

## Justice spatiale et protection des lieux sacrés par les peuples autochtones : intégrer des dimensions autochtones à la discussion

June L. Lorenzo

Traduction : Carole Cancel

En 2009, les peuples autochtones du Nouveau-Mexique et d'ailleurs ont célébré le classement du mont Taylor, plus connu sous le nom de *Tsibiina* par les Lagunas, de *Kaweshtima* par les Acomas, de *Dewankwi Kyabachu Yalanne* par les Zunis, de *Tsoodzil* par les Dinés, et de *Tsiipiya* par les Hopis, en Bien culturel traditionnel en vertu de la Loi sur les biens culturels du Nouveau-Mexique (1980). Le mont Taylor, qui s'élève à 3446 mètres d'altitude, domine le tout le nord-ouest du Nouveau-Mexique. Visible jusqu'à 160 kilomètres à la ronde, cette montagne est mentionnée dans les récits de la création de nombreux peuples autochtones de la région. Elle constitue un lieu de pèlerinage important depuis plusieurs millénaires. La zone classée du mont Taylor s'étend sur plus de 153 780 hectares. Ce territoire comprend des mézas et des culots volcaniques. Les membres du groupement *Five Native Nations*,<sup>1</sup> formé des Pueblos Acomas, Lagunas et Zunis, de la tribu Hopi et de la Nation Navajo ont uni leurs efforts pendant plus de deux ans pour obtenir ce classement et ainsi offrir à ce territoire culturel sacré une forme de protection face aux projets de développement, notamment à d'exploitation de l'uranium. Obtenue au prix d'une rude bataille dans les tribunaux du colonisateur, cette victoire n'est que l'amorce des efforts qu'il faut continuer à déployer pour protéger la montagne.

Le territoire traditionnel des peuples autochtones de la région s'étend à perte de vue. En dépit des actions du gouvernement et de sociétés privées qui les ont dépossédés de leurs terres depuis plus d'un siècle, le lien privilégié entre les Autochtones et la montagne n'a jamais été rompu. L'essentiel de la zone désignée Bien culturel traditionnel se situe dans la Forêt nationale de Cibola et est, à ce titre, gérée par le Service forestier des États-Unis. Par conséquent, l'accès privé aux différents sites inscrits sur les flancs de la montagne reste-t-il un défi pour les Autochtones de la région. La principale motivation des cinq tribus et de celles qui les ont rejointes au cours du processus de classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel était la préservation du territoire culturel sacré pour les générations actuelles et futures, ce qui nécessitait de préserver un lien continu avec la montagne au moyen de pratiques religieuses et traditionnelles telles que le pèlerinage, la chasse et la cueillette. Ce classement permet principalement de s'assurer que la consultation des parties intéressées, y compris des cinq tribus, serait obligatoire dans l'éventualité où de nouveaux projets seraient proposés par des

---

<sup>1</sup> Les termes « tribu », « pueblo », « nation autochtone » et « peuple » sont utilisés dans cet article de manière interchangeable. Tous désignent les nations autochtones souveraines des États-Unis. Au Nouveau-Mexique, le terme « pueblo » est couramment employé pour faire référence à l'une ou l'autre des vingt tribus ou nations Pueblo, par exemple « les Pueblo Laguna » et « les Pueblo Acoma ».

entreprises publiques (NMSA 1978 § 18-6-8.1). Mais ce classement n'accorde pas aux tribus indiennes un droit de veto sur des projets de développement.

Afin de garantir la protection des lieux sacrés dans le cadre juridique des États-Unis, les Autochtones doivent négocier en naviguant dans les méandres de lois et directives américaines conçues essentiellement pour protéger les intérêts des propriétaires privés et favoriser la progression de l'activité minière dans l'Ouest du pays. Les tentatives visant à récupérer des territoires autochtones en ayant recours au système juridique américain se sont pour la plupart soldées par une compensation monétaire et non par la restitution des terres. Même lorsqu'un lieu est classé Bien culturel traditionnel, le Service forestier des États-Unis soutient que les terrains forestiers, en tant que terrains publics, restent assujettis aux exigences de lois telles que la Loi sur l'exploitation minière adoptée en 1872 (30 U.S.C. §§ 22-42). À ce titre, la délivrance d'autorisations pour l'exploitation minière est pour lui une obligation. Dans ce contexte, les Autochtones ont cherché, par-delà la législation interne, des ressources pour tenter de protéger les territoires sacrés. Ils ont alors sollicité une forme de protection via les instances internationales, et ont invoqué les normes et instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme. Ainsi, au lieu de recourir uniquement aux lois et aux argumentations des États-Unis fondées sur la Constitution américaine, notamment la liberté de religion, ils ont entrepris de faire valoir leur droit à vivre en accord avec leurs coutumes et leurs croyances sur leur territoire ancestral (même s'ils ne l'occupent pas à l'heure actuelle) en vertu des normes relatives aux droits de l'homme et en particulier celles prévues aux Nations Unies par le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, ainsi que les articles 12 et 26 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.

Bien que les Autochtones ne contrôlent pas la gestion de ces espaces, ils réclament une approche spatiale de la justice qui ne serait pas fondée uniquement sur les droits, mais aussi sur la responsabilité qui incombe aux êtres humains de protéger les lieux essentiels à leur survie. Est-il envisageable de mobiliser les normes relatives aux Droits de l'homme et de les associer avec les savoirs autochtones pour conférer une réelle protection aux lieux sacrés, au lieu d'altérer les savoirs et les coutumes autochtones pour les rendre conformes à la législation interne et à ses politiques ? Dans quelle mesure les notions relevant de la justice spatiale sont-elles ou peuvent-elles être utiles à une telle démarche ? Les luttes menées par les peuples autochtones pour la protection des lieux sacrés peuvent-elles être considérées comme des revendications de justice spatiale ? Et lorsque les peuples autochtones ont, le cas échéant, gain de cause dans le cadre juridique interne, comme ce fut le cas pour le mont Taylor, peut-on affirmer qu'une forme de justice spatiale a été rendue ? Cet article explore certaines notions associées à la justice spatiale à travers le prisme des luttes menées par les Autochtones pour la préservation des lieux sacrés aux États-Unis.

Utilisant l'exemple du classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel pour illustrer cette question épineuse, cet article s'ouvre sur un aperçu du statut et de l'histoire de ce territoire. Deux lois américaines souvent invoquées par les peuples autochtones lorsqu'ils tentent de protéger leurs sites et territoires sacrés - la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux de 1966 et de la Loi sur la protection de l'environnement de 1970 - sont ensuite discutées. Je

présente ensuite quelques actions menées en justice, qui permettent d’appréhender les luttes judiciaires et juridiques qui ont eu lieu au cours des trente dernières années dans le cadre de la préservation des lieux sacrés aux États-Unis. Ceci requiert une analyse préalable des différences fondamentales qui séparent les coutumes, les épistémologies et les ontologies des Autochtones, et les conceptions euro-américaines en matière de conservation et de préservation. Enfin, je discuterai de la manière dont les notions associées à la justice spatiale pourraient permettre de trouver un terrain d’entente bénéfique à cette analyse. Cet article tente d’ouvrir une discussion constructive en admettant d’entrée de jeu que ces différences sont potentiellement irréductibles. En guise de conclusion, je suggère que les peuples autochtones, qui sont intimement liés à l’espace depuis des milliers d’années, peuvent apporter de nouvelles dimensions à une discussion fondée principalement sur des paradigmes occidentaux.

Cet article est le fruit de ma participation depuis de longues années aux luttes pour la protection des territoires et des lieux sacrés des Autochtones. Cette expérience me permet d’exprimer mon point de vue en tant que membre d’une communauté lourdement touchée par le développement minier, en tant qu’avocate et chercheuse autochtone de la tribu Pueblo Laguna Pueblo/Diné (Navajo), et en tant que récente docteure en *Justice Studies*, une formation doctorale que j’ai suivie avec un ensemble d’intellectuels autochtones Pueblos qui participaient à un programme universitaire axé sur les coutumes et les valeurs fondamentales autochtones.

De 1959 à 1983, l’exploitation minière de grande envergure de l’uranium a constitué la principale source de développement économique dans la région située tout autour du mont Taylor, appelée Grants Mineral Belt. Les territoires autochtones ont été le théâtre d’une extraction minière importante, y compris sur les terres des Pueblos Laguna et de la Nation Navajo, sans pour autant que ces derniers ne bénéficient des nombreux avantages offerts aux communautés non autochtones. Cette activité minière est intervenue avant la création des lois environnementales et de celles portant sur la conservation du patrimoine, promulguées dans les années 1960 et 1980. Quelques décennies plus tard, j’ai travaillé au classement en Bien culturel traditionnel du mont Taylor et j’ai participé au procès qui s’en est suivi à titre de conseillère juridique auprès des Pueblos Laguna et, plus tard, en qualité de défenseur des droits de la personne auprès des Nations Unies et des instances de l’Organisation des États américains.

