

Quand les peuples autochtones mobilisent l'espace pour réclamer justice

Irène Hirt et Béatrice Collignon
UMR 5319 Passages

"I believe it is in the Indigenous context that spatial justice is most closely tied to social justice.
That is because of land"
Waziyatawin Angela Wilson¹

La justice peut se définir comme un ensemble de valeurs morales, de règles, de pratiques et d'institutions sociales permettant de faire respecter ce qui est « juste » et « bon » aux yeux d'une société. Pour la plupart des peuples autochtones, ce concept englobant s'inscrit dans une pensée holiste. La justice concerne alors l'ensemble du monde, vivant et non vivant, dont l'équilibre doit être maintenu ou restauré. Les Amérindiens nord-américains résumant souvent cette conceptualisation par la formule « *all my relations* » (l'ensemble des êtres et des choses avec lesquels je suis apparenté.e). La justice est appréhendée comme un processus de guérison (« *healing* ») et de rééquilibrage des relations au sein du monde (« *a rebalancing of relationships* ») (LaDuke, 1999 ; Whiteman, 2009).

S'il est question de guérir et de rétablir un équilibre, c'est que les peuples autochtones, en tant que catégorie de pensée et d'action, sont nés d'une injustice destructrice et, de ce fait, fondatrice : la spoliation de leurs terres et de leurs droits – que ce soit dans le cadre de la colonisation européenne ou dans d'autres cadres de colonisation. Aussi la question de la justice est-elle prégnante, dans leur discours et dans celui des militants qui s'engagent à leurs côtés comme dans le champ des « études autochtones », car elle cristallise un conflit de légitimité qui demeure aujourd'hui indépassable entre Autochtones et non Autochtones. Les seconds – qui en tant que dominants ont eu historiquement le Droit de leur côté, puisqu'ils avaient le pouvoir d'édicter les lois – considèrent comme légitime, puisque légale, la préemption de terres préalablement autochtones. Les premiers, en revanche, la considèrent comme un vol et estiment donc légitimes leurs demandes de réparation, en dépit d'un droit qui ne reconnaît pas les injustices qu'ils dénoncent. Ainsi, en contexte autochtone comme ailleurs, « La notion de « droit », qu'il soit un « droit à » ou un « droit de », n'est pas forcément liée à la justice : elle est plus souvent associée à un *sentiment* d'injustice » (Landy, Moreau, 2015). En outre, pour les peuples autochtones, justice et justice spatiale sont étroitement liées, en raison de l'importance que prennent la terre et le territoire dans leur existence au quotidien et pour leur survie collective sur le long terme.

Pourtant, « la justice spatiale, ça nous dit rien », nous signalait l'une de nos interlocutrices ilnu². La question des droits en relation avec la question du territoire, en revanche, faisait

¹ Historienne et activiste Sioux Dakota (citée in Brown *et alii*, 2007, p. 20).

² Les Ilnuatsh sont les Innus de la rive ouest du lac Saint-Jean (Québec).

immédiatement sens pour elle. C'est que la justice spatiale constitue d'abord et avant tout un concept scientifique et une catégorie d'analyse pour comprendre et expliquer des réalités sociales³. En tant que telle, elle ne fait pas forcément partie du vocabulaire mobilisé par les acteurs autochtones eux-mêmes. C'est peut-être pour cette raison que, à notre connaissance, la thématique autochtone n'a encore été que peu abordée sous l'angle de la justice spatiale par les chercheur.e.s, que ce soit dans les sciences sociales (géographie comprise) ou dans le domaine du droit. Les travaux existants se focalisent plutôt sur les questions de droits, d'identité, de savoirs, d'espace vécu et de représentations, de transformations culturelles, de développement économique, d'éducation, d'émancipation politique et économique, de processus de réclamations territoriales, de santé et bien-être, et des difficultés sociales et sociétales en contexte de marginalité. Les réponses (une quinzaine) reçues suite à notre appel à textes confirment pourtant la valeur heuristique d'une telle approche. Mais comme dans d'autres champs d'études déjà explorés par *Justice spatiale/Spatial Justice*, dans le champ autochtone, cette valeur fait contraste avec l'incertitude qui l'entoure (cf. page d'accueil de la revue : « Qui sommes-nous ?, mai 2009 - <http://www.jssj.org/qui-sommes-nous>).

L'objectif de ce numéro est donc, tout à la fois, d'éclairer la compréhension des revendications autochtones par une approche au prisme de la justice spatiale, et d'apporter une contribution à la réflexion au long cours que propose la revue sur cette notion, en examinant le sens qu'elle peut revêtir pour des peuples autochtones. Les contributions rassemblées ici concernent l'Afrique du Sud, la Bolivie, le Brésil, le Canada (en particulier le Québec mais aussi la région de Vancouver), les Etats-Unis (dont l'archipel d'Hawaii), le Mexique, l'Inde et la Nouvelle-Zélande, ainsi que cet espace particulier que sont les instances onusiennes, à Genève et à New York. Elles couvrent ainsi l'ensemble des continents concernés par les luttes autochtones, avec cependant une présence particulièrement forte des Amériques. Ceci explique sans doute que les problématiques évoquées dans ce dossier sont très souvent liées à la question de l'antériorité et aux spoliations territoriales mises en œuvre par les Etats européens dans le cadre de la colonisation de terres considérées comme « nouvelles », « vides », et donc bonnes à prendre.

« Peuples autochtones » et « autochtonie »

Le terme « peuples autochtones » a vu le jour dans les Amériques dans les années 1970, dans le sillage des mobilisations des Amérindiens et de leur entrée sur la scène internationale. Soulignant leur antériorité sur le continent par rapport aux nouveaux arrivants européens et dénonçant l'oppression politique, la discrimination sociale et les processus d'usurpation foncière et de dépossession territoriale dont ils sont l'objet depuis plusieurs siècles, les Amérindiens revendiquaient leur statut de Sujet politique à l'intérieur des Etats qui les englobent, et la reconnaissance de droits collectifs et culturels allant au-delà de simples droits individuels de citoyenneté. Rapidement suivis dans cette démarche par les peuples d'Océanie et les Sâmes de Fennoscandie, ils furent, ensemble, le fer de lance du Groupe de travail sur les populations autochtones de l'Organisation des nations unies (ONU) créé en 1982. Le témoignage de Pierrette Birraux, dans la rubrique Espace public de ce numéro, éclaire les motivations et l'organisation interne de ce véritable forum international pour les peuples autochtones.

³ Comprise comme « l'approche spatiale de la justice sociale » elle permet, selon Philippe Gervais Lambony et Frédéric Dufaux, de « replacer l'espace au centre de la réflexion sur les sociétés contemporaines » (2009, p. 11).

