Document generated on 07/15/2025 7:54 p.m.

Anthropologie et Sociétés

La désunion fait la force. Survie et tensions chez les Sekani de la Colombie-Britannique

Guy Lanoue

Volume 14, Number 2, 1990

Les « cinq » sens

URI: https://id.erudit.org/iderudit/015131ar
DOI: https://doi.org/10.7202/015131ar

See table of contents

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lanoue, G. (1990). La désunion fait la force. Survie et tensions chez les Sekani de la Colombie-Britannique. *Anthropologie et Sociétés*, *14*(2), 117–141. https://doi.org/10.7202/015131ar

Article abstract

Divided We Stand

Survival and Tension Among thé Sekani Indians of Northern British Columbia

The Sekani strategy of inculcating and expressing political unification based on a purely ideological définition of thé group, a strategy which people deploy when faced with encroachment by outsiders, has led them to an impasse. Traditional mediating values and institutions hâve become less meaningful and are allowed less expressive scope by Euro-Canadian économie activities, and hence another traditional organizational principle, in which unity arises from common work and résidence historiés, does not émerge : tension erupts at thé point in which people are presented with two conflicting but equally valid social identifies. This faveurs thé émergence of violence between people who stand in a particular relation to each other, especially people with différent patronyms.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1990

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

LA DÉSUNION FAIT LA FORCE
Survie et tensions chez les Sekani de la Colombie-Britannique

Guy Lanoue*

Dans cet article, je discute du contexte de violence qui marque une société autochtone du Canada : les Sekani du nord de la Colombie-Britannique. Je soutiens que leur stratégie d'inculcation et d'expression de l'unification politique, fondée sur une définition purement idéologique du groupe et déployée en réaction à l'empiétement des étrangers, les a menés dans une impasse. La tension qui en résulte se manifeste par un comportement auto-destructeur.

Je discuterai en particulier du fait qu'autrefois, les Sekani avaient recours à deux modes de rassemblement des personnes — en groupes et en réseaux —, qui comportaient tous deux des implications politiques pour leur identité ethnique. Un seul, toutefois, touchait l'organisation sociale et économique. À l'époque « traditionnelle », c'est-à-dire avant les années 1950, les réseaux de coopération et de mariage entre membres de la même bande étaient élaborés à partir des années de résidence et de travail partagés, alors que les moyens politiques de « défense » contre les intrusions se fondaient sur le principe d'une unité définie abstraitement et idéologiquement. Si ces deux principes n'étaient pas entièrement conciliables à l'époque, ils le sont encore moins actuellement, les valeurs de médiation et les institutions traditionnelles ayant perdu de leur signification et de leur portée expressive à cause des activités économiques euro-canadiennes. La tension surgit lorsque deux identités sont en opposition, bien qu'elles soient socialement également valides. Cette situation favorise l'émergence de la violence dans les rapports interpersonnels, en particulier entre maris et femmes, et, dans une moindre mesure, quoiqu'elle n'en soit pas moins significative, entre des personnes portant différents patronymes.

* Cet article est issu d'un terrain réalisé en 1978 et 1979. L'auteur a bénéficié des suggestions de nombreuses personnes, en particulier celles de Michael Asch (Université de l'Alberta), de Julie Cruikshank (Université de la Colombie-Britannique), de Michael Korovkin (Université de Perugia), de David Turner (Université de Toronto), et d'un évaluateur anonyme d'*Anthropologie et Sociétés*. Je voudrais aussi remercier le personnel des archives de la Compagnie de la baie d'Hudson pour son aide, ainsi que pour la permission d'utiliser de larges extraits des archives pour la préparation de ma thèse de doctorat, dont proviennent la plupart de mes arguments sur l'évolution des formes politiques sekani.

Le contexte moderne a encouragé les Sekani à renforcer leurs principes d'organisation politique — la « fraternité » pan-indienne[1] — alors que leur comportement quotidien s'articule de plus en plus autour de réseaux — que nous identifierons comme le système de fraternité patronymique — qui ont l'autre principe comme point de référence organisationnel. Le lien entre les deux modes est clairement contrasté, particulièrement parce que chacun est le contrepoint culturel de l'autre. Comme les conditions actuelles encouragent les Sekani à renforcer leur engagement envers une forme d'unité politique fondée sur une idéologie commune, l'autre principe organisationnel est de plus en plus invoqué, ce qui accentue la contradiction structurelle entre les deux. Cependant, la non-actualisation des réseaux de fraternité a eu comme résultat qu'ils ont été définis et même maintenus par la violence, ce qui augmente le niveau général de tension et pousse les gens à accepter une définition idéologique de l'unité susceptible, en théorie, de mettre fin à la dissension. Ainsi, dans une communauté où l'exploitation des ressources naturelles par l'économie euro-canadienne a fait de l'expression apparente du principe de fraternité patronymique une chose du passé, ces deux moyens de conférer une identité sont de plus en plus liés dans une spirale de causes et d'effets. Autrement dit, peu de gens utilisant ces principes d'organisation pour créer des liens dont l'expression manifeste aurait un sens pour les définitions traditionnelles de l'indianité ou pour résoudre des problèmes pratiques, ils sont devenus intrinsèquement des moyens de développer une identité indienne en réaction à l'empiétement des Blancs. Le résultat est que la violence, souvent accompagnée d'alcoolisme, s'est grandement accrue après qu'une grande partie du territoire ancestral a été inondée par un lac artificiel. Pourquoi cette violence est-elle dirigée contre les membres de la communauté plutôt que contre les Blancs, qui sont reconnus par les Sekani comme étant la cause de leurs malheurs, tel est le sujet de cet article.

Violence et tension dans les sociétés indiennes du Canada

Plusieurs travaux sur le phénomène de la violence — si commune dans les réserves canadiennes et parmi les Indiens urbains — voient dans cette dernière une réponse désespérée à l'empiétement des Blancs et à leur domination. Cette idée a été largement répandue dans les manuels populaires d'introduction, qui attribuent l'effondrement de ces sociétés à l'influence des Blancs (voir, par exemple, Harris 1980 : 422-423). Entre les nombreux ouvrages de vulgarisation sur le niveau de vie des Indiens contemporains du Canada (Robertson 1970) et les arguments plus techniques (voir, par exemple, Horton 1943, qui a donné le ton aux enquêtes ultérieures en affirmant que le comportement relié à l'alcoolisme soulage les tensions qui surgissent « inévitablement » quand des cultures différentes entrent en contact), on peut trouver beaucoup d'études qui sous-entendent que les sociétés indiennes réussissaient d'une façon ou d'une autre à vivre dans un état d'équilibre parfait avant l'arrivée des Blancs. En dépit du fait

1. Dans le syntagme « fraternité » pan-indienne, nous utilisons les guillemets pour le distinguer du principe de fraternité patronymique. Nous n'y mettons aucune ironie, même s'il devient clair pour le lecteur que cette fraternité n'engendre pas de sentiment d'unité.

qu'aucun chercheur sérieux ne demande la rupture complète entre les sociétés blanches et les sociétés indiennes, il n'est pas étonnant que beaucoup d'auteurs adoptent un ton de regret dans leurs descriptions de la vie contemporaine des Indiens. Cependant, le regret des injustices passées, même motivé par des principes moraux louables, porte parfois au second plan la nécessité d'une analyse qui aille au-delà de la croyance en l'intégration fonctionnelle des sociétés.

La littérature sur le sujet est vaste, mais la plupart des textes se classent dans l'une des deux catégories suivantes : ceux qui voient dans la violence un symptôme du stress résultant de la situation inégalitaire des autochtones face à la culture blanche d'origine européenne, et ceux qui affirment que la violence peut jouer un rôle socio-structurel utile, particulièrement en tant que moyen de dispersion de tensions qui seraient autrement destructives. Ces deux propositions ne sont pas diamétralement opposées, étant donné que les tenants de la deuxième affirment ou supposent invariablement que la fréquence des actes de violence a augmenté en raison du stress causé par le contact. Outre les ouvrages déjà mentionnés, citons parmi les partisans de la première opinion : Kupferer sur les Cris (1979), Savishinsky (1971) et Savishinsky et Savishinsky (1980) sur les Hare, Smith sur les Chipewyan (1982 : 145-173), Hallowell sur les Chippewa (1955 : 141-142), Shkilnyk sur les Ojibwa (1985), Robbins sur les Montagnais-Naskapi (1964), Honigmann sur les Kaska et les Eskimo (1975) et sur le Nord canadien en général (1966), Honigman et Honigman sur les Kaska (1945). MacAndrew et Edgerton (1969) ont produit quant à eux une théorie générale dans cette veine.

Il est aussi important de mentionner les auteurs qui, tout en considérant la violence comme une agression déplacée, ont recherché les caractéristiques du complexe de violence exprimant particulièrement la susceptibilité indienne. Lurie (1971 : 131, 138) affirme que l'ivrognerie justifie l'indianité et maintient la frontière entre les Indiens et les Blancs. Dailey (1968) a trouvé dans les *Relations des Jésuites* de nombreuses preuves que le comportement d'ivrogne « typique » des Indiens concorde avec certains traits « traditionnels » comme les ripailles et les vengeances inspirées par les rêves. Tout en affirmant que l'alcoolisme des Montagnais-Naskapi est vraiment une réponse à un stress, Robbins (1964) montre que la violence apparaît tout au long des courants structuraux du nouveau régime socio-économique. Cela implique que la frontière entre Indiens et Blancs est à la fois clarifiée et renforcée. Certains auteurs ont gardé une approche fonctionnaliste classique, tout en cherchant les traits positifs du stress. Durgin (1974), par exemple, suit une ligne fonctionnaliste cosérienne dans son analyse de l'alcoolisme chez les Hare : « prendre une cuite » est un exutoire à l'agressivité et au stress entraîné par l'acculturation. Savishinsky (1972) adopte pratiquement le même type de raisonnement dans son examen d'un cas de stress « causé par un facteur extérieur » chez les Hare. Une querelle entre le commerçant local et le missionnaire produisit un stress, mais soulagea également certaines tensions dans le domaine social, qui demeure typiquement hare. D'autres encore ont suggéré que le fait de se quereller est un trait culturel traditionnel. Boram (1973), par exemple, affirme que tout en étant canalisées par des forces modernes, les querelles des Kutchin suivent des formes traditionnelles d'expression. Balikci (1968) prétend que la violence et l'hostilité étaient des moyens de renforcer les

liens, autrement ténus, entre les Kutchin de Old Crow; son argument doit cependant beaucoup à la notion quelque peu suspecte et contradictoire de « société atomiste ». La position de Honigmann sur la violence et la tension a évolué au cours des ans; il a abandonné ses anciennes idées (citées plus haut et 1968) sur la violence et, faisant écho à Balikci, a affirmé que le caractère social du comportement d'ivrogne était la contrepartie positive de l'expression autrement destructive des antagonismes habituellement réprimés (1979 : 35). Il déclare aussi que l'alcoolisme et la violence constituent « un frein autochtone à une assimilation grandissante » (1980 : 277). Bref, l'identité est le mot clé de ce type d'explication. Quoique non exhaustive, cett revue indique la direction suivie par de très nombreux chercheurs. Ridington (1988), McDonnell (1984) et Sharp (1981), par exemple, adoptent une position non fonctionnaliste lorsqu'ils discutent les notions athabaskanes de « pouvoir » et de parenté, et de leurs répercussions sur les tensions dans l'organisation sociale.

