

**Zeitschrift:** Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft  
= revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera  
d'etnologia

**Herausgeber:** Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

**Band:** 2 (1997)

**Artikel:** Territorialités autochtones : l'apport de la géographie

**Autor:** Gerber, Nathalie / Rüegsegger, Gilles

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1007512>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Territorialités autochtones: l'apport de la géographie

Nathalie Gerber, Gilles Rüegsegger

Autochtone: «Qui est issu du sol même où il habite, qui est censé n'y être pas venu par immigration», telle est la définition du *Petit Robert*. Lorsqu'on aborde la question fondamentale de la définition de la notion de «peuples autochtones», la référence au sol, à la terre, au territoire est incontournable. Sur la scène internationale comme au niveau national, les peuples autochtones défendent une conception spécifique de la terre et de l'environnement en général, que nous développerons dans cet essai sous l'angle géographique du système conceptuel de territorialité.

La conception autochtone de la terre ne fait pas l'unanimité. En effet, elle a donné lieu, dès les débuts de l'expansion eurogène<sup>1</sup>, à des théories sur l'usage prétendument inadéquat que les Autochtones<sup>2</sup> font de leurs terres. Servant à justifier l'annexion de ces dernières, ce discours se fonde sur l'idée que les Autochtones entretiennent un rapport de nature sentimentale au territoire, foncièrement différent du rapport proprement utilitariste que valori-

se la société eurogène. Se jugeant mieux placés sur l'échelle de l'évolution des sociétés, les Eurogènes qualifient la vision autochtone du monde de rêverie bucolique, sans doute émouvante, mais néanmoins dépourvue de pertinence et de sens pratique (Schulte-Tenckhoff 1997; Savard 1981).

L'économisme et le rationalisme occultent les autres niveaux de la relation des peuples autochtones à la terre: dimensions affective, spirituelle, sociale, identitaire, historique, culturelle, écologique, politique, qui sont sous-jacentes aux discours et pratiques des Autochtones.

Leur attachement à la terre met en scène des relations matérielles et spirituelles de nature plus complexe que le sentimentalisme et la rêverie invoqués par les Eurogènes. Qu'ils utilisent les mots anglais *earth* et *land* ou le français «terre» et «territoire», les porte-parole autochtones ont la volonté de faire reconnaître l'unité vitale d'un peuple et de son territoire, comme l'illustre la Charte des peuples autochtones

<sup>1</sup> Le terme eurogène est un néologisme, dont la signification est «d'origine européenne». Ce terme nous semble pertinent dans son opposition à autochtone (étymologiquement: de cette même région, de cette terre, voire natif). Le terme d'allochtone (signifiant «d'une autre région, terre»), n'impliquant pas de précision sur l'origine, pourrait également être utilisé pour qualifier les populations non-autochtones des Amériques, d'Afrique ou d'Australie. Nous préférons «eurogène» au terme «occidental», car ce dernier se réfère à une réalité idéologique ethnocentrique – le découpage du monde en quartier, avec Jérusalem pour centre, remonte au Moyen Âge. De plus cette notion est délicate, car de nos jours l'occidentalité signifie davantage un haut

et tribaux des forêts tropicales, adoptée en 1992 à Penang (Malaisie) (cf. notamment article 4). Or, les Autochtones privilégient eux-mêmes le terme de «territoire», qui a été repris dans le projet de Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones tel qu'adopté par un groupe de travail de l'ONU en 1993. A l'article 26 de ce projet, par exemple, ce terme se réfère à l'environnement global et à sa gouvernance; mais il ne rencontre pas l'approbation des Etats, pour des raisons politiques et idéologiques faciles à deviner: crainte de revendications territoriales et de velléités sécessionnistes notamment.

## Territoire

Dans le contexte des sciences sociales en général et de la géographie humaine en particulier, le terme de «territoire» représente un concept central qui intègre des données spatiales et sociales susceptibles de mettre en évidence les relations des êtres humains avec leur environnement.

En effet, l'action des individus et des sociétés se grave sur l'espace et produit «du territoire» à travers une impression, des signes, des traces (Bailly 1995). Le territoire est donc une œuvre humaine, un espace approprié, base de l'existence sociale (Brunet 1990); un espace informé, qui réunit l'ensemble des éléments physiques et biologiques formant l'écosystème de l'être humain, ainsi que l'ensemble des constructions symboliques et matérielles qu'une culture attribue à cette entité.

Certains géographes préfèrent parler d'«espace géographique» pour formaliser un «espace terrestre réel et concret, qui est donné, produit, vécu et perçu». Mais pour eux aussi, il faut considérer toutes les dimensions de l'homme dans la construction de cet espace: l'économique, le social, mais aussi le culturel, le politique et l'idéologique (Bailly 1995: 45).

C'est ce concept de territoire qui prévaudra ici, lors même que l'on admet qu'au concept d'espace correspond une

vision exocentrée, tandis que le territoire évoque des systèmes de lieux et de distances imaginés et organisés selon un référentiel égocentré. Ce choix fait référence à la position épistémologique du chercheur – être pensant qui ne peut faire fi de sa subjectivité.

Le concept de territoire a évolué de concert avec son contexte scientifique et intellectuel, fortement bousculé et traversé de remises en cause au cours de la seconde moitié du XXe siècle. Une approche historique et épistémologique semble ici nécessaire pour définir une «nouvelle géographie», que certains appellent «géographie post-moderne», perspective dans laquelle s'inscrit également cet essai.

## Géographie

La nouvelle géographie se met en place entre 1950 et 1980. Elle a pour objectif de dépasser le déterminisme, l'environnementalisme, le possibilisme et le caractère idiographique des études de géographie classique, en travaillant dans une perspective résolument nomothétique.

D'une géographie définie comme «description de la surface de la terre et de ses habitants», elle devient «science des interactions spatiales reposant sur l'usage des échelles, des réseaux, des modèles, des stratégies», véritable «étude des rapports entre une société et les espaces qu'elle produit» (Ferras in Bailly 1997: 38). Plusieurs courants ont participé au développement de cette nouvelle discipline scientifique: la géographie critique ou radicale, la géographie des représentations ou encore la géographie humaniste.