L'accomplissement principal de ce Groupe, à ce jour, est la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones*, adoptée en 2007 par l'Assemblée générale de l'ONU (résolution 61/295). Après les conventions n° 107 (1957) et n° 169 (1989) de l'Organisation internationale du travail (OIT), ce texte consacre la reconnaissance internationale des peuples autochtones. La relation unique à la terre, au territoire et à ses ressources, et son importance pour la survie des sociétés autochtones et pour les fondements tant spirituels que matériels de leurs identités culturelles est reconnue par l'ONU comme par l'OIT. Elle a été retenue comme un critère majeur pour distinguer les peuples autochtones d'autres minorités culturelles ou politiques (Daes, 2001).

À une définition stricte, et plus encore à une liste, des peuples autochtones, le Groupe de travail a préféré une série de critères, qui ne doivent pas nécessairement être tous remplis ; la possibilité de s'y reconnaître est laissée à l'appréciation de chaque peuple. Il résulte de ce choix un certain flou, parfois interprété comme une faiblesse de la catégorie « peuples autochtones », en particulier lorsqu'elle est mobilisée en Asie et en Afrique où la notion d'antériorité est controversée. La notion est ainsi plus politique qu'analytique, ce qui est pleinement assumé par les rédacteurs de la Déclaration de 2007 comme par les éditrices de ce numéro.

Dans le mouvement de l'affirmation des peuples autochtones au niveau international, le terme d'« autochtonie » a émergé dans les milieux universitaires francophones pour exprimer l'idée qu'en plus de l'expérience partagée dans la durée de la marginalisation et de la discrimination, ces peuples ont en commun des caractéristiques culturelles et identitaires les distinguant des autres sociétés. Françoise Morin suggère que le Groupe de travail sur les populations autochtones a été le lieu de la construction d'une identité pan-autochtone, dont découle le concept d'autochtonie (cf. Morin, 1994 – entre autres). Bien que largement mobilisée par les chercheurs francophones, comme on le voit dans plusieurs articles de ce dossier, cette conception est loin de faire l'unanimité chez les concernés et ceux qui sont engagés à leurs côtés. On lui reproche en particulier de tendre à essentialiser ces peuples et à mettre au second plan le fait qu'ils sont distincts les uns des autres (voir Pierrette Birraux *infra*). L'enjeu de cette controverse épistémologique est politique. Regrouper sous une seule identité des peuples très différents contient le risque de nier, d'une part, l'historicité des peuples autochtones, d'autre part, l'importance des contextes locaux qui ont conduit à leur « fabrication » et dans lesquels leurs luttes s'inscrivent aujourd'hui.

Par ailleurs, dans le contexte français, la notion d'« autochtone » fait florès depuis le début du 21^e siècle dans certains cercles militants marqués par le repli identitaire et le refus de l'Autre. Ces cercles, qui se situent à l'extrême droite de l'échiquier politique, s'emparent du terme pour s'auto-désigner en se construisant comme les victimes d'une immigration qui menacerait une identité française « de souche ». Cette récupération idéologique constitue un remarquable exemple de détournement, qu'il est aisé de débusquer dès que l'on fait l'effort de lire la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones*. Elle n'en n'a pas moins eu pour effet de jeter un certain discrédit dans les milieux intellectuels et universitaires français sur les revendications de peuples durablement spoliés, discriminés et stigmatisés. Ces réactions négatives sont d'autant plus vives qu'elles se nourrissent aussi de l'attachement des chercheur.e.s à un modèle dit « républicain » qui, au nom de l'universalisme, se méfie des identités particulières.

Ces critiques sont fondées sur une compréhension de la notion à partir du sens étymologique du terme « autochtone » : « qui est issu de la terre où il vit », « qui est d'ici ». Elles ignorent le

contexte dans lequel ce terme, plutôt qu'un autre, a été choisi. Or, la notion s'est forgée dans un dialogue international et non franco-français, ni même francophone. Il s'agissait de rompre avec les qualificatifs méprisants et stigmatisants longtemps en usage : « naturels », « sauvages », « primitifs », « indigènes⁴ », etc. Face à ces termes très négativement connotés, l'adjectif « autochtone », qui n'avait pratiquement jamais été employé jusque-là, a paru, pour la version française des textes internationaux à visée émancipatrice pour ces peuples, plus neutre, voire positif. S'appuyer sur son sens étymologique pour prétendre à son inanité revient à se replier sur une situation franco-française alors que la question des peuples autochtones se pose à l'échelle mondiale et appelle à un retour critique sur l'histoire des Européens dans leur rapport au reste du monde.

De la reconnaissance internationale au recouvrement de droits au niveau national

Si les peuples qui s'identifient comme autochtones ont obtenu une relative reconnaissance internationale au cours des dernières décennies, et s'ils sont toujours plus nombreux à adopter une rhétorique « globalisante » qui leur permet d'exister sur la scène mondiale, leurs luttes se déploient concrètement aux échelles nationales et locales des Etats plutôt qu'aux Nations Unies. Par-delà les spécificités propres à chacune de ces luttes, elles ont néanmoins un objectif commun : l'obtention de formes d'autonomie (dans les champs de l'éducation, de la culture, de l'économie, de la gestion des territoires et de leurs ressources, etc.) – rarement la sécession. En d'autres termes, il s'agit d'obtenir un droit à l'auto-détermination sur des portions d'espace. Ces luttes portent aussi sur la reconnaissance des peuples autochtones comme Sujets historiques au sein des Etats-nations qui les englobent, ce qui doit leur permettre de prendre part aux décisions relatives à l'aménagement du territoire ou au contrôle et à l'utilisation des ressources naturelles, ou à toute autre action sur leurs territoires historiques, et ce quel que soit le statut juridique actuel des terres concernées (domaine public de l'Etat, propriété privée – autochtone ou non autochtone –, propriété collective – autochtone ou non autochtone).

Ces demandes sont particulièrement fortes dans les Amériques et en Océanie (Australie et Nouvelle-Zélande principalement). Là, la construction de la catégorie autochtone par la conquête coloniale a été marquée par une politique sévère de négation et d'« endiguement » (voir notamment la figure de la réserve en Amérique du Nord : Harris, 2002). Elle a pris, selon les cas et les époques, et parfois simultanément, la forme d'une séparation, politique et/ou spatiale, et/ou d'une assimilation violente, et ce, jusqu'à une période relativement récente (années 1960 ou 1970 selon les pays).

