



Espace populations sociétés

Space populations societies

2012/1 | 2013

Les peuples autochtones. Une approche géographique des autochtonies ?

Cartographie participative autochtone et réappropriation culturelle et territoriale

L'exemple des Lil'wat en Colombie-Britannique (Canada)

Participative Mapping, Cultural and Territorial Reappropriation and Indigenous People. The Lil'wat Case in British Columbia (Canada)

Éric Glon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/eps/4827>

DOI : 10.4000/eps.4827

ISSN : 2104-3752

Éditeur

Université des Sciences et Technologies de Lille

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2013

Pagination : 29-42

ISSN : 0755-7809

Référence électronique

Éric Glon, « Cartographie participative autochtone et réappropriation culturelle et territoriale », *Espace populations sociétés* [En ligne], 2012/1 | 2013, mis en ligne le 01 mars 2015, consulté le 03 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/eps/4827> ; DOI : 10.4000/eps.4827



Espace Populations Sociétés est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Éric GLON

Université de Lille 1
UFR de géographie et Aménagement
Laboratoire TVES (EA 44 77)
Avenue P. Langevin
59655 Villeneuve-d'Ascq Cedex
eric.glon@univ-lille1.fr

Cartographie participative autochtone et réappropriation culturelle et territoriale

L'exemple des *Lil'wat* en Colombie-Britannique (Canada)

L'ONU reconnaît, depuis la fin des années 1980, que les autochtones ou indigènes ont été mis à l'écart de terres dont ils étaient originaires dans le cadre d'un mouvement de colonisation. Ces groupes entretenaient des relations fortes avec la nature au point qu'elles ont fondé une grande partie de leur spiritualité. Dépossédés de leur territoire et de ses ressources, ils ont du même coup été privés de leur culture. Tour à tour affublés du qualificatif de groupes, de populations, de communautés, les autochtones ont milité notamment au sein de l'ONU pour l'adoption de l'expression « peuples autochtones » qui à la différence des autres appellations renvoie à des droits collectifs. La « déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones » de 2007 insiste bien sur ce point. Appuyant leurs revendications pour la rétrocession des terres dites ancestrales et l'accès aux ressources qui s'y trouvent, ce texte met aussi en valeur le droit pour ces peuples de transmettre leurs héritages culturels, de faire vivre leurs

cultures après en avoir parfois subi la destruction (article 8). Une telle déclaration est indissociable d'une mobilisation des communautés autochtones pour faire entendre leurs revendications à la fois sur le terrain mais aussi auprès des États ou des instances internationales comme l'ONU. Autrement dit et bien qu'il soit inachevé, ce cheminement renvoie à l'implication ou à la participation des autochtones c'est-à-dire à cette capacité des individus ou des groupes à se mobiliser, encore appelée « *empowerment* », pour faire entendre leurs revendications en comptant d'abord sur leurs propres forces le plus souvent dans un sens collectif. Et dans un tel cheminement depuis le 20^{ème} siècle, et avec plus d'acuité encore depuis les années 1960, la reconnaissance d'une culture territorialisée s'appuie sur la carte et plus particulièrement sur la cartographie participative. Qu'entend-on par là et en quoi la carte peut-elle contribuer à une réappropriation culturelle pour des peuples qui n'ont ni les mêmes conceptions du monde ni

les mêmes représentations que les nôtres ? Comment concrètement cette cartographie participative contribue-t-elle à une réappropriation culturelle au travers de l'exemple

des *Lil'wat* dans l'Ouest canadien ? Et quels sont les intérêts et les limites de cet exemple à propos de la cartographie participative et de cette reconquête d'une culture ?

1. LA CARTOGRAPHIE PARTICIPATIVE COMME OUTIL DE LUTTE POUR LA RÉAPPROPRIATION D'UNE CULTURE TERRITORIALISÉE

1.1. De la cartographie participative autochtone

La cartographie participative désigne l'élaboration de cartes à des degrés divers par les populations locales en partenariat avec des pouvoirs publics, des institutions privées, des scientifiques, des universitaires et des ONG [Corbett, Keller, 2005]. Comme la cartographie autochtone concerne les cartes réalisées par et pour eux [Hirt, 2009], elle semble à première vue totalement s'identifier à celles qui sont réalisées dans le cadre d'une démarche participative. Mais elle peut relever de la simple consultation ou aller jusqu'à une implication dans la conception à la réalisation des cartes. Par conséquent et pour lever tout malentendu, la cartographie participative des autochtones émane d'une demande qui leur est propre avec une implication qui se situe à deux niveaux. En tant que commanditaires, ils définissent la nature de la demande et les conditions de la réalisation. Ce faisant ils se heurtent à une difficulté majeure, celle qui consiste à restituer avec une écriture cartographique qui leur est propre des éléments qui sont traditionnellement véhiculés par l'oralité comme des vécus, des pratiques, des lieux. Mais cette particularité nous amène tout de suite au deuxième niveau. Les témoignages des membres de la communauté sont un des éléments clés de la démarche avec une attention particulière aux plus anciens. Un individu de plus de 80 ans peut témoigner de récits sur au moins trois générations [Cruikshank, 2005]. La cartographie participative autochtone se caractérise donc par une implication très forte des membres de la communauté soit parce qu'ils sont investis d'une autorité, d'une compétence, soit parce qu'ils sont les acteurs ou les tenants de la mémoire de cette écriture géographique dans l'espace. Cette définition est loin d'être exhaustive car des blocages internes, des difficultés pour établir

le partenariat, des problèmes pour obtenir les moyens peuvent altérer quelque peu le processus et le rendre moins perfectible.