En parlant de géographie critique, c'est à une démarche, à un point de vue, plutôt qu'à un champ de la connaissance, qu'il faut penser. Cette approche s'articule sur des concepts marxistes, en réfléchissant notamment aux dimensions spatiales du pouvoir dans les relations entre classes sociales. La géographie radicale propose un modèle de rechange aux tendances

niveau de développement économique associé à un système politique dit *démocratique* qu'une identification géographique. Le terme *eurogène* a l'avantage d'être étymologiquement plus objectif, car il qualifie une origine européenne.

<sup>2</sup> L'emploi d'une majuscule est le choix des auteurs (n.d.l.r.)

géopolitiques d'un contexte politique marqué par l'impérialisme et le totalitarisme (Bailly 1995).

La géographie des représentations spatiales, quant à elle, est issue d'une réflexion épistémologique particulière. Perméable aux concepts et théories de toutes les sciences sociales, elle a largement contribué au renouvellement et à l'élargissement du champ de la discipline. Sa problématique consiste à intégrer les représentations spatiales portées par les individus et les sociétés dans l'analyse et la compréhension des pratiques de l'espace. Elle attache une grande importance au processus de représentation qui permet d'évoquer mentalement les objets spatiaux, même s'ils ne sont pas directement perceptibles. Toutefois, son objectif est de connaître le rôle que les représentations jouent dans les pratiques spatiales et dans l'organisation de l'espace. La pertinence de cette approche géographique réside dans l'intérêt qu'elle porte au sens des lieux, qui permet de comprendre les territoires de vie et d'expliquer leurs aptitudes au développement (Bailly 1995).

Pour ce qui est de la géographie humaniste, elle trouve ses fondements dans la phénoménologie et l'existentialisme. Elle ne se contente pas d'étudier l'homme qui raisonne mais aussi celui qui éprouve des sentiments, qui réfléchit, qui crée... Toute division rigide entre le monde objectif – extérieur – et le monde subjectif – intérieur – est rejetée puisque «le monde trouve sa cohérence dans nos concepts organisateurs et qu'il constitue une extension de notre connaissance, il ne peut y avoir de séparation entre faits et valeurs» (Bailly 1995: 166).

Enfin, l'approche systématique en géographie démontre une forte influence du structuralisme. Comme pour les autres sciences sociales, il s'agit d'une «tendance de la pensée contemporaine à éclairer toutes les formes de la culture humaine à partir du concept de structure tel que le pratiquent les logiciens ou les linguistes». Ce concept de structure désigne actuellement en géographie «un tout formé de

phénomènes solidaires, par opposition à une simple combinaison d'éléments, de façon telle qu'ils dépendent les uns des autres». De nombreux géographes vont donc se tourner vers l'identification de structures spatiales (Bailly 1995: 103, 146).

Actuellement, la plupart des courants qui constituent la géographie post-moderne convergent dans leur adhésion à l'idéal qui accepte la subjectivité de la connaissance et le rôle du hasard dans les processus spatiaux. Ils rejettent ainsi l'idéal causaliste – qui veut que tout soit mesurable et prévisible – et y opposent le probabilisme, c'est-à-dire l'impossibilité de tout prévoir, sinon en termes de probabilités. Au précepte d'évidence – soit la certitude indépendante du descripteur –, ils substituent celui de la subjectivité des représentations. Au réductionnisme, ils opposent la complexité: plus l'échelle étudiée est fine, plus l'analyse de l'espace sera difficile. Enfin, avec le pluralisme idéologique des approches, donc l'acceptation des valorisations culturelles et sociales, ils prennent le contre-pied du précepte d'exhaustivité (certitude de ne rien omettre).

Avec ces quatre préceptes, la géographie accepte d'intégrer les mécanismes de la connaissance humaine et la subjectivité des pratiques sociales.

La géographie post-moderne remet en cause les effets pervers d'une géographie sociale qui évacuait trop souvent l'individu ou le reléguait au statut de simple élément du système. Elle questionne également la croissance, cette accumulation élargie conçue comme seul moteur possible du développement social. Cette critique rappelle qu'en éliminant l'espace, on ignore les pesanteurs matérielles, les difficultés de la communication, ainsi que le poids des rêves et de la pensée de l'ailleurs que l'homme traîne toujours avec lui comme le remède à ses angoisses et à ses limitations (Bailly 1995).

Ancrés dans la géographie post-moderne, les concepts de «territoire», tel que nous l'avons vu précédemment, et de «territorialité» sont particulièrement pertinents pour l'approche de la question autochtone.



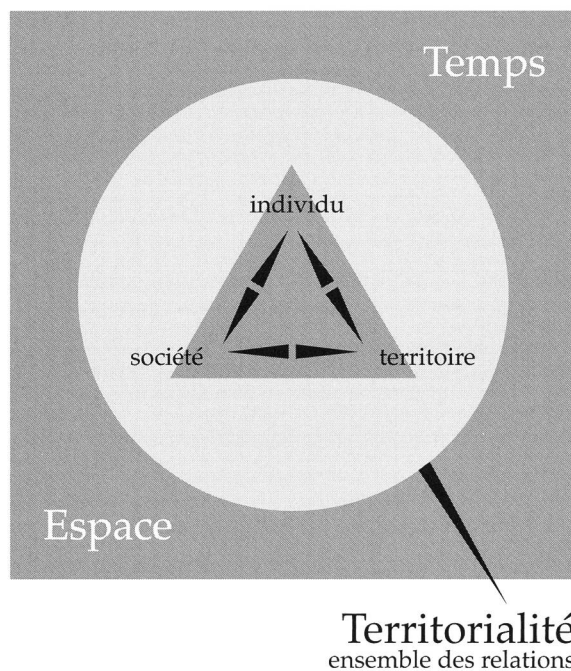
## Territorialité

La territorialité peut être définie comme la structure de l'ensemble des relations individu-société-territoire dans un cadre spatio-temporel donné.

Une démarche particulière est issue des divers apports de la géographie post-

moderne: l'approche relationnelle. En effet, si l'objet d'étude du géographe est un «système de relations à l'espace», ce système doit être construit. Les relations sont déchiffrables, bien qu'elles ne soient pas, au sens strict du terme, visibles.