L'issue de ces revendications diffère d'un pays à l'autre. Comme le souligne Irène Bellier, certains peuples autochtones se sont vus reconnaître des droits par des traités historiques ou des conventions modernes (au Canada, par exemple), tandis que d'autres ont récemment (début des années 1990) vu leur existence inscrite dans les Constitutions politiques des Etats, notamment dans une douzaine de pays d'Amérique latine. En Asie et en Afrique cependant, la plupart des « petits peuples » demeurent dans des situations de non droit, discriminés, marginalisés et objets de politiques d'assimilation, se traduisant aussi bien par des formes d'invisibilisation sociale que par l'élimination physique (Bellier, 2006, p. 105). Au nom de leur marginalisation sociale, économique et politique, du fait d'une relation au territoire particulière qui induit une

⁴ En espagnol, le terme « *indígena* » ne revêt pas le même sens péjoratif qu'en français – à la différence de celui de « *indio* », raison pour laquelle le terme de « *pueblo indígena* » s'est imposé.

vision du monde et donc une identité culturelle distincte de celle de la société majoritaire, ces peuples peuvent s'auto-désigner comme autochtones. Cette identification est pour eux une ressource politique dont ils peuvent se saisir pour porter leurs revendications au niveau international, afin d'y trouver une reconnaissance et un appui qui pourront ensuite être mobilisés au niveau national.

La Loi, l'Etat et les peuples autochtones

Historiquement, la dépossession et la spoliation ont été réalisées, d'une part, dans la confrontation directe, souvent violente, d'autre part, par un ensemble de « technologies de pouvoir spatiales » (« *spatial technologies of power* ») (Sandercock, 2004, p. 118) ou de « technologies coloniales » (« *colonial technologies* ») (Matunga, 2013, p. 7) : l'arpentage, la cartographie, la toponymie, les procédures et pratiques d'aménagement du territoire, et les lois, tout particulièrement les lois régissant la propriété privée. Aujourd'hui, dans les Etats dont ils dépendent et dans lesquels ils vivent, les peuples autochtones doivent composer avec ces lois et avec des systèmes judiciaires élaborés par des sociétés autres, avec lesquelles ils entretiennent des relations de pouvoir inégales, de caractère colonial.

Aussi, les mobilisations autochtones, qui depuis les années 1970 s'affirment sur les scènes nationale et internationale, ont-elles tenté de renverser ce rapport de force, principalement de deux façons. D'une part, par l'organisation d'actions dans l'espace public : marches de protestation, blocages de route ou de ponts, occupation de facto ou symbolique de terres, etc. D'autre part, par le recours aux tribunaux, devant lesquels des faits de spoliations et/ou de discrimination relatifs à des cas précis ont été portés. On constate ainsi une tendance à la judiciarisation des revendications autochtones dans de nombreux Etats, soit le fait de traiter via les tribunaux des questions qui appelleraient en réalité des solutions politiques (Tremblay, 2000). Les procédures sont cependant complexes et coûteuses, et les démarches ne sont pas toujours couronnées de succès, loin s'en faut. Car les lois auxquelles les Autochtones se réfèrent n'ont le plus souvent pas été écrites dans le but de les protéger, mais bien de les déposséder. Etienne Rivard, à propos des plaintes déposées par les Métis au Québec, et June Lorenzo, à propos de celles déposées par les Pueblos Laguna en Arizona, font état dans ce dossier de ces difficultés.

Par ailleurs, certaines nations autochtones, au Canada, aux Etats-Unis, en Nouvelle-Zélande et en Australie, ont saisi les tribunaux en exploitant les possibilités du droit jurisprudentiel (*common law*) caractéristique des anciennes colonies britanniques. Quelques-unes ont réussi à faire valoir des droits issus de traités ou d'autres accords historiques signés de Nation à Nation, entre peuples autochtones et puissances coloniales européennes ou Etats naissants. Ainsi sont-elles parvenues à légitimer dans certains cas leur souveraineté, leur statut de Sujet au regard du droit international, et leur droit à l'autodétermination dans certains domaines de compétence à l'intérieur des pays concernés (Schulte-Tenckhoff, 1998 ; Gilbert, 2007, p. 585 ; Porter, 2010, p. 22-23).

D'une région et d'un peuple à l'autre, même au sein d'un même Etat, les situations sont très variables. Ainsi, en Nouvelle Zélande, la loi de 1975 – *the Treaty of Waitangi Act* – a reconnu au traité de Waitangi, signé en 1840 entre la plupart des iwis Māori et la Couronne britannique, un statut officiel au sein de la législation néo-zélandaise. La loi a confirmé sa validité juridique, ce qui permet aux Māori de porter plainte auprès d'un tribunal créé à ce seul effet – le Tribunal de

Waitangi – pour toute violation du traité commise par les autorités pakeha (Britanniques puis Néo-Zélandaises) depuis 1840. Au Canada, la situation est plus contrastée. Certaines Premières Nations innues du Québec négocient depuis bientôt quarante ans un accord dont l'issue reste aujourd'hui incertaine (cf. l'entretien avec Hélène Boivin dans la rubrique Espace public de ce numéro), tandis que les Inuit ont obtenu une certaine autonomie et un droit de co-gestion des ressources dans leurs territoires historiques (parties nord des provinces de Terre-Neuve - Labrador et du Québec et des Territoires du nord-ouest, et territoire du Nunavut dans son ensemble). En revanche, au Chili et en Argentine, les Mapuche, qui ont eux aussi signé de nombreux traités entre le 17^e et le 19^e siècles, dans leur cas avec la Couronne espagnole, ne sont jusqu'à présent pas parvenus à les faire valoir, ni politiquement ni devant les tribunaux, malgré les nombreux efforts de militants, intellectuels et juristes mapuche depuis les années 1980 (Marimán, 2002 ; Schulte-Tenckhoff, 1994).

Et pour ce qui concerne la France, la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (CNCDH) a publié le 23 février dernier (2017) un Communiqué de presse apportant un éclairage sur la situation spécifique peuples autochtones en outre-mer (en particulier les Kanaks, en Nouvelle Calédonie, et les Amérindiens, en Guyane française), et appelant l'Etat à clarifier sa position en faveur de la reconnaissance de ces peuples en tant que tels

Face à la violation de leurs droits et à la difficulté voire l'impossibilité de bénéficier de justes procès devant des tribunaux nationaux, de nombreux peuples autochtones ont aujourd'hui recours à une justice exercée à l'échelle internationale. Il faut ici mentionner le rôle essentiel joué par la Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) dans des jugements historiques tels que celui de la communauté Mayagna (Sumo) Awas Tingni contre l'Etat du Nicaragua, rendu en 2001. Les juges de la CIDH ont reconnu les droits collectifs de la propriété de la terre des Awas Tingni, et leur ont donné la préséance sur ceux octroyés par l'Etat. Ce faisant, ils ont accepté de considérer la propriété non pas comme un titre légal mais comme une occupation prouvée culturellement, reconnaissant ainsi le caractère « ancestral » et « immémorial » de cette occupation, basée sur des modes de vie traditionnels. Ils ont aussi accepté que l'absence d'établissements humains stables ne remettait pas en cause l'occupation historique et continue de sociétés nomades sur un territoire (Hale, 2005). Même si la mise en œuvre de ce jugement s'est avérée problématique, se heurtant notamment à la résistance de certains acteurs locaux et nationaux (*ibid.*), il a constitué un geste significatif et sans précédent du régime international en faveur des droits culturels et collectifs autochtones et de la reconnaissance du titre ancestral (del Toro Huerta, 2010 ; Aguilar Cavallo, 2005).

