ; il la rabat d'ailleurs vers les choix stylistiques de ceux qui l'empruntent, qu'il excuse pour cela : ils exagèrent un peu, mais lui, leur pardonne, il les aime et les respecte. Si Joel se tourne vers ces connaissances et leur demande leur expertise, ce n'est pas pour la capter et les imiter. Il en tire des listes de noms, des filiations, des étiologies, comme celle qui lie, depuis un épisode de 1998, massacre, traumas, vague de suicides à Standing Rock, et fantômes entêtants. Assurément, Joel situe notre itinéraire dans la continuité d'une trajectoire personnelle marquée par la perte et la mise en danger de soi, donc la victimisation. Il rappelle régulièrement que le chemin qui l'a amené à Whitestone Hill a commencé dans les années 1990 quand il

a entrepris de renoncer à l'alcool et de se purifier par divers rituels : sudation, danse du soleil qui l'ont fait voyager aux quatre coins du pays sioux. C'est en partie cet itinéraire que nous retraçons ensemble en allant d'une réserve à l'autre pour que j'y fasse des entretiens, de sorte que plutôt qu'une histoire de ses ancêtres, c'est la sienne que nous retrouvons, et celle de ses amis. Il ne serait pas exagéré de dire qu'une fois identifiés et nourris eux-mêmes, les ancêtres servent surtout à cela, nourrir l'amitié. Ce serait pourtant encore manquer le rapport singulier qui se noue entre visite, conversation et rituel, et leurs bénéfices attendus.

QU'EST-CE QUI SE PASSE ?

Dans la conversation de Joel, la mention de Buckle et de Whitestone Hill est un incipit qui mène souvent à l'idée que « des choses se passent » depuis notre première visite sur le site. De visite en visite, le récit qu'il fait ne se modifie pas. Ni plus simple, ni plus complexe, il le décrit lui comme « guidé ». Rapide, ramassé, il témoigne d'une compétence sociale certaine, l'art de faire alterner révélation sur soi et *small talk*, sans s'imposer, un art qui consiste à faire parler l'autre en sachant remplir les temps morts, relancer, capter la bienveillance – à quoi l'épisode de Buckle se prête tout à fait. Joel présente notre voyage comme une recherche de ses ancêtres, ce qu'il n'est qu'en partie, afin de persuader nos interlocuteurs du sérieux de notre démarche et de son caractère respectable. C'est manière de créer une atmosphère, de dénouer des préventions. Je viens de loin pour poser des questions intimes, ma démarche est suspecte, il l'appuie par l'évocation de mon passage avec lui à Whitestone Hill, laissant entendre que je sais « faire les choses comme il faut ». L'enjeu pour lui n'est pas d'abord d'apprendre des faits. Personne, par exemple, n'est en mesure de nommer ses ancêtres et il le sait. Mais un des bénéfices qu'il attend après les avoir nourris, est d'être invité à des rituels qui amèneront de « bonnes choses » dans sa vie. S'il y a une porte qui l'intéresse et que la conversation ouvre, c'est d'abord celle des cérémonies.

Épargnée par l'interdit qui frappait des rituels communautaires comme la danse du soleil – plus visibles et, aux yeux des Blancs, plus menaçants –, la loge à sudation (*inipi*) a continué à servir de rituel de purification après la relégation en réserve. Enfermés dans une tente en dôme recouverte de peaux ou de couvertures, baignant dans une vapeur brûlante produite en jetant de l'eau sur des pierres chauffées à blanc, les participants chantent sous la direction d'un maître de cérémonie qui s'accompagne au tambour. Quatre cycles (appelés « portes » parce qu'ils s'achèvent par une sortie de la tente) donnent lieu à des prières et se concluent par un tour de prise de parole personnelle. Interrompus par des pauses pour reprendre haleine, ils entrelacent, dans ou hors de la tente, menus propos, récit d'anecdotes, nouvelles du jour, ensei-