Bien que le modèle de l'équilibre ne soit pas sans mérite pour décrire les tensions ressenties par les Indiens, son adoption quasi unanime a laissé dans une impasse les études anthropologiques de l'ajustement des sociétés autochtones d'Amérique du Nord et celles concernant la violence et autres conditions sociales démoralisantes. Il semble que deux problèmes majeurs soient reliés : proposer des solutions au problème et décrire les forces à l'œuvre dans la production du contexte de violence. Poussé à son extrême, le modèle équilibre/déséquilibre implique que la violence ne peut être abolie qu'en restaurant les conditions primitives de vie des Indiens. L'impossibilité pratique d'une telle option est claire et la réticence évidente des adhérents au modèle de l'équilibre à mener leur argumentation à son terme en révèle la fragilité théorique. De plus, les tenants de ce point de vue ne tentent pas de reconstituer le lien entre la perturbation sociale et la naissance de l'identité politique qui l'accompagne souvent, les deux phénomènes étant considérés comme liés à l'empiétement des Blancs. Il n'y a pas d'examen critique du mécanisme sous-jacent qui peut produire simultanément deux effets distincts. Autrement dit, si une nouvelle forme d'identité politique émerge au sein de situations dans lesquelles le comportement social violent est l'éthique dominante, et ce même si l'unité politique n'est considérée que comme masquant un conflit social plus profond, on peut se demander si la violence devient préalable à une action politique efficace dans les confins de la bureaucratie canadienne ou, de façon plus réaliste, si la dissension fractionne inévitablement l'unité politique. La violence sert-elle (ou peut-elle servir) d'autres fins ? L'unité peut-elle être atteinte grâce à d'autres moyens, non violents ? Enfin le modèle de l'équilibre nécessite l'intervention massive du Gouvernement afin de restaurer ou, du moins, de compenser la perte d'une société soi-disant harmonieuse, dont tous les secteurs sont plus ou moins fonctionnellement intégrés. Mais plus le montant d'argent (ou quelque autre forme d'intervention : programmes de réhabilitation pour les usagers de la drogue et de l'alcool, programmes de formation technique spécifique, éducation indienne, etc.) servant à réhabiliter une société vouée à la désintégration devant la domination euro-canadienne sera important, plus la dépendance de la société indienne envers la bureaucratie blanche sera grande; autrement dit, l'empiétement des Blancs s'accroîtra. Je ne suggère pas que ces auteurs se trompent dans leur approche. Je suggère

simplement que si l'identité est un élément important du débat, alors les implications de ce qui définit l'identité et de ce que sont les besoins qu'elle sert doivent être examinées au lieu d'être considérées comme allant de soi.

Les Sekani

Depuis 1750 environ, les Sekani occupent le bassin hydrographique Finlay-Parsnip, communément appelé les sources de la rivière de la Paix, où se trouve la source du fleuve Mackenzie. Auparavant, ils vivaient dans la plaine (Dyen et Aberle 1974 ; Lamb 1957). Aujourd'hui, près de 400 Sekani sont regroupés en trois communautés le long d'un axe approximativement nord-sud, bordé par les deux chaînes des Rocheuses les plus à l'est. Quelques-uns vivent en dehors de la Tranchée (*The Trench*), comme on désigne cette grande vallée, mais ils sont plus influencés par leurs voisins immédiats.

Les Sekani ont réussi, d'une certaine façon, à conserver certains principes clés d'organisation datant de la période traditionnelle du commerce de la fourrure (approximativement de 1805 à 1950). Ils ont été géographiquement isolés et quelque peu à l'écart du monde extérieur jusqu'à la fin de cette période. Pendant près de 150 ans, la Compagnie de la baie d'Hudson a constitué une barrière à leur intégration, dans la mesure où elle était un intermédiaire entre les Sekani et le monde extérieur. Les Sekani de 1950 ressemblaient étroitement à leurs ancêtres du siècle précédent, à ceci près qu'ils avaient accès à la médecine occidentale. Les trente dernières années ont cependant connu de nombreux changements, dont le plus important a été la création — en 1968 — d'un énorme lac artificiel dans la vallée considérée par les Sekani comme leur terre ancestrale. Les trois communautés sekani d'alors — Fort Ware au nord, McLeod Lake au sud et Fort Grahame (maintenant appelé Ingenika), à peu près à mi-chemin entre les deux — subirent d'autres changements lorsqu'une autoroute reliant le centre de la province et le secteur nord-ouest (la région de la rivière de la Paix) fut construite en 1953. Rapidement très achalandée, la route a permis le développement économique de la région. Des magasins, des restaurants et des motels constituèrent le noyau de la force de travail mobile et semi-marginale caractéristique de toute frontière économique. Bientôt, les inévitables épaves à quatre roues de la vie nord-américaine jonchèrent les bords de l'autoroute, qui demeure le seul lien entre le sud de la Colombie-Britannique et l'autoroute de l'Alaska. Cette route et le lac artificiel furent les deux acteurs d'intégration à l'économie globale des groupes isolés dans le nord, comme les Sekani. Dès 1970, les villes poussaient comme des champignons après la pluie, et la population blanche de la région augmentait de plusieurs centaines d'habitants. La plupart des territoires de chasse et de trappe des Sekani du sud ont été inondés ; ceux qui ne sont pas devenus inutilisables en raison de l'exploitation forestière ont, pour la plupart, été abandonnés aux sportifs blancs. Fort Grahame fut complètement détruit par la crue des eaux et ses résidants s'installèrent en squatters aux abords du nouveau lac, dans une nouvelle « réserve-vitrine » au sud du lac (aujourd'hui complètement abandonnée) et à Fort Ware.

Deux changements majeurs pour la société sekani accompagnèrent ces événements. Il y a d'abord eu une sérieuse augmentation de la violence. D'autre part, le pan-indianisme est devenu un canal de plus en plus important pour exprimer à la fois la frustration et l'espoir. L'acuité de ces deux phénomènes va généralement de pair avec l'ampleur des perturbations dans chaque communauté. De plus, la violence et le pan-indianisme sont liés, en dépit du paradoxe entre l'unité implicite dans le pan-indianisme et la perturbation des liens sociaux résultant de la violence.

Le pan-indianisme est un point de vue politique qui prône une unité fondée sur des traits généraux de l'indianité, en dépit des différences tribales ou « nationales », afin de proposer une solution culturelle et politique valable à la domination blanche. Pour les Sekani, le pan-indianisme est une philosophie politique explicite qui prône l'unité des groupes indiens. Il se caractérise par une vision à la fois synchronique et diachronique : « Nous étions tous égaux avant la venue des Blancs », « Nous allons vivre dans le bois et tirer sur chaque Blanc qui nous poursuivra », « Nous possédons tout ce pays, et vous [les Blancs] nous l'avez volé », « Nous étions tous communistes avant la venue des Blancs ». Cependant, ce pan-indianisme a aussi des répercussions au plan local, notamment dans le dépassement de la dissension entre les communautés (« Tous les Indiens sont frères », « Nous sommes tous des frères, nous ne devons donc pas nous battre »). Les actions fondées sur le pan-indianisme étant en fait assez limitées en étendue et en fréquence au sein des communautés, ces déclarations indiquent nécessairement une philosophie plutôt qu'une stratégie politique, en dépit des fréquentes tentatives d'alliance politique avec d'autres conseils de bande de la région[2]. Ce sont surtout les jeunes qui expriment leurs convictions pan-indiennes.

La violence, par ailleurs, est de l'ordre du comportement. Au cours d'une période de neuf mois, par exemple, 19 groupes de deux personnes se sont battus au moins une fois et parfois plusieurs fois, ou se sont menacés publiquement. Dans la majorité des cas (à peu près les deux tiers), il s'agissait de conjoints ; les autres conflits impliquèrent des personnes de patronymes différents. Il s'agit de chiffres relativement importants pour une communauté de 65 personnes, dont la moitié avait moins de 20 ans en 1978. Ils ne constituent cependant qu'une indication de l'atmosphère généralement tendue de la communauté. Ce n'est pas un phénomène nouveau : les Sekani affirment que près de 35 personnes des quelques 200 qui y vivaient en 1962 ont perdu la vie de façon violente (il n'est pas possible de vérifier tous ces cas dans les archives). Il est certain que ces décès ne furent pas tous des suicides ou des homicides ; mais les gens sont formels sur leur cause : si une dispute associée à un abus d'alcool a pour résultat un accident d'automobile, par exemple, les décès sont attribués aux tensions issues de la

2. En fait, la position des Sekani est unique : ils n'ont pas à négocier avec les gouvernements fédéral ou provincial du Canada. Le gouvernement fédéral est lié par un traité avec les Sekani (ainsi qu'avec quelques autres groupes voisins) à cause d'une série d'incidents historiques qui eurent lieu entre 1899 et 1933 (voir Lanoue 1984, chap. 8). Le fait que les trois conseils de bande sekani aient conclu des accords avec des groupes non inclus dans ces termes de référence (et donc qui ne recevront vraisemblablement pas de compensations aussi facilement que les Sekani, à qui est légalement dû l'équivalent des termes du traité) offre un autre exemple de comportement auto-destructeur.

dispute ; ces tensions sont elles-mêmes attribuées à l'alcoolisme qui, lui, est attribué à la perte du territoire. Qu'on accepte ou non le point de vue des Sekani, la mort violente de près d'un septième de la population durant une période si courte est dramatique. La situation est d'autant plus grave, compte tenu de ses répercussions démographiques, que la plupart des personnes concernées sont des jeunes. Si l'on y ajoute les douzaines de jeunes adultes qui sont partis depuis l'inondation de 1968, cette communauté particulière a pour ainsi dire perdu une génération.