Enfin, il faut considérer que la justice en tant qu'application d'un ensemble de lois renvoie aussi à la justice telle que les Autochtones eux-mêmes la pratiquent. Certains pays d'Amérique latine, comme la Bolivie ou la Colombie, reconnaissent des formes de « pluralisme légal » et admettent l'existence d'une « diversité normative ». Les peuples autochtones ont ainsi obtenu le droit d'administrer des formes de justice coutumière à l'intérieur d'unités territoriales précises (Barrera, 2011 ; Van Cott, 2000). Des expérimentations sont également en cours au Canada pour ce qui relève de la petite délinquance, notamment dans le cadre des actes dépendant des cours territoriales au Nunavut et dans les Territoires du Nord-Ouest, les deux territoires dont la population est majoritairement autochtone (Inuit au Nunavut, Amérindiens et Inuit dans les Territoires du Nord-Ouest). Notons que ce sont souvent les politiques multiculturalistes mises en place dans de nombreux pays des Amériques et d'Océanie à partir des années 1970 qui ont

permis ces formes de reconnaissance, symbolique et juridique, des droits collectifs et culturels des peuples autochtones, et de leurs identités.

Dans tous les cas, quel que soit le niveau auquel justice est obtenue, cela relève, tout à la fois, d'une justice redistributive d'un côté, qui vise à traiter les inégalités et discriminations sociales, et à favoriser l'équité pour les Autochtones en termes d'opportunités économiques (accès à certains emplois, à l'aide au logement, à des bourses d'étude, etc.). Et d'une justice par la reconnaissance de l'Autre d'un autre côté, qui touche à des questions de représentations de l'espace, d'identités territoriales et de pratiques spatiales.

Des neuf textes publiés ici (six articles dans le dossier thématique et trois témoignages dans l'Espace public), émergent trois questions centrales. D'une part, le statut de l'espace dans les réclamations territoriales (*land claims*) est moins évident que l'on pourrait le penser a priori. Est-il l'*objet*, le *sujet* ou le *médiateur* de la justice demandée ? D'autre part, en situation de minorité culturelle et/ou politique, les peuples autochtones n'ont pas d'autre choix que de passer par le système judiciaire de la société majoritaire pour tenter d'obtenir justice. Se pose alors le problème de la rencontre entre des ontologies radicalement différentes. Enfin, les luttes autochtones amènent à s'interroger sur les formes que peut prendre la réparation de torts subis dans la longue voire très longue durée.

L'espace comme objet, comme médiateur, ou comme sujet de justice ?

Pour les peuples autochtones, l'espace – plus précisément la terre ou le territoire – constitue-t-il la *finalité* des demandes de justice ? Ou est-il plutôt le *moyen* par lequel justice peut être obtenue ? Autrement dit, les revendications de justice se cristallisent-elles sur la terre et le territoire parce que ceux-ci sont considérés comme essentiels à la survie culturelle et physique du groupe ? Et dans ce cas, l'espace est l'*objet* même des revendications. Ou bien parce qu'ils matérialisent ce qui relève de l'immatériel, à savoir la spoliation, la stigmatisation, la relégation et la dépréciation subies par les Autochtones ? Et dans ce cas, l'espace est un *médiateur*, il s'agit d'obtenir justice *par* l'espace. Ou enfin, à l'inverse, l'espace est-il le *sujet* de la justice demandée ? En d'autres termes, s'agit-il d'obtenir justice *pour* l'espace ?

L'espace comme objet. A première vue, les revendications autochtones semblent bien porter sur des portions d'espaces sur lesquels le recouvrement d'une forme collective – plus rarement individuelle – de propriété et/ou de souveraineté est réclamé au nom de la justice. Ainsi des Ohlones, premiers habitants de la baie de San Francisco, dont Benjamin Leclère relate les initiatives qu'ils déploient en vue de l'octroi de quelques hectares de propriété foncière à l'intérieur de ce qui est aujourd'hui une vaste région urbaine. Ainsi aussi des Tacana (Amazonie bolivienne) évoqués par Laetitia Perrier Bruslé, et des Métis du Québec⁵, dont Etienne Rivard analyse les démarches entreprises auprès des tribunaux de la Province. Hélène Boivin détaille quant à elle, à partir de la situation des Ilnu de Mashteuiatsh, toutes les étapes et difficultés de ce type de processus.

L'espace comme médiateur. Notre appel à textes – par son titre même – proposait d'aller au-delà de l'évidence des réclamations territoriales et de s'interroger sur la nature et la portée de la justice que les Autochtones réclament quand ils demandent réparation pour les terres et/ou territoires dont ils ont été dépossédés. Notre hypothèse initiale était que, au-delà de l'obtention

⁵ Les Métis, de parenté mixte Amérindienne/Euro-canadienne – le plus souvent franco-canadienne – sont reconnus par l'Etat comme l'un des peuples autochtones du Canada.

d'une propriété ou d'une souveraineté sur leurs propres terres, l'enjeu est aussi, voire surtout, celui d'une reconnaissance pleine et entière de leur existence, de leurs différences culturelles et de leur citoyenneté dans les Etats dans lesquels ils vivent aujourd'hui. Autrement dit, nous postulons que la lutte pour la terre et le territoire est aussi une lutte symbolique pour la décolonisation des manières d'être-au-monde ou des « modes d'insertion dans l'univers » (Savard, 1980, p. 29). Les textes de Benjamin Leclère, à propos des Amérindiens qui habitent dans la baie de San Francisco mais qui, contrairement aux Ohlones, n'en sont pas originaires, de Kara Puketapu-Dentice *et alii*, à propos des Māori qui vivent dans la région urbaine de Wellington et des Amérindiens de Vancouver, et de Frédéric Landy *et alii*, à propos des Autochtones qui, en périphérie de Mumbai et du Cap vivent dans ou proches de parcs nationaux, s'inscrivent clairement dans cette perspective. En effet, ils montrent que l'objectif, pour ces communautés installées aux portes de très grandes villes, est surtout de voir pris en compte leurs savoirs, leurs valeurs, leurs aspirations, et leur présence tout court, dans l'aménagement urbain. Elles revendiquent ainsi leur droit à « être Autochtone dans la ville ». L'espace joue alors un rôle de médiateur, et la justice spatiale est ici un moyen pour parvenir à un monde plus juste.

