

## Vers l'intégration des cultures autochtones au sein de la forme urbaine

Kara Puketapu-Dentice, Sean Connelly and Michelle Thompson-Fawcett

Traduction

Arianne Dorval

*[V]ous devez reconnaître qu'il y a un coût social pour les jeunes Māoris qui grandissent dans un environnement où leur culture est étrangère, où elle est invisible – elle n'est pas seulement marginalisée, elle n'est même pas là.*

(The Press, 19/01/2013)

Dans cette citation, Eruera Tarena évoque l'invisibilité de l'identité māorie dans la ville de Christchurch, en Nouvelle-Zélande. Pourtant, suite aux tremblements de terre qui ont frappé la ville en 2010-2011, la renaissance urbaine a volontairement intégré un volet sur la récupération culturelle, une occasion précieuse d'établir pour la première fois de façon significative l'identité biculturelle de la ville. Ce volet comprend la reconnaissance formelle de sites d'intérêt dans la langue māorie, la construction d'une aire culturelle, la plantation d'arbustes autochtones importants pour les Māoris de la région, la mise en visibilité d'histoires communes, l'introduction d'une symbolique locale et d'une éthique māorie de la planification urbaine, ainsi que la création d'un espace pour les cérémonies et les performances artistiques māories au centre de la ville. Il ne s'agit pas d'une transformation à grande échelle, mais bien plutôt d'une tentative de reconnaissance de la présence d'une population autochtone dans la ville et le paysage comme trait normal de l'identité de Christchurch. Pour nous cependant, il est troublant qu'un tel changement n'ait pu avoir lieu que suite à la dévastation causée par une catastrophe naturelle dans la ville. Cela est révélateur de la marginalisation des voix, des noms, des histoires, des repères, des pratiques et des symboliques autochtones dans les pratiques routinières de la planification urbaine. Il y a là une question aigüe d'injustice spatiale.

La coupure physique et visible entre les groupes autochtones et les espaces urbains est une situation courante dans les pays colonisés à travers le monde. Pourtant, peu de travaux se sont directement penchés sur cette question à l'échelle internationale (Porter, 2013). Afin de nous lancer dans cette voie de manière plus concertée, nous avons pensé qu'il serait utile d'évaluer notre propre situation en Nouvelle-Zélande, mais aussi de compléter ce travail par l'examen de la situation ailleurs. Nous avons choisi de nous appuyer sur les relations qui existent déjà entre chercheurs autochtones de Nouvelle-Zélande et du Canada (voir par exemple Lightfoot, 2010 ; Maaka et Fleras 2005), ainsi que sur la similitude des histoires coloniales de ces deux pays et des implications qui en découlent pour leurs populations autochtones, pour étudier la question de la récupération culturelle urbaine dans deux contextes différents. La colonisation rapide de la Nouvelle-Zélande et du Canada a eu des répercussions profondes sur les Maoris comme sur les Premières Nations. L'un des impacts majeurs de la colonisation a été l'aliénation de la culture autochtone par le biais de mécanismes juridiques qui

ont favorisé la confiscation des terres autochtones, conduisant à une coupure avec les territoires traditionnels (Hill, 2009), y compris avec ceux aujourd'hui situés dans des zones urbaines.

Cet article repose notamment sur la volonté des auteurs d'intégrer les aspirations autochtones au sein des environnements urbains (post)coloniaux. Cette volonté fonde notre démarche. L'article se veut une première ébauche de ce projet, dont l'ambition se nourrit des parcours spécifiques des auteurs. Deux de ceux-ci sont des Māoris fermement engagés dans l'analyse de la manière dont les savoirs autochtones peuvent être valorisés et peuvent inspirer des représentations autochtones (et non-autochtones) de l'environnement bâti. L'un d'entre eux a par ailleurs des liens familiaux directs avec le site néo-zélandais de Waiwhetū, l'un des cas étudiés. Le troisième auteur a récemment immigré en Nouvelle-Zélande du Canada, où il avait préalablement travaillé avec des communautés des Premières Nations et des organisations autochtones sur les questions de durabilité et de gestion de l'environnement. Ensemble, nous offrons ainsi une perspective unique sur les enjeux de l'intégration des cultures autochtones dans les formes urbaines.

À l'heure actuelle, la Nouvelle-Zélande et le Canada sont des pays fortement urbanisés où plus de 80% de la population vit dans des centres urbains (*Statistics Canada, 2006 ; Statistics New Zealand, 2013*). Les Māoris de la Nouvelle-Zélande ont connu une migration particulièrement rapide, puisque 85% de la population était rurale en 1900 et 85% de cette même population était urbaine en 2000 (Kukutai, 2014). Cette migration s'est intensifiée après la Seconde Guerre mondiale, en réponse aux mesures incitatives visant à attirer la main-d'œuvre pour stimuler l'industrie urbaine, avec des conséquences négatives sur la langue, les structures sociales traditionnelles, la santé, l'éducation et la qualité des logements (RYK *et al.*, 2016). De même, la population autochtone urbaine du Canada augmente rapidement - de 6,5% en 1951 à 53% en 2006 (Peters, 2011). La population autochtone totale du Canada est de 1.400.685, et la population autochtone urbaine s'accroît annuellement de 4,8%, tandis que dans son ensemble la population canadienne et la population urbaine ont respectivement augmenté de 0,9% et de 1,2% chaque année entre 2006 et 2011 (Ministère des affaires indiennes et du Nord, Canada, 2013). Les Autochtones sont davantage touchés par la pauvreté et connaissent des taux de chômage et d'incarcération plus élevés que la moyenne nationale, tout en étant confrontés à de mauvaises conditions de logement et de santé. Cependant, l'accent mis sur la marginalisation urbaine et les inégalités sociales masque les impacts structurels de la colonisation, ainsi que la diversité de l'expérience autochtone selon les régions, dans les deux pays (Peters, 2011 ; Robson et Harris, 2007).

En Nouvelle-Zélande comme au Canada, la population autochtone urbaine, en pleine croissance bien que demeurant une minorité au sein de la population urbaine, fait l'expérience du déplacement, de l'injustice spatiale et de la marginalisation (Wilson et Peters, 2005). Le déplacement des Autochtones n'est pas simplement physique, mais implique aussi la disparition des pratiques et des identités culturelles, politiques et sociales autochtones. Par conséquent, bien que la majorité des peuples autochtones de la Nouvelle-Zélande et du Canada vivent dans les villes, ces lieux sont souvent dépourvus de tout élément significatif de la culture autochtone.

Thompson-Fawcett (2010) insiste sur la nécessité de ré-imaginer le paysage urbain comme riche d'une identité, de valeurs et de principes autochtones. Ces valeurs sont étroitement liées à des philosophies issues d'une relation historique et intime entre les personnes et le lieu. La conception et la planification urbaines ont un rôle important à jouer pour relier le passé autochtone à une urbanisation

contemporaine en constante évolution, et mettre ainsi en œuvre un droit à la ville (Lefebvre, 1968) qui refaçonne l'expérience urbaine pour tous ses habitants. L'intégration des valeurs culturelles autochtones au sein de l'environnement bâti peut servir de vecteur pour la promotion des aspirations autochtones à la justice spatiale, en créant un sentiment d'identité à travers un lien direct avec un lieu qui est souvent dominé par des pratiques de conception et de planification urbaines occidentales (Awatere *et al.*, 2010 ; Kyser, 2011 ; Kyser, 2012 ; Thompson-Fawcett, 2010).

Dans cet article, nous nous appuyons sur des exemples canadiens et néo-zélandais pour explorer les défis et les opportunités qui surgissent lorsque différentes significations du lieu, de la culture et de la participation sont intégrées à la co-création d'environnements urbains dans le but de mieux refléter les identités autochtones. Notre objectif n'est pas de fournir une analyse comparative de l'expérience urbaine au Canada et en Nouvelle-Zélande, mais plutôt de mettre en avant des questions essentielles et de réfléchir à la façon dont celles-ci pourraient être traitées. Dans un premier temps, nous évoquons le rôle des visions du monde et de l'identité, mais aussi la façon dont celles-ci influencent les approches en matière de planification et de conception urbaines. Dans un second temps, nous présentons les résultats d'une enquête menée avec des Autochtones dans leurs communautés, et examinons la façon dont l'expression de l'identité autochtone dans la ville peut permettre de mieux orienter la conception et la création d'environnements urbains dans le futur.

### **Visions du monde : rattacher l'identité au lieu**

En Nouvelle-Zélande, de plus en plus d'efforts sont entrepris pour intégrer les valeurs autochtones aux discours et aux pratiques de la planification urbaine. Ces efforts sont en partie motivés par la nécessité juridique, qui impose aux instances décisionnelles de mettre en œuvre des procédures de planification urbaine plus inclusives dès lors que les groupes autochtones sont concernés par un problème particulier. Par exemple, la Loi sur la gestion des ressources de 1991 (un précédent juridique) et les accords de règlement autochtones ont joué un rôle significatif en exigeant des autorités urbaines qu'elles entrent en dialogue et travaillent de concert avec les groupes autochtones en ce qui a trait à la planification urbaine et la prise de décision en matière de gestion des ressources (Coates, 2009). Néanmoins, l'accent mis sur la gestion des ressources naturelles et l'aménagement renforce l'idée que les ressources peuvent être possédées et contrôlées, au lieu de les considérer en tant que fonctions et relations (Howitt, 2001). En outre, une telle approche consolide l'image des espaces ruraux (ou urbains) comme le lieu d'expression de l'autochtonie. La lutte pour la justice spatiale au profit des populations autochtones urbaines ne vise pas simplement la participation, la consultation ou la collaboration entre Autochtones et non-Autochtones, mais aussi la reconnaissance de la violence culturelle qui s'est exercée à travers l'effacement de l'identité autochtone des villes (Castree, 2004). Les environnements urbains sont moins représentatifs des valeurs autochtones que des valeurs occidentales, des identités mondiales, et des passés coloniaux, lesquels excluent ou diluent souvent les identités autochtones, affaiblissant le lien au lieu et entraînant une perte d'agentivité et d'intégrité. L'autochtonie urbaine reste aujourd'hui perçue comme illégitime, et, comme le suggère Porter (2013, p. 284), « [n]ous n'avons pas encore pleinement saisi ce que la coexistence pourrait représenter ou signifier en milieu urbain ».