La tension était particulièrement évidente à la frontière d'une importante catégorie, le patronyme. L'appartenance à des catégories patronymiques est déterminée par le port du même nom de famille. Les patronymes sont une catégorie sociale particulièrement importante chez les Sekani du nord ; les données portant sur l'ancien commerce des fourrures laissent supposer qu'un système similaire existait à cette époque, qui était alors d'une importance primordiale pour les Sekani du nord et du sud. Bien que nous n'ayons pas d'informations directes, il semble que vers 1920, les Sekani transférèrent la frontière exogamique de la bande de chasseurs à la catégorie patronymique. Bien que leurs membres ne se recoupent pas totalement, ces deux catégories sont fonctionnellement équivalentes : elles fournissent les assises pour l'organisation de groupes de travail par les liens du mariage.

Aujourd'hui, à Fort Ware par exemple, les hommes choisissent un partenaire de chasse dans un groupe patronymique différent du leur. Après avoir travaillé et acquis de l'expérience avec des partenaires du même réseau patronymique que lui, un jeune marié aura tendance à sélectionner ses partenaires dans le réseau patronymique de sa femme (lequel, bien sûr, n'est pas le sien). En vieillissant, il favorisera de nouveau son propre réseau patronymique en choisissant de jeunes partenaires qui ont déjà un lien avec son propre groupe patronymique ; il s'agira le plus souvent du mari de sa plus jeune sœur[3]. Pour être considéré comme un partenaire acceptable, un homme doit avoir l'appui économique et social de son groupe patronymique ; c'est-à-dire qu'il doit avoir acquis suffisamment d'expérience en travaillant dans le territoire de trappe des plus âgés de son groupe patronymique (habituellement, le père ou le frère du père), pour constituer un choix intéressant en tant que jeune partenaire de travail d'un autre homme. Il doit aussi avoir une maison s'il souhaite se marier (en dehors de la catégorie patronymique) et élever une famille, situations qui améliorent son statut de chasseur et le rendent d'autant plus intéressant comme jeune partenaire. Le logement provient d'une personne de la même catégorie patronymique que lui.

Les réseaux de partenaires se chevauchent ; comme la catégorie patronymique à partir de laquelle ceux-ci sont choisis, ils ne sont ni corporatifs ni indépendants politiquement ou économiquement (ils ne sont donc pas l'équivalent

3. « Favoriser » veut dire ici établir un lien avec un partenaire en passant par la sœur du chasseur, qui porte évidemment le même patronyme, plutôt que par sa femme, qui en porte un autre. Selon moi, c'est une adaptation sekani à l'importance grandissante de la famille qui marque inévitablement la participation au commerce de la fourrure ; les formes « traditionnelles » d'exogamie en ce qui concerne le mariage et le partenariat sont maintenues en dépit de l'importance grandissante de la famille nucléaire.

exact des groupes de chasse). Néanmoins, ils constituent la catégorie de référence pour la plupart des activités autrefois centrées sur le groupe de chasse. En somme, les catégories patronymiques occupent la même position structurale que les fraternités primaires identifiées par Turner et Wertman (1977) chez les Cris, bien que les catégories patronymiques soient relativement rigides en ce qui concerne l'appartenance au groupe. Les deux réseaux témoignent d'une façon particulière de lier les personnes, selon laquelle l'appartenance à une même catégorie est le signe d'une relation fondamentale d'identité; cette identité commune est la base des liens de partenariat et de la planification de stratégies saisonnières d'accès (limité à certaines personnes) à des ressources spécifiques. À la différence des catégories patronymiques, les fraternités ont un caractère plus directement « incorporatif » (selon les termes de Turner et Wertman) que les réseaux patronymiques qui n'incorporent les personnes — c'est-à-dire leur confèrent une identité similaire — qu'après le mariage. Ainsi, à la différence des fraternités, les réseaux patronymiques ne sont pas immédiatement reproduits par les liens d'intérêts communs dans le travail. Les fraternités privilégient les liens qui se créent lorsque des personnes travaillent ensemble; ainsi, l'identité sociale est renforcée par la proximité et, inversement, affaiblie par la distance. L'identité patronymique est inflexible sur ce point : c'est une base abstraite qui procure des partenaires de chasse, et qui ne représente évidemment qu'un type de lien parmi ceux que peut créer un homme. Le fait que des membres des familles des partenaires se marient parfois entre eux (c'est-à-dire que les enfants de deux partenaires de chasse peuvent s'épouser) augmente en quelque sorte la similitude entre les deux types de réseaux. Les catégories patronymiques ressemblent à des fraternités en ce qu'elles forment des réseaux non corporatifs à partir desquels différentes formes d'associations peuvent être créées, sur la base de considérations pratiques telles que l'amitié, les compétences et différents droits d'accès à des ressources particulières; elles sont toutefois relativement plus « lentes » que les fraternités à changer leur composition. En un mot, les Sekani utilisent les catégories patronymiques comme une base à partir de laquelle ils créent d'autres réseaux qui ressemblent beaucoup aux fraternités de type cri.

Pour justifier leur violence, les Sekani invoquaient souvent l'appartenance à des catégories patronymiques différentes comme un mobile en soi : quand des individus se battent, ils ont certes des raisons particulières — un tel a « ennuyé » la femme de quelqu'un, etc. — mais quelle que fût la raison, l'appartenance à un réseau patronymique autre que le sien était toujours apportée en justification : « Oh, vous savez comment sont les Untel. » Il est intéressant de noter qu'ils rejetaient le fait que les bagarres étaient reliées aux tensions entre les sexes, bien que la violence entre maris et femmes ait été, statistiquement parlant, la plus fréquente. À l'exception d'un cas, le mari et la femme appartenaient tous à des catégories patronymiques différentes avant le mariage (et dans ce cas exceptionnel, où le mari et la femme étaient cousins parallèles patrilatéraux, il n'y avait pas de preuve de bagarre ou de discorde).

J'ai d'abord pensé que, suivant l'explication de la relation de plaisanterie de Radcliffe-Brown, les gens continuaient d'entretenir des liens économiques modérés et des liens émotionnels serrés avec leurs réseaux patronymiques, même

après le mariage, et que cela causait des tensions entre les époux. L'importance de la catégorie patronymique dans la structuration des relations quotidiennes à Fort Ware, la communauté la plus traditionnelle et la moins affectée par le nouveau régime économique, laissait deviner que ce pouvait être une hypothèse recevable. Pourtant, les données brossent un tableau plus complexe. Par exemple, les archives et les commentaires des premiers explorateurs et marchands comme Fraser, Mackenzie et Harmon (qui sont, je le reconnais, très incomplets) n'indiquent pas qu'une telle violence ait été endémique au début de l'époque du commerce de la fourrure. Les explorateurs (voir Lamb 1957, 1960; Mackenzie 1970) présentent unanimement les Sekani comme étant inoffensifs et les considèrent comme victimes des circonstances, alors que les archives laissées par plusieurs agents et employés de la Compagnie de la baie d'Hudson, plus complètes et contenant visiblement des observations fondées sur des séjours de nombreuses années parmi les Sekani, font état de tensions plutôt que d'une réelle violence. Et pourtant, les catégories patronymiques (ou des catégories similaires : peut-être des fraternités de type cri) existaient à ces deux époques. D'autre part, la violence n'a presque jamais surgi à la frontière suggérée par la philosophie politique sekani : celle entre les Blancs et les Indiens. Selon la philosophie du pan-indianisme, les Blancs sont l'ennemi et l'unité des Indiens est considérée comme désirable. Bien qu'il ne soit pas surprenant que nombre des récents problèmes des Sekani soient imputés à la société blanche et au Gouvernement (ce qui est juste, à mon avis), il est surprenant de trouver de tels sentiments exprimés parallèlement à la violence envers des personnes qui devraient être unies par des liens étroits selon l'ancien système de catégories. En fait, une attitude d'animosité ouverte est un signe presque infaillible qu'aucune violence n'éclatera. Plus la relation est proche en termes structuraux, plus l'interaction violente sera fréquente. Une seule bataille entre un Sekani et un Blanc s'est produite au cours d'un séjour de neuf mois dans la communauté du sud. Les deux étaient ivres et le Blanc avait une femme et une amie indiennes; il vivait à quelques centaines de mètres de la réserve. De plus, le jeune Sekani impliqué dans la bagarre avait la réputation d'être particulièrement enclin à des actes de violence non motivés lorsqu'il était ivre. Le ressentiment contre les Blancs fait inévitablement surface, mais de tels incidents ne sont généralement pas spectaculaires (querelles de bar, vandalisme sans gravité, etc.). Pourtant, de tels épisodes sont rarement aussi courants ou dramatiques que la violence qui marque les rapports entre les Sekani eux-mêmes; le ressentiment à l'égard des Blancs ne fait pas non plus surface sous une forme tout à fait en accord avec les idées sekani concernant l'action politique. Ce paradoxe est particulièrement évident chez les jeunes hommes, qui sont aussi les plus ardents partisans du pan-indianisme, les plus enclins à agir violemment (même parfois de façon irrationnelle) et les plus susceptibles d'avoir des contacts « amicaux » avec les Blancs de leur âge (et de même statut marginal) : ils deviennent camarades, se « tiennent ensemble », draguent les filles; ils font même parfois des conquêtes. La situation est visiblement ironique, même pour les Sekani, peut-être surtout pour eux.