L'espace comme sujet. Deux autres contributions à ce numéro développent cependant un tout autre point de vue, en mettant en avant une vision biocentrée du monde dans laquelle l'espace, et les lieux qui composent le territoire, sont pensés comme les sujets auxquels il faut rendre justice. Dans l'entretien qu'elle nous a accordé, la cartographe et géographe hawaïenne Renee Louis Pualani affirme :

« Il ne s'agit pas de : « tout faire pour les hommes » ; mais de : « tout faire pour tout ». Il s'agit de considérer tous les processus naturels comme importants. Tous les animaux, tout... tout ce qu'il y a dans le monde a son importance. Et c'est aussi considérer que tout est intelligent. »

Pour elle, il s'agit avant tout de réclamer une justice *pour* l'espace et *pour* le territoire, une conception qui renvoie à la vision holiste évoquée ci-dessus. Quant à June Lorenzo, avocate pueblo laguna investie dans le domaine des droits des peuples autochtones et dont la contribution dans ce numéro porte sur la reconnaissance des sites sacrés par l'Etat fédéral et l'État d'Arizona aux États-Unis, elle insiste sur l'« agentivité » de l'espace. S'appuyant à la fois sur les théories d'Edward Soja et sur des perspectives théoriques autochtones, elle suggère que l'espace constitue une force qui agit sur l'action sociale, et donc aussi sur la justice sociale. Si une telle posture peut sembler rejoindre les théories de l'acteur-réseau de Bruno Latour ou encore Michel Callon, notamment en ce qui concerne la place des non-humains, elle s'appuie cependant sur des conceptualisations propres aux ontologies autochtones. Dans cette optique, où l'espace est le sujet auquel justice doit être rendue, renoncer à la revendiquer n'est pas possible, car il en va de la responsabilité des humains de rétablir l'équilibre rompu par d'autres humains et d'agir *pour* le territoire, en particulier ses lieux sacrés.

Obtenir justice en se pliant aux termes de l'Autre

L'entretien avec Hélène Boivin détaille toutes les étapes et difficultés de la négociation territoriale engagée par certaines des Premières Nations Innues du Québec avec les gouvernements québécois et canadien depuis bientôt quarante ans. Il montre notamment comment les Pekuakamiulnuatsh (Première Nation Innu de Mashteuiatsh) sont contraints d'adopter une « grammaire moderne » du territoire (Gros, Dumoulin Kervran, 2011, p. 31) pour espérer être entendus. Pour assurer le succès de leurs revendications, ils n'ont d'autre choix que

de formuler celles-ci en fonction des catégories de légitimation établies par la société majoritaire (Albert, 1997). Cette dernière impose ainsi, par ses lois et ses tribunaux, ses propres ontologies et idéologies territoriales, et ses propres catégories.

L'une des difficultés majeures à laquelle se heurtent les peuples autochtones qui portent leurs revendications devant les tribunaux est ce qu'Étienne Rivard, dans ce dossier, appelle le « fardeau documentaire », soit l'obligation qui incombe aux plaideurs d'apporter la preuve de leur occupation, dans la durée, des terres ou territoires dont ils demandent à recouvrer l'usage, la jouissance et/ou la propriété, afin que justice leur soit rendue. Or, comment faire lorsque l'on a été exproprié de longue date et que seule la mémoire orale, transmise de génération en génération, atteste d'une présence ancienne sur des lieux où l'on ne peut plus se rendre, et ce alors que les tribunaux favorisent toujours l'écrit ? Comment montrer que le lien n'a pas disparu malgré ces obstacles ? June Lorenzo souligne elle aussi ces difficultés, particulièrement vives à propos de la reconnaissance des sites sacrés. Comment faire, aussi, lorsque que les territoires ont été profondément transformés par les impacts cumulatifs de la colonisation, de l'exploitation intensive des ressources naturelles et du développement industriel (Desbiens [2013] 2015 ; Desbiens, Hirt, Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2015) ?

Plus largement, les modes d'identification culturelle des peuples autochtones se construisent dans un contexte où le rapport de force leur est globalement défavorable et les soumet à de nombreuses projections identitaires. Le texte de Laetitia Perrier Bruslé, à partir du cas bolivien, met ainsi en évidence les injonctions d'authenticité auxquelles sont soumis les peuples autochtones, injonctions qui coïncident avec une certaine idée que la société non autochtone se fait du rapport autochtone au territoire et à l'environnement. Frédéric Landy *et alii* décrivent le même type de processus à l'œuvre au Mexique. Les Autochtones subissent ainsi une standardisation et une stéréotypisation de leurs identités. Pour être reconnu, il faut se conformer à un modèle de soi construit par d'autres. Benjamin Leclère montre quant à lui que la justice, lorsqu'elle est appliquée aux Autochtones, est fortement liée et limitée à des espaces particuliers dans lesquels la société majoritaire cherche à les assigner à territorialité. En Amérique du Nord, il est difficile pour les Amérindiens urbains de faire reconnaître leur identité et leur droit à la ville en tant qu'Autochtones. Car, comme le suggère Leclère, les imaginaires dominants associent autochtonie et ruralité et perçoivent la ville comme l'espace du colon et de la « civilisation », dans lequel l'Autochtone n'a pas sa place, sauf à s'assimiler à la société majoritaire. La même situation s'observe d'ailleurs en Australie, où l'identité aborigène est reconnue... tant qu'elle reste dans le *bush* (la brousse). Autrement dit, la justice spatiale pour les peuples autochtones est aussi un droit à la visibilité, là où les traces de leur présence antérieure ont été effacées, comme là où leur présence n'était pas prévue. Pourtant, Puketapu-Dentice *et alii* démontrent que les Autochtones sont parfaitement capables de créer des espaces porteurs de leurs valeurs dans des lieux qui ne sont pas traditionnellement autochtones, tels que les agglomérations urbaines. Cet enjeu de la visibilité renvoie à l'une des cinq formes de l'oppression identifiées par Iris Marion Young ; celle de l'impérialisme culturel, qui fait que le groupe dominant invisibilise le groupe dominé (Young, 1990 ; Gervais-Lambony, Dufaux, 2009).

Jusqu'où réclamer justice ? Que veut dire demander réparation ?

La question de la réparation est mentionnée à de nombreuses reprises dans les textes réunis dans ce numéro, car elle est sous-jacente à la demande de justice spatiale.