Les universitaires tels que les géographes, les urbanistes, les historiens, les anthropologues et les politologues mettent à disposition un large éventail de savoirs qui sont issus d'ontologies

autochtones et permettent d'accroître l'agentivité autochtone dans la gestion et la planification urbaines. Ces savoirs visent souvent à promouvoir les aspirations autochtones, et aident à comprendre comment philosophies autochtones et occidentales peuvent œuvrer de concert dans les pratiques de planification et de conception urbaines (Awatere *et al.*, 2010 ; Connelly *et al.*, 2011 ; Durie, 2005 ; Mead, 2003 ; Sandercock, 1998 ; Smith, 2012 ; Thompson-Fawcett, 2010). Comme le fait observer Harmsworth, pour que la culture autochtone survive, l'action doit avoir pour but non seulement de préserver l'identité autochtone, mais aussi de transformer les anciennes pratiques, qui ne tenaient pas compte des perspectives autochtones :

« La survie de la culture autochtone, y compris de ses valeurs et de ses savoirs, passe par des mesures positives fondées sur des modèles, des processus et des systèmes explicites visant à contrer la vague d'une culture mondiale omniprésente nourrie par l'exploitation et les valeurs occidentales. » (Harmsworth, 2002, p. 2)

La mise en visibilité et la formulation de ces savoirs repose pour l'essentiel sur les méthodologies de recherche « décolonisatrices » ou postmodernistes, qui explorent les savoirs autochtones en donnant une place importante à leurs épistémologies (Smith, 2012 ; Sandercock, 1998 ; Bishop, 1999). L'enquête sur laquelle s'appuie cet article a été réalisée en 2013 à partir d'une approche inspirée de ces méthodologies. Cette enquête s'est penchée sur le rôle des savoirs autochtones dans la promotion de la conception et du développement d'espaces autochtones. Elle a mis en évidence l'importance de la création de lieux (*place-making*), soit l'importance qu'il y a à rattacher l'identité autochtone à un lieu ou à un environnement ayant jadis constitué une part unique et intime de l'être-autochtone, comme moyen de réaliser la justice spatiale en milieu urbain. Les espaces urbains n'ont préservé qu'un lien minimal avec les valeurs et les identités des groupes autochtones, ce qui rend la création de lieux particulièrement importante pour eux. Cet article explore les modalités possibles pour une reprise de possession des environnements urbains de façons à ce qu'ils soient, aussi, des espaces autochtones.

### **Visions du monde et identité**

Cette rubrique présente le cadre théorique qui a permis d'explorer et de mettre en lumière la relation intime entre les géographies du lieu et les épistémologies autochtones associées à l'identité, ainsi que la façon dont celles-ci interagissent avec les discours théoriques de la planification urbaine. Elle fournit par ailleurs des exemples théoriques et pratiques de l'interaction entre l'autochtonie et les discours de la planification urbaine.

« Ko ko ahau te awa, ko te awa ko ahau' - Je suis le fleuve, le fleuve c'est moi ». Cette expression met en relief les éléments d'une vision du monde māorie qui insiste sur les relations généalogiques entre les gens et leur environnement. La formule renvoie à une relation entre les humains et un attribut physique de l'environnement. Thompson-Fawcett (2010) rattache ces conceptions du monde autochtones à des pratiques fondées sur des valeurs, traditions et compétences spécifiques qui se rapportent directement au lieu d'origine. L'expression « ko ahau ko te awa, ko te awa ko ahau' » - surtout utilisée par les groupes tribaux de la région de Whanganui en Nouvelle-Zélande – exprime la reconnaissance d'une relation directe entre les habitants de cette région et le fleuve.

« Le fleuve a une importance primordiale pour les iwis: c'est leur fleuve ancestral, leur artère principale et une source de subsistance physique et spirituelle. Bien que peu de Māoris Whanganui habitent le long du fleuve aujourd'hui, celui-ci demeure un point de convergence. » (Beaglehole, 2012, p. 5).

Un autre lien crucial pour les communautés autochtones est celui avec la terre. Dans la vision du monde māorie, la terre (ou whenua) non seulement renvoie à un élément physique ou tangible, mais construit et imprègne le lien spirituel entre les gens et Papatūānuku (la Terre Mère). Lorsqu'un enfant vient au monde, le placenta est enterré. Cet acte consolide la relation entre l'enfant et la Terre Mère, reconnaissant le Turangawaewae de la personne (le lieu où l'on se tient / la maison ancestrale) ainsi que la pratique de l'utu (réciprocité). C'est pour cela que la terre/whenua fonde l'identité de tout Māori : elle est son Turangawaewae, et elle est le creuset dans lequel les valeurs et les principes culturels se forment. Rewi souligne ce constat :

« Ko te tangata kāore Oña tikanga, il rite ki te Rakau kaore Oña pakiaka

Ka pūhia e te hau, ka Hinga noa, ka maroke, ka popo, ka hanehane

Un peuple sans identité est comme un arbre dépourvu de racines pour s'ancrer fermement. Il est constamment à la merci des éléments. » (Rewi, 2010, p. 57)

Comprendre le monde sous un angle autochtone met en lumière la nature enchevêtrée d'une telle épistémologie. La distinction entre le tangible et l'intangible n'est pas définie par les concepts de réel et de non-réel. Le tangible et l'intangible sont eux aussi entremêlés : ils ne sont pas considérés comme des éléments distincts, mais comme un tout. Comprendre les savoirs autochtones et leur lien à la culture favorise une meilleure compréhension des croyances et des structures propres aux peuples autochtones (Marsden, 2003).

La communauté des urbanistes reconnaît de plus en plus que ses propres pratiques, concepts et structures ont agi directement et indirectement de façon telle que les communautés autochtones ont été réduites au silence, marginalisées, exclues et opprimées en raison des différences et incompatibilités entre épistémologies autochtones et occidentales (Yiftachel, 1998 ; Sandercock, 2004a). Mettre en œuvre une planification urbaine pour et avec communautés autochtones est un véritable défi pour les urbanistes. Les processus de planification urbaine traditionnels ont échoué à prendre en compte des notions telles que le multiculturalisme et le biculturalisme. En outre, il est courant que ces processus se concentrent exclusivement sur des facteurs tangibles ou issus du « monde réel » pouvant être mesurés, ce qui remet en cause l'interdépendance des éléments tangibles et intangibles qui sont au cœur des visions du monde des Autochtones.

Pour faire une place significative à l'autochtonie, les processus de planification urbaine devraient intégrer les principes de responsabilité (où les Autochtones sont les gardiens de la Terre), l'identité culturelle, les droits collectifs, ainsi que le droit politique à la terre et à la gouvernance pour les peuples autochtones dans leurs environnements contemporains (Porter, 2013). Plutôt que d'attendre que les peuples autochtones s'adaptent aux pratiques et aux processus de planification occidentaux, ces derniers devraient s'ajuster à des modes de fonctionnement distincts basés sur des visions du monde et des valeurs différentes - une approche que la planification urbaine n'a pas su adopter de manière générale (Sandercock, 2004a ; Harwood, 2005 ; Walker 2008b).

L'approche conventionnelle de la planification urbaine suit une trajectoire linéaire technocratique axée sur les résultats ou les rendements escomptés. Si la présence des groupes autochtones est souvent reconnue, ceux-ci sont valorisés principalement en tant qu'observateurs passifs. Ce point a été relevé

par Sandercock (2004a), selon qui l'approche la plus couramment adoptée pour atténuer les problèmes de marginalisation culturelle consiste à structurer la planification urbaine sur la base de méthodologies inclusives et participatives qui garantissent « l'inclusion » et « la participation » des groupes autochtones dans le processus de planification.

Toutefois, comme le font observer Friedmann (1987) et Ackerman (2004), la participation et l'inclusion se jouent à différentes échelles, de sorte que si les groupes autochtones ou minoritaires peuvent s'engager dans certaines activités, ils ne sont habituellement pas inclus dans les processus de prise de décision. La méthode technocratique linéaire permet aux urbanistes et aux utilisateurs de ressources d'affirmer qu'ils ont « consulté », « inclus » ou « impliqué » des groupes autochtones dans le processus de planification urbaine – ce qui suffit souvent pour atteindre le seuil légal d'inclusion des « groupes d'intérêts particuliers » ou des « parties prenantes intéressées » au sein de ces processus. Or, les groupes autochtones ne sont pas simplement l'une des parties prenantes, et leur inclusion devrait signifier qu'ils exercent une certaine influence sur les décisions prises (Ruckstuhl, Thompson-Fawcett, Rae, 2014).