Un des objectifs de cette cartographie participative consiste à élaborer des cartes biographiques et des cartes composites. Basées sur les connaissances intimes et les pratiques des individus au sein d'un territoire, les premières consistent pour chacune d'entre elles à raconter l'histoire de la vie d'une personne sur la terre [Tobias, 2000]. Ce qui est inscrit dans la mémoire et la tradition orale est raconté, collecté et retranscrit. Cette connaissance du territoire qui jusqu'alors constitue une carte mentale propre à chaque individu [Ingold, 2000] lui est révélée par une carte biographique qui devient en même temps un élément du patrimoine collectif. Deux grands thèmes sont abordés dans les échanges qui ont lieu entre l'enquêteur et l'enquêté avec d'une part l'usage et d'autre part l'occupation. Il s'agit dans le premier cas de tout ce qui concerne les activités de cueillette, de chasse, de pêche c'est-à-dire de collecte des ressources traditionnelles et des déplacements qui y sont liés dans des aires géographiques de fréquentation régulière mais variable selon les saisons. L'occupation se réfère à un espace dont l'utilisation est plus permanente. Elle est, par exemple, associée à la présence d'habitations, d'un savoir très régulièrement mis en pratique et souvent bien localisé, celui par exemple où l'on trouve la rhubarbe sauvage. Les types d'informations récoltés sont des localisations de lieux, des itinéraires, des aires liées à une fonction ou à une pratique. S'ajoutent à cela les histoires et les mythes qui sont liés à l'usage et à l'occupation. Les cartes composites associent plusieurs cartes biographiques basées sur des enquêtes individualisées par questionnaire et des approches plus qualitatives. Ces dernières reposent sur des entretiens répétés avec les autochtones

qui ont un savoir plus précis et qui peuvent apporter des éléments de compréhension du milieu. Connaître les déplacements saisonniers des baleines « bélugas », leurs habitats et lieux de nourrissage dans certaines parties de l'Alaska en est un exemple. Ces informations permettent de mieux comprendre les données des « Inupiat » sur leurs itinéraires ou les lieux fréquentés pour la chasse afin de réaliser les cartes biographiques [Huntington, 2000]. Tous ces éléments peuvent être complétés par des études historiques menées par des universitaires contractualisés avec les autochtones.

1.2. De la contre-cartographie comme outil de représentation de l'univers autochtone

Si elles sont de plus en plus courantes à partir des années 1980-1990, les cartographies participatives autochtones ont émergé dans les années 1960 en particulier au Canada. Ces peuples se structurent de plus en plus et radicalisent leurs discours dans le climat d'effervescence politique de l'époque [Dickason, 1992] pour obtenir les terres qu'ils revendiquent et l'accès aux ressources naturelles. Dans un tel contexte, la carte devient un outil clé de leurs revendications politiques. Elle se différencie des réalisations officielles confectionnées par les pouvoirs en place et s'apparente à une cartographie alternative. Mais elle ne peut pas être que cela. Elle traduit aussi une résistance face aux héritages de cette colonisation qui a effacé les cultures présentes auparavant [Harris, 2002, 2008]. Tout autant que de faire valoir ces revendications, il s'agit aussi pour les autochtones de localiser, de renommer, de reconnaître les traces de leurs cultures, de leurs savoirs et de leurs pratiques en proposant des cartes qui sont les leurs. Comme elles s'apparentent à un exercice de décolonisation géographique [Hirt, 2009], elles sont plus que des réalisations alternatives et relèvent aussi d'une contre cartographie (*Counter-mapping*). Elle est un aspect parmi d'autres au sein des cartographies autochtones. Aux côtés de celles qui sont réalisées de nos jours y compris les SIG, d'autres souvent plus anciennes ne reposent ni sur les mêmes supports ni sur les mêmes symboles que les cartes occidentales. Songeons aux représentations du présent ancestral des aborigènes de l'Australie

centrale. Les liens passés et présents entre les êtres mythiques, les humains et les non-humains et les territoires, les lieux qui symbolisent ces relations et ces rencontres sont figurés sur les corps des personnes [Glowczewski, Henry, 2007], sur des morceaux de bois ou à même le sol avec des pierres et des pigments naturels pour des représentations éphémères [Dussart, 2010]. Mais sans les ignorer, nous nous intéressons surtout à la contre-cartographie autochtone.

La méthode a beaucoup évolué en plus d'une quarantaine d'années [Tobias, 2009 ; Chapin, Threkeld, 2001]. Les exigences et les étapes du travail se sont perfectionnées avec toujours ce souci que la communauté s'approprie la démarche et que les enquêteurs soient eux-mêmes autochtones moyennant une formation. Un tel cheminement s'appuie aussi sur des collaborations avec des scientifiques, des représentants d'ONG, en particulier celles qui sont spécialisées dans la cartographie et les SIG, et les pouvoirs publics qui apportent souvent des financements. De la préparation de la collecte des informations à leur transcription sous la forme de cartes en passant par la travail effectif de collecte des données et à leur processus de valorisation (traduction, transcription par écrit et tri des informations, confrontation des données biographiques aux données composites ou qualitatives, esquisse des premières cartes), le travail peut prendre plusieurs années [Tobias, 2000]. Et de ces quatre étapes, la première s'avère déterminante. Toute la pertinence de la démarche est construite autour de 5 points essentiels : pourquoi faire ce projet, qui va être enquêté, quand le mener à bien, où l'envisager et dans quel espace d'enquête, quelles questions aborder [Tobias, 2009] ? Le projet implique très tôt la sensibilisation, le débat, l'explication avec les membres de la communauté, la co-construction des questionnaires et des entretiens. Une grande attention est accordée aux libellés des questions afin de gagner en précision autour de quelques critères clés (quoi, où, qui, quand, pourquoi ?). Et comme l'enquête est basée sur la réalisation progressive d'une carte par interlocuteur, la nature de l'exercice final et les objectifs poursuivis font aussi l'objet d'explications détaillées [Tobias, 2009]. Il s'agit de comprendre ce qu'est une carte et quelles sont ses finalités.

Le dessin et la peinture des paysages sont souvent utilisés pour une interprétation plus pédagogique et une meilleure compréhension de la démarche [Harrington, 2001]. Quant aux symboles de la légende, ils sont également discutés. Ils peuvent par exemple être très figuratifs : un cerf est représenté par une icône autocollante ou un dessin. Ils sont parfois plus abstraits : des points et des aires dont la couleur désigne respectivement une cabane, un abri en pierres pour la chasse et la présence fréquente de cerfs. Mais ces pictogrammes peuvent aussi être très proches de ceux utilisés dans l'art autochtone. L'ensemble de la démarche est mené et coordonné par un groupe d'autochtones ayant une certaine audience dans la communauté. D'autres sont membres de l'équipe car ils sont reconnus pour leur savoir traditionnel ou des compétences plus actuelles comme celles présentes dans les services d'aménagement et de développement du territoire communautaire quand ils existent.