### **Le territoire fait partie de notre famille**

Il convient tout d’abord de décrire la manière dont notre peuple parle du territoire. De nombreux peuples perçoivent le territoire et ressentent pour lui l’attachement d’un parent. En keres, dialecte de la langue laguna, le terme « stra Naiyasheh » est couramment employé pour désigner le territoire. Il signifie littéralement « Notre Mère ». La plupart des peuples Pueblos considèrent le territoire ainsi que toutes ses ressources comme des présents du Créateur. Les Autochtones y jouent principalement un rôle de gardiens, et non de propriétaires. Les coutumes et les enseignements traditionnels rappellent sans cesse au devoir d’honorer ce lien privilégié. Des valeurs sont transmises, telles que la nécessité de ne jamais prélever du territoire plus que de besoin dans les activités de cueillette et de chasse, et de toujours rendre quelque chose à la Terre afin de préserver un équilibre. D’innombrables chants et récits ont été transmis au fil des générations pour rappeler le devoir de préserver ce lien dans le respect et l’harmonie. Nous, les

Autochtones, nous honorons ce lien privilégié, car nous avons appris qu'il est essentiel à notre survie - à notre survie physique et culturelle ainsi qu'à notre survie en tant que peuples.

Ceci n'est pas propre aux peuples Pueblos (Milholland, 2010 ; Pepion, 2009) et ce n'est pas non plus une spécificité nord-américaine. Les échanges inter tribus ainsi qu'une littérature abondante font état d'un lien semblable avec le territoire chez des Autochtones d'autres régions du monde, y compris en Amérique latine (Neihart, 2013-2014, p. 80), en Afrique (Babalola, Lawal, Opii, & Oso, 2014), et dans le Pacifique (Brown M. A., 2016 ; Valadakis, 2013). C'est ainsi que pour la plupart des peuples autochtones, les épistémologies qui les connectent à un « lieu » leur enseignent que la Terre, qui est leur Mère, est un être vivant, qu'il faut toujours être respectueux et conscient de ses origines, et que la préservation de ce lien privilégié est essentielle pour un monde pacifique et juste. Le préambule de la Déclaration universelle des droits de la Terre nourricière (2010) publié par les peuples autochtones de tous les continents réunis en Bolivie déclare ainsi : « Considérant que nous faisons tous partie de la Terre mère, communauté de vie indivisible composée d'êtres interdépendants et intimement liés entre eux par un destin commun ». Exprimer cette compréhension commune aux Autochtones ne signifie pas prêter le flanc à des pressions essentialistes néocoloniales, mais s'engager dans ce que Vizenor appelle des simulations de « guerrier néo-indien » pour la « survivance », dans la littérature autochtone (Vizenor, 1994).

L'Histoire a montré que cette approche du territoire est bien différente de celle des colons européens, qui le voyaient comme un bien à exploiter pour en tirer un avantage économique. Au nom de ce que l'on appelle aujourd'hui la Doctrine de la découverte, les colons européens ont dépossédé les peuples autochtones de leurs terres dès la fin des années 1400 (Frichner, 2010). Ils ont en outre mis en place des systèmes gouvernementaux et administratifs pour venir appuyer leurs actions dans ce domaine. Par conséquent, les peuples autochtones des États-Unis et d'autres terres colonisées ont hérité d'un ensemble de lois qui continue à appliquer la Doctrine de la découverte par le biais de la législation, de la jurisprudence et des politiques intérieures relatives au territoire (*Permanent Forum on Indigenous Issues*, 2014).

### **Une Histoire de dépossession territoriale**

La plupart des Forêts nationales des États-Unis ont été créées au prix de la spoliation de milliers d'hectares de terres autochtones. L'autorité des Autochtones n'a été rétablie que sur une infime partie de ces terres. La Loi fédérale sur les réserves forestières de 1891 autorisait le Président des États-Unis à créer des réserves forestières à partir de terres du domaine public. Au Nouveau-Mexique et en Arizona seulement, 8 498 398 hectares de terres publiques, soit presque un huitième de la superficie de ces États, ont ainsi été saisis en l'absence de toute procédure équitable et sans compensation. En 1906, la Forêt nationale de Cibola, qui comprend le mont Taylor, a été instituée. L'État s'est alors emparé de terres autochtones ancestrales, notamment des terres des Pueblos Laguna et Acoma.

Quelques décennies plus tard, les Pueblos Laguna et Acoma ont réclamé, devant les tribunaux, la restitution de ces terres, sans que ni les uns ni les autres ne réussissent au final à les récupérer en totalité. Sur le modèle de la plupart des revendications territoriales autochtones aux États-

Unis, ils ont intenté une action en justice en suivant la procédure prévue par la Loi sur la Commission des revendications indiennes promulguée en 1946 (25 U.S.C.A. §§70-70v-3, 1976, abrogée en 1978. Pour une discussion exhaustive sur les revendications territoriales autochtones aux États-Unis voir Barsh, 1982 et Lorenzo, 2002). Les revendications s'appuyaient sur la Doctrine du titre indien. Celle-ci prévoyait, sur le fond, que les souverains européens étaient détenteurs de la « propriété ultime » d'un territoire et que les Indiens ne jouissaient que d'un droit d'occupation (Cohen, 1982). Pour se prévaloir d'un titre indien, une tribu devait apporter la preuve qu'elle possédait les terres de manière effective, continue et exclusive (Cohen, p. 492). La Commission des revendications indiennes et la Cour des plaintes ont interprété la Loi de façon à limiter tout recours à une indemnisation pécuniaire (*Osage Nation v. United States*, 1948) et à éviter le rétablissement de titres indiens sur les terres. La Commission a pris fin en 1978 sur décision du Congrès (Public Law 94-465, 90 Stat. 1990). Cette décision a mis un terme à ses activités et les 170 affaires en cours ont été transférées à la Cour des plaintes le 30 septembre 1978.

Tout au long de ce processus, les peuples autochtones ont perdu des milliers d'hectares de leurs terres ancestrales, y compris des sites sacrés et des paysages culturels qui demeurent essentiels aux cultures et aux coutumes autochtones. Le réel défi consistait pour une tribu à prouver la possession effective et non constructive du territoire (Cohen, p. 492). Bien souvent, les lieux considérés comme sacrés par les Autochtones ne sont pas propices à l'habitation humaine, ce qui rend difficile la démonstration de toute possession effective des terres. En outre, des lieux sacrés tels que le mont Taylor occupent une place prépondérante au sein des épistémologies de nombreux peuples autochtones et ne sont habituellement pas considérés comme étant la propriété d'une tribu en particulier. Ainsi, l'idée même d'occupation exclusive, quand elle est appliquée aux lieux sacrés, est une conception injuste. À ce jour, des centaines de lieux sacrés se situent sur des terrains publics classés en Forêts nationales, parcs et zones sauvages (Burnham, 2000).

### **Les lois américaines relatives à la conservation et à la préservation du territoire : évaluer le sacré**

Au milieu des années 1960, le Congrès des États-Unis a promulgué un ensemble de lois qui traduisaient les préoccupations des Américains concernant le coût social du développement à grande échelle et de la rénovation urbaine, notamment la réalisation du réseau autoroutier national.

L'objectif était d'éviter dans la mesure du possible la destruction de lieux patrimoniaux et de bâtiments souvent sacrifiés au nom de la modernisation. La Loi sur la préservation des sites historiques nationaux (1966) et la Loi sur la protection de l'environnement (1969) ont figuré au premier plan des efforts de sauvegarde des lieux sacrés. La première prévoit un certain degré de protection pour des lieux historiques d'importance situés dans le domaine public. La seconde comprend, à l'égard de projets concernant des terres publiques et émanant de l'administration fédérale, une procédure d'évaluation des effets négatifs potentiels sur l'environnement. Dans une certaine mesure, l'opinion publique américaine s'est montrée favorable à la préservation de

l'environnement, de ses ressources historiques et culturelles. Cependant, les espaces sacrés des Autochtones n'ont pas été pris en compte dans la première interprétation de ces deux lois. Dans la pratique, ni l'une ni l'autre n'a été appliquée dans le but d'offrir une réelle forme de protection aux sites et territoires sacrés.

### **La Loi sur la préservation des sites historiques nationaux**

Cette loi semble s'appliquer de fait au patrimoine culturel autochtone. Pourtant, les Indiens des États-Unis ont jugé nécessaire de demander au Congrès son amendement 1992 afin que soient explicitement mentionnés « les biens revêtant une importance religieuse ou culturelle pour les tribus amérindiennes et pour les organisations autochtones d'Hawaï'i » (16 USC. §§ 470a (d)).

L'article 106 du texte de loi prévoit que les organismes fédéraux sont tenus, avant d'amorcer tout projet qui pourrait avoir un impact sur les biens admissibles au registre national, de consulter les parties susceptibles d'être concernées par celui-ci. Ils doivent également tenir compte des répercussions du projet sur ces biens. Ils ont ainsi l'obligation de consulter les tribus indiennes et les organisations autochtones d'Hawaï'i avant d'accorder des permis pour des activités pouvant porter atteinte aux biens ayant une importance traditionnelle, religieuse ou culturelle pour les peuples autochtones (voir § 470a (d) (6)(B) (2006) et 36 C.F.R. § 800.2(c)(2) (2011)). Or, il s'agit d'un processus couteux dont les effets pourraient ne pas être toujours bénéfiques.