Sandercock (2004a) examine les notions de participation et d'inclusion, et soutient que l'accent devrait être mis dans les contextes autochtones sur la souveraineté et les droits. La souveraineté implique pour la Couronne ou l'Etat une obligation spécifique d'engager le dialogue avec les populations autochtones reconnues comme groupe distinct dont les intérêts sont supérieurs à ceux des autres parties prenantes (Tipa, 2006 ; Tipa et Welch, 2006). Pourtant, la reconnaissance du droit de souveraineté des Autochtones est souvent négligée. Cela s'explique principalement par une incapacité à intégrer de façon efficace les valeurs autochtones aux processus de planification urbaine, en raison d'une mauvaise compréhension des visions du monde autochtones (ou autres) par les urbanistes (Sandercock, 2004a ; Umemoto, 2001). L'appel à transformer les processus, les pratiques et la fonction de la planification urbaine de façon à véritablement prendre en compte les perspectives et les valeurs des peuples autochtones remet fondamentalement en cause les principes de la planification urbaine. C'est pourquoi les processus classiques continuent de marginaliser les peuples autochtones en matière de mise en forme et de mise en sens de l'environnement urbain.

Il existe néanmoins des exemples de projets de planification urbaine prometteurs qui portent de façon plus explicite sur la justice et l'équité sociale en matière d'utilisation des ressources, bien qu'ils soient presque exclusivement centrés sur l'environnement non urbain. Lane et Hibbard (2005) fournissent des exemples provenant de peuples autochtones de Nouvelle-Zélande, d'Australie et du Canada, et examinent les accords de gestion commune et de cogestion des ressources naturelles entre les groupes autochtones et les différents niveaux de gouvernement (niveau central, provincial et communal). Dans le contexte de la Nouvelle-Zélande, des accords de cogestion et de gestion commune ont été passés entre les entités tribales et les agences gouvernementales et environnementales locales. Ces accords portent plus ou moins sur la gestion conjointe des ressources naturelles au sein de juridictions spécifiques. À travers ces structures, les valeurs autochtones sont reconnues et mises en œuvre dans des approches de planification urbaine concertée en ce qui a trait, par exemple, aux pêcheries (Hepburn *et al.*, 2010) et aux cours d'eau (Tipa, 2006 ; Tipa et Welch, 2006) importants.

Bien que les accords de cogestion et de gestion commune représentent un pas en avant en matière d'intégration des valeurs autochtones dans les pratiques de planification urbaine, celles-ci ne sont pas

encore équitablement reconnues. Rona (2014) analyse les lacunes dans la mise en œuvre des pratiques de cogestion, telles que le manque d'apprentissage et de compréhension réciproques, l'absence de relations saines et durables, et le refus des organismes locaux de partager le pouvoir avec les groupes autochtones. De même, Sandercock (2000) examine les notions de cogestion et de gestion commune à travers la promotion de pratiques de planification urbaine qui visent à gérer la coexistence dans un espace partagé. Le concept de coexistence souligne les différences au sein de la société, reconnaissant la profusion de groupes ayant des croyances, des idéologies, des structures sociales et des manières d'être distinctes. Sandercock (2000) soutient que le rôle des urbanistes est de comprendre la différence indépassable, et de réfléchir à la façon dont la coexistence peut être utilement mise en œuvre dans les pratiques de planification urbaine.

La notion de « coexistence » est explicitement mobilisée dans la conceptualisation et la mise en œuvre de l'identité autochtone telle qu'exprimée dans l'Accord de règlement du fleuve Whanganui entre la Couronne et les iwis du fleuve Whanganui (Nouvelle-Zélande). Cet accord reconnaît le fleuve Whanganui comme personne juridique - Te Awa Tupua / *Le fleuve qui a sa propre mystique, un être surnaturel*. L'institution d'un fleuve comme entité juridique représentée par ses agents humains, lesquels doivent agir de façon à préserver les valeurs fondamentales reconnues dans l'accord, devrait profondément transformer les fonctions de la planification urbaine en lien avec le fleuve, de même que le rôle décisionnel des iwis du fleuve Whanganui (Tribunal de Waitangi, 2014).

Cet accord de règlement met en lumière la façon dont l'identité, en contexte autochtone, peut transcender les structures juridiques traditionnelles, et ainsi instaurer un changement de paradigme dans la gestion des ressources naturelles. La reconnaissance de l'autodétermination des peuples autochtones qu'implique l'Accord de règlement du fleuve Whanganui entraîne des modifications dans les institutions et les pratiques, en ce qui concerne la façon dont la société dominante non-autochtone comprend les revendications autochtones en matière de ressources. Cette reconnaissance peut être considérée comme un exemple (bien que non urbain) d'aménagements innovants (Walker, 2008a). Le fleuve en tant que personne juridique incarne la notion de coexistence décrite par Sandercock (2004a). Elle renvoie également à l'appel de Lane et Hibbard (2005) à contester les structures socialement imbriquées issues des discours de la planification urbaine traditionnelle, mais aussi à créer de nouvelles façons de concevoir notre environnement plus largement. Néanmoins, lorsque Lane et Hibbard (2005) appelaient à développer de nouvelles approches de gestion de l'environnement intégrant le cadre autochtone, ils faisaient référence aux d'aménagement axés sur la cogestion et la gestion commune. L'Accord de règlement du fleuve Whanganui donne lieu à une nouvelle approche qui réinvente et recrée ces modèles – c'est-à-dire qui repense les conceptions de l'environnement et la façon de prendre en compte celui-ci. Or, à l'instar des modèles de cogestion et de gestion commune qui l'ont précédé, ce modèle plus nuancé n'a toujours pas été transposé au milieu urbain.

### **La coexistence : intégrer des visions du monde dans la planification et la conception urbaines**

A titre d'exemple, nous mobilisons ici Rolleston et Awatere (2009) et la voie qu'ils ouvrent vers la coexistence urbaine. Ils proposent d'utiliser des principes, concepts et mātauranga (savoirs

traditionnels) māoris pour orienter les processus de conception et de planification en milieu urbain. Ils mobilisent des savoirs issus d'environnements culturels tels que le papakāinga (la maisonnée) et le marae (lieu de rencontre), et les reformulent dans une approche contemporaine de la planification et de la conception urbaines (voir le tableau 1). Le principal constat de l'étude de Rolleston et Awatere (2009) est que la conception urbaine ne concerne pas seulement les bâtiments physiques et leur emplacement, mais aussi, d'un point de vue autochtone, les liens que ces bâtiments entretiennent avec les gens, le lieu, l'espace et l'environnement plus largement.

Ainsi, Rolleston et Awatere reconnaissent que les résultats de la conception et de la planification urbaines orientent les relations entre les personnes et entre les personnes et l'environnement, tout en insistant sur l'aspect dynamique de ces relations et sur le fait qu'elles modifient en retour ces résultats. En d'autres termes, la conception et la planification urbaines ne devraient pas être envisagées comme des contenants vides, dans la mesure où les pratiques dans et autour de l'environnement urbain sont actives et vitales. Prendre l'autochtonie au sérieux dans la conception et la planification urbaines peut non seulement créer un environnement physique différent, mais aussi entraîner des changements dans la façon dont cet environnement est envisagé et utilisé.

Pour ce faire, les stratégies de conception urbaine proposées par Rolleston et Awatere (2009) opèrent à partir d'une épistémologie autochtone, forgeant des relations et des conceptions depuis l'intérieur du réseau de connexions qui créent et construisent la dynamique holistique des communautés autochtones.

**Tableau 1. Liste des principes Māori pour la conception urbaine (adapté de Awatere *et al.*, 2008, p. 31)**

Principes	Description
Wairuatanga:	L'émotion et l'esprit imbriqués qui entretiennent un lien naturel à un lieu pour les habitants de ce lieu.
Manākitanga:	L'hospitalité et la sécurité, c'est-à-dire le fait d'accueillir les gens et les visiteurs et de leur procurer un lieu sûr.
Whānaungatanga:	La participation et l'appartenance, soit la fierté et l'engagement communautaires fondés sur l'unité de la communauté.
Kaitiakitanga:	La responsabilité, c'est-à-dire la protection de sites naturels et communautaires importants par le biais de la propriété communale et de la responsabilité collective.
Rangatiratanga:	Le leadership, l'identité et l'autodétermination, et donc le fait de prendre en charge l'avenir.
Mauritanga:	L'essence de vie ou la force vitale d'un environnement, soit le fait d'agir de façon à préserver et/ou restaurer ces mauri.
Orangatanga:	Le maintien de la santé et du bien-être de la communauté, et donc la promotion du bien-être.
Mātauranga:	La connaissance et la compréhension du monde environnant, ainsi que le partage de ce savoir avec autrui.



Kotahitanga:	La cohésion et la collaboration, c'est-à-dire le fait d'encourager l'unité et le leadership communautaires.
--------------	---

Les concepts du tableau 1 ouvrent des pistes pour un développement urbain axé sur les valeurs et les principes māoris couramment priorisés dans l'environnement du papakāinga traditionnel. Ces valeurs et principes intègrent des notions associées aux aspects de la qualité de vie et de la pérennité qui reposent sur un fondement autochtone rattaché aux structures communales.

Selon Awatere *et al.* (2010), de telles approches s'éloignent des modes de conception et de planification occidentaux conventionnels, et visent à créer un espace imprégné des valeurs de propriété collective et d'identité partagée. En outre, Awatere *et al.* (2010) soutiennent que les notions autochtones ne rencontrent pratiquement aucun écho dans les lignes directrices habituelles de la conception urbaine (telles que le *New Zealand Urban Design Protocol*), lesquelles, par conséquent, ne tiennent pas compte des procédures de règlement des revendications territoriales māories (Awatere *et al.*, 2010 ; Awatere et Rolleston, 2009). Ainsi, dans le contexte néo-zélandais, l'intégration des valeurs autochtones dans les processus de conception urbaine reste à faire, et les modalités pour créer des environnements urbains mieux connectés à ces valeurs restent à trouver.