La cartographie participative autochtone aboutit à des images qui représentent plus que la réalité. En exprimant un être au monde, elles s'inscrivent dans l'évolution plus générale de la cartographie. De plus en plus la carte « aide l'esprit humain à donner un sens à son univers à différentes échelles » comme le précise John Brian Harley [Harley, 1987]. S'attacher aux pratiques telles que la chasse, la pêche, la cueillette, aux itinéraires et aux lieux fréquentés pour ses activités mais aussi à la connaissance intime du milieu revient à faire de la carte un exercice d'anthropologie culturelle [Cosgrove, 1999]. Il précise de manière générale ce qu'est le territoire, la territorialité tout en soulignant l'importance et l'originalité de sa conception chez les peuples autochtones. On comprend mieux pourquoi elles sont un outil essentiel dans leurs revendications pour faire valoir une présence territorialisée que la colonisation a

en grande partie effacée. Mais cette cartographie participative ne restitue pas toutes les dimensions des rapports que les autochtones entretiennent au monde. Et une des erreurs possibles serait de voir ces cartes avec un regard occidental c'est-à-dire par le prisme d'un dualisme entre la nature et la culture. Cette ontologie n'est pas celle des autochtones. Comme le précise Bateson, l'esprit y est partie intégrante d'un système global de relations de l'être au sein d'un environnement et non d'un individu perçu comme un corps individualisé contre une nature en dehors de lui à l'instar de la culture occidentale [Bateson, 1980]. Chaque autochtone est un être parmi d'autres, inséré au milieu d'humains et de non-humains et qui voit l'environnement comme une implication multi-sensorielle au sein d'un ensemble de relations entre les existants qui le composent [Descola, 2005]. Il n'y a pas d'extériorité par rapport à la nature mais au contraire une intériorité très forte. L'individu est formé par les autres à exercer son attention, sa perception par l'expérience concrète de la nature dans une perspective résolument ouverte de manière à savoir faire face à des situations inattendues. Mais à l'expérience s'ajoute aussi l'éducation aux indices délivrés par chaque élément matériel présent dans la nature avec sa dimension plus spirituelle. Cultivant à la fois l'esprit d'adaptation et d'ouverture, cette connaissance de l'environnement ou cette écologie du sensible comme le dit Tim Ingold [Ingold, 2009] qui dessine une carte mentale est renouvelée à chaque génération au gré des expériences et des compétences de chacun. Si les cartes ne peuvent représenter cette globalité du rapport au monde, elles n'en restent pas moins très importantes dans la réappropriation d'une culture que les autochtones ont en partie perdue. Pourquoi cette cartographie est-elle aussi essentielle ? C'est ce que nous allons voir à l'aide de l'exemple des *Lil'wat* en Colombie-Britannique.

2. LES *Lil'wat* (COLOMBIE-BRITANNIQUE) À LA RECONQUÊTE D'UN ÊTRE AU MONDE

2.1. Les *Lil'wat*, une première nation très en prise sur l'« empowerment » et l'« agency ». Vivant à 250 kilomètres au nord-est de Vancouver, les *Lil'wat* sont au nombre de 1800 dont 1300 sur 10 réserves dépendant du pouvoir fédéral pour une superficie de 2930 hectares en 2010 (carte 1). 3 d'entre elles sont vides et les 500 natifs qui sont installés hors des réserves n'en sont souvent pas très éloignés. Quant à ceux qui sont partis vivre en ville, ils sont difficiles à dénombrer d'autant qu'ils gardent souvent un pied-à-terre dans une des réserves. Les difficultés sociales y sont réelles avec un taux de chômage très élevé de plus de 70% et une population dont la moitié a moins de 25 ans en 2010. Plus de 36% des plus de 15 ans n'avaient aucun diplôme en 2006 (19,8% en Colombie-Britannique). En dépit de ces problèmes, les *Lil'wat* font preuve d'un réel dynamisme pour impulser un développement autonome [Glon, 2008]. Mais il s'agit plus que de « l'empowerment » [Ponting, 1997]. Si les *Lil'wat* développent de nombreux projets pour leurs communautés, ils sont conscients de le faire dans un cadre sociopolitique qui a suscité leur rejet. Ils savent que c'est à la fois en se défiant de celui-ci et en négociant le plus souvent avec ses représentants tout en restant fermes sur ses revendications et ses différences que le sort de leur communauté peut évoluer. Les actions envisagées sont non seulement recadrées par rapport aux structures existantes du pouvoir mais aussi par rapport à la force de reproduction qu'elles induisent dans une société et aux luttes qui sont souvent nécessaires pour susciter des transformations. Pour toutes ces raisons, nous sommes tout autant dans une puissance d'agir contextualisée c'est-à-dire dans l'« agency » [Giddens, 1984] que dans l'« empowerment ». L'itinéraire des *Lil'wat* est un condensé des deux. Autrement dit, ils entendent faire valoir leurs choix au sein de réserves qui relèvent de l'autorité fédérale. Cette mobilisation ne va cesser de prendre de l'ampleur depuis le début des années 1970 et les *Lil'wat* ont aujourd'hui un projet de développement et d'aménagement. Il est négocié avec le Ministère des affaires autochtones et du développement du Nord Canada