Le dessin de la courbe de la proximité et de l'antipathie correspond à la situation géographique des Sekani dans la Tranchée. En général, le paradoxe entre la distance sociale et la proximité politique est plus clairement affirmé dans

le sud, c'est-à-dire dans la zone la plus anciennement soumise à l'influence des Blancs. Il existe d'autres différences entre le sud et le nord, qui constituent aujourd'hui des différences de condition créées par le nouveau lac. Ces différences transparaissent particulièrement dans les efforts des Sekani pour développer un front politique commun. Ils savent qu'un front uni a plus de chances d'obtenir des résultats du gouvernement provincial (voir la note 2); toutefois, ils ont jusqu'ici été incapables de former une alliance pratique et efficace avec les autres groupes. Ironiquement, les trois groupes sekani de la Tranchée ont conclu au cours des dernières années, de façon indépendante, des accords avec des conseils de tribus non sekani. Un de ces accords consista en une alliance négociée plus ou moins secrètement par un seul membre du conseil, qui la présenta comme un fait accompli au chef et à la population; outre le fait d'augmenter les divisions entre le nord et le sud, cela ne fit rien pour neutraliser la dissension dans la réserve (le chef et l'autre conseiller étaient d'une autre catégorie patronymique). Dans le nord, pendant ce temps, la tension régnait : disputes, débats politiques et ivresse; pourtant, de tels cas explosent rarement en public, où ils deviennent le sujet des discussions et poussent la communauté à l'action. Les tensions, en d'autres mots, sont contenues par la structure de contraintes et de compromis, qui par ailleurs est suffisante pour des activités quotidiennes telles que le choix d'un partenaire de chasse ou d'un site de chasse et de trappe.

En somme, le tableau qui nous est présenté ne semble pas s'ajuster aisément aux théories existantes. Le modèle bien défini de violence et l'unité globale inscrite dans la philosophie politique apparemment naïve du pan-indianisme forment une combinaison théorique dérangeante. Croire que la tension et la violence sont engendrées par un contact culturel difficile revient à ne pas tenir compte de l'importance donnée par les Sekani aux catégories patronymiques dans leur idéologie de la violence; d'autant plus que la violence survenant aux alentours des frontières patronymiques est beaucoup plus fréquente dans le sud où les patronymes ne jouent pas un grand rôle dans la structuration des relations quotidiennes de coopération. Accepter l'idée de l'hégémonie de la domination des Blancs et du déclin des Sekani peut facilement nous faire considérer à tort le caractère abstrait et la simplicité de la philosophie politique sekani comme une réponse abstruse et ignorante. La violence et le pan-indianisme ont certainement une autre signification pour les Sekani. D'un autre côté, la violence tend vraiment à émerger à l'endroit prédit par les théories du déplacement de l'agression, et résulte en des comportements violents entre maris et femmes. La violence a certainement augmenté avec la durée et la force du contact. Certains aspects de la situation renforcent donc l'idée que la violence est un symptôme moderne de stress, alors que d'autres laissent entrevoir que quelques caractéristiques traditionnelles jouent un certain rôle.

L'influence de l'histoire

L'idée d'unification inhérente au credo du pan-indianisme n'est pas nouvelle pour les Sekani. La conscience que l'unité peut provenir de sentiments partagés, teintés de valeurs religieuses, est historiquement liée à une tradition plus ancienne

d'unité exprimée par la fraternité phratique. Cette tradition fut fortement exprimée — en fait, les données laissent entrevoir qu'elle a été créée — en tant que réaction spécifique à l'arrivée d'étrangers dans le pays natal des Sekani durant la période 1870-1890, au cours de laquelle les Sekani adoptèrent un système phratique d'identification, qu'ils abandonnèrent par la suite. Ces phratries semblent avoir été élaborées à partir du vieux système pré-phratrique d'identification des groupes. Les Sekani avaient déjà été en contact avec les Carrier et les Tsimshian, qui avaient tous deux des phratries.

Les archives sont imprécises, mais à l'époque des premiers contacts (1805), les Sekani semblent avoir été divisés en larges groupements ressemblant aux bandes régionales, ainsi qu'en bandes plus petites, locales ou formées pour la chasse (selon Helm 1965). Comme leur nom l'indique, les bandes régionales sont les plus grandes unités reposant sur un sentiment d'identité, alors que les bandes locales et de chasse sont plus petites et moins durables. Ces dernières sont davantage reliées à des tâches spécifiques (bien que Helm ait présenté une catégorie encore plus petite et plus éphémère, le groupe associé à une tâche, dont l'existence ne peut être vérifiée par les archives) et ne sont pas des groupes organisés au sens habituel du terme. Les Sekani du sud vivaient pour la plupart autour du lac McLeod. L'histoire des gens du nord est moins claire, bien qu'on puisse identifier au moins sept bandes de chasse dans le nord à partir des archives de la Compagnie de la baie d'Hudson ; les bandes du sud, quant à elles, ne sont pas distinctement identifiées. L'établissement de comptoirs (au sud en 1805, au nord en 1870) cristallisa les différents groupes de chasseurs en des groupements légèrement plus grands. Bien que le premier comptoir du nord ait été établi à une date tardive, les Sekani de cette région participaient depuis longtemps au commerce des fourrures. Malgré des données incomplètes, on peut dire que les bandes de chasse du nord avaient fusionné en deux bandes locales dès le milieu du siècle (Jenness 1937). Les données de différents registres de commerce (pour une liste du matériel pertinent dans les archives de la Compagnie de la baie d'Hudson, voir Lanoue 1984, annexe VI) montrent que les groupes de chasse d'avant cette époque était constitués de 8 à 15 personnes alors que les groupes locaux ultérieurs de même taille ne rassemblaient que des chasseurs (auquel s'ajoutaient des dépendants dont le nombre est rarement mentionné). À mesure qu'augmentait leur participation au commerce des fourrures, les Sekani changeaient leur système de catégorisation sociale.

Il est tentant de conclure que la baisse de l'importance de la délimitation du groupe de chasse était attribuable à la participation au commerce des fourrures. Pourtant, il est possible que l'idée de la bande régionale ait déjà effleuré les Sekani à l'époque du contact, si les commentaires de Fraser (Lamb 1960) à propos des divers groupements s'appliquent aux catégories sekani (voir Lanoue 1984, chap. 5). De plus, la frontière qui circonscrivait les bandes régionales fut renforcée, même lorsque les bandes de chasse furent remplacées par des bandes locales (ou, en tout cas, par des unités plus grandes) comme unités politiques significatives. Peu de données se rapportent au renforcement de la frontière autour de la bande régionale, mais elles sont éloquentes : en 1824, Samuel Black nota que les Sekani du lac McLeod ne connaissaient pas les terres du nord (Rich 1955 : 15) ; ce qui laisse supposer que peu de contacts existaient entre le nord et le

sud. Les récits des premiers commerçants et explorateurs comportent des descriptions faites par différents Sekani, qui affirmaient leur autonomie linguistique et politique (dans nos termes; ils mentionnent l'existence de plusieurs « peuples » qui sont certainement des Sekani). Les registres de commerce sont plus importants. Les gens du nord ne faisaient pas de commerce au-delà des frontières de « leur » territoire et leur agressivité mena à la fondation d'un avant-poste dans les années 1830 (qui devient en 1870 Fort Grahame), plus ou moins au cœur de leur territoire (pour un relevé des archives pertinentes, voir Lanoue 1984, chap. 6). En somme, les définitions sekani du soi comportaient des notions territoriales bien définies. Les Sekani limitèrent de plus en plus leur définition de la bande à une zone qui correspondait étroitement à la zone de commerce définie par la présence des postes de la Compagnie de la baie d'Hudson. Si on le considère de façon isolée, le processus de consolidation peut masquer l'importance grandissante de la famille et de l'individualisme, phénomènes qui accompagnaient inévitablement le commerce des fourrures (bien que les « familles » sekani n'aient jamais ressemblé aux nôtres, même après 75 ans de commerce; voir Jenness 1937 : 44). Cependant, porter son attention sur l'importance grandissante de la famille, que ce soit dans le choix du partenaire, du conjoint ou du lieu de chasse, peut conduire à négliger l'importance croissante du régionalisme dans l'organisation sociale et politique des Sekani. S'il n'est pas surprenant que les frontières sociales traditionnelles se soient affaiblies ou effondrées avec le commerce des fourrures (voir Leacock 1954 pour une discussion sur le sujet), il est d'autant plus dérangeant théoriquement de constater l'émergence ou, du moins, la consolidation de regroupements plus importants.

Les données des archives de la Compagnie de la baie d'Hudson sur les prises d'orignaux laissent supposer qu'il y eut une augmentation soudaine et relativement importante du nombre d'orignaux venus du nord aux alentours de 1870, suivie d'un déclin 20 ans plus tard. Ce sommet coïncide avec l'établissement de Fort Grahame, qui fut en fait fondé pour recueillir les peaux d'orignaux chassés dans la région de la rivière Finlay (H.B.C. Arch B119-a-2, fo.8). Les archives montrent clairement que cette augmentation, à laquelle, de toute évidence, les Sekani n'étaient pas habitués, fit qu'ils s'installèrent au comptoir, qu'ils considéraient comme leur campement permanent, et se bornèrent à chasser dans la région avoisinante. Le changement ne fut pas si complet ou soudain que l'on serait tenté de le croire (« un changement constant » pourrait être une description plus appropriée : l'histoire du fort présente une lacune de quatre ans, pendant lesquels les Sekani se dirigèrent en masse vers le nord). Cependant, la spécificité d'une ressource aussi importante a dû avoir une influence relativement considérable, particulièrement pour un peuple habitué à circuler constamment sur un territoire que personne ne voulait occuper avant les années 1750 à cause de l'absence de gros gibier. En d'autres mots, la présence de l'orignal et des comptoirs encouragea les Sekani à développer une conception de centre et de périphérie, si faible soit-elle.