Une fois mis en pratique, les principes de conception urbaine autochtones pourraient enrichir les notions occidentales traditionnelles de qualité de vie et de conception du bâtiment. L'interface entre les systèmes de savoirs autochtones et occidentaux peut faire émerger des solutions innovantes en matière de conception d'environnements urbains, et générer une plus grande sensibilité aux valeurs et aux identités culturelles en milieu biculturel (et multiculturel). Cette interface offre également aux groupes autochtones l'occasion de réaffirmer leur propre identité dans la conception de formes urbaines, et, ce faisant, de revendiquer leur droit à la ville.

## Méthodologie

L'analyse présentée ici repose sur une enquête qui portait sur le rôle joué par les savoirs et les valeurs autochtones dans la planification des environnements urbains. Il nous a semblé important de mettre en place une méthode de recherche culturellement appropriée – c'est-à-dire respectueuse des populations autochtones concernées et bénéfique pour elles. Une telle méthodologie « privilégie les préoccupations autochtones, les pratiques autochtones, ainsi que la participation des autochtones à la fois comme sujets et comme objets de recherche » (Smith, 2012, p. 111). À travers une telle approche, l'enquête devient un levier de décolonisation et d'« empowerment » politique pour les Autochtones. En outre, cette enquête a été pour le premier auteur de cet article l'occasion de s'interroger sur son parcours, son vécu et son sentiment du lieu et de la culture en tant que Māori à Wellington, mais aussi de se rendre à Vancouver afin d'y vivre l'expérience urbaine autochtone d'un point de vue extérieur, puis de revenir sur les enseignements tirés de cette expérience pour réfléchir au potentiel que constitue l'autochtonie urbaine pour les villes qui la reconnaissent.

Les communautés autochtones choisies pour cette étude l'ont été principalement en raison de leur lien avec l'environnement urbain, en Nouvelle Zélande comme au Canada. À l'exception de la Nation Sts'Ailes, installée dans la vallée du Haut Fraser, en Colombie-Britannique. Bien que rurale, elle constitue un cas pertinent en ce qu'elle permet d'établir une comparaison avec la situation

autochtone urbaine. Les autres communautés en revanche, celle de Waiwhetū à Lower Hutt en Nouvelle-Zélande, les Nations Squamish, Stó:lō et Tseil Waututh en Colombie Britannique (Canada), et le Centre d'amitié autochtone de Vancouver, sont toutes situées en milieu urbain.

La méthodologie utilisée s'inspire de deux grands modèles. Le premier est celui proposé par Sandercock (2004b), soit une approche postmoderne qui mobilise une multiplicité de méthodes de recherche, telles que la narration et la conversation. Le second est l'approche décolonisatrice de Smith (2012), qui établit les valeurs inhérentes aux groupes autochtones et fait en sorte que toutes les actions menées soient conformes à ces valeurs et les prennent en considération.

Le protocole au sein duquel ont été insérées ces deux méthodologies est dérivé d'une structure d'apprentissage reconnue dans la culture māorie sous le nom de Tu taha kē ai, qui signifie se tenir aux côtés de quelqu'un. L'avantage du Tu taha kē ai est qu'il crée un lien entre chercheur.e et enquêté.e sur un mode à priori égalitaire, dans lequel le processus de recherche n'est pas mené exclusivement par le/la chercheur.e. Au contraire, ce processus se veut une interaction mutuelle dans laquelle le/la chercheur.e se tient aux côtés de l'enquêté.e, le/la regarde, l'écoute et partage ses émotions. Cette approche s'avère notamment pertinente dans les entretiens menés avec des personnes de générations plus anciennes, qui sont souvent enclines non seulement à partager, mais aussi à enseigner leurs savoirs, et elle est particulièrement utile dans un contexte interculturel. Dans l'esprit de notre recherche, les personnes enquêtées devaient pouvoir raconter leurs propres histoires. Par conséquent, si des guides thématiques pour les entretiens étaient utilisés afin d'entamer la conversation, chacun.e était ensuite libre d'orienter celle-ci dans la direction qu'il/elle souhaitait. Ces conversations ne constituaient pas des entretiens au sens d'un mécanisme servant à « extraire » des données des enquêté.e.s, mais bien plutôt un moyen de créer du lien et de partager des expériences au cours d'interactions multiples, s'étalant sur plusieurs jours. Les savoirs autochtones ont été transmis soigneusement, délibérément, souvent avec lenteur, en fonction du bon vouloir des participant.e.s, qui ont pu ainsi s'exprimer et échanger sans que leur position ou leurs croyances en tant que personnes autochtones ne soient marginalisées. Cela a été rendu possible en partie par le caractère informel de l'interaction, laquelle favorisait l'échange réciproque plutôt qu'elle ne suivait le format des questions - réponses. Des conversations se sont ainsi développées avec huit participants au total, en Nouvelle-Zélande et au Canada (voir le tableau 2). Les enquêtés.es étaient issu.e.s d'un large éventail de professions et comprenaient des employés des bandes, des membres des conseils, des historiens locaux et des kaumatua (aînés). L'accent a été mis sur l'écoute de récits détaillés, concrets et fortement contextualisés, pendant que les enquêtés.es vaquaient à leurs activités quotidiennes et interagissaient avec d'autres personnes, plutôt que sur la récolte d'une multitude de récits auprès d'un grand nombre d'individus. Cette approche offre la possibilité de développer une compréhension nuancée et approfondie sur la base d'une réelle proximité avec les participants.

Pour les besoins de cet article, les auteurs ont décidé de se concentrer sur les interactions clés ayant le mieux exprimé le message de l'identité autochtone, ainsi que sur la façon dont cette identité pourrait orienter la conception et à la création d'environnements urbains plus adéquats.

**Tableau 2 : Liste des enquêté.e.s (ou « informateurs-clés »)**

Informateurs	Communauté (iwi / Nation)
Informateurs clés 1 et 2	Waiwhetū Kaumatua, aînés, hommes, âgés d'environ 80 ans (NZ)
Informateurs clé 3	Nation Sts'Ailes, homme, âgé d'environ 50 ans (CA)
Informateurs clé 4	Nation Stó:lō, aînée, femme, âgée d'environ 60 ans (CA)
Informateurs clé 5	Centre d'amitié autochtone de Vancouver, femme, âgée d'environ 30 ans (CA)
Informateurs clé 6	Nation Squamish, aîné, homme, âgé d'environ 60 ans (CA)
Informateurs clé 7	Nation Tsleil Wau'tuth, homme, âgé d'environ 30 ans (CA)
Informateurs clé 8	Professionnelle de la santé, femme, âgée d'environ 40 ans (CA/NZ)

## Résultats et discussion

Dans cette section, nous examinons la façon dont des communautés autochtones spécifiques interagissent avec leur environnement urbain, ce qui nous conduit à souligner deux points essentiels. En premier lieu, il s'avère que les groupes autochtones utilisent leur propre conception épistémologique du monde comme moyen de forger la cohésion et l'appartenance communautaires. En second lieu, si le maintien de la culture autochtone est nécessaire à la préservation de l'identité autochtone, cela ne passe pas nécessairement par des pratiques statiques et rigides associées aux institutions culturelles autochtones.

Afin de débrouiller l'enchevêtrement des épistémologies autochtones et de leurs interconnexions avec des individus issus de communautés spécifiques, nous explorons ici quelques éléments clés - la *terre*, les *bâtiments* et la *famille* – afin de comprendre comment ils façonnent et produisent un sentiment d'identité culturelle qui renforce les revendications autochtones à la ville.

### La terre - Whenua

L'identité se tisse à travers plusieurs structures et réseaux différents. Or, parmi les conceptions et les fondements de l'identité autochtone, un élément domine : il s'agit bien entendu de la terre, ou *whenua*. C'est que la terre constitue non seulement une ressource, mais un aspect essentiel et intrinsèque de l'être-autochtone, ce qu'exprime sans ambiguïté l'informateur clé n° 6 (aîné de la Nation Squamish) :

« Nous préservons toujours notre lien à notre terre parce que c'est la source de notre force, ce sont nos racines, nos arbres, notre nourriture, notre ADN. Et peu importe ce qui arrive, nous ne la quitterons jamais, malgré tous les risques de maladie, les lois, et tout le reste. Nous sommes définis par notre terre ; elle est notre force. »

Ainsi, la terre s'impose, tel un être métaphysique. Comme le remarque l'informateur n° 7, « ces valeurs et croyances intrinsèques sont difficilement comprises et sont mal perçues par la société normale ». Cette incompréhension renvoie clairement aux tensions entre visions du monde, les groupes autochtones considérant la terre comme une entité spirituelle avec son propre *mauri* (force vitale), mais aussi son propre *wairua* (esprit). Cela s'incarne dans les conceptualisations communes de la terre comme Terre Mère, ou *Papatūānuku*, laquelle est offerte par le grand créateur à des fins de survie et non de propriété. La façon dont les autochtones perçoivent la terre contredit fondamentalement les

conceptions occidentales dominantes de la propriété foncière individuelle, où le propriétaire détient le droit exclusif de jouir de sa terre, d'en disposer et d'en exclure tous les autres (Blomley, 2004). Une telle conception contrevient aux droits collectifs, qui favorisent l'agentivité autochtone à l'échelle individuelle et collective, dans la mesure où la terre est un bien commun qui subvient aux besoins particuliers et collectifs des membres du groupe (Holder et Corntassel, 2002).

Ce fossé d'incompréhension culturelle renvoie aux affirmations de Dei (2002, p. 5), selon qui le savoir autochtone « se fonde sur des conceptions et des interprétations cognitives de mondes sociaux, physiques et spirituels » qui peuvent être source de confusion pour ceux qui n'ont pas étudié ou été en contact avec cet univers culturel.