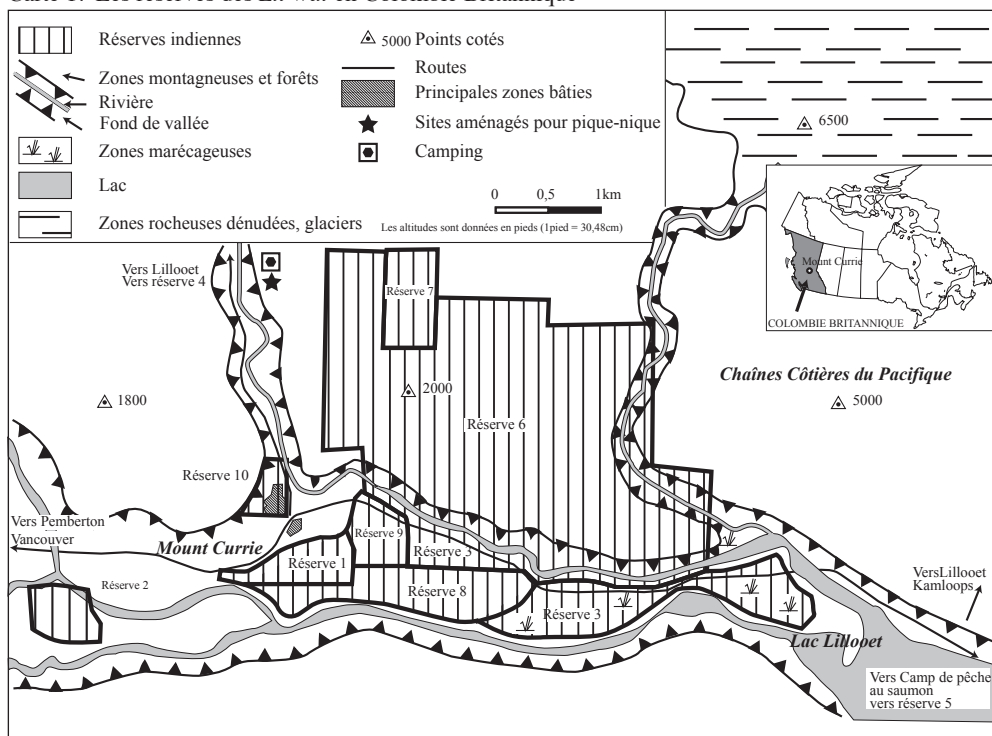
pour ce qui est situé sur les réserves. Mais le projet dépasse ce seul cadre spatial. Il vaut pour l'ensemble du territoire historique revendiqué par les *Lil'wat* (790 000 hectares environ) c'est-à-dire sur des terres qu'ils ont perdues lors de la colonisation et qui appartiennent aujourd'hui à la Province. Toutes les mesures de ce projet présenté aux autorités provinciales en 2006 attestent d'une volonté d'envisager les activités dans une perspective globale et durable mais aussi de les concilier avec un cadre de vie d'un haut intérêt paysager, floristique et faunistique. Et la tenue des Jeux Olympiques d'hiver en 2010 sur une partie du territoire revendiqué par les *Lil'wat* n'a fait que donner plus d'ampleur à des compensations financières et à des solutions négociées avec les autorités fédérales et provinciales pour élargir les possibilités de création d'activités par les *Lil'wat* [Glon, *op. cit.*]. Mais qu'en est-il de la cartographie dans tout cela ?

Les *Lil'wat* ont éprouvé la nécessité de faire des cartes au sens occidental du terme à la fin des années 1960, par exemple pour localiser les lots qu'ils avaient la possibilité de distribuer à ceux qui en assuraient la mise en valeur sur les réserves, pour prévoir l'emplacement du nouveau centre communautaire. Il s'agissait plutôt de compléter les cartes déjà dressées par les autorités fédérales. Cette cartographie a aussi concerné les maisons disponibles puis les aménagements communautaires dans les années 1970. Un centre d'aménagement et de développement est créé en 1986 avec, entre autres, l'objectif de mettre en cartes les usages du sol toujours sur les réserves. La mission s'élargit progressivement grâce à des aides fédérales et provinciales et porte notamment sur les aménagements envisagés dans le cadre du projet des *Lil'wat* sur l'ensemble du territoire qu'ils revendiquent [Nemoto, 1998]. Mais les initiatives prévues s'appuient aussi sur une forte réappropriation au nom de la culture des *Lil'wat*. Un tel cheminement suppose une rétrocession ou un accès négocié même partiel à leur territoire ainsi qu'aux ressources qui s'y trouvent (Anderson *et al.*, 2003). Il y a donc le souci de faire valoir des spécificités culturelles territorialisées

et d'en valoriser leurs héritages par rapport à un espace qu'ils considèrent comme le leur. Et pour lui donner une consistance, il s'agit de localiser des lieux de cueillette, de chasse, de pêche, de sites ou de secteurs sacrés inscrits dans leurs pratiques actuelles comme dans leur histoire. La cartographie s'avère incontournable. Si c'est par les pratiques actuelles et passées que l'on donne du sens à un territoire, la question de ses limites est très vite posée. Or c'est à ce niveau qu'il

nous faut revenir sur l' « agency ». Les autorités provinciales ont lancé depuis quelques années des négociations avec les peuples autochtones sur leurs revendications. Les *Lil'wat* ont refusé de s'inscrire dans ce processus dits des traités car ils estiment que la Province fixe un cadre trop rigide au débat avec, entre autres, des cartes aux délimitations préétablies des territoires autochtones qui ne leur conviennent pas. La cartographie est donc au cœur des débats.

Carte 1. Les réserves des *Lil'wat* en Colombie Britannique



Conception : É. Glon, réalisation : J. Domot - USTL - TVES 2012.

Source : d'après Ministère de l'énergie, des mines et des ressources naturelles. Ressources naturelles Canada 1988 pour le fond de carte topographique.