Malgré leur réputation de bons chasseurs — et donc de clients de valeur pour la Compagnie de la baie d'Hudson —, les Sekani ont toujours hésité à quitter le comptoir une fois les transactions terminées. Ce dernier représentait des vivres assurés dans un pays d'incertitude et de besoin. Bien qu'il soit tentant de penser

que les Sekani restèrent dans le voisinage de Fort Grahame pour ses marchandises européennes, les archives livrent une autre histoire. Les Sekani avaient l'habitude de commercer avec des intermédiaires indiens pour obtenir de tels biens (Allard 1929). Des données montrent qu'ils étaient en fait réticents à se rendre aux comptoirs pour commercer, à cause du manque chronique de nourriture, qui était stockée par les employés en prévision de l'hiver. Mais lorsqu'ils s'y décidaient et que les conditions climatiques étaient mauvaises, ils se blottissaient dans la sécurité du comptoir, comme on les dépeint dans les archives. Ils repartaient lorsque les provisions et la patience du commerçant étaient épuisées, et répugnaient à revenir ; ils préféraient commercer à de longs intervalles ou en petits groupes (Lanoue 1984, chap. 5).

Différentes stratégies furent employées par la Compagnie de la baie d'Hudson pour changer ces habitudes nomades. Un commerçant alla même jusqu'à envoyer deux hommes avec chaque bande, pour « dire » aux autres la date à laquelle ils devraient retourner au poste (H.B.C. Arch. B119-a-4, fo.5), bien qu'il ne soit pas fait mention de la manière dont cela a pu être appliqué ; « deux hommes dans chaque bande » ne peut que signifier des Indiens — les comptoirs étaient petits, après tout, deux ou trois hommes blancs tout au plus y travaillaient — et il y a peu de doutes quand à l'objet de la loyauté de ces représentants de la Compagnie. Un autre commerçant envoya un petit éventail de marchandises dans un lieu proche du futur site de Fort Grahame afin d'inciter les Sekani à commercer sans être obligés de retourner au lac McLeod (Glenbow Arch. BB12, M165). Les déplacements ont toujours été partie intégrante de la stratégie commerciale des Sekani, stratégie qui consistait pour une grande part à jouer de la possibilité d'obtenir des provisions grâce aux intermédiaires indiens, afin de faire contrepoids aux provisions de la Compagnie de la baie d'Hudson[4]. Bien que je ne puisse les passer en revue ici, l'ensemble des données montre la réticence des Sekani à faire du commerce là où le gibier était relativement abondant. 1870 est la première année de leur brève histoire d'occupants de la Tranchée où les Sekani du nord eurent une réserve de nourriture bien localisée. Il n'est donc pas surprenant que leur tendance à se regrouper se soit accompagnée d'un relâchement de leurs efforts habituels de chasse des animaux à fourrure. Toutefois, la situation était loin d'être dramatique du point de vue de la

4. Les Sekani utilisaient trois stratégies commerciales. La première consistait à menacer de se retirer, tout en s'intéressant à nouveau à l'économie alimentaire traditionnelle (voir Asch 1976 pour une application aux Athabaskans en général). Deuxièmement, les longs délais nécessaires à l'envoi de marchandises d'Europe vers les comptoirs rendaient peu pratique le stockage de nourriture européenne dans ces derniers. Par conséquent, de nombreux Indiens purent échanger de la nourriture, plutôt que des fourrures, contre des fusils. Ceci a perpétué les modèles traditionnels de mobilité et de coopération (voir Asch 1977). Cependant, comme les ressources alimentaires étaient souvent peu fiables, les Sekani eurent recours à une troisième stratégie. Au début du commerce de la fourrure, les mauvaises communications et la compétition avaient pour résultat de donner un statut quasi indépendant aux employés des entreprises de commerce de fourrure ; le commerçant pouvait faire un profit s'il ne tenait pas compte du fait que les Indiens étaient « rattachés » à des comptoirs particuliers pour des raisons de contrôle d'inventaire (cela prenait trois années pour expédier des marchandises de l'est vers l'intérieur, au nord). Les marchands en profitaient donc aux dépens de leurs collègues et les Sekani pouvaient obtenir des marchandises par le troc sans repayer certaines de leurs dettes précédentes, si ce n'est toutes.

Compagnie de la baie d'Hudson car les Sekani compensaient ces faibles prises par le commerce des peaux d'orignal. Celles-ci pouvaient être exportées par la Compagnie, de telle sorte qu'un certain équilibre fut atteint. Tout semblait bien aller jusqu'au prochain cycle anticipé de la fluctuation des ressources.

Malheureusement, cette relative sérénité se compliqua d'un problème grandissant d'autonomie politique. L'apparition soudaine de gibier dans le nord eut plusieurs conséquences. Les Sekani s'orientèrent légèrement dans cette direction, préférant revenir avec leurs prises sur des radeaux en cuir d'orignal. Les Sekani avaient des relations difficiles avec tous leurs voisins, sauf avec les Kaska au nord (Jenness 1937 : 19), en dépit du fait qu'ils avaient avancé vers le nord au cours du dernier quart du XIXe siècle. Les Kaska n'étaient pas des intermédiaires des Sekani dans le commerce des fourrures (Allard 1929 : 24-25), ce qui implique une certaine égalité dans leurs relations. Les Sekani peuvent aussi avoir été encouragés à aller vers le nord par l'arrivée des Blancs cherchant de l'or dans la chaîne des Omineca après 1868 (Patterson 1968 : 68). Ils arrivaient invariablement du sud pour les routes de commerce les plus fréquentées. La combinaison de tous ces facteurs laissa vacant le territoire périphérique nouvellement défini dans les quadrants sud, est et ouest. Il en résulta une augmentation du nombre de trappeurs étrangers au comptoir. Bien qu'il ne subsiste aucune archive directe de la période précédant 1890, celles de 1893 (H.B.C. Arch. B249-d-8, fo.1, 1d) mentionnent que 12 des 46 chasseurs qui faisaient commerce avec le comptoir étaient « attachés » à d'autres comptoirs. Le journal du lac McLeod fait aussi référence à des personnes de l'extérieur dans le voisinage de Fort Grahame (H.B.C. Arch. B119-a-2, fo.8). Il est clair que les 12 hommes mentionnés ne constituaient pas une bande locale originaire d'un endroit particulier; ils venaient tous d'endroits différents tout autour de la Tranchée. Ces étrangers précipitèrent la crise de l'autonomie politique (dans nos termes), au cours de laquelle les Sekani se sentirent menacés au point où une seule réaction était possible. La crise survint en raison des caractéristiques des droits de propriété du territoire dans les sociétés de bandes de chasseurs-cueilleurs.

Les groupes de chasse, les bandes locales et les bandes régionales sont tous des groupes ou des réseaux résidentiels incorporatifs (Turner 1978) et dont la solidarité est fondée soit sur la proximité et une expérience commune de travail au niveau local (bande de chasse et bandes locales), soit sur l'identité politique définie par rapport aux étrangers (bande régionale). Cette identité politique provient d'un intérêt commun, la revendication d'une terre ancestrale (Turner et Wertman 1977 ; ces auteurs n'utilisent pas le terme « bande régionale », mais ils le sous-entendent clairement). La propriété du territoire dans de tels groupes est exprimée par la co-occupation intermittente, ce qui n'est pas surprenant. Comme le gibier est plus rare à certaines périodes, il y a toujours plus de terre revendiquée que de terre occupée. L'indépendance des bandes de chasse dans leurs décisions concernant les territoires de chasse constitue la contrepartie du besoin de conformité politique, puisqu'un certain degré de coordination des déplacements est nécessaire si une bande dans son ensemble doit occuper autant de terre que le nombre limité de ses membres le lui permet. La structure de propriété par co-occupation oblige les groupes de chasse à se déplacer dans des zones qui resteraient autrement inoccupées à cause du gibier qui y est moins abondant. En

termes concrets, la non-occupation des terres est considérée comme une invitation à des « visites » à court terme d'étrangers, lesquelles peuvent facilement entraîner des conflits ou même des revendications à long terme si les membres de la bande n'y remédient pas.

S'il existe une expression tangible et concrète de cette conception de la propriété, de l'occupation et de l'identité du groupe social, c'est la règle d'exogamie de la bande de chasse. En pratique, une telle règle définit autant qu'elle crée la catégorie « bande de chasse ». Une règle exogamique centrée sur la bande de chasse constitue pour les différentes bandes un moyen d'expression de leurs intérêts communs de propriétaires, en les reliant dans une série de réseaux de co-producteurs se recoupant. Bien que nous n'ayons pas d'information sur le début de la période du commerce de la fourrure, l'importance accordée plus tard par les Sekani à l'exogamie patronymique correspond au modèle présenté ci-dessus et laisse croire que les bandes de chasse devaient autrefois être exogames. Étant donné les conditions de vie difficiles dans la Tranchée et leur population peu nombreuse et dispersée, les Sekani ont probablement toujours limité la catégorie d'alliance proscrite à la plus petite unité organisationnelle qui formait la base d'autres associations. Autrement dit, l'exogamie remplaça probablement le système de partenariat (des données montrent que les enfants de partenaires s'épousaient parfois ; cependant, les enfants des partenaires du père leur étaient interdits comme conjoints).

L'augmentation de la population et l'empiétement qui s'ensuivit obligèrent les Sekani à trouver une autre solution au problème de la propriété ; compte tenu de leur probable tradition d'incorporation locale, cette solution était tout à fait radicale : entre 1870 et 1890, ils constituèrent des phratries. Les phratries sont des réseaux de clans organisés selon des critères abstraits — et donc intangibles —, tout comme les clans de chaque phratrie sont unis par des qualités intangibles que leurs membres sont censés avoir en commun : le même ancêtre, une croyance en une origine commune dans la terre ou dans le ciel, ou ce qui est habituellement appelé « caractère corporatif » *(corporateness)* dans la littérature. Bien que les définitions anthropologiques de la phratrie impliquent la primauté du clan — la phratrie comme association de clans, en d'autres termes — et bien que les Sekani aient eu des clans, le seul rôle clair attribué aux phratries était de redéfinir la frontière exogamique. Les clans semblent avoir été des groupements secondaires correspondant aux groupes de chasse (voir note 7). Ainsi, il semble que l'identité commune conférée par la phratrie plutôt que le clan en tant qu'unité d'organisation ait été le facteur décisif d'adoption des phratries.