Les tribus indiennes et les Autochtones d'Hawaï'i qui proposent des lieux sacrés pour admission au registre national des lieux patrimoniaux se voient imposer un fardeau de la preuve particulièrement lourd. Ils sont tenus de démontrer que le site ou l'espace proposé satisfait à au moins un des quatre critères énoncés au paragraphe 36 CFR, partie 60.4 :

Critères d'évaluation du registre national. L'importance de la signification historique, architecturale, archéologique, technologique et culturelle pour les États-Unis réside dans les quartiers, les lieux, les bâtiments, les structures et les objets dont l'intégrité de la localisation, du design, du cadre, des matériaux, de la réalisation, du sentiment et de toute association est préservée, et :

- (a) qui sont associés à des événements qui ont contribué significativement aux grands événements de notre histoire ; ou
- (b) qui sont associés à des personnes ayant une importance historique ; ou
- (c) qui mettent en évidence les caractéristiques spécifiques d'un type, d'une époque ou d'une méthode de construction, ou qui illustrent l'œuvre d'un maître, ou qui possèdent une valeur artistique remarquable, ou qui constituent une entité significative que l'on peut clairement distinguer mais dont l'ensemble des composantes prises séparément peut s'avérer difficilement identifiable ; ou
- (d) qui ont fourni ou sont susceptibles de fournir des informations importantes sur la préhistoire ou l'histoire.

Ces critères sont difficiles à satisfaire dans le cas de sites et de territoires sacrés autochtones.

Reconnaissant les défis posés par l'évaluation des sites sacrés autochtones, le Service des parcs nationaux a publié le « Bulletin 38 » en 1990 afin de fournir des « directives visant à accompagner la documentation des ressources du patrimoine culturel immatériel » (King & Parker, 1990). Le Bulletin 38 n'a modifié ni la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux ni ses règlements ; l'objectif était de « clarifier la manière de reconnaître et d'évaluer » les biens culturels traditionnels (King T.F., 1993). L'une des différences dans la procédure

d'évaluation des sites concerne la manière de déterminer si l'existence de coutumes, croyances et histoires orales spécifiques à un lieu est nécessaire au classement en Bien culturel traditionnel. Selon un autre point de vue, l'existence connue ou non d'un bien est significative dès lors qu'elle est importante pour une communauté (King T.F., 1993, pp. 62-63).

Bien que le répertoire créé au titre de la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux s'avère utile à certains égards, il se limite aux sites et lieux qui ont franchi avec succès les étapes du fastidieux processus d'admissibilité, en respectant des critères stricts. Dans la pratique, le processus de classement est relativement linéaire et met toujours l'accent sur l'aspect historique, notamment l'écrit et les indices matériels. De nombreuses tribus ne possèdent pas d'informations de cette nature et se trouvent souvent dans une position délicate lorsqu'il s'agit de livrer, en dehors de leurs communautés, des récits traditionnels qui ne sont pas voués à devenir publics, et dont l'enregistrement est interdit. De plus, ayant été dépossédés de leurs terres, les Autochtones peuvent difficilement fournir les preuves tangibles de leur lien avec des lieux dont la visite leur est interdite depuis plusieurs générations. Ceci peut poser de réels problèmes dans le cadre d'un processus d'évaluation.

### **La Loi sur la protection de l'environnement**

L'objectif déclaré de la Loi sur la protection de l'environnement promulguée en 1970 consistait à « élaborer une politique nationale qui favorise une harmonie productive et agréable entre les personnes et leur environnement ; promouvoir les efforts qui éviteront ou élimineront les dommages pour l'environnement ou la biosphère ; stimuler la santé et le bien-être des personnes ; renforcer la compréhension des écosystèmes et des ressources naturelles importants pour la Nation ; et constituer un Conseil sur la qualité environnementale » (§ 4321). Ce règlement est l'un des plus utilisés à travers le monde. Il est considéré comme l'équivalent moderne de la Magna Carta de l'environnement (Kinnison, 2011).

Bien que fort louable, la politique officielle de la Loi sur la protection de l'environnement ne prévoyait vraisemblablement ni la protection des ressources culturelles autochtones ni le rôle des autorités tribales souveraines dans la préservation des ressources. Cette politique souligne le rôle des autorités locales, mais nulle part la Loi ne désigne explicitement les tribus indiennes.

À l'instar de l'article 106 de la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux, la Loi sur la protection de l'environnement exige des organismes fédéraux qu'ils consultent les parties susceptibles d'être concernées par les projets fédéraux. Or, cette loi s'applique à l'environnement et non aux sites historiques. Les règlements prévoient que tous les organismes fédéraux réalisent des évaluations environnementales et des études d'impact sur l'environnement, ces dernières étant requises lorsqu'un effet significatif sur l'environnement est escompté (40 CFR, parties 1500-1508). Par conséquent, la première difficulté consiste à prouver qu'un projet de développement aura un impact important, afin qu'une évaluation plus approfondie soit requise, sous la forme d'une étude d'impact environnemental. La Loi sur la protection de l'environnement impose à ces organismes d'évaluer les répercussions environnementales et sociales du projet. Cette évaluation prévoit notamment une étude des impacts « écologiques ... esthétiques, historiques, culturels, économiques, sociaux, ou sanitaires, qu'ils soient directs, indirects, ou cumulatifs » (40 C.F.R. § 1508.8 (1977)). Cependant, parce

qu'elle se fie exclusivement à une évaluation scientifique matérialiste fondée sur la science occidentale pour analyser les répercussions environnementales, la Loi sur la protection de l'environnement n'est pas en mesure de prendre en compte et d'intégrer les perspectives, les valeurs, et les liens privilégiés des Autochtones avec l'environnement (Dongoske, Pasqual, & King, 2014).

Si la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux et la Loi sur la protection de l'environnement visent à prévoir des garanties procédurales en exigeant la consultation des populations autochtones, elles ne modifient néanmoins pas nécessairement l'évaluation de fond des projets d'exploitation minière sur les terrains publics (Kinnison, 2011). La seconde loi n'exige pas des organismes qu'ils adoptent les alternatives les moins dommageables pour l'environnement ou pour la culture, ce qui lui a valu d'être qualifiée par certains de simple « poudre aux yeux ». Car les populations autochtones ne peuvent y recourir pour arrêter la destruction imminente de leurs territoires et sites sacrés, ou encore pour obtenir l'abandon d'un projet qui menace des biens historiques d'importance (Bluemel, 2005).

Ces deux lois fonctionnent de concert, ce qui laisse entendre que tous les facteurs examinés se valent et peuvent être confrontés les uns aux autres dans le cadre d'une procédure d'évaluation. Or, pour les Autochtones, il est inconcevable de mettre ainsi en balance des intérêts lorsqu'il s'agit de la protection de sites et de lieux sacrés. Dans ce domaine, les Autochtones ont une gestion où l'harmonie est la norme. En plus de ces considérations, ils sont guidés par leurs valeurs fondamentales, ce qui les place souvent en opposition directe avec les valeurs des non Autochtones. Ces valeurs fondamentales peuvent se résumer ainsi : laisser intacts les sites archéologiques, parce qu'ils sont dotés d'esprits ; ne pas gaspiller l'eau, car il s'agit d'une ressource limitée que nous nous devons de préserver pour les générations à venir ; ne pas importuner la Terre mère par l'extraction minière, car cela met en péril l'équilibre qu'elle tente de maintenir pour nous. Pour cette raison nous, les Autochtones, nous réclamons protection et justice pour notre parente, notre Mère. Ces considérations sont bien loin de l'objectif visé par les règlements sur la préservation de l'environnement.

Par ailleurs, le décret 12,898 (1994) sur la justice environnementale, le décret 13,007 sur les sites sacrés (Clinton P. W., 1996) ainsi que certains documents d'orientation du gouvernement fédéral recommandent d'évaluer l'impact engendré sur les communautés autochtones et sur leurs ressources culturelles au cours du processus de consultation (Kinnison, 2011). Toutefois, ces évaluations sont

« uniquement vouées à améliorer la gestion interne de l'exécutif et [ne sont] pas vouées à, et [elles] ne sauraient, accorder aucun droit, avantage ou charge de confiance, formel ou procédural, exécutoire en droit ou en équité par aucune des parties à l'encontre des États-Unis, des responsables de ses organismes fédéraux ou de quiconque » (Sec. 4 ; Sec. 6-609).

Ceci signifie que l'intérêt de ces évaluations pour les peuples autochtones dépendra des politiques et des pratiques propres à chaque organisme fédéral en matière de consultation.



## Les litiges relatifs aux sites et lieux sacrés : un difficile périple

Dès les années 1980, d'autres nations autochtones des États-Unis ont réclamé la protection de sites ou de lieux sacrés par le biais du système judiciaire (Yablon, 2004). Au cours de ce processus, elles ont invoqué les lois et politiques vouées à la protection des structures et sites religieux non autochtones, sans grand succès. Deux affaires illustrent parfaitement le difficile périple des tribus concernées au cours des quatre dernières décennies.