2.2. La cartographie comme outil de réappropriation d'une culture territorialisée.

La collecte de témoignages des anciens s'est développée à partir de la fin des années 1960. Leurs savoirs et leurs usages s'appuyaient et s'appuient encore sur des localisations et des dénominations. Elles révèlent un territoire qui fût celui des *Lil'wat* (carte 2) avant leur rejet dans des réserves qui débuta vers 1880 dans la vallée de la « Lillooet » [Nemoto, 1998]. Il y a donc une farouche volonté de réappropriation d'une culture et du

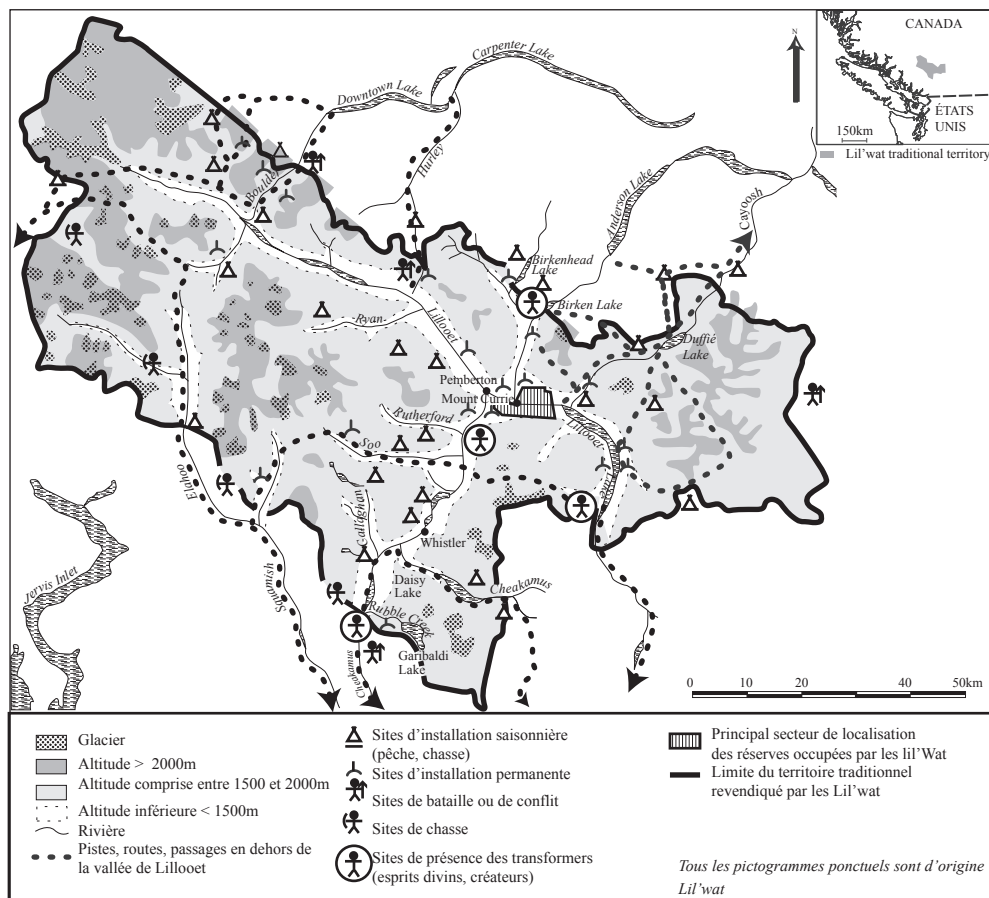
territoire auquel elle est liée dans un contexte de revendications accrues pour la rétrocession des terres dites ancestrales. Les cartes sont établies pour leur donner corps et faciliter leur reconnaissance. Si quelques humains et animaux survécurent à une grande inondation, les *Lil'wat* considèrent que leur territoire a été progressivement transformé par des créatures divines ou « Transformers », pour atteindre sa configuration actuelle [Bouchard, Kennedy, 1977]. Venus du sud-est et remontant du littoral vers l'intérieur

en canoë, ces êtres, aidés entre autres par le coyote ont donné une dimension sacrée aux paysages en les créant et en attribuant des valeurs particulières à certains lieux. Des êtres, humains, animaux ont été transformés en totalité ou en partie en rochers par châtement et du même coup pour se souvenir d'un endroit particulier [Teit, 1906]. Après avoir créé les lacs et les rivières mais aussi les saumons et aidé les *Lil'wat* à les pêcher, les « *Transformers* » atteignirent « *Mount Currie* ». Près de cette localité existe une montagne où pour une raison inconnue, ils changèrent deux chasseurs en rochers qui permettent de signaler aux générations actuelles le passage qu'ils avaient découvert dans une montagne du nom de « *Ts'zil* ». Aux côtés de ces histoires et de ces légendes [Van Eik, Williams, 1981], les témoignages insistent aussi sur les pratiques. Avant d'être parqués dans les réserves, les *Lil'wat* ont eu un mode de vie semi-nomade. Ils étaient installés dans des villages de maisons à demi enterrées (*Pit houses*) le plus souvent en bordure des rivières pour pratiquer la pêche au saumon en été et la chasse en hiver. Des camps ou des cabanes étaient utilisés temporairement pour la chasse et la cueillette au printemps et en automne le plus souvent dans la montagne. Les témoignages sur ce mode de vie montrent qu'il est ancré dans l'espace et associé à des lieux et des itinéraires clairement localisés et dénommés. Mais si ces pratiques et ces croyances font le substrat du territoire, elles sont aussi clairement évoquées pour le délimiter. Les anciens invoquent des passages plus ou moins difficiles, des lieux de piégeage et de chasse délicats à atteindre, des secteurs de rencontre avec d'autres autochtones, voire de bataille avec eux. C'est le cas en particulier avec les « *Chilicotins* » au nord-ouest par les vallées des rivières Hurley ou Boulder (carte 2). Ces zones de contact avec d'autres autochtones au mode de vie plus ou moins différents servent aussi de délimitations comme vers l'est avec les *Thompson* ou au sud avec les « *Squamish* ». Ces zones de contact suscitent des échanges commerciaux par des routes naturelles ou la création de villages communs. Les *Lil'wat* ont ainsi cohabité avec les « *Squamish* » dans l'un d'entre eux qui a disparu sous une avalanche vers 1855 dans la vallée de la « *Rubble creek* » (carte 2). Les limites

s'appuient aussi sur les traces des « *Transformers* ». L'un d'eux a laissé une empreinte de pied dans la roche au sud de Birkenhead Lake dans la vallée de Birkenhead qui est importante pour les *Lil'wat*. La pêche au saumon et la chasse y ont suscité des implantations fixes ou saisonnières à plusieurs endroits selon les récits des anciens [LLUP, 2006]. Ces témoignages sont corroborés par des études avec par exemple celle d'un élève de l'anthropologue Franz Boas, James Teit, qui est publiée en 1906 [Teit, 1906 ; Tout, 1905]. Les limites qu'ils proposent alors pour le territoire des « *Lower Lillooet* » c'est-à-dire les *Lil'wat* sont presque identiques à celles qu'ils revendiquent aujourd'hui. Les descriptions que James Teit donne du mode de vie, des croyances, des objets usuels et artistiques au début du 20^{ème} siècle s'inscrivent dans le droit-fil des témoignages plus récents des anciens, des découvertes fortuites ou dans le cadre de chantiers archéologiques. Tous ces éléments permettent de dresser des cartes qui peuvent d'abord être des vues peintes en perspective des paysages du territoire avec quelques éléments de repère. De grande taille, l'une d'entre elles est dressée sur une tenture dans le centre communautaire. Elle est ouverte à la discussion et complétée par les souvenirs des aînés dans les années 1990. Au-delà de la localisation, les symboles figuratifs qui sont utilisés sur les cartes et pour les légendes sont inspirés directement de la culture *Lil'wat* (carte 2).