Les peuples autochtones d'Afrique et d'Asie sont peu concernés par cette question. Pour eux, obtenir justice signifie surtout obtenir le droit de continuer à vivre selon des modes de vie marginalisés ou discriminés (nomadisme, chasse, pêche, cueillette, etc.), souvent sur des territoires qu'ils habitent de très longue date. Il s'agit alors, d'abord et avant tout, de garder et défendre des territoires menacés de l'intrusion de tiers. Il en va autrement pour les peuples autochtones des Amériques et d'Océanie, ou encore de Fennoscandie et de Sibérie, qui justifient leurs revendications au nom du *principe d'antériorité*, à savoir par le fait d'être les premiers habitants du territoire national, et parfois continental. L'enjeu majeur est pour eux d'obtenir réparation, par les Etats, des torts subis au cours de plusieurs siècles de domination coloniale, et notamment des territoires soustraits. Pour eux, la reconnaissance officielle de ces torts, qu'il est rare d'obtenir, est insuffisante.

Mais concrètement, qu'est-ce que réparation veut dire ? Et jusqu'où doit-elle aller ? C'est là sans doute la question la plus épineuse en matière de justice spatiale à propos des peuples autochtones. La chercheuse Wahpetunwan Dakota Waziyatawin Angela Wilson expose en termes très clairs les dimensions du problème :

« [...] la justice spatiale pour les peuples autochtones exigerait un retour de ces terres volées. Toute autre solution ne sera jamais qu'un compromis en matière de justice, mais il est difficile d'imaginer le retour de chaque pouce de terre. Je crois vraiment que les Américains (non autochtones) seraient parfaitement prêts à nous exterminer tous complètement plutôt que d'accepter de retourner dans leurs divers pays d'origine et de nous rendre nos terres. D'où la question : « combien de terres doivent être rendues pour qu'il y ait un semblant de justice spatiale ? Peu de peuples autochtones pensent que nous avons été traités justement ou que ce que nous avons actuellement en termes de terres est une solution juste. Mais il y a peu voire pas d'accord sur ce que pourrait être une répartition juste des terres, car c'est une question que peu d'entre nous se sont autorisés à envisager. Nous avons autorisé les forces du colonialisme à influencer les paramètres de notre vision concernant la justice, et par conséquent la plupart d'entre nous ont des difficultés à imaginer un futur qui ne soit pas inscrit à l'intérieur des limites actuelles. » (entretien avec Wilson in Brown *et al.*, 2007, p. 20 – trad. libre des éditrices)

Dans leur grande majorité, les Autochtones spoliés n'aspirent pas à une récupération intégrale de leurs terres et territoires, comme en témoigne le cri du coeur de Renee Louis Pualani dans ce numéro. Un tel projet s'avère en effet chimérique compte tenu de l'étendue des espaces concernés, des profondes transformations que le processus de colonisation y a imposé, et du fait que les populations autochtones sont, sauf exception, devenues des minorités démographiques sur leurs propres territoires.

Quelle forme peut prendre alors la réparation ? Y-a-t-il une limite dans le temps pour les réparations territoriales ? Cette épineuse question est l'objet d'intenses différends entre les parties concernées. Iris Marion Young, dans son ouvrage posthume, propose des pistes de réflexion fondées sur les exemples des peuples autochtones américains et des descendants d'esclaves noirs. Selon elle, des réparations peuvent certes être demandées quand les victimes et les bourreaux sont toujours vivants (Young, 2011, p. 173 notamment). Il serait raisonnable, par exemple, d'imaginer le versement de compensations financières par une entreprise à des communautés autochtones dans le cas de l'exploitation des ressources naturelles de leur territoire ; ou encore des compensations comme celles versées par le Canada aux victimes des

écoles résidentielles (*Residential schools*)⁶. Mais d'après Young, il n'en va pas de même quand le lien direct entre parties lésées et coupables est difficile à démontrer, parce qu'il s'étend sur plusieurs siècles et que les individus directement concernés sont décédés. Dans ce cas, imputer la faute à des acteurs particuliers s'avère compliqué, et souvent improductif. Quant à la détermination du montant d'une juste compensation, elle s'avère hautement problématique. Et l'on en revient à la question posée par Wilson : combien de terres devraient être rendues pour que justice soit faite ? C'est pourquoi Young propose plutôt de développer un sens de la responsabilité collective et de la mémoire historique pour favoriser des changements, et instaurer de meilleures relations entre groupes :

« La simple impossibilité de changer l'injustice historiquement faite, cependant, crée la responsabilité de s'en préoccuper, aujourd'hui, en tant que mémoire. Nous sommes responsables, dans le présent, de la façon dont nous relatons le passé. La façon dont les individus et les groupes, dans une société donnée, décident de narrer l'histoire d'injustices passées et de dire le lien, ou la rupture, qu'elle entretient avec le présent, en dit long sur la façon dont les membres de ladite société se sentent en relation les uns avec les autres aujourd'hui, et si et comment ils peuvent envisager un futur plus juste. Une société qui aspire à transformer les structures injustes de son présent a besoin de reconstituer son imaginaire historique, et le processus d'une telle reconstitution implique des luttes politiques, du débat, et la reconnaissance de perspectives différentes sur les récits et les enjeux. » (Young, 2011, p. 182 - trad. libre des éditrices)

La réparation devrait ainsi se faire en trois temps : un premier temps de reconnaissance de l'injustice subie, un deuxième temps de questionnement du récit historique qui légitime l'injustice et empêche la réparation, et un troisième temps d'action consistant à modifier le récit historique officiel. Au Canada, dans le cas des pensionnats, les travaux de la Commission *Truth and Reconciliation* ont suivi ces trois étapes pour aboutir à un résultat jugé globalement satisfaisant par les victimes.

Par ailleurs, cette construction d'un récit historique prenant en compte la « vision des vaincus », pour reprendre le titre des travaux pionniers de Nathan Wachtel (1992 [1971]), n'annihile pas la nécessaire récupération d'au moins partie des territoires préemptés. Car la récupération d'un contrôle sur l'espace et le temps est primordiale pour réparer ce qui a été fondamentalement altéré par la colonisation (Hirt, à paraître). Dans la pratique, les demandes portent souvent sur l'extension de terres autochtones devenues trop petites pour assurer la subsistance du groupe, ou de territoires trop étriés pour se projeter comme collectif. Par ailleurs, aux États-Unis, face à l'insuffisance des politiques de réparation, certaines tribus optent pour le rachat de terres avec leurs propres deniers. C'est la voie choisie notamment par celles qui disposent de revenus importants dégagés par les activités des casinos et autres maisons de jeu qu'elles ont ouverts sur leurs territoires. Une partie de l'argent est alors réinvesti dans ce rachat, ce qui favorise un véritable processus de décolonisation (Leclère dans ce numéro ; Treuer [2012] 2014). Pour Waziyatawin Angela Wilson cependant, le rachat de terres est « un remède qui a peu à voir avec quelque justice que ce soit » (Wilson in Brown et al, 2007, p. 22).