Les tribus Yurok, Karuk et Tolowa du nord de la Californie ont invoqué la clause de libre exercice de la Constitution des États-Unis (US Const. amend. 1, cl. 1.) dans l'affaire *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association* (1988). Cette clause stipule que « Le Congrès n'adoptera aucune loi [...] interdisant le libre exercice [de la religion] ». Les tribus indiennes ont ainsi contesté une décision du Service forestier des États-Unis qui autorisait le pavage d'une route pour favoriser l'exploitation forestière à travers une zone de forêt ayant traditionnellement servi à pratiquer des rituels religieux exigeant de l'intimité, du silence et un cadre naturel préservé. La Cour suprême des États-Unis a rejeté l'argument selon lequel les décisions du Service forestier portaient atteinte au droit des Autochtones à pratiquer leur religion et a estimé que les « effets indirects » des programmes gouvernementaux « peuvent faire obstacle à la pratique de certaines religions » sans toutefois « contraindre des individus à agir à l'encontre de leurs croyances religieuses » (p. 451).

En réponse à l'arrêt *Lyng* de la Cour Suprême et à une forte mobilisation de la part des tribus indiennes des États-Unis, le Congrès a promulgué en 1993 la Loi sur la restauration de la liberté de religion (42 U.S.C. §§ 2000bb-2000bb-4 (2006)). Cette loi prévoit que le gouvernement ne saurait porter substantiellement atteinte au libre exercice de la religion, sauf dans le cas où le gouvernement peut démontrer qu'il agit « pour la sauvegarde d'un intérêt impérieux du gouvernement » et qu'il applique les mesures les plus restrictives pour servir cet intérêt (§ 2000bb-1(b)). Les Autochtones qui ont tenté de recourir à cette loi pour protéger les lieux sacrés n'ont connu qu'un succès limité.

Dans l'affaire *Navajo Nation v. U. S. Forest Service* (2008), la Nation Navajo, la tribu Havasupai, la Nation Apache White Mountain et la Nation Apache Yavapai ont eu recours à la Loi sur la restauration de la liberté de religion afin de dénoncer l'emploi de rejets d'eaux usées pour la fabrication de neige artificielle sur la chaîne de montagnes sacrées San Francisco Peaks, une pratique portant substantiellement atteinte au libre exercice de leurs religions traditionnelles. La Cour d'appel fédérale du neuvième circuit a statué que le Service forestier ne portait pas substantiellement atteinte aux Autochtones, car il ne les menaçait ni de leur infliger des sanctions pénales ni de suspendre le versement de leurs prestations gouvernementales (p. 1078), ce qui eut pour effet de rendre cette loi pour ainsi dire inutilisable dans ce contexte (Edwards, 2010). Cette affaire a confirmé une fois de plus aux Autochtones que les cours de justice ne considèrent pas leurs religions avec le même sérieux que les religions judéo-chrétiennes, et que par conséquent leurs religions méritent moins d'être protégées. Ainsi que l'observait un chercheur,

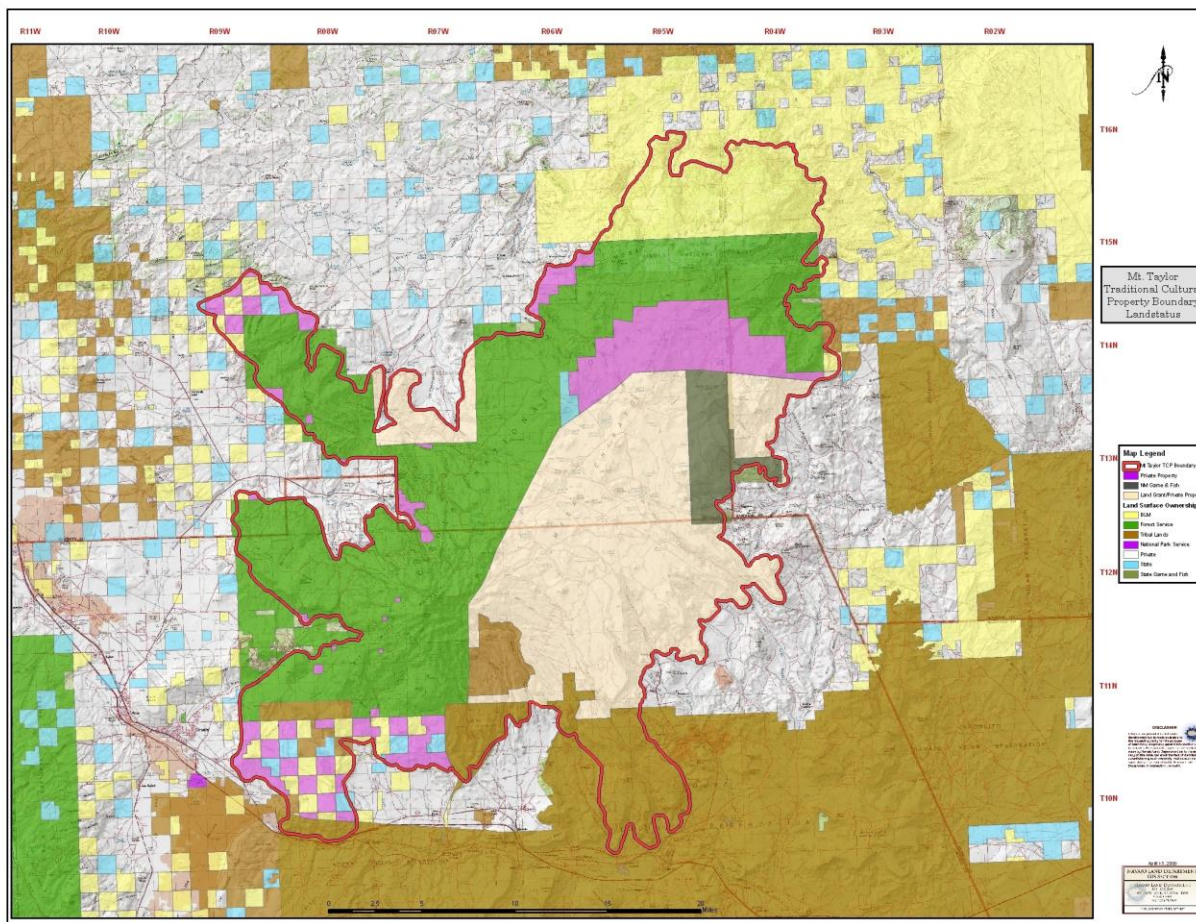
« La logique procédurale du droit américain s'enracine au moyen d'interprétations factuelles et dirigistes des religions autochtones façonnées en vertu de questions bien différentes de celles qui sont en jeu dans le cadre de la loi » (McNally, 2015, pp. 61-62).

D'autres peuples autochtones ont tenté de recourir aux lois sur la préservation des sites historiques nationaux et à la Loi sur la protection de l'environnement dans le cadre d'actions juridiques portant sur la protection de sites sacrés, sans plus de succès.

### **Le classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel : appliquer les enseignements tirés de l'expérience**

En 2007, les cinq nations autochtones qui aspiraient à obtenir le classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel ont pris bonne note de la jurisprudence et des déconvenues des Autochtones dans l'affaire San Francisco Peaks. Au lieu d'entamer des poursuites constitutionnelles au nom de la liberté de religion pour requérir la protection de cette montagne, leur choix s'est porté sur la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux et sur la Loi sur les biens culturels du Nouveau-Mexique afin d'obtenir une mesure de protection. Ils ont entamé une consultation auprès du Service forestier qui, en 2008, a jugé le mont Taylor admissible à l'inscription sur le registre national des lieux patrimoniaux au titre de la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux ; un classement applicable uniquement sur des terres fédérales. Étant donné que la zone proposée pour la protection des terres appartenait à l'État du Nouveau-Mexique et que l'organisme qui délivrait les autorisations pour l'exploitation minière dans cette zone était la Division des minéraux et de l'activité minière du Nouveau-Mexique, les cinq tribus décidèrent de requérir également ce classement en vertu des lois de l'État du Nouveau-Mexique.

## Carte 1 : Statuts fonciers des terres situées dans la zone classée du Mount Taylor



Source: dossier de candidature pour le classement permanent du Mont Taylor en Bien culturel traditionnel

Ce processus s'avéra long et coûteux. Les Acomas, les Lagunas, la Nation Navajo, les Zunis et les Hopis passèrent des mois à recueillir les informations requises pour répondre aux rigoureux critères imposés à toute candidature au titre de la Loi sur les biens culturels du Nouveau-Mexique, qui prend en compte les mêmes critères que la Loi sur la préservation des sites historiques nationaux (36 CFR, partie 60.4). Chacune des cinq tribus, avec le soutien d'experts qu'elle avait engagés, a élaboré sous la forme de rapports ethnographiques une description de la relation complexe qu'elle entretient avec cette montagne et a expliqué pourquoi il est essentiel pour elle de maintenir ce lien privilégié. À l'aide des technologies modernes de cartographie, ces tribus ont délimité les zones de chevauchement des territoires qu'elles utilisaient traditionnellement, en justifiant les délimitations proposées dans le cadre du classement en Bien culturel traditionnel. Or, ce classement exclut tout terrain privé. Il leur incombait donc d'identifier tous les propriétaires privés à l'intérieur de la zone proposée pour être classée Bien culturel traditionnel. Elles en ont identifié 119. L'ensemble processus a pris près

de deux ans, y compris la tenue d'audiences et de secondes audiences publiques<sup>2</sup>. Le Comité de révision des biens culturels du Nouveau-Mexique, composé majoritairement d'archéologues, d'architectes et d'historiens, a statué que la candidature satisfaisait aux critères imposés (a) (b) et (d) (*New Mexico Cultural Properties Review Committee*, 2009, pp. 5-8).