Les premiers témoignages des anciens ont été recueillis dès le début des années 1970 par des scientifiques comme les anthropologues Randy Bouchard et Dorothy Kennedy mais aussi par des membres de la communauté *Lil'wat*. Citons à titre d'exemple, Marie Abraham, Charlie Mack, Fraser Andrew ou Johnny Jones. Technicien culturel et archéologue autodidacte au centre de développement et d'aménagement de Mount Currie, petit-fils d'un « homme médecine » (Shaman), ce dernier arpente le territoire depuis plus de trente ans. Johnny Jones (*Yeq'iakwa7* ou l'homme qui change le temps qu'il fait) confronte ses découvertes de terrain (peintures rupestres, pierres taillées, abris pour la chasse...) avec les récits des anciens. Si la plus grande sensibilité du public aux causes des autochtones et leur mobilisation croissante expliquent que des fonds

Carte 2. La cartographie des héritages culturels par les *Lil'wat* pour une reconnaissance de leur territoire traditionnel



Conception : É. Glon, réalisation : J. Domont - USTL - TVES 2012.

Source : D'après *Lil'wat* Traditional Territory. J. Jones, L. Joseph, T. Howlett - Lil'wat Nation Land and Resources Department - 2008.

soient attribués par la Province ou par le pouvoir fédéral pour collecter ces témoignages, financer des fouilles ou travaux de reconnaissance archéologique, ces sommes sont d'abord modestes. Il faut attendre les années 1980 et surtout 1990 pour que des financements plus conséquents soient accordés pour ces démarches et la cartographie. Les méthodes assistées par ordinateur vont progressivement céder en grande partie la place aux SIG. Reconnu d'utilité publique, ce projet s'appuie sur la création d'un bureau de cartographie et SIG (*GIS Mapping*) au début des années 1990 au sein du département des terres et des ressources qui est en fait l'organisme d'aménagement et de développement des *Lil'wat*. La présence

d'une technicienne s'avère insuffisante d'où une collaboration avec une ONG spécialisée dans les SIG et basée à Vancouver : Eco-trust. L'idée est de préserver cette dimension participative en étant plus rigoureux quant aux questions abordées tout en mettant en parallèle ces témoignages avec la recherche de moyens pour mener à bien des études historiques, des fouilles ou des reconnaissances archéologiques pour certains sites. Elles sont entreprises avec des scientifiques des Universités de Victoria ou de Vancouver comme la « *Simon Fraser University* ». Les archéologues sont parfois autochtones. Cette phase d'approfondissement du projet a suscité une dotation de 75 000 dollars canadiens de la Province pour le travail avec

les anciens, la recherche d'archives, la cartographie mais aussi la formation au SIG. Le bureau de « *GIS Mapping* » de Mount Currie emploie aujourd'hui quatre personnes. Deux sont autochtones dont Johnny Jones qui est l'un des deux techniciens. À la croisée des

témoignages des anciens, des travaux historiques et archéologiques, les sites mis en lumière sont ensuite géolocalisés et inventoriés avant d'apparaître sur des cartes qui cette fois délaissent les symboles figuratifs pour des signes plus abstraits (photo 1).

Photo 1



Éric Glon, 2010.

Une fois localisés, dénommés et étayés par les récits des anciens, les études historiques ou les chantiers archéologiques, les lieux de la culture *Lil'wat* (ici les lieux de pêche, de chasse, de passage vers d'autres contrées et de bataille) sont géolocalisés et intégrés dans un SIG. Johnny Jones (Yeq'iakwa7 ou l'homme qui change le temps qu'il fait), technicien culturel et archéologue autodidacte au centre de cartographie montre une des cartes avant la géolocalisation.

3. DES INTÉRÊTS ET DES LIMITES DE LA CARTOGRAPHIE AUTOCHTONE PARTICIPATIVE

3.1. Cartographie et reconquête de la langue

Si elle ne s'avère pas aussi achevée que les méthodes disponibles permettent de l'être, la cartographie participative menée par les « *Lil'wat* » s'est développée avec les moyens du bord et selon des besoins qui ont été précisés au fil du temps. Il n'y a pas eu à proprement parler de cartes biographiques individuelles mais plus une réalisation cartographique collective à partir des récits de plusieurs anciens. Ces témoignages ont été complétés par ceux des *Lil'wat* qui ont une certaine notoriété ou un savoir particulier (Marie Leo, Charlie Mack, Baptiste Ritchie, Johnny Jones, Marie Abraham par exemple ou encore Lorna Williams, Docteur en savoirs et apprentissages autochtones à l'Université de Victoria). 50 à 60 personnes ont été consultées au total sur les quarante dernières années. Cette démarche est enrichie par des études historiques et des chantiers de reconnaissance archéologique ou des fouilles. Certaines d'entre elles indiquent une présence des *Lil'wat* dans la région depuis plus de 2500 ans [LLUP, 2006]. La démarche présente encore des limites. Les témoignages ont davantage été envisagés sous la forme d'entretiens avec des questions ouvertes. Si cela permet de les amener au cours de l'entretien afin de compléter la cartographie, l'ordre et la précision des questions méritent d'être améliorés comme cela est en cours. Une des autres limites de la démarche concerne la délimitation du territoire. Alors que les témoignages, les études et les démarches archéologiques montrent que nous avons affaire à des zones de contact ou à des confins, les *Lil'wat* ont accepté la ligne pour délimiter leur territoire traditionnel alors qu'elle est étrangère à leur culture [Ingold, 2007]. Des concessions s'avèrent possibles lorsqu'il s'agit de faire reconnaître un espace géographique qui est au cœur des revendications.