Plusieurs autres conditions particulières encouragèrent les Sekani à adopter les phratries[5]. Certaines traditions locales et les archives semblent indiquer que les

5. Le changement pour une organisation phratrique peut être situé dans un contexte ethnohistorique et théorique plus vaste, celui de l'origine des organisations phratriques matrilinéaires de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord et de son extension vers certains groupes de l'intérieur. Les Gitksan Tsimshian ont particulièrement influencé les Sekani (voir Kobrinsky 1977 ; Jenness 1931, 1932 ; et Dyen et Aberle 1974). En dépit de cette influence évidente, il fait peu de doutes que le système des Sekani servait des fins indépendantes. Par exemple, il n'existe aucune correspondance stricte entre le système phratrique des Carrier et celui des Tsimshian ou des Sekani (voir Jenness 1937 : 44-46).

Sekani épousaient alors de plus en plus fréquemment des étrangers. Un nombre assez considérable de ces mariages unissait des femmes sekani et des prospecteurs blancs. Les autres mariages se faisaient avec des « ennemis » de l'extérieur, particulièrement les Carrier, les Gitksan et les Tahltan (cependant, les données directes appuyant ces deux derniers cas sont très faibles). De tels mariages étaient suivis par une année de résidence matrilocale. Autrement dit, un grand nombre de personnes se trouvaient momentanément dispersées dans d'autres territoires, en dépit de la tendance alors générale des Sekani à se rassembler. Ce type de dispersion apparaît nouveau (bien que cette conclusion puisse être due aux lacunes des toutes premières archives). En tout cas, il constituait une réelle menace, puisque l'exogamie de la bande régionale a certainement pour effet d'affaiblir la revendication exclusive de sa terre ancestrale. Non seulement les gens étaient-ils loin de leur territoire pendant une certaine période, aggravant ainsi l'inoccupation de la périphérie — inoccupation qui allait de pair avec la tendance, depuis 1870, à se rassembler autour du poste —, mais la revendication de l'occupation des territoires de chasse sekani par ces récents parents par alliance était de toute évidence plus légitime que celle de parfaits étrangers. L'unité phratrique, avec ses règles d'appartenance exclusives et immuables, a dû apparaître comme une solution de rechange séduisante, quoique les données soient trop rares pour qu'on puisse déterminer si les combats avec les étrangers augmentèrent ou diminuèrent (sauf avec les Cris qui n'étaient pas des voisins et qui avaient l'habitude d'effectuer des raids); les phratries ont certainement renforcé l'unité des Sekani à un moment où les loyautés étaient divisées et où les occasions de perpétuer le traditionnel sentiment d'unité de la bande étaient rares.

Pourtant, cet élément à lui seul ne rend pas compte de l'étendue de la crise vécue par les Sekani. Le fait que les phratries furent adoptées au moment précis où le réseau des liens avec les étrangers s'élargissait et où un nouveau sentiment d'identité émergeait au niveau de la bande régionale ne cesse de surprendre. De plus, les phratries semblent avoir tenu un rôle unique dans l'organisation sociale sekani : elles redéfinissaient les règles de l'exogamie (Jenness 1937 : 9)[6]. Comme les frontières de la bande de chasse devenaient moins significatives en ce qui a trait à l'exogamie et à l'expression de l'appartenance à la bande régionale, les Sekani redéfinirent le contexte de l'exogamie. Le nouveau système phratrique écarte le critère de plus en plus problématique de l'emplacement et de la proximité pour la création d'une identité. Les phratries, comme les groupes de chasse, séparent les personnes sans créer d'unités corporatives. En fait, les phratries sekani libèrent les gens (à travers la règle de l'exogamie phratrique) tout en n'offrant qu'une forme atténuée d'unité ; les phratries ne constituèrent jamais des

6. Il est fait mention dans les archives de la Compagnie de la baie d'Hudson d'un festin des morts qui ressemble par certains aspects au potlatch de la côte nord-ouest (H.B.C. Arch. B249-a-9, p. 301-303). Ce festin est certainement relié aux phratries, puisqu'aucun festin de ce type ne fut tenu avant l'avènement de l'économie de la fourrure (White 1912 : 413 ; Morice 1928 : 576, 577). Jenness affirme (1937 : 49) que les phratries jouaient un rôle lors des enterrements. Je crois cependant que cela revient à la même chose qu'une règle d'exogamie ; c'est-à-dire, les deux sont des exemples du même souci général de régulariser l'appartenance au groupe. Ce n'est qu'une supposition, mais il semble vraisemblable qu'un tel festin d'enterrement arrangé par la phratrie du défunt (et non par le conjoint) soit simplement une nouvelle revendication de l'appartenance de la personne « prêtée » au cours de sa vie.

groupes, et furent encore moins corporatives. La bande de chasse, au contraire, incorpore ses membres dans des réseaux dont l'orientation est la même pour le travail et la résidence ; en ce sens, elle est caractérisée par la solidarité mécanique, en dépit (ou peut-être à cause) de la plus grande valeur accordée à l'individualisme dans la plupart des sociétés indiennes d'Amérique du Nord. Les bandes de chasse ne libèrent à proprement parler que très peu leurs membres puisque les divers interdits qui définissent la règle exogamique (dans la plupart des sociétés athabaskanes) sont formulés en référence aux réseaux de personnes : ils ne font qu'indirectement mention du groupe de chasse.

Je crois que les phratries furent introduites en partie pour contrer le sentiment affaibli de la solidarité de la bande qui résulta de la combinaison des forces minant l'autonomie politique des Sekani. Ce n'est pas une affirmation très compliquée, mais le bon sens suggère plutôt que lorsque des personnes se rassemblent, il en résulte une plus grande unité. Pourtant, dans les sociétés de bandes territoriales de chasseurs-cueilleurs, c'est exactement le contraire qui se passe. Lorsque l'exogamie est définie à partir de la bande de chasse et que les liens de mariage et de travail d'une bande de chasse impliquent une histoire commune d'occupation de la terre, et lorsque la bande de chasse cesse de jouer son rôle crucial dans l'organisation sociale, alors tout ce qu'implique la bande de chasse est aussi menacé. Les Sekani ont fait face à cette crise en créant de vastes réseaux qui ne tenaient aucun compte des critères à la racine du problème. En fait, non seulement ces critères ont-ils été mis de côté, mais ils ont été, en un sens, inversés. Alors que l'origine du système phratrique réside dans des groupes de chasse dont la constitution est dérivée du territoire, est formulée égocentriquement, et dont le recrutement est bilatéral, ce même système n'a pas d'expression corporative ou territoriale : le recrutement est sociocentrique et son fonctionnement formellement linéaire. Toutefois ces qualités ne furent pas suffisantes pour vaincre les problèmes rencontrés par les Sekani[7].

---

7. Le processus de changement montre la faiblesse structurale des phratries comme instruments de promotion de la solidarité du groupe. Une de leurs faiblesses était le clan. Il n'y a pas d'indication quant à la raison de l'adoption des clans en même temps que celle des phratries, sinon qu'ils pouvaient faire partie de l'ensemble du concept de phratrie repris à leurs voisins de la côte ouest. Il y avait dix clans à Fort Grahame (Jenness 1937 : 47-49) et une population d'environ 99 personnes en 1894 (la première date pour laquelle des chiffres fiables sont disponibles). Cela laisse croire que chaque « clan » comportait à peu près dix personnes. Ce nombre est étrangement proche de la taille et du nombre des groupes de chasse dans la bande. Par conséquent, intentionnellement ou non, les gens de Fort Grahame ressuscitèrent et ré-affirmèrent un des élément qui mena à la crise de 1870. C'est précisément l'autonomie de chaque groupe de chasse par rapport à sa localisation qui créa les conditions favorables à l'arrivée des étrangers dans un premier temps, et les Sekani transférèrent le vieux système des catégories (les bandes de chasse) dans un nouveau système, celui des clans. Deuxièmement, chacune des trois phratries développa une base territoriale, de même qu'une organisation politique qui ressemblait fortement à la bande régionale. Trois chefs furent reconnus à la tête des trois phratries, bien séparées et stratégiquement localisées : Woolthey, le chef du Portage ; Natchay, the Long Chef, et Cahtah, le chef du lac de l'Ours (H.B.C. Arch. B249-d-3, fo. 16d, 17 ; B249-d-9, p. 71). Le lac de l'Ours constitue la frontière entre les Gitksan et les Sekani à l'ouest, le chef du Portage couvrait la frontière Sekani-Beaver près de la rivière de la Paix à l'est alors que le Long Chef était associé à la région du lac McLeod (H.B.C. Arch. B249-d-3) où les Sekani, les Carrier et les Shuswap avaient combattu. Autrement dit, on assignait à chaque phratrie et à son chef un lieu proche

Les phratries sont tout au plus un palliatif puisqu'un réseau redéfini, quel que soit le nombre de problèmes internes qu'il semble résoudre, fait peu pour simplifier le problème réel. Les étrangers sont rarement impressionnés par des changements dans l'organisation sociale au point de faire ce qu'on attend d'eux ; dans le cas présent, cela signifie ne plus faire intrusion sur la terre que les Sekani regardent comme la leur. Il n'est donc pas surprenant que les phratries aient été abandonnées vers 1890 lorsqu'ils reprirent leurs déplacements sur une plus grande étendue de leur territoire. Quand, vers 1890, l'orignal devint plus rare, les Sekani commencèrent à agrandir leur territoire de chasse. À première vue, cela semble être une décision économiquement raisonnable : ils suivaient l'orignal. Cependant, rappelons que depuis 1829 (année de la première pénurie alimentaire dans la région : les archives de la Compagnie de la baie d'Hudson le prouvent), les Sekani sont toujours restés près d'un comptoir lorsque la nourriture se faisait rare. En 1890, Fort Grahame était certainement mieux approvisionné que le lac McLeod en 1829. C'était une raison de plus pour rester quand les conditions de vie se dégradèrent. La seule différence de taille entre ces deux périodes fut la présence notable d'étrangers qui avaient franchi les frontières de la nouvelle bande régionale, plus clairement définie. C'est ce courant politique sous-jacent, répondant à un problème relativement banal (mais néanmoins pressant), qui mit fin à l'ère des phratries et vit le système des bandes régionales de chasse regagner un peu de sa prééminence passée. Cependant, ce nouveau système était structurellement organisé en catégories patronymiques au lieu des fraternités incorporatives ; il est en effet peu probable que les patronymes aient existé avant le tout début du XXe siècle, au moment de la réorganisation du commerce de la ourrure, qui passa d'un système de troc à une économie monétaire (de toutes façons, les noms de famille ne sont pas mentionnés dans les premières archives de la Compagnie de la baie d'Hudson). Par conséquent, un système de réseaux fondés sur les patronymes aurait eu peu de raison d'être sans l'adoption préalable d'identités phratriques exclusives transmises en ligne directe.