gnement à l'adresse des débutants, encouragements face au deuil, et scrutation, dans le noir et le feu, de la présence des esprits, auxquels on demande la sauvegarde de proches ou d'inconnus, malades, vieillards, prisonniers, victimes mentionnées à la télévision. Pratiquées dans l'enceinte des églises – qui s'accommodent depuis quelques décennies de cette pratique indigène¹⁵, sur des propriétés privées, en ville ou dans la campagne la plus reculée –, les séances de *sweat* ne sont pas publiques. Y accéder, être invité procure en soi le sentiment d'une élection. S'y resserre un des nœuds qui donnent sens à notre voyage : aussi marquée d'incertitude qu'ait été notre première visite à Whitestone Hill, elle nous a, par une causalité surnaturelle vers laquelle Joel fait signe régulièrement, permis ces moments de purification. Une meilleure santé, la fréquentation de l'autre monde, l'invitation à d'autres cérémonies encore : vu de cette manière, l'itinéraire de Joel est tout le contraire d'un échec, d'une reconnaissance d'infériorité ou d'un statut d'impétrant. La visite de Whitestone Hill est le début d'un cercle vertueux, qui, s'il ne consolide pas magistralement l'existence des ascendants de Joel morts à Whitestone Hill, met en œuvre l'action des ancêtres, en général et confirme une intuition : « Quelque chose est en train de se passer. » La phrase revient dans sa bouche comme dans celle de plusieurs interlocuteurs, et tire sa force de son indétermination, entre événement personnel et collectif. Elle interprète rencontres de hasard et visites planifiées comme relevant de la même causalité surnaturelle, et se saisit des coïncidences pour effacer le doute qui ressurgit régulièrement. Une certitude s'affirme : dans le retour à des pratiques étiquetées comme traditionnelles se joue une amélioration générale. Problèmes domestiques, recherche de travail, ennuis de voiture, formalités administratives, facilité de circulation, ou état général du monde : tout est susceptible d'être affecté positivement par ces participations cérémonielles. Joel en est sûr, il en bénéficiera, tout comme ses proches.

Ce sont aussi ces derniers, en fin de compte, qui se montrent le meilleur public de Joel. Revenons un moment sur ce détail de notre première visite sur le site : ces interruptions du téléphone, qui n'en étaient pas vraiment. L'appareil, dont le dérangement avait une fois servi à la manifestation des ancêtres, permettait aussi de partager rapidement l'expérience au plus près de son surgissement, réduisant les distances qui séparaient Joel des membres de sa famille. Bien qu'habitant aux quatre coins du pays, des cousins éloignés de Joel étaient avertis le soir même de ce qui lui arrivait, tout comme d'autres parents tout proches, cousine, tante, filles. Le téléphone annonçait ou prolongeait les visites lorsque nous nous rendions chez les trois enfants survivants de Joel, depuis longtemps parents eux-mêmes, et qui ne vivaient au même endroit que Joel,

15. Sur l'accommodement de rituels indigènes par les Églises : Sandra L. Garner, *To Come to a Better Understanding Medicine Men and Clergy Meetings on the Rosebud Reservation, 1973-1978*, University of Nebraska Press, 2016 ; Andrea Smith, *Native Americans and the Christian Right: The Gendered Politics of Unlikely Alliances*, Durham, N.C., Duke University Press, 2008.