Les intérêts de la cartographie participative sont également nombreux. Il en est un qui n'a pas encore été évoqué. En agissant sur les pratiques, les usages, les itinéraires, les qualités sensibles et sacrées, cette cartographie montre à quel point la culture forge le

territoire. En se réappropriant cette culture, les *Lil'wat* reviennent sur ce qui a été effacé dans le cadre d'un ethnocide pour tenter d'en faire vivre les héritages tout en revendiquant haut et fort leur histoire, démontrant par là même qu'il n'y a pas de territoire sans mémoire. Il y a en revanche des processus pour l'occulter, pour la valoriser ou se la réapproprier comme dans le cas des *Lil'wat*. Mais l'intérêt de la démarche réside également dans la transmission. Les récits recueillis portent en partie sur des localisations et des dénominations mais elles ont été réalisées dans la langue des *Lil'wat*. La réappropriation culturelle au travers de la carte passe aussi par une réappropriation de la langue. La colonisation a en partie effacé les toponymes autochtones. L'expérience des pensionnats forcés a constitué une rupture très forte car l'usage de la langue maternelle y était interdit pour les jeunes. Celle-ci est une des langues dites des Salish de l'intérieur et elle est composée de deux dialectes différents, celui des *Upper Lillooet* au nord et les *Lower Lillooet* c'est-à-dire des *Lil'wat* plus au sud. La langue des « *Lillooet* » est très éloignée de l'anglais ou du français dans sa prononciation et sa structure grammaticale. Un mot des *Lil'wat* peut traduire un état ou une action et remplacer une phrase dans la langue anglaise. Appliqué à un lieu pour le dénommer, un terme y renvoie à une pratique. Si le mot « *quqwsem* » est appliqué à un endroit, il signifie qu'un *Lil'wat* peut y « chasser des petites animaux » puisque telle est la traduction de ce terme. Vous pouvez vous attendre à une colline aux pentes bien marquées lorsqu'un lieu porte le nom de « *slaots* » [Van Eijk, non daté]. Et finalement la langue « *Lillooet* », toute en concision mais aussi en nuances, s'avère éminemment géographique. La démarche cartographique a été concomitante de la reconquête de la langue. Si des études ont déjà permis de la déchiffrer notamment au début du 20^{ème} siècle [Teit, 1906 ; Tout, 1905], ce travail devient plus systématique à partir du début des années 1970. L'enjeu est de retranscrire par écrit une culture de l'oralité en passant par des enregistrements qui permettent de décrypter la langue, d'en affiner

la compréhension, la phonologie mais aussi la structure grammaticale et l'alphabet. Des aides provinciales et aussi fédérales d'abord très modestes permettent à des anthropologues comme Randy Bouchard qui est aussi linguiste et à Jan Van Eijk d'œuvrer dans ce sens [Bouchard, Kennedy, 1977 ; Van Eijk et Williams, 1981 ; Van Eijk, 1997]. Ils collaborent pour cela avec plusieurs anciens comme par exemple Marie Leo, Rosie Joseph, Joe Joseph, Charlie Mack, Mark Seymour, Baptiste Ritchie ou Ernie Pascal qui aident à la transcription écrite, à la traduction en anglais en respectant toutes les nuances. Et si l'idée de transmission est déjà bien présente, elle l'est encore plus lorsqu'il s'agit de l'envisager pour les générations les plus jeunes grâce à l'éducation dans le cadre notamment de l'école.

3.2. De la carte à la transmission des héritages culturels

La création de la « *community school* » en 1972 sur une des réserves de Mount Currie à la demande des parents ne peut être dissociée du regain de mobilisation des autochtones dans cette période autour de leurs principales revendications. Un des enjeux est d'assurer la transmission de leurs cultures par des écoles qu'ils souhaitent gérer sur place, par et pour eux-mêmes. Et c'est dans un tel contexte que le pouvoir fédéral concède en 1973 le droit aux peuples autochtones de contrôler leur propre système éducatif au Canada [Wyatt, 1985]. Les *Lil'wat* ont aujourd'hui une école communautaire, c'est-à-dire pour la communauté, avec les enseignements élémentaires (6 à 12 ans) et secondaires (13 à 17 ans) dans un ensemble situé sur une des réserves qui regroupe aussi une crèche (4-5 ans) et un jardin d'enfants (5 à 6 ans). Après 17 ans, les jeunes ont une année de transition pour préparer l'admission dans un collège universitaire pour des formations courtes et techniques ou à l'université. Les *Lil'wat* sont dotés d'un centre qui propose une formation aux adultes pour la préparation au collège universitaire. L'entrée en université se fait plus ou moins sur dossier. Mais l'objectif n'est pas de nous intéresser à la réussite scolaire des autochtones qui mériterait un autre article. L'enjeu est davantage de montrer que les *Lil'wat* ont fait de cette école communautaire un outil