Les implications

Les phratries sont apparues parce qu'elles étaient considérées comme une instance menant à la division, à une époque où la réduction de l'horizon incorporatif entraîna « l'échec » des groupes de chasse comme agent principal d'incorporation au niveau de la bande régionale. Après tout, les phratries unissaient vraiment les gens au sens anthropologique habituel (selon lequel on décrète que les membres d'un groupe partagent une sorte d'allégeance fondée sur leur descendance d'un ancêtre commun). Mais les Sekani semblent avoir adopté les phratries précisément parce qu'elles séparaient les gens à un niveau auquel les

---

d'une frontière linguistique, commerciale ou politique qui, par le passé, avait créé des difficultés aux Sekani (voir, par exemple, McDonald 1872 : 20; Lamb 1957 : 130-131, 1960 : 165; Teit 1909 : 542-546; H.B.C. Arch. B 249-a-6, p. 1, 2; H.B.C. Arch. B119-a-12, p. 197; Jenness 1937 : 26). Il est significatif qu'on n'ait assigné ni phratrie ni chef à la frontière — paisible — du nord avec les Kaska. En somme, les Sekani ont essentiellement fusionné la nouvelle catégorie ego-centrique de la phratrie et l'ancienne catégorie socio-centrique de bande régionale. Il n'est pas surprenant qu'ils aient simplement anticipé les pressions qui menèrent à leur crise politique.

concessions mutuelles de la vie quotidienne ont peu d'impact. Quand la situation poussa une fois de plus les gens à se diviser en bandes de chasse, dont la structure se rapprochait du vieux schéma pré-phratrique (ces bandes ont pu naître de réseaux patronymiques, comme je l'ai suggéré), l'ère des phratries s'acheva. Non sans avoir d'abord mis en lumière une importante possibilité de l'organisation sociale sekani, à savoir celle d'un système différent d'unification des catégories sociales dont le fondement est l'adhésion à une position politico-philosophique particulière pouvant être déployée en contrepartie du schéma incorporatif.

L'émergence d'un sentiment d'unité, d'un but commun, fondée sur une identité sociale et politique dérivée de catégories assez abstraites et relativement inflexibles telles que les phratries (et, plus tard, les catégories patronymiques et la fraternité pan-indienne), fut le résultat de plusieurs décisions prises par les Sekani pour résoudre une crise apparemment insoluble. Celle-ci ne fut pas aussi dramatique que le mot lui-même le laisse entendre : la décision d'adopter les phratries n'était pas non plus délibérée, c'est-à-dire qu'on n'a pas choisi parmi plusieurs options distinctes et bien définies. J'ai suggéré qu'une redéfinition de l'exogamie doit naturellement s'imposer dans un contexte incorporatif où une grande part de ce que nous identifions comme étant la structure politique et sociale du groupe dépend des implications des alliances passées et présentes et de leurs conséquences pour le partenariat. Le mot « insoluble » n'est pas employé pour créer un effet dramatique : il laisse toutefois entendre qu'une contradiction structurelle réelle s'établit lorsque la présence d'un grand nombre d'étrangers en vient à être considérée comme onéreuse et indésirable. La tension qui est associée aux problèmes structuraux de la propriété de la terre dans l'organisation sociale sekani est une caractéristique sous-jacente toujours présente ; cependant ce seul cas dut être particulièrement pénible puisqu'il entraîna une réaction inhabituelle.

Les conséquences de l'ère phratrique pour les Sekani ne peuvent qu'être évaluées par rapport au contexte social et politique qui caractérisait la fin du siècle dernier. Si un fait se détache du reste, c'est bien le changement d'orientation des gens dans les diverses catégories au moyen desquelles ils se définissent. Alors que certaines frontières s'affaiblissaient avec la valorisation toujours croissante de l'individu et de sa famille immédiate, un sentiment plus englobant de la communauté émergeait, qui allait donner naissance à une forme plus durable de regroupement : la bande régionale. L'importance nouvelle de cette catégorie fait ressortir la baisse, à court terme, de l'intérêt pour les liens concrets, économiques et sociaux servant à définir le groupe, et l'intérêt nouveau pour des liens politiques quelque peu nébuleux. En ce sens, les phratries ne peuvent qu'être considérées comme un exemple de plus de la tentative de définir une nouvelle frontière politique, tentative réitérée pendant plus de 50 ans.

Dans cet essai, j'ai esquissé un schéma du développement de catégories politiques particulières. J'ai affirmé que l'identité politique en elle-même est le produit d'une reformulation continuelle du partenariat de travail par les moyens du mariage, et que l'exogamie est une caractéristique fondamentale des concessions mutuelles inhérentes aux relations entre diverses bandes de chasse. Quand les déplacements intermittents de ces bandes furent interrompus — dans ce cas, en raison de circonstances historiques déterminées — une nouvelle façon

d'intégrer les gens fut élaborée. Ce n'est pas tant que le mariage comme moyen d'intégration avait échoué ; c'est plutôt que les frontières des groupes de chasse cessèrent d'être significatives lorsque les gens commencèrent à vivre dans des communautés. Les Sekani optèrent alors pour une nouvelle forme d'unité, basée sur la fraternité définie selon des catégories relativement inflexibles et exclusives, les phratries. Ces dernières furent adoptées précisément parce que l'on jugeait l'ancien système inefficace pour exprimer un sentiment d'unité, d'identité quand on fait face à des intrusions. Quelle que soit la réelle efficacité d'un système ou de l'autre, les données laissent supposer que les Sekani n'ont guère le choix lorsque l'empiétement étranger rend l'ancien système de fraternité patronymique inefficace. Tous les groupes indiens n'ont pas réagi (ou peuvent ne pas réagir) de la même façon, bien que le pan-indianisme soit assez répandu. Cependant les Sekani ont été confrontés à des circonstances uniques : eux-mêmes nouveaux venus, ils étaient entourés par des gens qui avaient des traditions phratriques solidement ancrées et furent influencés par ceux-ci ; de plus, ils étaient menacés de la perte d'un territoire dont la propriété a été sérieusement menacée deux fois en 100 ans.

Les circonstances actuelles mettent les Sekani aux prises avec le problème beaucoup plus dramatique et insidieux de l'empiétement étranger : ce n'est plus seulement la présence physique des Blancs qui limite les occasions de chasser et de cueillir d'une façon qui respecte à peu près le système traditionnel de catégories sociales. L'ampleur du problème et la difficulté d'identifier clairement l'ennemi ont obligé les Sekani à se tourner vers le passé et à croire en une fraternité presque mystifiée en réaction à la perte de leur terre ancestrale. L'idée moderne de fraternité transcendante n'est cependant pas bien maîtrisée. À la différence des phratries, la fraternité pan-indienne regroupe un nombre théoriquement infini de catégories de personne. En pratique, bien sûr, des limites sont imposées au fur et à mesure que le courant individualiste sous-jacent crée des situations où cette fraternité est virtuellement indiscernable de l'aliénation. La vie moderne est, en un sens, une désincorporation presque complète de l'individu.

Les deux tendances (vers une unité sans limites et vers une fragmentation non maîtrisée) sont systématiquement liées, au point où il est impossible d'indiquer un lieu de détermination. La violence surgit-elle pour créer des frontières là où la philosophie politique du pan-indianisme prouve qu'il n'y en a aucune, ou la philosophie unifiante de la fraternité apparaît-elle comme une conséquence des divisions liées aux activités du domaine infrastructurel ? Il ne peut y avoir de réponse satisfaisante à cette question. Le choix, pour les Sekani, ne peut se faire que dans les termes spécifiques de référence à l'un de ces deux domaines : ou bien tu fais partie de la même catégorie que moi (« mon frère » : partie de mon univers métaphysique) ou tu n'en fais pas partie ; ou bien tu fais partie du même groupe que moi (« ma bande » : partie de mon univers phénoménologique) ou tu es mon ennemi. C'est cette spécificité des champs d'action qui sert d'impulsion à la constante oscillation entre ces deux formes d'unité et qui, incidemment, unit formellement les deux en une vision du monde cohérente. Comme les solutions de rechange proposées par chaque domaine sont visiblement limitées, l'autre domaine est nécessairement et facilement introduit dans le jeu. Ainsi, « mes frères » est une catégorie si vaste que les différences concrètes entre les gens minent inévitablement l'ordre métaphysique autour

duquel le concept est organisé. D'un autre côté, « ma bande » est si fragmentée qu'en fait, ses limites sont très restreintes. Une sorte de contrepoids peut alors entrer dans le jeu : la fraternité pan-indienne.

La violence continuera à faire irruption à la frontière patronymique du groupe domestique aussi longtemps que les Sekani soutiendront qu'une unité idéologiquement fondée, incarnée ici par le pan-indianisme, constitue une solution à la perturbation grandissante de leur société. Les conjoints sont issus de différentes catégories patronymiques, et les patronymes demeurent importants, qu'ils soient ou non utilisés en réseau, comme les fraternités traditionnelles (hypothétiques) et les bandes de chasse à partir desquelles, jusqu'à récemment, on créait des associations économiques. Bien que le mariage et le partenariat dépassent traditionnellement (et donc justifient) la frontière patronymique, ils se font de plus en plus dans la limite des contraintes du nouveau régime du sud. Par exemple, on retrouve plus ou moins la violence telle qu'elle existe à Fort Grahame tout au long de la courbe d'incorporation sociale, puisque les mariages et le partenariat préservent l'importance fonctionnelle de la catégorie patronymique. Cependant, au lac McLeod, où le dernier mariage officiellement enregistré date de 1973 et où les associations économiques n'existent pas, la violence est presque exclusivement associée à la frontière entre patronymes. En somme, les patronymes au lac McLeod se rapprochent plus de la catégorie politique que des rapports de production. En tant que catégories politiques significatives, les catégories patronymiques ont toujours, comme les phratries et le pan-indianisme, mis l'accent sur la division au sein de la bande incorporative. Les tensions font occasionnellement surface entre différentes bandes et groupes linguistiques et ethniques, mais ces niveaux sont trop abstraits pour avoir un sens quelconque dans la vie quotidienne. Le rétrécissement constant des réseaux d'incorporation a privilégié le groupe conjugal aux dépens d'autres groupes; par conséquent, les divisions et les tensions qui faisaient autrefois surface dans la bande régionale (ou entre les bandes de chasse) émergent maintenant dans le seul groupe qui ait en quelque sorte une pertinence phénoménologique pour les Sekani.