⁶ Pensionnats dans lesquels des générations d'Amérindiens et d'Inuit du Canada ont été envoyés, souvent par la contrainte, des années 1920 à 1970, pour y recevoir une éducation scolaire et extra-scolaire à visée assimilationniste. Ces écoles ont été le lieu d'abus de tous ordres, y compris sexuels, reconnus officiellement à l'issue de l'enquête de la Commission *Vérité et Réconciliation* (2008-2015).

Pour conclure

Appréhender les luttes des peuples autochtones au prisme de la justice spatiale permet ainsi de bien saisir l'ampleur de ce qui se joue dans les demandes de reconnaissance, et de mieux comprendre les positionnements de ceux qui, en dépit de leur statut de vaincus de l'histoire, ont refusé de disparaître. Les réponses reçues à notre appel à textes montrent à la fois l'intérêt pour le type d'approche proposé par la revue *Justice spatiale/Spatial Justice* et sa nouveauté pour les études autochtones. Nous espérons avoir ouvert un champ fécond de recherche, de réflexion et d'action.

Ce numéro réunit six analyses, émanant de géographes (quatre textes), d'aménagistes et d'urbanistes (un texte) et d'une juriste autochtone ; et les témoignages d'une géographe suisse, engagée depuis plusieurs décennies pour la reconnaissance des droits des peuples autochtones, d'une cartographe-géographe hawaïenne, et d'une responsable ilnu, coordinatrice des Affaires gouvernementales et stratégiques de sa communauté. On aurait souhaité une contribution plus importante des juristes. Sans doute leurs univers de référence sont-ils trop éloignés des nôtres pour que la rencontre puisse, pour l'instant du moins, vraiment se faire. Un travail étroit avec eux serait pourtant nécessaire pour aller plus loin dans les analyses esquissées ici.

On ne peut par ailleurs que regretter la place limitée faite ici aux situations des peuples autochtones d'Afrique et d'Asie. Celle-ci est à l'image du nombre très faible de recherches qui leurs sont consacrées. L'absence de l'Australie, en revanche, semble davantage le fruit du hasard dans la circulation de l'appel à textes. Quant à celle d'auteurs latino-américains, elle est sans doute imputable au fait qu'ils évoluent dans un autre univers linguistique. L'appel a bien été diffusé dans ces cercles, mais seul un texte – non retenu – nous a été envoyé.

Les lecteurs pourront aussi s'étonner de ne trouver ici aucun article traitant des cartographies autochtones, en dépit du fait que les cartes, outils par excellence de la colonisation, sont appropriées depuis plusieurs décennies par les peuples autochtones pour défendre leurs droits à la terre et au territoire, contester les imaginaires géographiques dominants, ainsi que pour influencer sur les politiques publiques relatives au territoire. Peut-être faut-il attribuer cette absence des « contre-cartographies » (*counter-mapping*) autochtones au fait que, en la matière, l'essentiel a déjà été dit, comme en atteste l'importante littérature existante sur le sujet, en particulier anglophone (voir par exemple Louis Pualani *et alii* dir., 2012). Il reste en revanche à explorer les parallèles entre la production de contre-cartographies et la mobilisation par les acteurs autochtones des outils juridiques de la société majoritaire pour contraindre ses tribunaux à rendre justice à ses victimes. On peut y voir deux formes complémentaires de reconquête spatiale.

Enfin, et notre appel à textes allait dans ce sens, on aurait pu s'attendre à recevoir des contributions interrogeant les conditions d'établissement de relations équitables entre le monde académique et les peuples autochtones. En effet, en contexte autochtone, les « cherchés » n'acceptent plus d'être de simples « objets » d'étude ; ils demandent à être reconnus comme Sujets et à prendre une part active dans l'élaboration et la conduite des projets (voir par exemple Collignon, 2010). Ces questions figurent en filigrane dans ce numéro, sans doute mériteraient-elles de faire l'objet d'un dossier à part entière. Car comme le souligne Renee Louis Pualani dans l'Espace public, à propos du Groupe de travail sur les peuples autochtones de l'Association américaine des géographes (*Indigenous Peoples Specialty Group, American*

Association of Geographers), l'espace académique est l'un des espaces que les Autochtones doivent encore conquérir.

A propos des auteures

Béatrice Collignon est Professeure de géographie à l'Université Bordeaux Montaigne ; Irène Hirt est Chargée de Recherche au CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Elles sont toutes deux membres de l'UMR 5319 Passages (Unité Mixte de Recherche, CNRS/universités) et du GDRI JUSTIP (*Justice and Indigenous Peoples*) créé par le CNRS le 1^{er} janvier 2017.

En tant qu'éditrices de ce numéro, nous souhaitons remercier tout particulièrement Janine Debanné, professeure en architecture à l'Université Carleton (Ottawa, Canada), pour son aide précieuse dans la traduction de l'appel à textes.

Par ailleurs, le décès, ce 22 février 2017, d'Erica-Irene Daes, Docteure en droit de l'Université d'Athènes, nous rappelle l'importance de l'engagement des milieux académiques en faveur de la reconnaissance internationale des peuples autochtones. Présidente du Groupe de travail sur les populations autochtones des Nations Unies de 1984 à 2001 et rapporteur spécial, elle joua un rôle moteur dans la rédaction de la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones* puis dans son adoption par l'Assemblée générale de l'ONU il y a exactement dix ans.

Pour citer cet article : Irène Hirt, Béatrice Collignon, « Quand les peuples autochtones mobilisent l'espace pour réclamer justice » [“Claiming Space to Claim for Justice: the Indigenous Peoples' Geographical Agenda”, traduction : Christine Rychlewski], *justice spatiale | spatial justice*, n° 11 mars 2017 | march 2017, <http://www.jssj.org>

Références citées

- AGUILAR CAVALLO, Gonzalo**, 2005, “El Título Indígena Y Su Aplicabilidad En El Derecho Chileno”, *Ius et Praxis*, vol. 11, n° 1, 269-295.
- ALBERT, Bruce**, 1997, “Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne”, *Cahiers des Amériques Latines*, n° 23, 177-210.
- BARRERA, Anna**, 2011, “Turning Legal Pluralism into State-Sanctioned Law: Assessing the Implications of the New Constitutions and Laws in Bolivia and Ecuador”, *Giga working papers*. Hamburg: GIGA (German Institute of Global and Area Studies).
- BELLIER, Irène**, 2006, “Identité globalisée et droits collectifs: les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne”, *Autrepart*, vol. 38, n° 2, 99-118.
- BROWN, Nicholas, GRIFFIS, Ryan, HAMILTON, Kevin, IRISH, Sharon, et KANOUSE, Sarah**, 2007, “What makes justice spatial? What makes spaces just? Three interviews on the concept of spatial justice”, *Critical planning*, n° 14, 7-28 [entretien avec Waziyatawin Angela Wilson, p. 15-22].
- COLLIGNON, Béatrice**, 2010, “L'éthique et le terrain”, *L'information géographique*, dossier “Le terrain”, vol. 74, n° 1, 63-83.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada**, 2015, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir - rapport final de la Commission de vérité et réconciliation*. Winnipeg : University of Manitoba Press. Consultable en ligne : www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=891 / **Truth and Reconciliation Commission of Canada**, 2015, *Honoring the truth, reconciling for the future, summary of the final report of the Truth and Reconciliation Commission*

of Canada. Winnipeg: University of Manitoba Press. Available at:

<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=890>

Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (CNCDH), 2017, *Vers une égalité réelle pour les deux peuples autochtones français, les Amérindiens de Guyane et les Kanak de Nouvelle-Calédonie*. Communiqué de presse. Consultable en ligne : http://www.cncdh.fr/sites/default/files/170223_cp_avis_peuples_autochtones_en_outre-mer.pdf

DAES, Erica-Irène, 2001, *Les peuples autochtones et leur relation à la terre. Document de travail final établi par le Rapporteur spécial, Mme Erica-Irène A. Daes*, E/CN.4/Sub.2/2001/21. New York : Nations-Unies.

del TORO HUERTA, Mauricio Iván, 2010, "El derecho de propiedad colectiva de los miembros de comunidades y pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Anuario mexicano de derecho internacional*, vol. 10, 49-95.

DESBIENS, Caroline, HIRT, Irène, PEKUAKAMIULNUATSH TAKUHIKAN, 2015, "Développement industriel et négociations territoriales au Canada : défis et enjeux d'une nouvelle forme de traité", in Bellier, I. (ed.), *Terres, territoires, ressources politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, 191-208. Paris : l'Harmattan.

DESBIENS, Caroline, 2013, *Power from the North: territory, identity and the culture of hydroelectricity in Quebec*. Vancouver : UBC Press / 2015, *Puissance Nord : territoire, identité et paysages de l'hydroélectricité au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval [traduction en français par Geneviève Deschamps].

GERVAIS-LAMBONY, Philippe, DUFAUX, Frédéric, 2009, "Justice... spatiale !", *Annales de géographie*, vol. 665-666, n° 1, 3-15.

GILBERT, Jérémie, 2007, "Historical Indigenous Peoples' Land Claims: A Comparative and International Approach to the Common Law Doctrine on Indigenous Title", *The International and Comparative Law Quarterly*, vol. 56, n° 3, 583-611.

GROS, Christian, DUMOULIN KERVRAN, David (eds), 2011, *Le multiculturalisme " au concret " : un modèle latino-américain*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle.

HALE, Charles R, 2005, "Neoliberal Multiculturalism. The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, n° 1, 10-27.

HARRIS, Cole, 2002, *Making Native Space: Colonialism, Resistance, and Reserves in British Columbia*. Vancouver: UBC Press.

HIRT, Irène, "Enjeux de territoires, enjeux de savoirs. Jalons théoriques pour une interprétation transversale des reterritorialisations autochtones dans les Amériques", *Tsantsa. Revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, n° 22, à paraître/forthcoming.

LADUKE, Winona, 1999, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge (MA): South End Press.

LANDY, Frédéric, MOREAU, Sophie, 2015, "Le droit au village/The Right to the Village", *Justice spatiale /Spatial justice*, n° 7 : <http://www.jssj.org/article/le-droit-au-village>

LOUIS PUALANI, Renée, JOHNSON, Jay J., HADI PRAMONO, Alberto (eds), 2012, *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, vol. 47, n° 2. Special issue: *Indigenous Cartographies and Counter-Mapping*.

MARIMÁN, Pablo, 2002, *Parlamento y Territorio Mapuche*. Temuco, Concepción: Instituto de Estudios Indígenas, UFRO/Escaparates.

MATUNGA, Hirini, 2013, "Theorizing Indigenous Planning", in Walker, R., Jojola, T., Natcher, D. (eds), *Reclaiming Indigenous Planning*. Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press, 3-32.

MORIN, Françoise, 1994, "De l'Ethnie à l'Autochtonie. Stratégies Politiques Amérindiennes", *Caravelle*, n° 63, 161-73.

Organisation des Nations Unies, 2007, *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*.

Consultable en ligne : http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_fr.pdf / **United Nations**, 2007, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Available at:

http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf

Organisation Internationale du Travail, 1989, *Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux*. Consultable en ligne :

http://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314 / **International**

Labour Organisation, 1989, *Indigenous and Tribal Peoples Convention (n° 169)*. Available at:

http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314

Organisation Internationale du Travail, 1957, *Convention (n° 107) relative aux populations autochtones et tribales*.

Consultable en ligne : http://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107 /

- International Labour Organisation**, 1957, *Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957 (No. 107)*. Available at: http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107
- PORTER, Libby**, 2010, *Unlearning the colonial cultures of planning*. Farnham (UK): Ashgate.
- SANDERCOCK, Leonie**, 2004, "Commentary: Indigenous Planning and the Burden of Colonialism", *Planning Theory & Practice*, vol. 5, n° 1, 118-124.
- SAVARD, Rémi**, 1980, "Le sol américain : propriété privée ou Terre-Mère. En deçà et au-delà des conflits territoriaux entre autochtones et blancs au Canada", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, n° 3, 29-44.
- SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle**, 1994, "Traités, parlamentos et le statut des nations amérindiennes", *Caravelle*, n° 63, 175-91.
- SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle**, 1998, "Reassessing the Paradigm of Domestication: The Problematic of Indigenous Treaties", *Review of Constitutional Studies*, vol. 4, n° 2, 239-289.
- TREUER, David**, 2012, *Rez Life: An Indian's Journey Through Reservation Life*. New York: Grove/Atlantic, Inc. / 2014, *Indian roads. Un voyage dans l'Amérique indienne*. Paris : Albin Michel [traduction en français par trad. par D. Laruelle].
- TREMBLAY, Jean-François**, 2000, "L'autonomie gouvernementale autochtone, le droit et le politique, ou la difficulté d'établir des normes en la matière", *Politique et Sociétés*, vol. 19, n° 2-3, 133-151.
- VAN COTT, Donna Lee**, 2000, "A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia", *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, n° 1, 207-234.
- WACHTEL, Nathan**, 1992 [1971], *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530 – 1570*. Paris : Gallimard.
- WHITEMAN, Gail**, 2009, "All My Relations: Understanding Perceptions of Justice and Conflict between Companies and Indigenous Peoples", *Organization Studies*, vol. 30, n° 1, 101-120.
- YOUNG, Iris Marion**, 1990, *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- YOUNG, Iris Marion**, 2011, *Responsibility for Justice*. Oxford/New York: Oxford University Press - Oxford political philosophy.