Il est possible de modéliser la territorialité de la manière suivante:



Dans ce système, l'individu est la personne, l'être humain dans sa singularité et dans son originalité d'être pensant, responsable et social. Il est le maillon indivisible de la société. La société est une structure humaine porteuse de culture et constituée par des individus socialisés (ou personnes) et par des groupes sociaux dans leurs multiples interactions, leurs dimensions, leurs structures. Le cadre spatio-temporel se situe dans le domaine des représentations et constitue un référentiel exocentré, une convention scientifique.

Selon Claude Raffestin, on peut dire que la territorialité est «l'ensemble des relations à l'Autre: "l'Autre", c'est-à-dire tout cet extérieur (ce qui n'est pas moi, ce qui n'est pas nous) physique et humain, tout cet extérieur organique et inorganique» (Raffestin 1982: 186).

L'assise spatio-temporelle et culturelle de l'expérience ordinaire, la quotidienneté, ne peut être saisie que par une prise de conscience des processus permettant d'en relever les structures et les significations. La territorialité est «la dimension latente de la

quotidienneté, sa structure relationnelle, pas ou peu perçue. Alors que la quotidienneté est une concaténation, la territorialité est un réseau; la quotidienneté est concrète, la territorialité est abstraite, car tissée de relations qu'on appréhende mal et difficilement» (Raffestin 1982: 186).

Même si la complexité des relations rend difficile cette problématique, il est nécessaire de définir la relation. A partir de la théorie de l'échange de marchandise de Karl Marx, on constate que cet échange est «indéfiniment répété et reproduit dans toutes les manifestations de la vie quotidienne. Mais la relation n'est pas seulement présente dans l'échange matériel, elle est coextensive et co-fondatrice de tout rapport social» (Raffestin 1980: 26). Elle est réciproque, dynamique et souvent multilatérale. En bref, la relation est tout ce qui, dans l'activité d'un être vivant, implique une interdépendance, une interaction.

Toute relation est constituée de plusieurs éléments: «Les acteurs, la politique des acteurs ou l'ensemble de leurs intentions, c'est-à-dire leurs finalités, la stratégie des acteurs pour parvenir à leurs fins, les médiateurs de la relation, les divers codes utilisés et les composantes spatiales et temporelles de la relation» (Raffestin 1980: 32). De plus, toute relation contient simultanément de l'énergie et de l'information. Par exemple, la communication verbale n'est pas purement informationnelle car elle mobilise de l'énergie pour avoir lieu. De même, une ressource naturelle n'est pas seulement formée d'énergie, elle est également informationnelle, puisque c'est l'homme qui définit ses propriétés.

Afin de rendre plus intelligible la complexité de ces relations, trois niveaux peuvent être dégagés: psychosocial, social et économique. Le niveau psychosocial ressort du domaine des mentalités, des représentations; il met en scène les valeurs, les mythes, le symbolisme, les cosmologies, les visions du monde, les religions, la spiritualité dans son acception la plus large, bref les processus cognitifs qui médiatisent la relation que les hommes entretiennent avec leur territoire. Le niveau

social concerne les normes, les lois, tous les comportements et les coutumes qui unissent des hommes en une société et qui en fixent les règles du jeu. Le niveau économique, enfin, comprend les échanges marchands, l'utilisation et la gestion des ressources, le mode de production, la circulation des biens et de l'argent.

Ces différents niveaux sont eux-mêmes en relation. Par exemple, les ressources naturelles jouent un rôle au niveau économique mais elles sont déterminées par la conception de l'environnement qui relève du niveau psychosocial.

L'approche relationnelle considère également l'aspect politique de la relation. Le pouvoir est inhérent à toute relation par le simple fait que chaque acteur a une intention et peut mettre en place une stratégie, soit une «combinaison d'une série d'éléments à engager pour parvenir à atteindre un objectif» (Raffestin 1980: 45). Dès lors, il peut être défini comme n'étant «ni une catégorie spatiale ni une catégorie temporelle, mais [...] présent dans toute "production" qui prend appui dans l'espace et dans le temps» (Raffestin 1980: 36). Sa manifestation dans la relation est souvent révélatrice d'une asymétrie, qui se concrétise par la croissance d'une structure au détriment d'une autre, voire par la destruction d'une structure par une autre. A l'inverse, une relation parfaitement symétrique se réalise lorsque les pouvoirs qui se font face sont eux-mêmes dans un rapport d'équivalence; la symétrie est garante de la différence ou du pluralisme.

Le pouvoir agit sur la relation à travers les médiateurs (ou médiateurs), qui sont les moyens stratégiques utilisés par les acteurs pour exercer leur contrôle sur un sujet ou un objet. Les représentations, les outils-instruments, le langage, le travail et l'écriture sont quelques-uns des très nombreux médiateurs de la relation.

Cette problématique relationnelle a été élaborée avec le souci d'analyser l'origine et les causes de la crise écologique (au sens large) que connaît la société eurogène. Elle favorise une interrogation de type éthique, puisqu'elle se situe dans un cadre théo-

rique qui s'approche au maximum de la réalité.

A l'aide d'une démarche épistémologique, il est possible de faire porter la responsabilité de cette crise au mode de penser occidental. Celui-ci s'est construit sur deux dichotomies, celle entre mythos et logos, puis celle entre pratiques et connaissances, qui ont généré à leur tour une conception originale de la territorialité. Trois ferments découlent des dissociations susmentionnées: une science, une technologie et une économie particulières.

La dichotomie entre les pratiques et les connaissances est considérée comme le premier principe de la modernité. Toutes les relations existant entre l'homme, la société et le territoire comprenant de l'information, il est possible de définir deux sortes d'informations: l'information régulatrice et l'information fonctionnelle.

Cette dernière «est constituée par tout ce qui est mis en œuvre pour produire quelque chose, atteindre un objectif» (Raffestin 1982: 190), sans se préoccuper des conséquences des processus engagés sur les éco- et bio-logiques. C'est grâce au privilège accordé à cette information que l'économie, la science et la technologie ont pu garantir la croissance de la société occidentale.

L'information régulatrice, quant à elle, contrôle les processus engagés dans la production. Elle prend en considération le long terme, à l'opposé de l'information fonctionnelle qui évolue dans le court terme.