Un exemple saisissant est fourni par l'informateur clé n° 6 (aîné de la Nation Squamish) lorsqu'il affirme : « quand le Canada a demandé à ma femme comment elle pouvait avoir des droits sur la terre qu'on revendiquait à travers notre procédure de règlement, elle a dit "parce que mon nombril y est enterré"... Que voulez-vous répondre à ça ? »

L'enterrement du nombril – du cordon ombilical – met en lumière le lien spirituel et intime entre la terre et la personne, comprises comme deux entités reliées et qui ne font qu'une. Ce récit de l'identité autochtone entre souvent en conflit avec les structures et les interprétations juridiques, qui reposent plutôt sur des preuves empiriques – lesquelles négligent fréquemment les formes de savoir émotionnel et spirituel, ou les observations faites à travers un prisme autochtone.

La terre est d'une importance particulièrement significative pour les communautés autochtones, puisqu'elle permet de consolider et d'affirmer le rangatiratanga, soit les droits autochtones dans un environnement donné. À travers la défense de ces droits, un sentiment du lieu et de l'identité est créé et renforcé au sein de cet environnement. La terre est un besoin primordial pour les communautés autochtones ; sans elle, il est difficile de suivre le mouvement des traditions spirituelles et culturelles du groupe.

### **Les bâtiments - Whare**

Les autres attributs des cultures autochtones qui maintiennent et perpétuent les principales institutions culturelles sont les bâtiments ou carrefours centraux qui, tel le cœur de la communauté, pompent le sang dans les veines et les artères, préservent et sauvegardent l'identité autochtone. En outre, ces bâtiments offrent un lieu primordial et culturellement sécurisant à ceux qui ont été dépossédés ; c'est le cas de la maison longue, de la zone du marae, mais plus important encore, d'autres institutions telles que les marae urbains pan-tribaux et les Centres d'amitié autochtones, dont on peut dire qu'ils servent de substitut aux « véritables » environnements d'origine des personnes autochtones.

La description ci-dessous, tirée du journal personnel du premier auteur de cet article, relate l'expérience de sa première rencontre avec des membres des Premières Nations fréquentant ou employés du Centre d'amitié autochtone de Vancouver.

« Je suis entré dans cette pièce, qui sert de cuisine et de salle à manger. Au moment où je suis entré dans la pièce, j'ai ressenti la chaleur et le réconfort – j'avais l'impression d'être entré dans la cuisine, chez nous, dans le Marae, et de voir toutes les taties en train de bavarder. Je me suis présenté, je leur ai dit d'où je venais, ce que je faisais au Canada, et où j'étais allé.

Une fois les présentations terminées, nous avons abordé différentes questions relatives au problème des sans-abris très nombreux parmi les autochtones, aux lois relatives à la part de sang

[autochtone], et une personne en particulier a parlé des luttes de la communauté contre l'alcoolisme et la toxicomanie. L'accent a été mis tout au long de cette conversation sur la douleur, la souffrance et l'insatisfaction face au *statu quo*. Après ces entretiens très informels, et bien entendu après un café et un repas, j'ai eu la chance de pouvoir organiser un entretien formel avec l'une des employées du Centre d'amitié. Cela, bien sûr, après avoir accepté son invitation à éplucher des patates et à l'aider à lever des filets de poisson pour le déjeuner du lendemain.

Au cours de l'entretien, l'informatrice clé n° 5 a raconté qu'elle avait dû partir loin de chez elle et de venir à Vancouver, lorsqu'elle était enfant, pour aller à l'école. Durant cette période, elle était loin de sa famille, elle avait le mal du pays, et elle appelait souvent à la maison. Elle était en détresse et voulait rentrer chez elle. Sa tante lui a alors parlé du Centre d'amitié, où elle est donc allée. Quand elle est arrivée au Centre, dit-elle :

"J'étais devant la porte, et j'ai vu le totem. Je me tenais là, et je regardais les totems, et je me suis dit : waouh, ce ne sont pas nos couleurs, mais c'est un totem... J'avais l'impression de rentrer chez moi."

Puis l'informatrice a raconté comment elle s'était engagée comme bénévole au Centre et comment elle avait été embauchée plus tard pour travailler auprès des aînés des Premières Nations qui habitent la région de Vancouver. En décrivant son travail et son implication au Centre, l'informatrice a insisté sur le fait que les peuples des Premières Nations "ne sont pas tous les mêmes, mais on a des choses en commun. Et si vous regardez les Autochtones avec qui je travaille au Centre, ils viennent de partout au Canada. Je suis du Nord, on a des gens de l'île de Vancouver, des Haida Gwaii, des Nisga'a, et d'autres encore. Alors tu vois bien qu'on est tous différents, on n'est pas pareils" ».

Cette description met en évidence le fait que les communautés autochtones sont tout à fait capables de s'adapter aux situations et de répondre à leurs besoins dans les milieux urbains non traditionnels. Le Centre d'amitié offre un refuge aux membres des Premières Nations, ainsi qu'un espace où ils peuvent être eux-mêmes – c'est-à-dire être Haida Gwaii ou Nisga'a (entre autres). Les marae « urbains » pan-tribaux jouent un rôle similaire dans le contexte néo-zélandais.

En revanche, les wharenuï (maisons de réunion) et les maisons longues situés dans des localités autochtones traditionnelles, en Nouvelle-Zélande ou au Canada (y compris les sites urbains), et les valeurs qui sont attribuées à ces bâtiments, s'étendent dans ce cas au-delà de leur voisinage immédiat et jusqu'à l'ensemble des environnements autochtones. Elles jouent un rôle de point de convergence communautaire, et offrent le moyen de se réunir et d'inscrire dans le paysage un sentiment du lieu et de l'identité. L'idée que la wharenuï/maison longue constitue un carrefour culturel et un prérequis de l'identité autochtone est mise en avant par l'informateur clé n° 2 :

« Si on n'a pas de marae/wharenuï, qu'est-ce qu'on a comme culture ? Il faut un marae qu'on peut retrouver quand on rentre chez soi et à propos duquel on peut dire « ça c'est mon marae ». Et si je veux apprendre le Kapa Haka [forme de danse māorie], si je veux apprendre à tisser, à tailler le bois, ou à parler māori, c'est là que je vais le faire. C'est le point de convergence de la culture. Et c'est là que sa signification, mais aussi les principes et les mœurs de la culture, sont mis en pratique. »

Kāretu (1990) soutient que la wharenuï et le marae sont étroitement liés à la notion de turangawaewae, laquelle intègre l'identité et le lieu. Cette notion s'inscrit en grande partie dans celles de whakapapa et d'ascendance, où la wharenuï ou la maison longue incarnent les ancêtres dont ils

portent les noms ou représentent la mémoire, établissant une relation directe entre le bâtiment et ses descendants (Sissons, 2010).

L'informateur clé n° 3 (historien de la Nation Sts'Ailes) évoque la maison longue de son Grand-père au sein de la Nation Sts'Ailes :

« Là-bas il y a la maison longue du Grand-père, et ici tout tourne autour de cette maison longue. C'est le « Big Daddy », et ce qu'il y a avec la maison longue du Grand-père, c'est qu'elle doit rester intacte. On ne peut pas faire de réparations dans cette maison longue, parce qu'elle doit rester humble. »

D'autres éléments importants de la maison longue et de la wharenuï sont les sculptures d'inspiration spirituelle, les mâts totémiques, et les peintures dans et autour du bâtiment. Ces sculptures illustrent des histoires et des traditions culturelles ancrées dans les communautés, et représentent ainsi des valeurs essentielles.

Ainsi par exemple, les sculptures qui relient les symboles du saumon et des humains (voir figure 1), reflètent le maintien de l'harmonie écologique entre le saumon et les humains. Comme l'expliquent Haggan *et al.* (1998), on trouve un exemple semblable dans la maison longue de la Première Nation Sty-Wet-Tan, où sont représentés les cycles de vie du saumon et de l'humain comme forme d'incarnation de la responsabilité des uns envers les autres. Ces traditions culturelles reflètent le concept māori de kaitiakitanga, qui implique la protection et la préservation d'un environnement donné afin d'assurer la survie des générations futures. En milieu urbain, où vivent les autochtones, de telles représentations commencent à traiter des conséquences de l'injustice (du moins dans un sens symbolique) en exprimant des revendications urbaines sous forme visuelle.

**Figure 1 : Portes sculptées de la grande salle de la Nation Squamish.**



Source : Kara Puketapu-Dentice, 06/10/2013

L'importance des structures est ici soulignée au-delà de leur utilité apparente, au sens où chaque édifice a une fonction symbolique et raconte une histoire significative. Les cadres de la planification urbaine traditionnelle occidentale, on tente de trouver des solutions en posant la question « de quoi avons-nous besoin » ? La réponse pourrait être « de construire un Centre d'amitié ». Or, la solution technique peut ne pas reconnaître les besoins plus profonds des communautés autochtones. Pour les Māoris comme pour les Premières Nations, la maison longue ou la wharenui constitue le point de départ : elle est au cœur de toute planification urbaine et toute chose tourne autour d'elle. Il ne s'agit pas d'un équipement d'agrément, mais d'un trait dominant dont l'identité, la présence et la fonction incarnent l'essence même de la communauté.

Afin de mieux comprendre comment la wharenui et la maison longue s'inscrivent comme structures physiques et culturelles dominantes au sein des communautés māories et des Premières Nations, il convient d'apprécier l'importance du « chez-soi » et de la famille (whānau).