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron et révisé par Nicole Côté)

Références

ALLARD E.
1929 « Notes on the Kaska and Upper Liard Indians », *Primitive Man*, 11, 1-2 : 24-36.

ASCH M.
1975 « The Impact of Changing Trade Practices on the Economy of the Slavey Indians : Some Preliminary Conclusions Regarding the Period 1870-1900 » : 646-657, in J. Freedman et J.H. Barkow (éd.), *Proceedings of the Second Congress, Canadian Ethnology Society*, Volume Two. Ottawa : National Museum of Canada.

1977 « The Dene Economy » : 47-61, in M. Watkins (éd.), *Dene Nation : the colony within*. Toronto : University of Toronto Press.

BALIKCI A.
1968 « Perspectives on the Atomistic Type Society : Bad Friends », *Human Organization* 27, 3 : 191-199.

BORAM C.
1973 « Kutchin Quarrelling », *Ethnology*, 12, 4 : 437-448.

DAILEY R.C.
1968 « The Role of Alcohol among North American Indian Tribes as Reported in The Jesuit Relations », *Anthropologica*, 10, 1 : 45-59.

DURGIN E.
1974 *Brewing and Boozing : A Study of Drinking Patterns Among the Hare Indians*. Ph.D. dissertation, University of Oregon.

DYEN I. et D.F. Aberle
1974 *Lexical Reconstruction : The Case of the Proto-Athapaskan Kinship System*. Cambridge : Cambridge University Press.

HALLOWELL A.I.
1955 *Culture and Experience*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

HARRIS M.
1980 *Culture, People, Nature*. New York : Harper and Row.

HELM J.
1965 « Bilaterality in the Socio-Territorial Organization of the Arctic Drainage Dene », *Ethnology*, 4 : 361-385.

HONIGMANN J.J.
1966 « Social Disintegration in Five Northern Canadian Communities », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 2 : 199-214.
1968 « Interpersonal Relations in Atomistic Communities », *Human Organization*, 27, 3 : 220-229.
1975 « Psychological Traits in Northern Athapaskan Culture » : 545-576, in A.M. Clark (éd.), *Proceedings : Northern Athapaskan Conference, 1971*, Volume Two. Ottawa : National Museums of Canada.
1979 « Alcohol in its Cultural Context », in M. Marshall (éd.), *Beliefs, Behavior and Alcoholic Beverages : A Cross-Cultural Survey*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
1980 « Perspectives on Alcohol Behaviour », in J. Hamer et J. Steingring (éd.), *Alcohol and Native Peoples of the North*. Washington : University Press of America.

HONIGMANN J.J. et I. Honigmann
1945 « Drinking in an Indian-White Community », *Quarterly Journal for Studies on Alcohol*, 5 : 575-619.

HORTON D.
1943 « The functions of alcohol in primitive societies : a cross-cultural study », *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, 4 : 199-320.

JENNESS D.
1931 « The Sekani Indians of British Columbia ». *Transactions of the Royal Society of Canada*, 25, 2 : 21-34.
1932 *The Indians of Canada*. Ottawa : National Museum of Canada. Bulletin No. 48.
1937 *The Sekani Indians of British Columbia*. Ottawa : National Museum of Canada. Bulletin No. 84.

KOBRINSKY V.H.
1977 « The Tsimshianization of the Carrier Indians », in *Prehistory of the North American Sub-Arctic : The Athapaskan Question*. Calgary : Archaeological Association of the University of Calgary.

KUPFERER H.J.
1979 « A Case of Sanctioned Drinking : The Rupert House Cree », *Anthropological Quarterly*, 52, 4 : 198-203.

LAMB W.K. (éd.)
1957 *Sixteen Years in the Indian Country : The Journal of Daniel Williams Harmon 1800-1816*. Toronto : MacMillan.
1960 *Simon Fraser, Letters and Journal 1806-1808*. Toronto : MacMillan.

LANOUE G.
1984 *Continuity and Change : the development of political self-expression among the Sekani Indians of northern British Columbia*. Ph.D. thesis, Department of Anthropology, University of Toronto, Toronto.

LEACOCK E.B.
1954 *The Montagnais « Hunting Territory » and the Fur Trade*. American Anthropological Association, Memoir No. 78.

LURIE N.
1971 « The World's Oldest On-Going Protest Demonstration : North American Indian Drinking Patterns », *Pacific Historical Review* 40.3 ; reproduit dans M. Marshall (éd.), *Beliefs, Behavior and Alcoholic Beverages : A Cross-Cultural Study*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1979.

MACANDREW C. et R.B. Edgerton
1969 *Drunken Comportment : a social explanation* ; Chicago : Aldine.

MACKENZIE A.
1970 *The Journals and Letters of Sir Alexander Mackenzie* (éd. by W.K. Lamb). Toronto : MacMillan.

MCDONALD A.
1872 *Peace River : A Canoe Voyage from Hudson's Bay to the Pacific*. Ottawa : J. Durie and Sons. (Reprinted 1970, Toronto, Coles.)

MCDONNELL R.
1984 « Symbolic Orientation and Systematic Turmoil : Centering on the Kaska Symbol of Dene », *Canadian Journal of Anthropology*, 4.1 : 39-56.

MCLEAN J.
1849 *Notes on Twenty-Five Years Service in the Hudson's Bay Company*. London : Richard Bentley.

MORICE A.G.
1928 « The Fur Trader in Anthropology », *American Anthropologist*, 31, 1 : 60-84.

PATTERSON R.M.
1968 *Finlay's River*. Toronto : MacMillan.

RICH E.E. (éd.)
1955 *Black's Rocky Mountain Journal, 1824*. London : Hudson's Bay Record Society.

RIDINGTON R.
1988 « Knowledge, Power, and the Individual in Subarctic Hunting Societies », *American Anthropologist*, 90, 1 : 98-110.

ROBERTSON H.
1970 *Reservations are for Indians*. Toronto : J. Lorimer.

ROBBINS R.H.
1964 « Alcohol and the Identity Struggle : Some Effects of Economic Change on Interpersonal Relations », *American Anthropologist*, 75, 1 : 99-122.

SAVISHINSKY J.S.
1971 « Mobility as an Aspect of Stress in an Arctic Community », *American Anthropologist*, 73 : 604-618.
1972 « Coping with Feuding : the missionary, the fur trader and the ethnographer », *Human Organization*, 31 : 281-290.

SAVISHINSKY J.S. et S.F. Savishinsky
1980 « The Cultural Context of Family Drinking in a Hare Indian Community », in K. Ishwaran (éd.), *Canadian Families : Ethnic Variations*. Toronto : McGraw-Hill-Ryerson.

SHARP H.S.
1981 « The Null Case : The Chipewyan » : 221-244, in F. Dahlberg (éd.), *Woman the Gatherer*. New Haven-London : Yale University Press.

SHKILNYK A.
1985 *A Poison Stronger Than Love : The Destruction of an Ojibwa Community*. New Haven : Yale University Press.

SMITH D.M.
1982 *Moose Deer Island House People : A History of the Native People of Fort Resolution*. Ottawa : National Museums of Canada.

TEIT J.
1909 *The Shuswap*. Memoirs of the American Museum of Natural History, 4, 7 : 443-812 (reprinted as vol. 2, 7 of the Jesup Expedition, New York, A.M.S.).

TURNER D.H.
1978 « Ideology and Elementary Structures », *Anthropologica*, 20, 1-2 : 223-247.

TURNER D.H. et P. Wertman
1977 *Shamattawa : The Structure of Social Relations in a Northern Algonkian Band*. Ottawa : National Museum of Canada.

WHITE J. (éd.)
1912 *Handbook of Indians of Canada*; Appendix to the Tenth Report of the Geographic Board of Canada. Ottawa. (Reprinted 1971, Toronto, Coles.)

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La désunion fait la force
Survie et tensions chez les Sekani de la Colombie-Britannique

La stratégie sekani d'inculcation et d'expression de l'unification politique fondée sur une définition exclusivement idéologique du groupe — stratégie déployée pour contrer l'empiétement d'étrangers — a conduit les Sekani à une impasse. Les valeurs médiatrices traditionnelles et les institutions ont perdu de leur signification et ont été limitées dans leur expression en raison des activités économiques euro-canadiennes. En conséquence, un autre principe traditionnel d'organisation, suivant lequel l'unité naît d'une histoire commune centrée sur le travail et la résidence, ne peut émerger : les tensions surgissent lorsque les gens se trouvent face à deux identités sociales conflictuelles, quoique également valables. Ce phénomène favorise l'émergence de comportements violents entre les personnes ayant une relation distinctive, particulièrement celles qui portent des patronymes différents.

Divided We Stand
Survival and Tension Among the Sekani Indians of Northern British Columbia

The Sekani strategy of inculcating and expressing political unification based on a purely ideological definition of the group, a strategy which people deploy when faced with encroachment by outsiders, has led them to an impasse. Traditional mediating values and institutions have become less meaningful and are allowed less expressive scope by Euro-Canadian economic activities, and hence another traditional organizational principle, in which unity arises from common work and residence histories, does not emerge : tension erupts at the point in which people are presented with two conflicting but equally valid social identifies. This favours the emergence of violence between people who stand in a particular relation to each other, especially people with different patronyms.

Guy Lanoue
% Presidenza Sc. M.F.M. — Pal. C/IIIp
Universita' di Roma « La Sapienza »
00185 Roma
Italia