Dans les sociétés qui se réclament de la modernité, les objectifs visés le sont à travers un référentiel imaginaire qui n'est pas la quotidienneté-territorialité vécue, mais une territorialité utopique, rêvée, projetée dans le futur, qui devrait réaliser les vœux de tous. En appliquant les méthodes de l'extrapolation technique, scientifique et sociologique, la société eurogène est entrée dans la futurologie active: le futur est devenu le référentiel. Dans de telles conditions, le principe de modernité déterritorialise, dans le sens où ses objectifs tiennent de moins en moins

compte du réseau des relations des bio-, éco- et socio-logiques; malgré l'adaptation bien connue de l'être humain, celui-ci ne peut pas être modifié constamment. En ce sens, la modernité pure fourmille de dangers dans la mesure où elle croit pouvoir se libérer des contraintes que la société traditionnelle vivait comme des interdictions absolues (Raffestin 1982).

La primauté de la production sur l'existence touche à toutes les relations que l'individu entretient dans les référentiels spatiaux et temporels. Espace et temps sont découpés, déchirés – par la futurologie active –, et apparaissent comme des pièces de puzzle que l'on cherche en vain à rassembler. Spectateur du monde, l'homme a perdu son identité: «Il ne possède plus cette culture immédiate que lui donnait le contact avec une quotidienneté riche. Culture immédiate qui était un premier moyen d'identification» (Raffestin 1992).

En conclusion, la modernité a actualisé l'information fonctionnelle et potentialisé l'information régulatrice. Au référentiel traditionnel, basé sur un va-et-vient continu entre quotidienneté et territorialité, qui le rend complexe et imparfaitement connu, mais néanmoins vécu, elle a substitué le référentiel moderne, qui part de l'imaginaire vers un futur utopique et rêvé. Il faut, pour définir cette évolution de la société occidentale, parler d'un processus de déterritorialisation.

L'analyse critique de la territorialité eurogène s'accompagne de la recherche de solutions pour combattre ce processus. «Des phénomènes actuels postulent une volonté d'identité à travers une quotidienneté-territorialité dont les référentiels ne soient pas imaginaires. Par là même ils représentent une "demande", confuse peut-être mais bien réelle, pour plus d'information régulatrice» (Raffestin 1982: 196). Il faut donc réaliser une nouvelle «fission», c'est-à-dire dégager un second principe de modernité, susceptible d'accorder une place à l'information régulatrice qui incite à préserver l'Autre.

Ce second principe est encore latent car la difficulté d'actualiser l'information

régulatrice provient du fait que cette dernière constitue un frein, un garde-fou à un pouvoir qui s'appuie presque exclusivement sur l'information fonctionnelle.

Les tentatives de dégager de l'information régulatrice reterritorisante se situent dans deux dimensions. L'une est la verticalité, servant à la mise en question des valeurs qui légitiment la modernité et son système de pensée. Cette critique, on l'a vu, a pour fondement une réflexion sur les origines de ces valeurs. Une seconde dimension, horizontale, constituée par un intérêt pour des cultures plus traditionnelles d'un ailleurs spatial ou temporel, s'ajoute à la première, puisque «la permanence de certaines sociétés traditionnelles ne peut s'expliquer que par la présence simultanée d'information fonctionnelle et d'information régulatrice dans les processus qu'elles déclenchent pour satisfaire leurs besoins» (Raffestin 1982: 190).

Lorsqu'on parle de sociétés traditionnelles, il faut garder à l'esprit que ni la modernité, ni la tradition ne sont «pures». À l'aide du premier principe de modernité, il est possible de reconnaître les multiples situations culturelles intermédiaires, plus proches de la réalité actuelle. Celles-ci sont le résultat de la combinaison de connaissances traditionnelles explicitées et de pratiques nouvelles, ou encore la combinaison de connaissances modernes et de pratiques traditionnelles.

## Territorialités autochtones

L'analyse des territorialités amérindiennes demanderait un long développement, dont on ne peut donner ici qu'un bref résumé. Il se concentre sur l'analyse des phénomènes de déterritorialisation et de reterritorialisation des sociétés autochtones en tenant compte du rapport entre sociétés eurogène et autochtone.

La perception du territoire, la spiritualité, le fonctionnement interne de la communauté et les relations avec la société

eurogène offrent quatre points d'ancrage qui permettent d'esquisser les traits pertinents des territorialités amérindiennes.

Le sentiment d'appartenance à la terre est fondamental pour les peuples autochtones. *Reservation means home* est une phrase qui revient souvent dans la discussion avec des Autochtones d'Amérique du Nord. Ce chez-soi se réfère à diverses relations qui relèvent des niveaux psychosocial (signification religieuse de la terre), social (histoire de la communauté, relations intergénérationnelles) et (socio-)économique (relations juridiques et financières avec les gouvernements fédéraux, provinciaux ou d'États). Les propos d'Ernest House (Ute Mountain) démontrent que ces trois niveaux de relations peuvent apparaître simultanément dans les discours autochtones: «La réserve signifie beaucoup pour certains membres tribaux ici. Parce que c'est la seule chose à laquelle nous pouvons nous relier. La réserve est une patrie pour les Amérindiens [...], c'est la seule terre que nous pouvons appeler nôtre. Si nous le voulions, nous pourrions être simplement comme n'importe qui d'autre et quitter la réserve, mais nous n'appartiendrions plus vraiment à cette terre [...] Ainsi nous voulons garder notre réserve aussi longtemps que possible, pour la partager et en faire tout ce que nous voulons. Si nous la perdons, alors je pense que nous aurons perdu une grande partie de notre identité, en tant que partie de l'âme amérindienne [...]» (Gerber et Rügsegger 1994: 47)

La terre est le fondement de l'autochtonie. La tradition orale et la mythologie propres à de nombreux peuples autochtones racontent une naissance hors de ses entrailles. Elle contient également le centre de l'univers, le noyau de la culture, l'origine de l'identité de peuple. La terre relie les Autochtones à leur passé (en tant que maison des ancêtres), à leur présent (en couvrant leurs besoins matériels) et à leur futur (en tant qu'héritage géré pour les générations à venir). Elle n'est pas un produit à acheter et à vendre mais la responsabilité collective de la communauté.

En abordant la spiritualité amérindienne à travers des concepts-clés comme «terre-mère», «cercle sacré», «création», le symbolisme, les mythes, et, bien sûr, l'évolution des croyances au contact de la société eurogène, il est possible de mettre en évidence l'une des implications géographiques de ces formes de spiritualités: le sens donné au territoire, rendu lisible, familier, et intimement lié à l'origine et à la destinée des êtres humains. Il faut reconnaître l'action territorialisante des spiritualités amérindiennes.