### **Whānau – Le chez-soi et la famille**

Le terme whānau est souvent traduit par « famille ». Or, le mot māori whānau a un sens très large, puisqu'il est lié à l'identité telle qu'elle est définie par les parents, les grands-parents, les frères, les sœurs, les cousins, les cousines, les tantes, les oncles, les amis proches, et bien sûr les ancêtres. Le whānau ne se limite pas à la famille nucléaire ; il fournit un réseau de liens familiaux fondés sur les notions de parenté (Pere, 1982). Ainsi, l'informatrice clé n° 4 (aînée de la Nation Stó:lō) affirme : « quand je dis frères et sœurs, ce sont en fait mes cousins et mes cousines, mais on s'appelle frères et sœurs ».

La structure du whānau et les autres structures de parenté des populations autochtones offrent un modèle qui diffère des conceptions occidentales contemporaines de la famille. C'est ce que mettent en évidence les propos de l'informateur clé n° 1 (aîné māori de Waiwhetū), lorsqu'il décrit la différence entre les visions du monde occidentales et autochtones liées au whānau et à la famille :

« Au cours de notre éducation, on nous a appris à répondre à la question, ko wai o matua ? – qui sont vos parents ? Parce qu'on ne demandait jamais à quelqu'un quel était son nom ? Alors vous vous demandez : pourquoi cette question ? Eh bien cette question est au cœur de ce que sont les Māoritanga, c'est-à-dire comment ils sont venus ici et leur whakapapa. »

Cette explication montre clairement que l'identité n'émane pas de l'individu, comme c'est le cas dans un contexte occidental ; au contraire, elle découle de l'endroit d'où vient la personne, c'est-à-dire de ceux dont elle descend. Marsden (2003) aborde cette question dans son étude de l'épistémologie māorie, selon laquelle le whānau constitue un réseau continu de connexions entre les gens. Peu importe que ces connexions soient ancrées dans le passé ou le présent, dans le sang ou le lien, ce sont le whānau et la pratique du whānauanga qui procurent leur force ultime et leur durabilité aux communautés autochtones. En outre, les peuples autochtones considèrent souvent le reste du monde comme un réseau interconnecté, comme un whānau/famille ; nous sommes tous reliés les uns aux autres. Les connexions maintiennent les relations, donnant un sens et un but à ce que font les communautés ainsi qu'à la façon dont elles interagissent avec le monde environnant. Le processus de réaffirmation de l'autochtonie urbaine consiste à créer un espace, au sens physique comme au sens figuré, pour ces pratiques de liaison interconnectées. Ainsi, les luttes pour la justice spatiale sont

essentiellement fondées sur la dualité des relations individuelles et sociales entre les gens, et entre les gens et le lieu.

L'informateur clé n° 1 (aîné māori de Waiwhetū) remarque aussi que tous les bâtiments importants de la communauté de Waiwhetū fêtent leur anniversaire en même temps – soit le jour de leur ouverture. Cela suggère un rôle de maintien de la relation et de préservation d'un seul point d'origine, chaque bâtiment étant relié à tous les autres, et veillant ainsi à ce que les valeurs imprègnent toute la communauté.

Pour les Māoris, de la notion de whānau émerge celle de whānaungatanga, laquelle :

« renvoie aux pratiques qui créent et renforcent les liens de parenté du whānau. L'engagement propre à "l'aroha" [l'amour] est vital pour le whānaungatanga et pour la survie de ce que le groupe considère comme important. La loyauté, l'obligation, l'engagement et les réseaux d'entraide ont fait du whānau une unité forte et stable. » (Pere, 1982, p. 26).

Un excellent exemple de whānau et de whānaungatanga est incarné par un récit de création māori mettant en scène Papatūānuku, Ranginui et leurs enfants.<sup>1</sup> Ce récit, qui entremêle les domaines spirituels et physiques du monde māori, met en lumière l'importance des liens familiaux, et ce, en dévoilant les rôles et les positions des enfants de Ranginui et Papatuanuku. Il donne ainsi toute sa pertinence à la valeur d'une société connectée (whānau), maintenue par des éléments qui agissent depuis des positions (whānaungatanga) tout à la fois complémentaires et contradictoires. Un exemple en est la relation entre Tawhirimatea (divinité des tempêtes et du climat) et Tane Mahuta (divinité de la forêt). Ces divinités œuvrent de concert à chaque niveau, Tawhirimatea répandant les graines de la forêt de Tane Mahuta, ce qui favorise la vie et la croissance. La relation peut néanmoins aussi fonctionner de façon à saper la croissance, au travers, par exemple, des tempêtes ou des inondations créées par Tawhirimatea. Ceci montre que le whānaungatanga repose sur des connexions et des actions qui assurent la pérennité des liens familiaux. Ces liens sont maintenus par des interactions à la fois positives et négatives, mais aussi par un sentiment d'unité et d'engagement vis-à-vis de l'autre, comme nous allons le voir à présent.

Dans le contexte des papakāinga et des réserves des Premières Nations, les liens familiaux sont consolidés par la vie en proximité avec les siens. C'est sur ce lien que repose l'organisation de l'espace dans les papakāinga et les réserves des Premières Nations, comme l'indique l'informateur clé n° 3 (historien de la Nation Sts'Ailes) :

« Vous verrez qu'il y a sur la réserve la maison des parents ou des grands-parents, et qu'autour de cette maison il y a celles de leurs enfants et de leurs petits-enfants, parce qu'ils veulent tous vivre à proximité les uns des autres. »

Cet exemple illustre très clairement le principe du kotahitanga, soit l'action de se réunir, de se fondre en une seule unité en restant proches les uns des autres, et ainsi de prendre des forces dans le cocon du whānau/famille. La convivialité familiale se trouve ici très clairement décrite. L'informateur clé n° 3

---

<sup>1</sup> L'histoire de Papatūānuku et Ranginui trouve son origine dans l'histoire de Io. Io, dit-on, a créé le monde dans lequel nous habitons en engendrant Papatūānuku – la terre mère - et Ranginui – le ciel père. Ces deux personnages procréèrent six divinités, leurs enfants, qui contrôlent chacun un domaine spécifique du monde. Au début, Papatūānuku et Ranginui et deux entités imbriquées l'une dans l'autre. Il en résultait un monde écrasé par une noirceur totale, ce qui empêchait toute croissance et tout changement. La divinité de la forêt, Tāne Mahuta, fils de Papatūānuku et Ranginui, sépara ses deux parents, permettant ainsi à la lumière d'éclairer le monde et à la vie de croître et prospérer (Alpers et Hanly, 1996).



(historien de la Nation Sts'Ailes) explique qu'au sein de leurs nations respectives, les familles interagissent avec d'autres familles, partagent et vivent avec elles, chacune rassemblant dans les maisons de ses membres.

De même, l'informateur clé n° 2 (aîné māori de Waiwhetū) donne un autre bon exemple de cela lorsqu'il décrit sa maison comme la « gare » du papakāinga. Tout le monde semble s'arrêter chez lui pour faire la conversation, boire un thé, ou s'asseoir et lire le journal avant de rentrer chacun chez soi. On voit ici à l'œuvre des éléments du manākitanga, dans le fait de prendre soin de celui qui franchit le seuil de la maison. Cela témoigne également du whānaungatanga, dans la mesure où il s'agit d'un endroit où les gens/whānau se rassemblent et interagissent, tout en donnant à voir des dimensions de l'orangatanga, puisqu'il s'agit pour certains d'un lieu de refuge et de repos.

Lorsqu'on observe les principes de parenté en action, on constate qu'ils n'ont rien de complexe. Il s'agit simplement de normes culturelles assimilées. Il existe une conception intrinsèque fondée sur les liens familiaux, lesquels favorisent les relations construites sur la base de la confiance et du partage mutuels, que ce soit à travers la conversation, le temps, la nourriture, ou un lieu de détente (Metge, 1995 ; Pere, 1982).

Telle est la force du lien de whānau. Dans la langue néo-zélandaise courante, le terme whānau semble quelque peu anodin ; or, dans un contexte vécu, il fournit l'ossature qui fait la force d'une communauté. Les villes présenteront un tout autre visage si ces valeurs et traditions autochtones sont à l'avenir adoptées et utilisées dans la planification urbaine.

L'informateur clé n° 1 (aîné māori de Waiwhetū) pense en termes philosophiques la nécessité de cultiver les communautés à travers la vision culturelle d'un nid, lequel est relié à leur histoire et contribue à façonner leur avenir

« Le changement doit venir à la naissance de l'enfant, et c'est comme ça que les reo kohanga sont apparus. Un kohanga est un nid, eh bien le nid est aussi votre papakāinga. Et si vous y réfléchissez bien, vous comprendrez que le papakāinga est la base de votre généalogie, de votre histoire et aussi de votre avenir. »

L'aîné exprime ici la nécessité de créer des structures communautaires qui favorisent la croissance, la prospérité, et, plus important encore, l'attachement au lieu et le maintien de l'identité culturelle grâce à des liens familiaux solides. En milieu urbain, ces éléments de préservation culturelle font face à un défi de taille, du fait de la prédominance de structures hégémoniques occidentales. Pourtant, les traditions et valeurs culturelles associées au whānau et à la parenté fournissent l'ensemble des savoirs et des mécanismes à travers lesquels les Autochtones vivant en milieu urbain peuvent se forger un sentiment d'identité culturelle. Le défi consiste à faire en sorte que les peuples autochtones puissent réaffirmer leurs traditions et leurs valeurs culturelles dans les paysages urbains, et ce alors même que ces paysages ont perdu bien des signes de leur caractère autochtone.