Au cours des audiences publiques, certains résidents non autochtones de la zone concernée ont accusé les Nations d'accaparer les terres et de faire obstacle au développement économique (Paskus, 2009). Il n'est pas exagéré de dire que le racisme latent est alors remonté à la surface (Robinson, 2010). Les résidents du comté semblaient ignorer que le classement en Bien culturel traditionnel ne confère pas le droit de véto aux populations autochtones. Elle exige tout au plus un contrôle renforcé de la part des organismes d'examen de l'État du Nouveau-Mexique, et également la consultation des Autochtones afin de déterminer si le projet est susceptible de porter atteinte à des biens culturels.

Le 5 juin 2009, le Comité de révision des biens culturels du Nouveau-Mexique votait en faveur du classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel. Il a rendu sa décision définitive le 14 septembre 2009. Cette victoire a été de courte durée ; dans l'année, plusieurs sociétés d'extraction d'uranium, des propriétaires privés ainsi qu'une communauté titulaire d'un *Spanish land grant* (concession de terres accordée par le gouvernement espagnol),<sup>3</sup> tous touchés par la décision, contestèrent le classement auprès des tribunaux du Nouveau-Mexique, faisant notamment valoir que ce classement constituait une violation de la clause d'établissement de la Constitution du Nouveau-Mexique, en plus de présenter de multiples vices de procédure. Le tribunal saisi de l'instance annula le classement. Les Pueblos Laguna se joignirent aux Acomas pour se constituer en partie de la défense dans l'appel au terme duquel la Cour suprême du Nouveau-Mexique cassa la décision d'annulation et confirma le classement (affaire *Rayellen Resources, Inc., et.al. v. New Mexico Cultural Properties Review Committee, et.al.*, 2014).

Mais entre-temps, en 2010, la société d'extraction d'uranium Roca Honda Resources avait demandé une autorisation d'exploitation minière souterraine à l'intérieur de la zone classée Bien culturel traditionnel. Un projet d'étude d'impact sur l'environnement a été émis en février 2013 par le Service forestier (Cibola National Forest, 2013). La préface de ce projet précise que Roca Honda « a le pouvoir d'exercer ses droits en vertu des lois des États-Unis sur l'exploitation minière dans le but de développer et de prélever les ressources minérales tel qu'établi par la Loi sur l'exploitation minière de 1872, telle que modifiée. » (2013, p. 3).

Les cinq tribus ont soumis leurs commentaires au projet d'étude d'impact sur l'environnement en 2013. La réponse de la tribu Pueblo Laguna invoquait les obligations internationales des États-Unis en matière de droits de l'homme, notamment le droit à l'accord libre préalable et

---

<sup>2</sup> L'inscription du mont Taylor fut approuvée à titre temporaire pour un an en juin 2009, après qu'une première inscription temporaire approuvée en février 2009 ait été invalidée pour vice de forme par le procureur général de l'état du Nouveau Mexique.

<sup>3</sup> Ces concessions de terres sont considérées comme des subdivisions politiques de l'État (NMSA 1978, paragraphe 49-1-1 (2004)0). Le Seboyeta Land Grant a remis en cause le traitement de ces terres à titre de terrains publics pour les besoins de la Loi sur les biens culturels. Alors que la procédure était en cours, l'Assemblée législative du Nouveau-Mexique a adopté une loi dont le texte prévoyait principalement et sans équivoque que les concessions de terres ne seraient plus à l'avenir considérées comme des terrains publics lorsqu'il s'agirait de statuer sur les biens culturels.

éclairé prévu par la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Des consultations, notamment avec les tribus concernées, sont en cours. Le Service forestier soutient qu'il est tenu de délivrer des autorisations d'exploitation en vertu de la Loi sur l'exploitation minière promulguée en 1872 et qu'il ne peut que limiter les dommages causés aux ressources culturelles (Furlow, 2013). À ce jour, la version finale de l'étude d'impact environnemental n'a toujours pas été publiée en raison, notamment, de problèmes liés au plan d'évacuation des eaux de la mine.

L'affaire San Francisco Peaks et le classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel ont soulevé des inquiétudes à travers tout le pays et au niveau international auprès des peuples autochtones et de leurs alliés quant à l'inefficacité des lois américaines pour garantir la protection des sites et des territoires sacrés. La Nation Navajo ainsi que d'autres tribus ont porté ces affaires à l'attention d'organismes internationaux tels que le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies et le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale des Nations Unies<sup>4</sup>. Elles viennent s'ajouter à un nombre grandissant de peuples autochtones qui invoquent les normes et instruments internationaux, lesquels reconnaissent les droits détenus collectivement. À ce jour, les États-Unis ont ratifié seulement quelques conventions relatives aux droits de l'homme. Néanmoins, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, adoptée en 2007 par l'Assemblée générale des Nations Unies, ainsi que la déclaration de soutien des États-Unis à celle-ci en 2010, ont incité davantage de peuples autochtones à solliciter le soutien des instances internationales, en faisant appel aux normes énoncées dans cette Déclaration.

Plus près de nous, l'Organisation des États américains s'est avérée être aussi une instance importante pour la protection des lieux sacrés. La Cour interaméricaine des droits de l'homme a statué que dans un plusieurs cas, les instruments des droits humains interaméricains protègent le droit des membres de différents peuples autochtones et tribaux à vivre une relation spirituelle privilégiée avec le territoire dont ils ont traditionnellement fait usage et qu'ils ont occupé.

Plutôt que de modeler leurs arguments afin qu'ils rentrent dans les paradigmes de lois coloniales qui n'ont pas vocation à sauvegarder leurs coutumes, les peuples autochtones ont entrepris de les formuler en y intégrant leurs ontologies et leurs épistémologies propres. Plusieurs de leurs arguments figurent dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, dont le Préambule précise que

« Les Autochtones sont admis à bénéficier sans aucune discrimination de tous les droits de l'homme reconnus en droit international, et que les peuples autochtones ont des droits collectifs qui sont indispensables à leur existence, à leur bien-être et à leur développement intégral en tant que peuples ».

Les articles 11, 12 et 13 reconnaissent les droits culturels et l'article 26, le droit aux « terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis. » La Déclaration américaine sur les droits des peuples autochtones récemment adoptée (*Organization of American States*, 2016) va dans le même sens, avec certaines dispositions

---

<sup>4</sup> Voir <http://www.treatycouncil.org/PDF/Press%20Release%20CERD%20Complaint.pdf> (en anglais) ainsi que la Commission inter-américaine sur les droits de l'homme (IACHR) et voir l'enregistrement vidéo de l'audience du 23 octobre 2015 : <http://www.oas.org/es/cidh/audiencias/Hearings.aspx?Lang=en&Session=138&page=3>.

relatives à la protection (article XVI) et à l'accès aux sites sacrés et cérémoniels (article XX). Ces droits étant étroitement liés et interdépendants, il n'est plus question de choisir entre le droit d'observer ses coutumes et le droit d'accès au territoire traditionnel.

Il ne s'agit en rien d'une panacée, car l'application des décisions et la mise en œuvre des recommandations posent encore problème. D'aucuns estiment que les tribunaux internationaux ont encore une conception erronée de la notion de mode de vie, car ils ne tiennent pas compte du lien privilégié avec le territoire (Farget, 2015, p. 258). La réaction des États-Unis s'est fait attendre. Malgré tout, les peuples autochtones continueront de solliciter la reconnaissance progressive de ces normes au titre du droit international coutumier (Bulkan, 2012, p. 853).

### **Les droits en regard de la notion de responsabilité : y a-t-il une place pour la responsabilité dans la justice spatiale ?**

Comme discuté dans la première partie de cet article, la protection des lieux sacrés est essentielle à la préservation du lien privilégié entretenu avec le territoire et à la pérennisation du respect des coutumes autochtones. De nombreux peuples autochtones considèrent qu'il ne s'agit pas là d'un droit mais d'une responsabilité qui nous incombe, comme que je l'ai appris moi-même. Ces enseignements rappellent la lourde responsabilité que nous avons de nous assurer que les présents du Créateur sont choyés, reconnus à leur juste valeur, et préservés pour les générations futures. Ceci m'amène à poser la question suivante : y a-t-il une place pour la notion de responsabilité dans un plaidoyer basé sur les droits ?