La présentation du symbole lakota *kapemni*, qui figure, en trois dimensions, deux cônes opposés par leur sommet, était ce propos. Comme de multiples composantes du mode de vie lakota et d'autres symboles incorporant le territoire et l'univers tout entier – le cercle, forme de l'habitat, par exemple –, le *kapemni* illustre le principe suivant: ce qui est en haut – dans le ciel – est reflété par ce qui est en bas – c'est-à-dire sur terre. Il fond les mondes spirituel et physique en un seul qui puisse être vu et compris, et qui actualise la relation entre le macrocosme, le monde des étoiles, et le microcosme terrestre (Gerber et Rüegsegger 1995).

L'action territorialisante d'un tel symbole se dévoile lorsqu'on sait que les Lakota effectuent aujourd'hui encore des cérémonies autour et dans les Black Hills, des montagnes qu'ils considèrent comme sacrées. Ces rituels sont temporellement coordonnés au lever du soleil dans les constellations reflétant ces sites de cérémonies. Les Lakota associent ainsi leur identité et leur spiritualité au territoire ancestral auquel ils sont rattachés et dont dérive leur pouvoir.

Les rituels entretiennent donc les liens physiques et spirituels à la terre. Ils peuvent également participer à la production de sens pour un territoire ou un lieu précis et créer un sentiment d'appartenance. Harry Walters (Navajo) et Petuuche Gilbert (du pueblo d'Acoma) illustrent ce propos:

«L'endroit où vous êtes nés est sacré. Là où le cordon ombilical est enterré [...]

c'est votre lien à la terre.»

«Si vous allez à Acoma, vous pouvez sentir un pouvoir, un pouvoir qui est là. J'aime la qualifier de ville sacrée. [...] En raison des prières qui sont faites là tous les jours, qui ont été faites à cette place depuis des siècles. C'est pourquoi c'est un endroit très spirituel et chargé de pouvoir, ce lieu d'Acoma.» (Gerber et Rüegsegger 1994: 48)

Les croyances et les pratiques spirituelles amérindiennes ont fortement évolué depuis l'arrivée et l'expansion de la société eurogène sur l'Île de la Tortue. Reste que même si un nombre élevé de personnes ont aujourd'hui adopté le culte chrétien, il est permis de qualifier les religions autochtones de vivantes, dans la mesure où «certaines fractions de la population maintiennent sacrés des valeurs et le langage de leurs pères» (Brown 1990: 23). Le changement radical du mode de vie des Amérindiens et les pressions assimilationnistes exercées sur eux les ont par ailleurs souvent poussés à interioriser leur spiritualité.

C'est en abordant les aspects du fonctionnement interne des communautés et de leurs relations avec la société eurogène qu'apparaissent les mutations les plus profondes des territorialités amérindiennes. Si les situations diffèrent d'une nation à l'autre, d'une réserve à l'autre, d'une ville à l'autre, on peut constater, suite à la colonisation, un changement radical des relations à la terre, notamment sous les angles économique (production) et politique. La question de la propriété des terres sur lesquelles vivent les communautés amérindiennes constitue le nœud des relations qu'entretiennent ces dernières avec les Eurogènes. Ce constat ne doit pas occulter le fait que certaines communautés ont conservé leurs propres formes de gouvernements et pratiquent encore des échanges inter-communautaires traditionnels.

La persistance d'éléments traditionnels comme la spiritualité ou la langue au sein de communautés qui n'échappent pas aux processus de modernisation permet d'affirmer qu'il n'existe pas une, mais de mul-



tiples territorialités amérindiennes. Il faut tenir compte tout d'abord du fait que si telle communauté semble choisir une voie composant avec tant d'éléments eurogènes et tant de traditionnels, il se trouve toujours quelques-uns de ses membres qui ont opté pour une autre voie. De même, l'existence de traditionalistes ou de progressistes dans une communauté ne permet pas d'en déduire les modes d'être choisis par l'ensemble des membres. Il est nécessaire de considérer la liberté revenant aux peuples et aux individus d'opter pour différentes modalités, suivant le contexte, le sujet de réflexion ou le type de relation en jeu.

Par ailleurs, les territorialités amérindiennes sont multiples dans la mesure où le niveau psychosocial des relations entre un individu, sa société et son environnement met en évidence une spiritualité étroitement liée à un territoire particulier. En rappelant qu'il y a quelque trois cents tribus différentes aux États-Unis, Konnie LeMay souligne que «chacune a des aspects religieux différents, qui sont liés à la terre sur laquelle ils vivent. [...] C'est une complète intégration de vie, et il n'y a pas de séparation entre la personne et la spiritualité. [...] Lorsque vous êtes reliés ainsi, vous êtes également reliés à la terre tout le temps» (Gerber et Rüeggsegger 1994: 128).

## Déterritorialisation

L'élaboration de ces territorialités amérindiennes révèle de nombreux dysfonctionnements témoignant du processus de déterritorialisation commun aux communautés et aux individus. Ces symptômes de crise, qui apparaissent à tous les niveaux de relations, surgissent de manière frappante dans les rapports qu'entretiennent les sociétés autochtones avec la société eurogène. Les Amérindiens ont une quotidienneté douloureuse mais ils expriment aussi la volonté de retrouver, de recréer ou de conserver une territorialité harmonieuse en recourant à un processus de reterritorialisation.

Les communautés autochtones ressentent une impuissance face à la politique d'assimilation déployée à leur encontre. Au niveau social, on peut relever des relations asymétriques entre gouvernements autochtones et fédéral, ainsi que l'ingérence de ce dernier dans le système politique et éducatif des communautés. Enfin, il faut considérer la dépendance économique des sociétés amérindiennes vis-à-vis du gouvernement fédéral (subsistance, exploitation des terres, développement économique, etc.).

Julian Burger (1990: 122) affirme que «la terre est le noyau physique et spirituel autour duquel s'articulent les communautés. Quand les peuples autochtones perdent leur terre, ils perdent leurs langues, leurs systèmes sociaux et politiques complexes, et leurs connaissances [...]. Séparer les peuples autochtones d'avec leur terre peut être comparé à un génocide au ralenti».