## Conclusion

La terre, les bâtiments et la famille sont des éléments essentiels des demandes de justice spatiale exprimées par les Autochtones en ville. La question est de savoir si les professionnels et les décideurs de la planification et de la conception urbaines vont s'engager à défendre la pertinence d'une intégration, dans le tissu urbain, des visions du monde, des aspirations et de l'autodétermination autochtones quant aux significations et à la fonction de la terre, des bâtiments et de la famille. À l'heure actuelle, les groupes autochtones frayent leur propre chemin en négociant avec l'État par divers moyens et mécanismes. En dernier ressort, l'État a le pouvoir et le devoir de défendre la souveraineté autochtone et de contribuer à sa réalisation – bien qu'il puisse également agir de façon à « freiner et faire avorter » les aspirations autochtones (Durie, 2005, p. 166).

Comme nous l'avons vu dans le cas de Christchurch, la planification urbaine est tout à fait apte à intégrer les langues, les conceptions urbaines, les symboliques, les histoires, les pratiques et les activités autochtones lorsqu'elle y est poussée. De même, l'exemple récent du quartier centre-est de Vancouver (où réside environ 10% de la population autochtone de la ville) illustre les efforts déployés pour reprendre possession des espaces, mais aussi pour reconnaître les injustices du passé par le biais du réaménagement de l'ancien commissariat de police de Vancouver. Le quartier centre-est est le plus pauvre de Vancouver, avec des taux de pauvreté et un nombre de sans-abris, de personnes souffrant de troubles mentaux et de toxicomanes plus élevés que la moyenne de la ville (Brethour, 2009). Les plans originaux de ce bâtiment, qui est vacant depuis 2010, comportaient le réaménagement de l'espace dans le but d'accueillir les bureaux de start-ups de haute technologie. Après de nombreuses actions et manifestations communautaires, une vision différente a pris forme, en consultation avec le voisinage et les Premières Nations (Alexander, 2016). Des architectes autochtones ont conçu un plan comprenant une maison longue de style « salish côtier » nichée à l'intérieur du bâtiment existant, afin de reprendre possession des espaces autochtones, mais aussi de reconnaître le rôle historique joué par le bâtiment comme point de cristallisation des luttes pour la justice sociale dans le quartier. Le réaménagement proposé va au-delà de l'inclusion des symboles autochtones pour inclure un changement d'objectif. Il comprendra un lieu de rassemblement communautaire, des salles de spectacle, des ateliers d'artistes, une cuisine communautaire, des espaces de travail partagés, des espaces de bureaux pour des groupes de défense des intérêts communautaires et pour des associations à but non-lucratif, ainsi que quelques bureaux pour des start-up de haute technologie à but lucratif (Alexander, 2016).

Les résultats de la recherche confirment la richesse des communautés étudiées en matière de diversité culturelle et de mise en œuvre des traditions autochtones. Par le biais d'approches et de mécanismes adaptatifs et dynamiques, le maintien de leur identité en tant que peuples autochtones a pu être assuré. Pour ce faire, des éléments tirés de leurs épistémologies propres ont été appliqués aux processus et aux structures se rapportant à leur développement, comme en témoignent l'aménagement de maison longues et de whareni dans leur environnement bâti, de même que l'intégration de valeurs et de motifs traditionnels au sein d'autres structures contemporaines. L'aspiration à constituer des communautés culturellement définies se voit ainsi matérialisée. En outre, plusieurs des communautés étudiées ont développé de solides relations de collaboration avec le gouvernement et avec d'autres organisations, démontrant leur capacité à négocier et à prendre des décisions dans les domaines qui les touchent. Il est toutefois évident que de telles relations

gagneraient à être développées davantage, afin qu'une plus grande impulsion soit donnée aux groupes autochtones au sein des instances décisionnelles. Les résultats de notre recherche révèlent par ailleurs la nécessité de se concentrer sur le bien-être des Autochtones en tant que tel, et de veiller à ce que les efforts au niveau de l'Etat et des collectivités locales ne se limitent pas aux Autochtones qui vivent sur leurs terres ancestrales. La population autochtone urbaine en pleine croissance, qui vit loin de ses points d'ancrage traditionnels, doit se voir offrir des opportunités semblables en tant que groupes dont les repères habituels se situent dans et autour des zones urbaines. À cet effet, les urbanistes devraient élaborer des politiques et des plans qui favorisent et encouragent la prise de décision par les communautés autochtones dans leur environnement urbain, tout en permettant à ces communautés de mener leurs propres projets selon leurs propres valeurs, traditions et coutumes. Les groupes autochtones urbains devraient se voir accorder une plus grande capacité de décision, dans la continuité de leurs traditions en matière de prise de décisions, garantissant ainsi la reconnaissance de leur identité autochtone, et ce même lorsqu'ils ne vivent pas sur leurs terres ancestrales. La coexistence respectueuse fondée sur la justice spatiale est synonyme d'engagement équitable pour les communautés autochtones, considérées non pas comme des participants ou des parties prenantes, mais bien comme des partenaires dans les processus de développement et de conception et de planification urbaine.

### A propos des auteur.e.s

Kara Puketapu-Dentice est Conseiller senior à Wellington Water, Wellington (Nouvelle Zélande) ; Sean Connelly est enseignant-chercheur contractuel au département de géographie de l'Université d'Otago, Dunedin (Nouvelle Zélande) ; Michelle Thompson-Fawcett est Maîtresse de Conférences au département de géographie de l'Université d'Otago, Dunedin (Nouvelle Zélande).

**Pour citer cet article : Kara Puketapu-Dentice, Sean Connelly, Michelle Thompson-Fawcett, "Towards integrating Indigenous culture in urban form" [« Vers l'intégration des cultures autochtones au sein de la forme urbaine », traduction : Arianne Dorval], *justice spatiale | spatial justice*, n° 11 mars 2017 | march 2017, <http://www.jssj.org>**

### Références citées

- ACKERMAN, J., 2004, "Co-governance for accountability: beyond 'exit' and 'voice'", *World Development*, vol. 32, n° 3, 447-463.
- ALEXANDER, D., 2016, "At Main and Hastings, a radical rebuff to the rich takes place", *The Tyee*, June 1st. Available at: <http://thetyee.ca/Opinion/2016/05/31/312-Main-Rebuff-to-the-Rich/>.
- ALPERS, A., HANLY, P., 1996, *Maori myths and tribal legends*. Auckland: Longman.
- AWATERE, S., ROLLESTON, S., PAULING, C., 2010, "Māori urban design principles" in Stuart, K., Thompson-Fawcett, M. (eds), *Tāone tupu ora: Indigenous knowledge and sustainable urban design*. Wellington: Steele Roberts Aotearoa, 17-23.
- AWATERE, S., PAULING, C., HOSKINS, R., ROLLESTON, S., 2008, *Tū Whare Ora: Building capacity for Māori driven design in sustainable settlement development*, Hamilton (NZ): Landcare Research.

- BEAGLEHOLE, D.**, 2012, "Whanganui places - Whanganui River", *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*. <http://www.TeAra.govt.nz/en/whanganui-places/page-5> (accessed 23 October 2013)
- BISHOP, R.**, 1999, "Kaupapa Maori research: An Indigenous approach to creating knowledge", in Robertson, N., (ed), *Maori and psychology: Research and practice*, Proceedings of a symposium sponsored by the Maori & Psychology Research Unit, Department of Psychology, University of Waikato, Hamilton, Thursday 26th August 1999, 1-6. Hamilton (NZ): University of Waikato.
- BLOMLEY, N.**, 2004, *Unsettling the City: Urban land and the politics of property*. New York: Routledge.
- BRETHOUR, G.**, 2009, "Exclusive demographic picture: A comparison of key statistics in the DTES, Vancouver, BC and Canada", *Globe and Mail*, 13 February. Available at: <http://www.theglobeandmail.com/incoming/exclusive-demographic-picture/article4277604>
- CASTREE, N.**, 2004, "Differential geographies: place, Indigenous rights and 'local' resources", *Political Geography*, vol. 23, n° 2, 133-167.
- COATES, N.**, 2009, "Joint-Management Agreements in New Zealand: Simply Empty Promises?", *Journal of South Pacific Law*, vol. 13, n° 1, 32-39.
- CONNELLY, S., MARKEY, S., ROSELAND, M.**, 2011, "Culture and Community: Sustainable Community Planning in the Rolling River First Nation", *The Journal of Aboriginal Economic Development*, vol. 7, n° 2, 40-54.
- DEI, G. J. S.**, 2002, "Rethinking the role of Indigenous knowledges in the academy", *International Journal of Inclusive Education*, vol. 4, n° 2, 111-132.
- DURIE, M.**, 2005, *Ngā tai matatū: tides of Māori endurance*. Melbourne: Oxford University Press.
- Ministry of Environment (MOE)**, 2013, "New Zealand Urban Design Protocol", <http://www.mfe.govt.nz/publications/urban/design-protocol-mar05/html/page7.html> (accessed 23 October 2013).
- FLYVBJERG, B.**, 2001, *Making social science matter: why social inquiry fails and how it can succeed again*. New York: Cambridge University Press.
- FRIEDMANN, J.**, 1987, *Planning in the public domain: From knowledge to action*. Princeton: Princeton University Press.
- HAGGAN, N., ARCHIBALD, J-A., SALAS, S.**, 1998, "Knowledge gains power when shared", in Pauly, D., Pitcher, T.J., Preikshot. D. (eds.), *Back to the Future: Reconstructing the Strait of Georgia Ecosystem*. University of British Columbia, Fisheries Centre Research Report, vol. 6, n° 5, 8-13.
- HARMSWORTH, G.**, 2002, "Indigenous concepts, values and knowledge for sustainable development: New Zealand case studies", *Proceedings of 7th Joint Conference: Preservation of Ancient Cultures and the Globalization Scenario*, School of Maori and Pacific Development & International Centre for Cultural Studies (ICCS), India, 22-24 November. Hamilton, NZ: University of Waikato.
- HEPBURN, C. D., JACKSON, A. M., VANDERBURG, P. H., KAINAMU, A., FLACK, B.**, 2010, "Ki Uta ki Tai: From the mountains to the sea. Holistic approaches to customary fisheries management", *Proceedings of the 4th International Indigenous Conference on Traditional Knowledge: Kei muri i te kāpara he tangata*, 140-148.
- HILL, R. S.**, 2009, *Māori and the State: Crown-Māori relations in New Zealand/Aotearoa, 1950-2000*. Wellington (NZ): Victoria University Press.
- HILL, R. S.**, 2010, "Fitting multiculturalism into biculturalism: Maori-Pasifika relations in New Zealand from the 1960s", *Ethnohistory*, vol. 57, n° 2, 291-319.
- HOLDER, C. L., CORNTASSEL, J.**, 2002, "Indigenous peoples and multicultural citizenship: bridging collective and individual rights", *Human Rights Quarterly*, vol. 24, n° 1, 126-151.
- HOWITT, R.**, 2001, *Rethinking Resource Management: Justice, Sustainability and Indigenous Peoples*. London: Routledge.
- Indigenous and Northern Affairs Canada**, 2013, *Aboriginal Demographics from the 2011 National Household Survey*. Ottawa: Indigenous and Northern Affairs Canada. Available at: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1370438978311/1370439050610>
- KĀRETU, T. S.**, 1990, "Turangawaewae: the clue to identity", *New Zealand Geographic*, vol. 5, Jan-Mar, 112-117.
- KUKUTAI, T.**, 2014, "The structure of urban Māori identities", in Peters, E., Andersen, C., (eds), *Indigenous in the City: Contemporary Identities and Cultural Innovation*. Vancouver: UBC Press.
- KYSER, J.**, 2011, *Sustainable Aboriginal Housing in Canada*. London (ON): Housing Services Corporation / Canadian Policy Network.
- KYSER, J.**, 2012, *Improving Aboriginal Housing: Culture and Design Strategies*. Unpublished Master of Environmental Design thesis. University of Calgary: Calgary.