Il me revient à l'esprit ce moment où, au cours des négociations sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones à Genève, nous nous efforcions de parachever le libellé de ce qui est devenu l'article 25. Il capture l'essence même de ce que les peuples autochtones, qui vivent pourtant dans différentes régions du monde, ont en commun : des liens spirituels particuliers « avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières ». De nombreux représentants autochtones insistaient pour employer le terme de « responsabilités ». Or, certains représentants des États ne comprenaient pas que cette notion puisse avoir sa place dans un texte fondé la reconnaissance de droits. Les représentants autochtones, dont j'étais, ont persévéré dans cette voie en expliquant ce qu'ils entendaient par leur responsabilité de gardiens ; subvenir aux besoins des générations futures afin qu'elles puissent maintenir ce lien. Ce jour-là, les représentants autochtones ont eu gain de cause. L'article 25 de la Déclaration stipule :

« Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures. »

Ce qui fait des revendications pour la protection des lieux sacrés une question délicate pour le monde non autochtone est vraisemblablement la perspective de voir émerger des revendications connexes autour de la restitution de territoires autochtones (Giminiani, 2013). Or, en dépit d'une longue histoire de dépossession de leurs terres et de territoires par les pouvoirs coloniaux, nombre des demandes de protection de lieux sacrés n'associent pas de

revendications territoriales.<sup>5</sup> Par exemple, à aucun moment du processus visant au classement du mont Taylor en Bien culturel traditionnel les cinq tribus n'ont évoqué une quelconque action en justice ayant pour objectif la restitution des terres. Ce qui importait vraiment, c'était la responsabilité de protéger la montagne. En outre, ni la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones ni la Déclaration américaine sur les droits des peuples autochtones, récemment adoptée, ne lient la protection des lieux sacrés à la restitution de terres.

De ce fait, peut-on dire qu'il existe, pour les Autochtones, un décalage fondamental entre cette responsabilité sacrée et une approche de la protection des lieux sacrés autochtones basée sur les droits ? Des chercheurs ont mis en garde contre le risque d'adopter une approche basée sur les droits, car elle privilégie la vision du monde de la culture dominante et laisse peu de place au compromis (Hendry & Tatum, 2016, p. 359), et aussi en raison de sa malencontreuse dépendance du système de *common law* (Bulkan, 2012). Par quels moyens les Autochtones peuvent-ils garantir la protection des lieux sacrés en restant fidèles à eux-mêmes, sur la base de leur responsabilité ? Dans le cas du mont Taylor, les cinq tribus ont pris le parti de solliciter un classement en Bien culturel traditionnel plutôt que de faire valoir leurs droits « américains » à la liberté de religion. Ainsi, au lieu de revendiquer un droit, ils ont œuvré à l'obtention de ce classement de façon à inviter l'État et les entités publiques à se joindre à leurs efforts pour protéger un territoire culturel sacré pour les générations futures, autochtones et non autochtones.

Relativement à la dimension de responsabilité, il y a le sentiment qu'en cherchant à protéger les lieux sacrés, les Autochtones réclament la justice non seulement pour eux-mêmes mais aussi pour ces lieux sacrés qu'ils considèrent comme des êtres vivants, des membres de la famille. Au sein du système juridique américain, la justice est généralement rendue aux citoyens, et non aux géographies – aux lieux. Il paraît logique de réclamer justice afin de pratiquer sa religion ou, éventuellement, d'avoir accès à des lieux sacrés pour exercer ses pratiques religieuses. Toutefois, l'idée de demander justice pour le compte de géographies sacrées dépasse la protection prévue par la loi américaine. Or, c'est là que les Autochtones rencontrent des difficultés. À ce stade du plaidoyer pour la préservation des lieux sacrés, après avoir travaillé dur pour donner du sens au concept de droits détenus collectivement et à l'importance d'avoir accès aux lieux sacrés qu'ils n'occupent pas, il semble que les Autochtones soient confrontés à un manque de compréhension manifeste, à un fossé ontologique et épistémologique.

### **Justice spatiale ou ontologie autochtone ?**

Nous, les peuples autochtones, nous savons que les lieux et territoires sacrés sont plus que des arrière-plans neutres. Ce sont des êtres animés qui participent activement à notre vie. Un discours récemment diffusé qui qualifie la justice spatiale d'« accent particulier et de perspective interprétative » (Soja E., 2011, p. 13) de la justice est susceptible de constituer un terreau fertile favorisant la compréhension, par les gens de l'extérieur, de notre lutte pour la protection des

---

<sup>5</sup> Cela ne signifie pas que les peuples autochtones ont abandonné l'idée de recouvrer leurs territoires traditionnels. Certaines nations autochtones ont ainsi racheté des parcelles de leurs terres auprès de propriétaires privés.

lieux sacrés. Le travail de Soja et d'autres chercheurs révèle que parmi les intellectuels non autochtones se développe la pensée selon laquelle les espaces dans lesquels nous vivons ne sont

« pas qu'un simple arrière-plan sans vie ni même une scène matérielle et neutre où se joue le drame des sociétés humaines, mais qu'ils sont en réalité habités de forces matérielles et spirituelles qui influent sur le cours des événements et sur les expériences ; des forces dotées du pouvoir de nous blesser ou de nous venir en aide pour ainsi dire à chacun de nos gestes, tant individuellement que collectivement » (Soja E., 2011, p. 20).

Ce « tournant spatial » pourrait permettre de combler le fossé ontologique qui fait obstacle à la compréhension du plaidoyer des peuples autochtones en faveur de la protection de lieux sacrés. À leur tour, ces derniers pourraient intégrer dans le discours de ces chercheurs de nouvelles dimensions.

D'après Soja

« la dimension spatiale a traditionnellement été traitée comme s'il s'agissait d'un arrière-plan fixe, un environnement physique qui, sans conteste, exerce une certaine influence sur nos vies, mais demeure étranger au monde social et à tout effort visant à rendre le monde socialement plus juste » (p. 21).

Il fait observer que la plupart des gens ont tendance à privilégier l'histoire à l'espace, et il avance que ce qu'il appelle « le tournant spatial » est un élément clé permettant de prendre de la distance avec cette tendance (p. 34).

Cette réflexion fait écho au message que nous, les peuples autochtones, tentons de relayer quant à l'importance de notre relation à l'espace. Ce message n'est pas fondé sur une logique occidentale, mais sur l'esprit de synthèse des Autochtones et sur une expérience millénaire ; sur le savoir traditionnel et la science autochtone (Cajete, 2004).

Le tournant spatial, ainsi que l'a décrit Soja, consiste en outre à

« rompre avec la tradition qui privilégiait le temps et l'histoire, comme dynamique et développement, tandis que l'espace et l'élaboration des géographies humaines étaient vus comme un simple arrière-plan physique, un réceptacle ou une scène pour le drame des sociétés humaines » (Dufaux, 2011, p. 4).

Étant donné que la plupart des institutions américaines privilégient une perspective historique, les peuples autochtones ont souvent été considérés comme déconnectés des lieux sacrés qu'ils n'occupent plus. Pour notre part, nous les peuples autochtones, croyons au contraire que notre lien privilégié avec ces lieux, si essentiel à notre façon d'être (à nos ontologies) et de penser, perdure en dépit de plusieurs siècles de dépossession. Une part de l'héritage du colonialisme consiste précisément à privilégier le temps et l'histoire, au détriment des espaces et des lieux. Les récits de l'histoire de l'humanité, écrits et linéaires, sont mis en avant, de telle sorte que nos histoires orales occupent un échelon inférieur sur l'échelle de l'humanité (Pepion, 2009).

Les plaidoyers pour la protection des lieux sacrés mettent la théorie en pratique, et c'est à mon avis sur ce point que les peuples autochtones concrétisent les écrits de Soja et d'autres chercheurs. Dans un entretien paru en 2011, Soja a déclaré que son ouvrage *Seeking Spatial Justice* visait « les militants et les urbanistes de terrain progressistes. C'était une façon d'encourager le fait d'aller plus loin dans la traduction de la théorie spatiale en stratégie politique concrète » (Dufaux, 2011, p. 8). En luttant pour la protection des lieux sacrés, les Autochtones, les militants et les chercheurs mettent la pensée en action. Ils s'appuient pour cela sur les enseignements traditionnels relatifs au monde dans lequel nous vivons, aux géographies



et aux lieux auxquels nous sommes liés, et à la responsabilité qui nous incombe de pérenniser ce lien privilégié et de protéger ces lieux pour les générations actuelles et futures.

Soja a relevé la nécessité de « mettre en avant [...] une perspective spatiale critique et de [...] saisir la recherche de la justice sociale comme une lutte au sujet de la géographie » (Dufaux, p. 8). Or, le discours sur la justice spatiale est axé principalement sur le droit à la ville. Dès lors, en dehors de la ville, y a-t-il une place pour des notions portant sur la responsabilité, au sein du discours sur la justice spatiale ? Ceci pourrait-il aider les peuples autochtones à définir les contours d'une justice à l'égard des lieux sacrés qui ne serait pas tant fondée sur les droits que sur la responsabilité ? Si l'importance de l'espace pour l'humanité est bien au cœur de la justice spatiale, ce concept pourrait alors s'avérer utile pour combler le fossé ontologique entre les Autochtones et ceux qui ne voient pas, ou refusent de voir, qu'il est important de protéger les lieux sacrés.