Le rejet de la tradition, la confusion à son égard et l'éloignement d'une spiritualité territorialisante créent, entre autres, des problèmes identitaires.

Si l'on admet que l'identité est le territoire plus autre chose et que le désir de lieu se manifeste chez l'homme frustré par la déterritorialisation, il est tout à fait justifié de parler d'une quête d'identité pour les peuples privés de tout ou partie de leur territoire originel. Le territoire ne peut être mémoire que dans la mesure où les faits, les événements dont il a été la scène acquièrent un sens pour ceux qui l'habitent aujourd'hui (Vieille in Bailly 1997: 122). L'absence de sens du lieu (*placelessness*), antithèse de l'identité humaine, doit être considérée comme une entrave, à long terme, au bien-être des hommes (Bailly 1995: 168).

Aux problèmes que sont la perte ou la réduction du territoire originel et sa dépossession, la violation et l'exploitation des lieux sacrés, s'ajoutent l'absence d'accès aux ressources naturelles, soit inexistantes, soit placées désormais sous contrôle externe, ainsi que l'abandon – plus ou moins forcé – des modes traditionnels de subsistance.

Tout cela crée, dans la plupart des cas, une fragmentation de la territorialité et un vécu pénible.

Au niveau social, le chômage, la pauvreté, la détresse, l'alcoolisme, la violence conjugale perturbent les relations familiales et communautaires. Les codes et les lois de la société eurogène ont, dans bien des cas, remplacé les rituels traditionnels dans les relations qu'entretient l'individu avec le territoire et la communauté.

## Reterritorialisation

Afin d'assurer tant la symétrie de l'ensemble de leurs relations internes – et externes, si possible – qu'un assemblage homogène des composantes modernes et traditionnelles de leur territorialité, les sociétés amérindiennes – et les individus qui les composent – réexaminent leurs traditions à la lumière de leurs besoins spirituels, psychologiques, sociaux, politiques, économiques et écologiques. On peut remarquer que, dans les pays qui ont eu à subir la présence colonialiste et qui souvent ne possèdent pas une histoire écrite mais surtout des traditions orales, le sacré profondément ancré dans les consciences est souvent la seule base informationnelle sur laquelle il est possible de construire une opposition cohérente (Raffestin 1980).

Ce réexamen des traditions peut apporter, outre fierté et dignité, des ressources utiles à la reterritorialisation, voire à la création de nouvelles territorialités composées d'éléments modernes et traditionnels consciemment choisis. Selon Doris Bossum, Cree et Inuit du Québec, les jeunes sont particulièrement concernés puisqu'ils «sont en train de relever deux défis: pouvoir s'adapter dans la société où l'on vit quotidiennement et retrouver leur identité» (Gerber et Rügsegger 1994: 31).

A Sinte Gleska (réserve de Rosebud, Dakota du Sud), l'une des premières universités amérindiennes reconnues par les États-Unis, les professeurs lakota utili-

sent le symbole du *kapemni* (voir supra) pour enseigner les mathématiques et la géométrie. Ils démontrent la pertinence culturelle d'un élément de la tradition tout en sauvegardant l'histoire orale et les langues autochtones, souvent à l'aide de moyens techniques modernes (vidéos, enregistreurs, etc.).

Au niveau économique, la reterritorialisation peut s'effectuer par l'adoption d'un mode de production différent de la tradition – agriculture, élevage ou jardinage – dans le but de mettre un terme à la dépendance alimentaire vis-à-vis du gouvernement fédéral. Certaines nations qui en ont la possibilité légale rachètent leurs terres pour renforcer le support foncier de leur réserve. D'autres tentent de contrer un développement économique contrôlé par les multinationales et leur cortège d'industries polluantes, de déchetteries, etc., en explorant des voies de développement «durable». Marcel Boivin explique qu'«avec une population atikamekw décuplée sur un territoire fort amoindri, il est impossible de survivre selon un mode de vie traditionnel. Le devoir de créer plusieurs modes de subsistance est bien là et le développement économique est inéluctable. Il faut donc utiliser une gestion intégrée des ressources pour partager un même territoire entre les différents acteurs qui ont des finalités et des stratégies propres. Une cohabitation des traditions et des occupations modernes est nécessaire» (Gerber et Rügsegger 1994: 109).

La dimension politique d'un tel développement est évidente. «Une fois que tu as dit les méfaits de la colonisation, des réserves, les dommages aux cultures amérindiennes [...] il reste une autre page à écrire. Pour préserver une culture il faut un territoire valable en taille. Il est problématique pour les Indiens de parler de propriété de la terre. On appartient au territoire, on en est responsable. Il faut penser à ceux qui vont venir – les générations futures», affirme encore Marcel Boivin (Gerber et Rügsegger 1994: 122).



Les revendications territoriales visent à rendre symétriques les relations de pouvoir et à briser la dépendance annihilante des sociétés amérindiennes envers la société eurogène. Du point de vue de cette dernière, l'enjeu est clair: c'est le maintien de la souveraineté complète de l'Etat sur tout le territoire national et ce qu'il renferme, les ressources du sous-sol étant de toute manière, dans toute législation nationale, la propriété de l'Etat. En réaction, le caractère apparemment démesuré de certaines revendications des peuples autochtones est proportionnel au refus des Etats d'admettre le rapport historique que les peuples autochtones ont à la terre, ainsi que leur droit de réclamer pour eux une forme d'identité collective (Schulte-Tenckhoff 1997).

Comme le rappellent José Uranavi et Petuuche Gilbert, la préservation de la vie et de la culture de leurs peuples est indissolublement liée à leurs terres et à leurs ressources naturelles:

«Nous, les peuples indigènes, pensons et planifions en terme de territoire, pas en terme de parcelle individuelle; de cette manière, nous assurons à la communauté un accès aux diverses ressources de la forêt (bois, terres agricoles, chasse et pêche).»

«Quelques-unes des personnes âgées aiment à dire que nous étions ici les premiers et qu'il y a une responsabilité qui découle du fait d'être le premier. Nous sommes vraiment d'en dessous de la terre, nous sommes une partie de la terre. Et c'est de ce genre de droit à la terre dont nous parlons. [...] Pendant des dizaines de milliers d'années notre peuple a vécu et péri sur cette terre. Et nous sommes obligés de protéger tous ces gens, de protéger leurs anciennes demeures et leurs sanctuaires secrets ainsi que leur lieu d'enterrement. La raison pour laquelle je suis assis ici aujourd'hui, est qu'ils ont fait quelque chose il y a dix mille ans, afin que je sois là aujourd'hui» (Gerber et Rüegsegger 1994: 132).