- LANE, M. B., HIBBARD, M.**, 2005, "Doing It for Themselves Transformative Planning by Indigenous Peoples", *Journal of Planning Education and Research*, vol. 25, n° 2, 172-184.
- LEFEBVRE, H.**, 1968, *Le Droit à la ville*. Paris : Anthropos.
- LIGHTFOOT, S.**, 2010, "Emerging international Indigenous rights norms and 'over-compliance' in New Zealand and Canada", *Political Science*, n° 62, 84-104.
- MAAKA, R., FLERAS, A. (eds)**, 2005, *The politics of Indigeneity: Challenging the state in Canada and Aotearoa New Zealand*. Dunedin: University of Otago Press.
- MARSDEN, M., ROYAL, C.**, 2003, *The woven universe: selected writings of Rev. Maori Marsden*. Otaki: Estate of Rev. Maori Marsden.
- MEAD, H. M.**, 2003, *Tikanga Māori: living by Māori values*. Wellington: Huia Publishers.
- METGE, J.**, 1995, *New growth from old: the whānau in the modern world*. Wellington: Victoria University Press.
- PERE, R. R.**, 1982, *Ako: concepts and learning in the Māori tradition*. Hamilton (NZ): University of Waikato.
- PETERS, E. J.**, 2011, "Aboriginal Public Policy in urban Areas: An Introduction", in Peters, E.J. (ed), *Urban Aboriginal Policy Making in Canadian Municipalities*, 3-32.
- PORTER, L.**, 2013, "Coexistence in Cities: The challenge of Indigenous urban planning in the 21<sup>st</sup> century", in Walker, R., Jojola, T., Natcher, N. (eds.), *Reclaiming Indigenous Planning*. Montreal: McGill-Queens University Press, 283-310.
- REWI, P.**, 2010, "Culture: Compromise or perish", in Hokowhitu, B., Keramoal, N., Andersen, Petersen, C., Reilly, A-M, Altamirano-Jimenez, I., Rewi, P. (eds), *Indigenous Identity and Resistance: Researching the Diversity of Knowledge*. Dunedin: University of Otago Press, 55-73.
- ROBSON, B., HARRIS, R. (eds)**, 2007, *Hauora: Māori Standards of Health IV. A study of the years 2000-2005*. Wellington: Te Rōpū Rangahau Hauora a Eru Pōmare.
- ROLLESTON, S., AWATERE, S.**, 2009, "Ngā hua papakāinga: Habitation design principles", *MAI Review* n° 2, 13.
- RONA, L.**, 2014, *E Kore e Mimiti Te Puna, Ka Koropupū, Ka Koropupū: An investigation into Māori participation in freshwater Management in Taranaki*. A thesis submitted in partial fulfilment for the degree of Masters of Planning University of Otago. Dunedin, New Zealand (Unpublished).
- RUCKSTUHL, K., THOMPSON-FAWCETT, M., RAE, H.**, 2014, "Māori and mining: Indigenous perspectives on reconceptualising and contextualising the social licence to operate", *Impact Assessment & Project Appraisal*, vol. 32, n° 4, 304-314.
- RYKS, J., PEARSON, A., WAA, A.**, 2016, "Mapping urban Māori: A population-based study of Māori Heterogeneity", *New Zealand Geographer*, n° 72, 28-4.
- SANDERCOCK, L.**, 1998, *Towards cosmopolis: planning for multicultural cities*. New York: J. Wiley.
- SANDERCOCK, L.**, 2000, "When strangers become neighbours: managing cities of difference", *Planning Theory & Practice*, vol. 1, n° 1, 13-30.
- SANDERCOCK, L.**, 2004a, "Interface: Planning and Indigenous Communities", *Planning Theory & Practice*, vol. 5, n° 1, 95-97.
- SANDERCOCK, L.**, 2004b, "Commentary: Indigenous planning and the burden of colonialism", *Planning Theory & Practice*, vol. 5, 1, 118-124.
- SIGGNER, A. J., PETERS, E.J.**, 2014, "The Non-Status Indian Population Living Off-Reserve in Canada: A Demographic and Socio-Economic Profile", *Aboriginal Policy Studies*, vol. 3, n° 3, 86-108.
- SISSONS, J.**, 2010, "Building a house society: the reorganization of Maori communities around meeting houses", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, n° 2, 372-386.
- SMITH, L. T.**, 2012, *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. New York: Zed Books.
- Statistics-Canada**, 2006, *The Urban Aboriginal Population*. Retrieved 15/10/2013, from [http://www41.statcan.ca/2008/10000/ceb10000\\_002-eng.htm](http://www41.statcan.ca/2008/10000/ceb10000_002-eng.htm)
- Statistics-New-Zealand**, 2013, *Māori Mobility in New Zealand*. Retrieved 10/12/15, from <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/profile-and-summary-reports/quickstats-about-maori-english/population.aspx>
- The Press**, 2013, "Ngai Tahu's reach shapes a new city", news article in *The Press online*, [www.press.co.nz](http://www.press.co.nz) 19/01/2013.
- THOMPSON-FAWCETT, M.**, 2010, "Keeping the past in sight to signal ways forward", in Stuart, K., Thompson-Fawcett, M. (eds), *Tāone tupu ora: Indigenous knowledge and sustainable urban design*. Wellington: Steele Roberts Aotearoa, 11-15.
- TIPA, G.**, 2006, "Co-management: an Indigenous perspective", in Fawcett-Thompson, M., Freeman, C. (eds), *Living Together: Towards Inclusive Communities*. Dunedin: Otago University Press, 155-170.

- TIPA, G., WELCH, R.**, 2006, "Comanagement of natural resources issues of definition from an Indigenous community perspective", *The Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 42, n° 3, 373-391.
- UMEMOTO, K.**, 2001, "Walking in Another's Shoes Epistemological Challenges in Participatory Planning", *Journal of Planning Education and Research*, vol. 21, n° 1, 17-31.
- Urban Aboriginal Task Force**, 2007, *Urban Aboriginal Task Force Final Report*. Toronto: Ontario Federation of Indigenous Friendship Centres. Available at: <http://www.ofifc.org/sites/default/files/docs/UATFOntarioFinalReport.pdf>
- WAA, A., RYKS, J., STUART, K., HOWDEN-CHAPMAN, P., ROBSON, B.**, 2014, "Māori participation in urban development: Challenges and opportunities for Indigenous people in Aotearoa New Zealand", *Lincoln Planning Review*, n° 6, 4-17.
- Waitangi Tribunal**, 2014, *Ruruku Whakatupua - Te Mana o Te Awa Tupua*. Wellington (NZ): Brookers.
- WALKER, R.**, 2008a, "Aboriginal self-determination and social housing in urban Canada: A story of convergence and divergence", *Urban studies*, vol. 45, n° 1, 185-205.
- WALKER, R.**, 2008b, "Improving the interface between urban municipalities and Aboriginal communities", *Canadian Journal of Urban Research*, vol. 17, n° 1-Supplement, 20-36.
- WILSON, K, PETERS, E. J.**, 2005, "'You can make a place for it': Remapping urban First Nations spaces of identity", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 23, n° 3, 395-413.
- YIFTACHEL, O.**, 1998, "Planning and Social Control: Exploring the Dark Side", *Journal of Planning Literature*, vol. 12, n° 4: 395-406.