dont la vie était marquée depuis près de vingt ans par le célibat. Il débarrassait de sa gangue diplomatique la conversation, la simplifiait, et surtout mettait Joel en contact avec le public qu'il voulait le plus convaincre : les siens. Aussi publiques qu'aient été les enjeux accumulés autour de Whitestone Hill et des victimes indiennes de massacres, c'était avant tout l'intérêt des membres de sa famille que Joel espérait susciter, c'étaient eux qui transmettraient l'histoire. Tout au long de nos pérégrinations, il continuait par téléphone de régler ses allers-et-venues pour accomplir le rôle auquel il accordait le plus d'attention : celui de père et de grand-père. D'une certaine manière, les voyages à Whitestone Hill étaient inspirés par d'autres tentatives d'entrer en communication avec des proches décédés qu'il avait, de son propre aveu, manquées par le passé. Les ancêtres du XIX^e siècle n'étaient qu'une catégorie de morts, et je n'entendis jamais Joel leur donner une préséance, ni élaborer de discours sur l'héritage d'une manière qui ait lié sa situation personnelle à un traumatisme hérité de Whitestone Hill. Les discours publics sur le site étaient connus de lui, mais pas importés en bloc dans sa vie.

Un lien courait bien entre ses préoccupations de père ou grand-père, et de descendant, et c'était celui de l'attention aux enfants : les enfants massacrés dont Joel avait senti la présence ou imaginé l'expérience à Whitestone Hill, mais aussi à Sand Creek, autre site de massacre, de Cheyennes celui-là, qu'il avait visité plusieurs années auparavant. C'est au bénéfice de deux de ses petits-enfants qu'il s'essaya un jour à renouer devant moi et devant leur mère qui le filmait, les fils qu'il tira de nos voyages. Une fois encore, le récit de Whitestone Hill y occupait une position étrange. Ces ancêtres permettaient à Joel de raccrocher l'histoire familiale à des événements de livres d'histoire. Mais il concluait surtout son exorde par la recommandation faite à ces petits-enfants de ne pas vendre la terre qu'il allait leur donner en héritage : elle était liée à des noms d'ancêtres, leurs premiers possesseurs, connus par un listing que le Bureau des affaires indiennes lui envoyait régulièrement. Il donna d'ailleurs le nom de l'un d'entre eux, un autre ancêtre sioux, doté d'un nom « très indien » et « qui l'appelait ». Tout en signalant l'inachèvement du savoir qu'il délivrait, Joel avec ce récit jouait un rôle de transmetteur, et se hissait au statut de grand-père accomplissant ses devoirs, et de plus d'une manière : en donnant des histoires, des noms – un *heritage* au sens américain, mais aussi en promettant un héritage testamentaire (*inheritance*), et en offrant de payer une partie des vacances de ses petits-enfants. Pris dans les devoirs de la grand-paternité, le récit de Buckle et de Whitestone Hill prenait tout à coup une singulière épaisseur en se liant à des transactions quotidiennes : participation aux frais d'éducation, soutien lors des rencontres sportives, petit billet glissé dans la main avant de partir¹⁶.

16. Sur la notion d'*heritage* comme expérience, en particulier familiale, pour les minorités américaines : Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, New York, Routledge, 2006, sp. p. 45-48, 66-74 ;

RETOUR À WHITESTONE HILL

Telle ne fut pas pourtant la fin du voyage : à l'automne Joel et moi sommes retournés sur le site où ses ancêtres avaient été tués. Pendant l'été, nous avons pu expérimenter ensemble à quel point « Whitestone Hill » n'avait pas une valeur universelle, y compris chez les descendants de Sioux. Il éveillait surtout l'attention de ceux qui s'identifiaient comme Dakotas, dont les ancêtres, plus que les Lakotas, y avaient péri. Le site faisait signe vers une géographie particulière, il était situé sur des lignes de failles. Certains interlocuteurs évoquaient ainsi un territoire dakota ignorant la frontière entre Canada et États-Unis, recouvrant en partie le Minnesota, le Dakota du Nord et du Sud, le Montana, zone de dispersion de bandes yanktonai ou santee, mais aussi espace polarisé, jalonné de lieux sacrés, dont Whitestone Hill, nous avait-on expliqué, faisait partie, et qu'il fallait comprendre comme un système se révélant peu à peu, à la suite de découvertes archéologiques, d'expériences personnelles, de rêves. C'est d'un de ces rêves justement que Joel se saisit pour retourner sur les lieux et effacer le sentiment d'incertitude qui ne nous avait pas quittés depuis notre première visite.