La récupération des sites sacrés, ou leur préservation face au développement économique, s'inscrit naturellement dans ce

processus de revendications territoriales.

Le cas des Black Hills, montagnes sacrées situées au centre du territoire traditionnel de la *Great Sioux Nation*, est intéressant à relever, car il fait l'objet de revendications basées non seulement sur des traités conclus avec le gouvernement fédéral américain mais également sur une validation scientifique, elle-même explicitée par la tradition. Leland Little Dog, un Lakota, raconte que son peuple pratiquait autrefois l'astronomie à l'œil nu et qu'il avait observé et nommé de nombreuses constellations. «Certaines étoiles ou groupes d'étoiles correspondent à des sites terrestres sacrés connus de nous encore aujourd'hui; lorsque le soleil entre dans une certaine constellation, des représentants de notre peuple entament les cérémonies correspondantes. Ces pratiques et ces connaissances nous ont été transmises par les anciens. Nous avons aussi retrouvé une vieille carte des étoiles bien conservée. Ainsi, par de simples calculs astronomiques, nous pouvons prouver à la science moderne que nous étions déjà sur ces terres, autour des Black Hills, il y a trois, voire quatre mille ans. Les théories américaines d'une migration de notre peuple depuis l'Est du pays il y a seulement deux siècles, sont remises en question» (Gerber 1993: 16).

Une autre démarche s'inscrit dans ce processus de revendication, à savoir la récupération d'objets sacrés et des restes humains détenus par des scientifiques, des musées et des collectionneurs. En 1990, le Congrès américain a adopté une loi sur la protection et le rapatriement des sépultures amérindiennes (NAGPRA, *Native American Grave Protection and Repatriation Act*). Celle-ci vise un double objectif: le rapatriement des restes humains et des biens culturels à signification religieuse ainsi que la protection des sépultures actuelles.

## Perspectives

La présentation des territorialités eurogène et autochtones<sup>3</sup> et l'analyse des processus de déterritorialisation et de reterritorialisation ont permis de relever des similitudes dans les situations de crise ainsi que dans la recherche d'informations régulatrices. Bien que les crises n'aient pas la même origine de part et d'autre – elle est exogène pour les peuples autochtones et endogène pour la société eurogène –, l'asymétrie du pouvoir entre les pôles a porté les effets déterritorialisants de l'eurogénéité sur l'autochtonie.

Dans les deux cas, la recherche d'informations régulatrices se développe dans la même dimension, la verticalité, mais leurs référentiels sont différents: la tradition pour l'autochtonie, et le mode de penser pour l'eurogénéité.

Pour ce qui est de l'horizontalité de cette recherche, il nous semble indispensable d'examiner les modalités des échanges interculturels. Depuis les premiers contacts jusqu'à nos jours, ces échanges ont davantage ressemblé à des pillages qu'à des relations symétriques librement consenties: «les peuples autochtones sont surtout concernés par deux problèmes, à savoir les empiétements sur leurs sites sacrés et le vol de restes humains et de biens culturels ou religieux, et l'appropriation de leur flore et faune et de leur savoir traditionnel par des grandes compagnies, notamment pharmaceutiques» (Schulte-Tenckhoff 1997: 119). Moins tangible, mais s'inscrivant dans la même logique, l'exploitation de la philosophie autochtone: «C'est cette vision native envers l'environnement surtout qui est en cause. Le reste du monde, les non-Indiens, sont vraiment en train de se servir, d'utiliser cette pensée, spiritualité, ou idéologie, philosophie autochtone, pour essayer de sauver l'humanité» (Gerber et Rügsegger 1994: 127).

Bien que l'on puisse relever des informations régulatrices communes à tous les peuples autochtones, il ne faut pas omettre qu'elles sont intrinsèquement liées à un

territoire et une forme d'organisation sociale particuliers. Une constatation s'impose donc: «La terre en Suisse n'est pas la terre du Sud Dakota. Alors il y a un danger, parfois, d'essayer de prendre cela, et de le placer ailleurs. [...] Parce que les racines des non-Indiens sont dans des terres différentes, ils diraient qu'il est très difficile, pas forcément impossible, mais très difficile de suivre la spiritualité indienne, quelle que soit la tribu que vous considérez. [...] Également parce que les Indiens ne croient pas à la linéarité du temps. C'est un temps circulaire, ainsi c'est votre ancêtre que vous entraînez en même temps que vous-même. [...] Ainsi, je ne suis pas certaine que la religion, la spiritualité elle-même puisse être un point salvateur pour d'autres pays, ou même dans notre pays qui connaît une crise de l'environnement» (Gerber et Rügsegger 1994: 128).

Malgré cette mise en garde, les informations régulatrices suivantes ont été et sont encore reprises par les Eurogènes, qu'ils soient scientifiques, philosophes, commerçants, publicitaires ou encore politiciens:

- la conscience de l'interdépendance de tous les éléments de l'univers;
- une vision non linéaire et généralement cyclique du temps;
- la croyance en l'existence de pouvoirs invisibles, ce que certains peuples appellent le «grand mystère»;
- l'idée que le monde naturel et l'ensemble de ses éléments sont vivants et sacrés;
- l'attachement de l'individu à son territoire;
- la responsabilité de l'homme de maintenir un équilibre entre les différentes formes de la vie.

Un exemple de cette appropriation: «En se considérant comme le centre de l'Univers, le point de départ au milieu du cercle, l'homme matérialise ses rêves d'immortalité. Mais pour accéder à ce monde d'eaux jaillissantes dans des jardins de cocagne, il lui faudra faire un long voyage: de la périphérie où il est ostracisé, vers la croix au centre du cercle, où s'unifieront les contraires, où se résoudront les tensions.» (Tuan in Bailly 1995: 169)

<sup>3</sup> Les territorialités amérindiennes sont plurielles parce que il est important de relever que ces cultures diffèrent les unes des autres, tant par leur religion, leur structure sociale, que par leur économie.

Elles s'opposent ainsi à la territorialité eurogène, source et fruit d'unification et de réduction des différences culturelles au sein de l'eurogénéité.