### **Conclusion : Réflexions et nouvelles dimensions pour nourrir le discours sur la justice spatiale**

Les peuples autochtones sont intimement liés à l'espace depuis des millénaires. Ils ont accès à un ensemble de connaissances qui les aident à vivre des expériences alors que d'autres doivent se contenter d'élaborer des théories sur le sujet. À titre personnel, j'estime que les luttes menées par les Autochtones sur tous les continents pour la protection des lieux et des territoires sacrés peuvent contribuer, comme elles le font déjà, à favoriser de futurs échanges concernant l'importance de la responsabilité que représente la quête de justice pour le territoire. Ces efforts visent principalement à jouer le rôle de gardien envers ces lieux sacrés et non pas à chercher à tout crin à obtenir de droits concomitants sur les terres. Je ne suis cependant pas en désaccord avec Waziyatawin Angela Wilson quand elle déclare que « la justice spatiale pour les Autochtones nécessitera la restitution des terres volées » (Brown, Griffis, Hamilton, Irish, & Kanouse, 2007, p. 20), et que rien moins que cela constituerait un compromis de justice. Je suis toutefois d'avis que tout ceci s'inscrit dans un continuum. Aussi, je propose d'ajouter cette dimension à la recherche de justice spatiale, tout particulièrement en matière de protection des lieux sacrés.

Mais il y a beaucoup à faire encore. Premièrement, il faut franchir un bon nombre d'obstacles, ou du moins effectuer un grand nombre de recherches avant de développer cette « perspective interprétative de la justice », telle que l'a énoncé Soja. Comme mentionné précédemment, le discours sur la justice spatiale est axé principalement sur le droit à la ville. Dès lors, il s'appuie sur une approche basée sur les droits. Pourrait-on envisager une approche axée sur la responsabilité dans le cadre de la justice spatiale ? Deuxièmement, je n'ai trouvé aucun écrit sur le concept d'une justice à rendre à l'espace, contrairement à tous ceux qui traitent des luttes pour obtenir des droits territoriaux pour les personnes et les peuples. Le tournant spatial pourrait-il envisager une justice qui soit aussi au profit de l'espace ? Les Autochtones considèrent qu'ils ne forment qu'un avec leurs terres et leurs territoires, c'est pourquoi cette question est essentielle. Troisièmement, Soja ne dit pas clairement s'il s'agit de remettre en

cause la prérogative de l'État-nation à déterminer en quoi consiste la justice. Il développe plutôt l'idée que

« combiner les termes *justice* et *spatiale* ouvre de nouvelles possibilités pour l'action sociale et politique, de même que pour la théorisation sociale et l'analyse empirique, qui ne seraient pas si évidentes si les deux termes n'étaient pas employés ensemble. » (Soja E., 2011, p. 28).

Il fait une déclaration sans doute plus concrète lorsque, reprenant des propos précédemment recueillis par la revue *Critical Planning* dans lesquels il racontait la genèse du concept de justice spatiale, il déclare :

« Par conséquent, la justice n'a rien d'abstrait, et n'est pas uniquement quelque chose qui serait transmis ou distribué par l'État, il s'agit plutôt d'une responsabilité partagée par des acteurs engagés dans des systèmes sociaux-spatiaux qu'ils habitent, édifient et pérennisent » (Soja E., 2011, p. 28).

En cherchant à obtenir la protection des lieux sacrés, nous, les peuples autochtones, aspirons à ce que la gestion de ces terres devienne une responsabilité partagée. Dès lors, si le discours sur la justice spatiale ouvre un espace pour faire avancer cette discussion, il serait à notre avis possible de mettre à contribution le tournant spatial pour accompagner la protection des lieux sacrés.

La justice spatiale peut nous aider, nous les peuples autochtones, à exprimer nos attentes. En retour, nous pouvons apporter à la justice spatiale une dimension ancrée dans le vécu quant à la protection des lieux sacrés. Il convient toutefois de mettre en garde contre un usage de la justice spatiale qui pourrait séculariser ce que les Autochtones considèrent comme une conversation ontologique et épistémologique. Les démarches des Autochtones pour la protection des lieux sacrés ne sauraient être uniquement fondées sur des valeurs séculaires de protection nationale, ou encore sur le droit international humanitaire. Elles doivent toujours se recentrer sur le lien privilégié sacré et sur la responsabilité concomitante à offrir une protection, enracinés dans les épistémologies autochtones. Comme l'a déclaré à de nombreuses occasions mon amie et collègue onodaga Tonya Gonnella Frichner, ancien membre de l'Instance permanente sur les questions autochtones de l'ONU, et à présent dans le monde des Esprits :

« Le défi qui consiste à changer la manière dont les gens traitent la nature vient en partie du fait que de nombreux non Autochtones considèrent l'expression *Terre mère* comme une métaphore. Mais ce n'est pas le cas » (Toensing, 2014).

### **A propos de l'auteure**

June L. Lorenzo Pueblo Laguna et Dine vit dans sa communauté de Pagate, Nouveau Mexique, d'où elle exerce son métier d'avocate et de consultante.

**Pour citer cet article : June L. Lorenzo, "Spatial Justice and Indigenous Peoples' Protection of Sacred Places: Adding Indigenous Dimensions to the Conversation" [« Justice spatiale et protection des lieux sacrés par les peuples autochtones : intégrer des dimensions autochtones à la discussion », traduction : Carole Cancel], *justice spatiale | spatial justice*, n° 11 mars 2017 | march 2017, <http://www.jssj.org>**

## Références citées

- American Indian Religious Freedom Act, 1978 - August 11, *42 U.S.C. § 1996*.
- AVTONOMOV, A.**, 2012 - March 9, *United Nations Office of the High Commissioner*. Retrieved from Committee on the Elimination of Racial Discrimination <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/CERD/Pages/EarlyWarningProcedure.aspx>
- BABALOLA, F. D., LAWAL, I., OPII, E. E. & OSO, A. O.**, 2014, "Roles of and Threats to Indigenous Cultural Beliefs in Protection of Sacred Forests in Southwest Nigeria", *Albanian J. Agri. Sci*, 41-50.
- BARCUS, C. M.**, 2013, *Badger Two Medicine Area*. Retrieved from <http://www.crownofthecontinent.net/content/badger-two-medicine-area/cotD6F6B9EA2513FD006>
- BARSH, R. L.**, 1982, "Indian Land Claims Policy in the United States", *N. Dakota L. Rev.*, n° 58, 7-82.
- BENEDICT, C. B. & HUDSON, E.**, 2008, *Mount Taylor traditional cultural property determination of eligibility for the national register of historic places*. U.S. Forest Service, Mt. Taylor Ranger District, Cibola National Forest. Grants, New Mexico: U.S. Forest Service.
- BLUEMEL, E. B.**, 2005, "Accommodating Native American Cultural Activities on Federal Public Lands", *Idaho Law Review*, 537.
- BROWN, M. A.**, 2016, "Mauna Kea: Ho'omana Hawai'i and Protecting the Sacred", *Journal for the study of religion, nature and culture*, 150-169.
- BROWN, N., GRIFFIS, R., HAMILTON, K., IRISH, S. & KANOUSE, S.**, 2007, "What makes justice spatial? What makes spaces just? Three interviews on the concept of spatial justice", *Critical Planning*, 7-28.
- BULKAN, A.**, 2012, "Disentangling the sources and nature of Indigenous rights: a critical examination of common law jurisprudence", *International and Comparative Law Quarterly*, 823-853.
- BURNHAM, P.**, 2000, *Indian Country, God's Country: Native Americans and the National Parks*. Washington, D.C.: Island Press.
- CAJETE, G.**, 2004, "Philosophy of Native Science", in Waters, A., *American Indian Thought: Philosophical Essays*, Malden (MA): Blackwell Publishers, 45-57.
- Cibola National Forest**, 2013, *Environmental Impact Statement for Roca Honda Mine*. Grants (New Mexico): U.S. Forest Service.
- CLINTON, P. W.**, 1996 - May 29, *Executive Order 13007. 61 FR 104*. Washington, DC. Retrieved June 28, 2016 from <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/FR-1996-05-29/pdf/96-13597.pdf>
- CLINTON, P. W.**, 1994, "Federal Actions To Address Environmental Justice in Minority Populations and Low Income Populations", *59 FR 7629*.
- CLINTON, P. W.**, 2000, *Executive Order 13175. 65 FR 218*. Washington, DC. Retrieved June 28, 2016, from [www.gpo.gov/fdsys/pkg/FR-2000-11-09/pdf/00-29003.pdf](http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/FR-2000-11-09/pdf/00-29003.pdf)
- COHEN, F.**, [1941] 1982, *Handbook of Federal Indian Law*, 1982 edition by Strickland, R. & Wilkinson, C. F. (eds), Charlottesville, Virginia: Michie Bobbs-Merrill.
- Committee on the Elimination of Racial Discrimination**, 2008, *Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination: United States of America*. Geneva: United Nations.
- Committee on the Elimination of Racial Discrimination**, 2014, *Concluding observations on the combined seventh to ninth periodic reports of United States of America*. Geneva: United Nations.
- DONGOSKE, K., PASQUAL, T. & KING, T.**, 2014, "The National Environmental Protection Act (NEPA) and the Silencing of Native American Worldviews", *Environmental Practice*, n° 17, 36-45. doi:10.1017/S1466046614000490
- DUFAUX, F.**, 2011, March, "Spatial justice and the right to the city. An Interview with Edward Soja", *Justice spatiale/Spatial Justice Journal*, n° 11: <http://www.jssj.org/article/la-justice-spatiale-et-le-droit-a-la-ville-un-entretien-avec-edward-soja>
- EBRIGHT, M., HENDRICKS, R. & HUGHES, R. W.**, 2014, *Four square leagues: Pueblo Indian land in New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- EDWARDS, J. A.**, 2010, "Yellow Snow on Sacred Sites: A Failed Application of the Religious Freedom Restoration Act", *Amer. Ind. L. Rev.*, n° 34, 151-169.
- FARGET, D.**, 2015, "Words that fly back and forth between two mutually oblivious worlds: what is the legal meaning of an 'Indigenous way of life'?", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 239-258.
- FREEDMAN, E.**, 2007, "Protecting sites on public land: religion and alliances in the MatoTipila- Devils Tower litigation", *American Indian Quarterly*, 1-22.