Dans une réserve canadienne, un homme nous avait confié s'être donné pour mission d'aller sur quatre sites dakotas. Il les avait visités en rêve et ce voyage onirique avait dessiné pour lui un itinéraire personnel, à marquer par prières, offrandes et, à chaque station, un drapeau de couleur différente. Quand nous le rencontrâmes, il s'était déjà rendu physiquement sur trois sites – seul Whitestone Hill manquait à sa liste. Bien qu'à l'époque son geste m'ait paru tout à fait incongru, Joel fit fond sur cette information et décida de visiter Whitestone Hill à la place de cet homme, associant ainsi sa proche recherche du « bon endroit » pour honorer ses ancêtres et une quête qui était non seulement différente mais même était celle d'un autre. Ayant pris des renseignements en réalité guère plus précis que lors de notre premier passage (on nous encouragea à aller « au nord-est du monument »), nous mettons cette fois quelques brefs instants à localiser « le ravin ». Nous y accomplissons pour la seconde fois les rituels que Joel a choisis pour apaiser les ancêtres errants qui l'ont contacté à Buckle. Il prie à la fois pour eux, pour cette connaissance canadienne, mais aussi pour son demi-frère, décédé entre nos deux visites, et dont l'héritage, le rapatriement du corps, l'enterrement lui posent souci. Il rassasie à nouveau ses ancêtres d'eau et de plats préparés. Nous nous sommes munis d'une petite scie, de tabac, d'un morceau d'étoffe de couleur brune. Ainsi équipés, nous coupons une branche à un petit buisson en marge du site, y nouons un drapeau et une offrande de tabac, non loin

de l'endroit où nous avons nourri les ancêtres de Joel. C'est l'un des gestes que cette connaissance faite au Canada voulait accomplir. Je suis chargé d'en faire un cliché, en respectant la consigne qui m'est donnée par Joel : « Prends une photo, mais sans les vaches. » Ainsi débarrassé de son arrière-plan agricole, le drapeau a sans doute un peu plus de la présence intemporelle que Joel veut lui insuffler. La photo est aussitôt envoyée par téléphone. Une réponse arrive le lendemain (une éternité, donc), factuelle, plate : « Ah, bien. Tu l'as fait, alors? »

Une nouvelle fois pourtant, l'impression d'un ratage, d'une légère déception est effacée par un satisfecit que nous donne Joel : « C'est fait. C'était *wasteyelo*. » Dit en lakota, « bon » acquiert une valeur conclusive. L'épisode montre justement comment Joel a réussi à enrôler quelqu'un d'autre pour conclure nos voyages, et marquer cette fin par un signe : une photo qui témoigne. Une nouvelle fois, le téléphone a joué son rôle. En liant sa quête à celle de cet homme, Joel a pu marquer le site impossible où sont morts ses ancêtres par un drapeau qui, plus que des offrandes déposées à terre, affirme une présence, aussi peu monumentale soit-elle dans ce paysage de prairies; et c'est le téléphone qui rend ce travail visible, et fait signe vers un des buts recherché dans toute cette « aventure » : l'établissement et le renouvellement de relations. La contrainte d'ancêtres sans nom ni sépulture a pu être contournée grâce à la mobilisation presque forcée d'une autre histoire. Il ne s'agit pas d'un « truc » pour faire réussir un rituel. Le drapeau planté, d'ailleurs, n'achève pas le projet de cette connaissance canadienne, qui avait aussi mentionné une offrande de viande de daim, que nous n'avons pas faite. Mais il prépare d'autres conversations, d'autres visites, d'autres rencontres. Il permet aussi d'envisager de continuer la quête généalogique dans d'autres directions. Déjà Joel a donné des signes qu'il voulait aussi « se renseigner » sur « les gens de sa mère », ces autres ancêtres indiens, les Arikaras, sur la réserve desquels il a, entre-temps, trouvé du travail.