Certaines correspondances et similitudes entre les philosophies autochtones et occidentales sont éloquentes. Ainsi, la présence du concept d'interdépendance dans le structuralisme, le systémisme, l'approche relationnelle, la considération des différentes dimensions de la relation, etc., devraient amener le chercheur à s'interroger sur les mécanismes de la construction des paradigmes scientifiques. A une époque où la tendance est à la pluridisciplinarité et à la réflexion épistémologique, il paraît fondamental d'explicitier ses sources.

En tant que chercheurs, nous sommes convaincus que l'autochtonie a influencé l'eurogénéité davantage que cette dernière ne veut le reconnaître. Si l'idée de la démocratie représentative, par exemple, a réussi sa transposition de l'Haudenosaunee (Confédération iroquoise) à la constitution des Etats-Unis, les concepts susmentionnés ont aussi conquis les esprits eurogènes. Ces récupérations sont et ont été réalisées alors que le discours politique et idéologique dominant s'efforce de perpétuer un rapport inégal avec l'autochtonie. Rémi Savard qualifie l'attitude eurogène de «surdité culturelle» et l'impute à ce qu'il appelle «le syndrome *National-Geographic-Magazine*». Selon lui, une très respectable curiosité muséographique s'interpose entre les porte-parole autochtones et eurogènes, à la manière d'un écran ne laissant filtrer qu'une information ethnographique, au détriment du contenu essentiellement politique des revendications autochtones (Savard 1981).

La problématique des sites sacrés et de la liberté religieuse révèle également cette univocité de l'interprétation eurogène des concepts fondamentaux que sont notamment la spiritualité et la sacralité du territoire.

Conscients du fait qu'il n'y a pas de mutation géographique (en l'occurrence, une reconnaissance de leurs droits territoriaux) sans mutation culturelle et sociale, les Autochtones tentent d'établir le dialogue avec la société eurogène. Pour eux, la finalité de ce dialogue réside, au-delà d'une

meilleure compréhension mutuelle, dans la reconnaissance de leur droit à l'autodéfinition. Ainsi, au lieu de demeurer enfermés dans des représentations stéréotypées, ou de voir leurs revendications éconduites sous prétexte de leur assimilation définitive à la société dominante, les Autochtones souhaitent que leur adaptation à de nouvelles conditions soit perçue, non comme une perte d'identité servant à justifier l'érosion graduelle du statut spécial de leurs communautés, mais comme un signe de créativité culturelle (Schulte-Tenckhoff 1997).

«Ce que nous voulons est simplement du respect mutuel, si vous nous laissez être, si vous nous laissez accomplir nos coutumes religieuses et nos valeurs spirituelles, nous allons faire notre part pour sauver le monde» (Petuuche Gilbert, in Gerber et Rüeggsegger 1994: 135).

Le dialogue reste à construire. Pour qu'il soit pertinent, réciproque, complémentaire, il nécessite un code de communication, une éthique et une finalité identique pour chaque partie: la construction de territorialités respectueuses de l'humain.

## Bibliographie

- BAILLY Antoine S., FERRAS Robert  
1997. *Éléments d'épistémologie de la géographie*. Paris: A. Colin, Masson.
- BAILLY Antoine (dir.)  
1995. *Les concepts de la géographie humaine*. Paris: Masson.
- BRUNET Roger  
1990. *Le territoire dans les turbulences*. Montpellier: RECLUS.
- BURGER Julian  
1990. *The Gaia Atlas of First Peoples*. London: Gaia Books.
- BROWN Joseph Epes  
1990. *L'héritage spirituel des Indiens d'Amérique*. [Paris:] Le Mail.
- GERBER Nathalie  
1993. «Le Lakota s'apprend à l'école». *Le Courrier* (Genève), 7 août 1993, p. 16.
- GERBER Nathalie, RÜEGSEGGER Gilles  
1994. *Territorialités eurogène et amérindiennes: interdépendances, ou des vertus de l'échange culturel symétrique dans la recherche d'informations régulatrices en vue d'une reterritorialisation de notre société*. Université de Genève, Département de géographie [mémoire de licence inédit].
1995. «Dualité et gémellité dans la culture lakota», in: Claude SAVARY et Christophe GROS (éds), *Des jumeaux et des autres*, p. 237-258. Genève: Musée d'ethnographie
- RAFFESTIN Claude  
1980. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Librairies techniques.
1982. «Tradition, modernité, territorialité». *Cahiers de géographie du Québec* (Montréal) 26: 186-200
1992. *Et si la crise de l'environnement était d'abord la conséquence de notre mode de pensée?* Conférence d'un cycle sur environnement et développement, Université de Genève.
- SAVARD Rémi  
1981. *Le sol américain: propriété privée ou terre-mère*. Montréal: L'Hexagone.
- SCHULTE-TENCKHOFF Isabelle  
1997. *La question des peuples autochtones*. Bruxelles: Bruylant.

## Abstract

Human geography and the indigenous question: the association may surprise at first, for the discipline of geography has only recently started to concern itself with Indigenous Peoples. This applies in particular to postmodern geography analyzing the repercussions of the crisis of Western society on the environment – both social and physical – and experimenting with new approaches to these complex realities. This article focuses on the conceptual links between «territory» and «territoriality» and examines their significance for both Indigenous and non-Indigenous Peoples. It argues that the notion of territoriality leads to a better understanding of the complex web of political, legal, economic, social and cultural relations that constitute indigenous societies and connect them to their wider context.

## Auteurs

Nathalie Gerber, née en 1967, est journaliste et auteure de divers articles de presse quotidienne sur les peuples autochtones. Gilles Rüegsegger, né en 1969, travaille actuellement comme animateur socioculturel dans un centre de loisirs et de rencontres pour adolescents, à Genève. Tous deux licenciés en géographie de l'Université de Genève, ils sont les auteurs d'un mémoire de licence commun, *Territorialités eurogène et amérindiennes: interdépendances, ou des vertus de l'échange culturel symétrique dans la recherche d'informations régulatrices en vue d'une reterritorialisation de notre société*, soutenu en 1994, et d'un article sur «Dualité et gémellité dans la culture lakota», paru dans *Des jumeaux et des autres* (1995).

Fête mexicaine, San Diego, Mexique - 1996  
© Cédric WIDMER/STRATES