- FRICHER, T. G.**, 2010, *Preliminary study of the impact on indigenous peoples*. New York: UN Permanent Forum on Indigenous Issues. Retrieved August 1, 2016, from <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20EN.pdf>
- FURLOW, B.**, 2013 - May 13, "Protesters decry uranium mine near Mt. Taylor", *New Mexico in Depth*. Retrieved August 1, 2016, from <http://nmindepth.com/2013/05/13/protesters-decry-uranium-mine-near-mt-taylor>
- General Mining Act of 1872, 1872, *30 U.S.C. §§ 22-42*.
- GIMINIANI, P. D.**, 2013, "The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 527-544.
- HENDRY, J., & TATUM, M. L.**, 2016, "Human Rights, Indigenous Peoples, and the pursuit of justice", *Yale Law and Policy Review*, 352-385.
- HOOVER, A. M.**, 1994, "American Indian Sacred Sites on Federal Public Lands: Resolving Conflicts between Religious Use and Multiple Use at El Malpais National Monument", *American Indian Law Review*, 133-158.
- Indian Claims Commission Act, 1946, *25 U.S.C.A. §§70-70v-3* (repealed 1978).
- Inter-American Commission on Human Rights**, 2010-2011, "Indigenous and Tribal Peoples' Rights Over Their Ancestral Lands and Natural Resources: Norms and Jurisprudence of the Inter-American Human Rights System", *Amer. Ind. L. Rev.*, vol. 35, n° 263, 296-310.
- KELLER, M. L.**, 2014, "Indigenous Studies and 'the Sacred'", *American Indian Quarterly*, vol. 38, n° 1, 83-109.
- KIDWELL, C. S., TINKER, G. & NOLEY, H.**, 2001, *A Native American Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- KING, T. F.**, 1993, "Beyond Bulletin 38: Comments on the Traditional Cultural Properties Symposium", *CRM*, vol. 16, n° 3, 61-64.
- King, T. F. & Parker, P. L.**, 1990, "Guidelines for Evaluating and Documenting Traditional Cultural Properties", *National Register Bulletin 38*. Washington, D.C. Retrieved from <https://www.nps.gov/nr/publications/bulletins/nrb38>
- KINNISON, A. J.**, 2011, "Indigenous Consent: Rethinking U.S. Consultation Policies in Light of the U.N. Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", *Arizona Law Review*, 1301-1332.
- LORENZO, J. L.**, 2002, "Comprehensive Summary of Native American Land Rights in the U.S.A". First Peoples Worldwide (<http://firstpeoples.org/wp>).
- Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association*, 485 U.S. 439 (U.S. Supreme Court 1988).
- McNALLY, M. D.**, 2015, "From substantial burden on religion to diminished spiritual fulfillment: the San Francisco Peaks case and the misunderstanding of Native American religion", *Journal of Law and Religion*, 36-64.
- MILHOLLAND, S.**, 2010, "In the eyes of the beholder: understanding and resolving incompatible ideologies and languages in US environmental and cultural laws in relationship to Navajo sacred lands", *American Indian Culture and Research Journal*, 103-124.
- MILLER, H.**, n.d., *Reconceptualizing the Wilderness: Native American Landscapes and Euro-American Control in America's National Parks*. Retrieved from <http://hilo.hawaii.edu/academics/hohonu/documents/Vol09x15ReconceptualizingtheWilderness.pdf>
- NAGLE, J. C.**, 2005, "The Spiritual Values of Wilderness", *Environmental Law*, 956-1002.
- National Environmental Policy Act, 1970 - January 1, *42 U.S.C. §§ 4321-4370 (2006)*.
- National Historic Preservation Act, 1966, *16 U.S.C. §§ 470 to 470x-6*.
- Navajo Nation v. U.S. Forest Serv.*, 535 F.3d 1058 (en banc) (9th Cir. 2008).
- NEIHART, B.**, 2013-2014, "Awas Tingni v. Nicaragua reconsidered: grounding Indigenous Peoples' land rights in religious freedom", *Denv. J. Int'l L. & Pol'y*, 77-99.
- New Mexico Cultural Properties Act, 1980, *NMSA 1978, §§18-6-1et. seq.*
- New Mexico Cultural Properties Review Committee**, 2009, *In the Matter of the: Mt. Taylor Traditional Cultural Property. Final Order Approving Nomination for Listing on New Mexico Register of Cultural Properties*. Santa Fe.
- Office, New Mexico State Historic Preservation**, 2007 - May 18, *Application for Registration, Form A, Section 15*. Santa Fe, New Mexico, USA. Retrieved June 28, 2016, from <http://www.aol.com>
- Organization of American States**, 2016, May, *American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Resolution AG/RES. 2888 (XLVI-O/16)*. Washington, D.C.: Organization of American States.
- Osage Nation v. United States*, 1 I.C.C. 54, 65-66 (Indian Claims Commission 1948).
- PASKUS, L.**, 2009 - December 2, "Dueling Claims: A tribal attempt to protect Mt. Taylor sparks a battle over ancient claims to the land", *High Country News*. Retrieved October 17, 2016, from <http://www.hcn.org/issues/41.21>

**PEPION, J.**, 2009, December, *Awaatowapsiiksi 'Those People that have sacred ceremonies' Indigenous women's bodies: recovering the sacred, restoring our lands, decolonization*, Dissertation for Doctor of Philosophy: Washington State University.

**Permanent Forum on Indigenous Issues**, 2014, *Study on the impacts of the doctrine of discovery on Indigenous Peoples, including mechanisms, processes and instruments of redress*. New York: United Nations.

Rayellen Resources, Inc. *et. al. vs* New Mexico Cultural Properties Review Committee *et. al.*, CV2009-812 (New Mexico Fifth Judicial District Court February 2009).

Rayellen Resources, Inc. *et. al. vs* New Mexico Cultural Properties Review Committee *et. al.*, No. 33,497 (N.M. Supreme Court February 6, 2014).

Religious Freedom Restoration Act, 1993, *42 U.S.C. §§ 2000bb-2000bb-4 (2006)*.

**ROBINSON, P.**, 2010, "Challenges to Protecting Mt. Taylor", *Voices from the Earth*, pp. 4-5. Retrieved August 1, 2016, from [http://www.sric.org/voices/2010/v11n2/Mt\\_Taylor\\_Summer\\_2010.pdf](http://www.sric.org/voices/2010/v11n2/Mt_Taylor_Summer_2010.pdf)

**SOJA, E. W.**, 2011, *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

**TOENSING, G. C.**, 2014, April 25, "Tonya Gonnella Fricher: 'Mother Earth is a Relative, Not a Resource'", *Indian Country Today*. Retrieved October 19, 2016, from <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2014/04/25/tonya-gonnella-frichner-mother-earth-relative-not-resource-154598>

**United Nations**, 2007, United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Retrieved from [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf)

**United Nations Human Rights Council**, 2014, *Concluding Observations on the Fourth Periodic Report of the United States of America*. Geneva: United Nations.

Universal Declaration on the Rights of Mother Earth, 2010 - April, <http://celdf.org/rights-of-nature-universal-declaration-on-the-rights-of-mother-earth>.

**VALADAKIS, V.**, 2013, "CSG company accused of dumping rubbish on sacred indigenous sites", *Australian Mining*. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/1447716530?accountid=4485>

**VEST, J. H.**, 1988, "Traditional Blackfeet Religion and the Sacred Badger Two- Medicine Wildlands", *Journal of Law and Religion*, 455-489.

**VIZENOR, G. R.**, 1994, *Manifest Manners: Narratives on postIndian survivance*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Wilderness.net**, 2013 – May. Retrieved from <http://www.wilderness.net/NWPS/stateView?state=NM>

**YABLON, M.**, 2004, May, "Property Rights and Sacred Sites: Federal Regulatory Responses to American Indian Religious Claims on Public Lands", *Yale L.J.*, vol. 113, n° 7, 1623-1662.