*

Retracer un itinéraire avec Joel pour évoquer la présence aujourd'hui de ses ancêtres sioux du XIX^e siècle ne permet pas de reconstituer un siècle et demi de flux et de reflux de la mémoire, depuis 1863. Tout au plus pourra-t-on avancer que le rapport particulier que Joel noue avec les siens s'inscrit dans un moment historique : celui inauguré dans les années 1970, à partir desquelles une certaine militance nationaliste a fait à chaque Sioux un impératif de connaître « son » passé et de « se connaître », sous peine de n'être pas vraiment indien – en même temps que s'est popularisée, aux États-Unis, la pratique de la généalogie. Encore faut-il nuancer aussitôt ce découpage sommaire du temps. « Les années 1970 », c'est là simplement la scansion la plus facile à repérer dans une histoire dont une large part ne

peut que nous échapper, tant les traces en sont fuyantes, tant on sent aussi que ce bornage tire une part importante de sa signification du fait que cette décennie correspond aux vingt ans de Joel et au début de sa socialisation d'adulte. La quête de ses ancêtres a pu se développer – lentement, très lentement – dans cet environnement qui la faisait de plus en plus aller de soi, et lui fixait des horizons, une géographie, des polarités – sans proposer pour autant de modèle qu'il se serait simplement agi de reproduire, avec un succès garanti. Malgré toutes les incitations qui n'ont pas dû manquer depuis cette période, cette quête a pu être décalée jusqu'à l'approche des soixante-dix ans de Joel. Il a fallu pour qu'elle s'enclenche un incident, suivi de nombreux voyages, et d'interprétations plus nombreuses encore, qui n'ont pas suffi à éteindre le doute sur une question fondamentale : comment se comporter envers ces ancêtres ? J'ai signalé dans cet article les conditions qui présidaient à cette quête incertaine, certaines ressortant plutôt à des avantages de Joel (temps libre de la semi-retraite, ressources matérielles), d'autres plutôt à des inconvénients (ignorance de la langue sioux, noms inconnus des ancêtres, sépulture invisible), d'autres enfin décidément neutres (double origine sioux et arikara).

Revenir sur cet itinéraire individuel et sur ses déterminations n'est pas s'interdire toute montée en généralité, mais mettre en évidence à la fois la non-évidence de cette quête (pourtant évidemment inscrite dans un répertoire d'action largement répandu dans la génération de Joel), et sa nature sociale et intersubjective. Que voit-on en appliquant une attention ethnographique aux efforts d'un individu pour « nourrir ses ancêtres » ? Qu'il serait présomptueux de prétendre décrire un « rapport sioux aux ancêtres », et plus encore d'en donner une chronologie nette, où se succéderaient par exemple, au ^{xx}e siècle, décennies de refoulement et de « retour » des ancêtres massacrés au siècle précédent, pertes et retrouvailles, secrets et publicités. Les ancêtres de Whitestone Hill ne deviennent présents pour Joel que par un travail volontaire et incertain auquel on ne rend pas justice en le rabattant vers des invariants culturels (une certaine manière de faire avec les ancêtres qui s'ancrerait dans une différence bien établie) ou vers une « grande histoire » politique à la périodisation tranchée. Dans son souci d'établir avec des ancêtres qui n'ont pas marqué l'histoire (mais ont été oblitérés par elle) une relation qui procure bien-être aux morts comme aux vivants, la quête de Joel n'est d'ailleurs pas propre aux Amérindiens, tant s'en faut¹⁷. Outre qu'il permet d'inscrire les descendants de Sioux dans des phénomènes sociaux qui sont loin de se limiter aux réserves indiennes, le « cas » de Joel est également révélateur de la « co-évolution » des ancêtres du ^{xix}e siècle et de leurs descendants. S'inscrire dans une généalogie, se

17. Pour une approche de la valeur morale de l'établissement de liens entre morts et vivants par des généalogistes anglais : Fenella Cannell, "English Ancestors: The Moral Possibilities of Popular Genealogy", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, 2011/3, p. 462-480.

reconnaître des ancêtres massacrés a supposé pour Joel qu'il se resocialise en même temps qu'il resocialisait ces ancêtres. Pour Joel, se découvrir un lien avec la grande histoire, un clair arrimage dans la chronologie coloniale des États-Unis, n'a pas permis de « retrouver » des ancêtres, mais de voir jusqu'où ces ancêtres pouvaient le faire aller et jusqu'où ils pouvaient y aller avec lui. Être ancêtre, pour ces ascendants sans nom qui l'ont contacté à Buckle, a signifié jouer un rôle dans les efforts de Joel pour modifier son propre statut, qu'il s'agisse de celui d'ancien ou de grand-père.

On a vu que plus qu'une répétition consciencieuse de séquences apprises, les rituels qui ont été traversés dans cette quête ont surtout servi à orienter le temps de la recherche. Se rendre à un rituel, en parler dans l'espoir de se faire donner l'accès à un autre, se demander sans cesse ce qu'il se passe, pour justement qu'il se passe quelque chose : c'était cela, sans doute, « faire ce qu'il fallait », plutôt que l'accomplissement de gestes prescrits. Ces parcours dans lequel Joel donnait vie à ses ancêtres par le récit de ses aventures personnelles au milieu d'autres éléments de conversation, n'étaient donc pas la énième itération d'une « quête identitaire » dont la possibilité avait été ouverte par le travail de pionniers comme sa cousine, qui avait milité pour une redéfinition de l'appellation donnée au champ de bataille de Whitestone Hill comme lieu de massacre, ou des spécialistes en spiritualité impliqués dans les rituels qui ont consacré l'endroit comme site sacré. La relative indifférence des interlocuteurs rencontrés au cours de cette recherche, la manière au fond très discrète dont Joel lui-même donnait une présence à ses ancêtres dans la conversation ou dans les rituels brefs auxquels il les associait, n'empêchait pas de faire advenir ses ancêtres dans le monde. Joel les faisait vivre en se livrant lui-même à des interactions qui nouaient ou renouaient des relations. En se faisant descendant, il pouvait être efficacement grand-père, ami, camarade, dans l'entre-deux estival d'une retraite temporaire. Par le rituel, il contrôlait la continuation de sa vie sociale et transformait sa solitude relative de célibataire en disponibilité à de nouvelles expériences et à de nouvelles amitiés. À partir d'un incident électrique survenu dans un village qui avant lui n'avait jamais été associé à l'histoire sioux, il avait en somme accompli un travail de socialisation complexe : faisant émerger ses ancêtres de la masse indifférenciée des morts, et même du groupe des massacrés de Whitestone Hill ; leur ménageant un rôle possible et toujours sur le point de se révéler dans sa vie ; les mêlant aux ancêtres d'amis et de simples connaissances. Tout en identifiant ce processus comme une quête personnelle, et en constatant qu'il ne suscitait pas forcément autour de lui l'intérêt qu'il y trouvait, lui, Joel y apportait des formes de conclusion qui ne le rabattaient pas vers l'échec, l'erreur, ou le solipsisme, dans un rapport toujours en tension avec l'histoire : entre obsession du passé et indifférence envers ce qu'il ne pouvait pas en connaître. Le fait qu'il puisse passer à autre chose, en particulier

à d'autres ancêtres, était même le signe d'un succès : ses ancêtres lui avaient permis de reconnaître son appartenance à un collectif dakota dont il avait pu tester, par la conversation et le voyage, tant l'étendue que les limites. Il était prêt à se tourner vers d'autres ascendants.

*Thomas grillot est chargé de recherche au CNRS
(UMR8168 Mondes Américains) et membre du Centre d'études
nord-américaines de l'EHESS.
Institut d'histoire du temps présent, CNRS*