essentiel d'échanges et de transmission de leur culture et de leur langue où la carte est bien présente [Greenway *et al.*, 2010]. Distinct du conseil élu des *Lil'wat* qui gère la communauté en collaboration avec les autorités fédérales, un bureau des affaires scolaires existe depuis 1974. Son existence est une des conditions pour recevoir des fonds du pouvoir central et pour les combiner aujourd'hui avec les apports financiers de la province. Mais une telle combinaison n'est pas sans poser des problèmes notamment à propos de la répartition des rôles et du montant des financements [Mendelson, 2008]. De 1974 au début des années 1980, un programme provincial associant l'Université Simon Fraser de Vancouver a permis de former les premiers autochtones pour intégrer le personnel d'encadrement administratif ou pour devenir des enseignants. 10 d'entre eux, sur un total de 15 à temps complet, sont actuellement des *Lil'wat* dans l'école communautaire. Il y a toujours été question de rester très en prise sur la société anglo-saxonne dans laquelle évoluent ces jeunes et de ne pas s'enfermer dans la culture autochtone tout en assurant sa transmission. Comment cela est-il envisagé ? Des cours sur l'histoire et sur la langue des *Lil'wat* ont lieu à raison de 2 heures par semaine au niveau élémentaire et de 4 séances de 45 minutes pour les élèves 13 à 17 ans. Mais l'école n'est pas uniquement un endroit où des enseignants dispensent des cours. Elle est aussi un lieu de vie. Très présents dans le bureau des affaires scolaires, les parents ont demandé et obtenu que des anciens viennent raconter les légendes (*ptakwlh*) et les histoires vécues (*sqwéqwel*) de leur peuple dans leur langue maternelle. Ils interviennent aussi pour apprendre aux élèves la connaissance des plantes et des animaux, les techniques artisanales comme celle de la vannerie. Le bureau de cartographie organise des visites de lieux historiques ou sacrés des *Lil'wat*. Les adultes ont la possibilité de suivre des cours du soir sur leur langue maternelle et leur culture. Et dans tous les cas que nous venons d'évoquer, les cartes réalisées notamment à partir des témoignages des anciens sont un support pédagogique essentiel. Un des résultats tangible de cette transmission culturelle est que la pratique de la langue maternelle s'avère stable. Mais les moyens sont souvent

irréguliers et jugés insuffisants. Sans doute est ce la raison qui explique que l'école publique de Pemberton toute proche accueille 200 enfants *Lil'wat* bien que leur culture

n'y soit quasiment pas enseignée. Ils sont presque aussi nombreux qu'à l'école communautaire autochtone de Mount Currie qui compte 240 élèves en 2010.

CONCLUSION

La cartographie participative est un outil essentiel de la mobilisation des autochtones autour de leurs savoirs et des pratiques d'un territoire qu'ils ont souvent perdu et qu'ils revendiquent aujourd'hui, comme le montre l'exemple des *Lil'wat*. Autrement dit l'acte cartographique (*mapping*) devient un geste clé dans la reconquête d'un espace de vie et la reconnaissance d'une culture qui était et est encore en partie très territorialisée. Et dans cet exercice anthropologique, la prise de conscience de ce que les *Lil'wat* sont, ont été et peuvent faire, apparaît comme un élément essentiel au sein d'un projet plus global. Les initiatives de développement communautaire voisinent une démarche de transmission des héritages culturels et entre autres de la langue maternelle. Les jeunes les redécouvrent dans le cadre de l'école qui est aussi un lieu de vie facilitant les échanges avec les adultes et plus particulièrement les

anciens. Les cartes constituent un support pédagogique utilisé très régulièrement. Mais les autochtones souhaitent préserver les résultats de leurs travaux au nom de la propriété intellectuelle. Les cartes ne peuvent être utilisées par des non autochtones qu'au prix d'une démarche d'autorisation assez difficile et parfois vaine. Tout comme les revendications pour la reconnaissance du territoire traditionnel, cette cartographie participative suscite beaucoup d'intérêt dans une très grande partie de la population. Plusieurs individus expriment néanmoins des désaccords quant aux modalités de la démarche surtout pour des enjeux de pouvoir au sein du conseil élu. Nous avons peu d'informations quant aux échecs des *Lil'wat* qui refoulement ou refusent éventuellement cette territorialisation mentale et physique, notamment chez ceux partis en ville. Mais cette piste alimente nos recherches en cours.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON R., BONE R.M. (2003), *Natural Resources and Aboriginal people in Canada*, Captus Press, 438 p.
- BATESON G. (1980), *Mind and Nature, a Necessary Unity*, Londres, Fontana/Collins, 259 p.
- BOUCHARD R., KENNEDY D. (1977), *Lillooet Stories, Indian Language Project*, Victoria, BC, 123 p.
- CHAPIN M., THREKELD B. (2001), *Indigenous Landscapes. A Study in Ethnography*, CSNL, Arlington, USA, 156 p.
- CORBETT J., KELLER C.P. (2005), An Analytical Framework to Examine Empowerment Associated with Participatory Geographic Information System, *Cartographica*, n° 40, pp. 91-102.
- COSGROVE D. (1999), *Mappings*, London, Reaktion Books, 311 p.
- CRUIKSHANK J. (2005), *Do Glaciers Listen?*, Vancouver, UBC Press, 312 p.
- DESCOLA P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Nrf/Gallimard, 623 p.
- DESCOLA P. (2010), *La fabrique des images*, Paris, Sogy, 223 p.
- DICKASON O. (1992), *Canada's First Nations*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 511 p.
- DUSSART F. (2010), « De la terre à la toile : peintures acryliques de l'Australie centrale », in P. Descola (dir.), *La fabrique des images*, pp. 139-161.
- GIDDENS A. (1984), *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF, 496 p.
- GLON É. (2008), *Forêts et société au Canada*, Lille, Presses du Septentrion, 224 p.
- GLOWCZEWSKI B., HENRY R. (2007), *Le défi indigène*, Montreuil, Aux lieux d'être, 363 p.
- GREENWAY N., JOHN L., LACERTE S., GRAHAM S., IRELAND B. (2010), *Power of Place*, Burnaby, BC, Social Planning and Research Council, 49 p.
- HARLEY J. B. (1987), « The Map and the development of the History of Cartography », in J.B. Harley and D. Woodward, *The History of Cartography*, University of Chicago Press, vol. 1, p. 1.

- HARRINGTON S. (2001), *Giving the Land a Voice*, Environment Canada, 18 p.
- HARRIS C (2002), *Making Native Space*, Vancouver, UBC Press, 415 p.
- HARRIS C. (2008), *The Reluctant Land*, Vancouver, UBC Press, 486 p.
- HIRT I. (2009), Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique, *L'espace géographique*, n° 2, pp. 171-186.
- HUNTINGTON H.P. (2000), Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications, *Ecological Applications*, vol. 10, n° 5, pp. 1270-1274.
- INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment*, London/New York, Routledge, 465 p.
- INGOLD T. (2007), *Lines: a Brief History*, London/New York, Routledge, 251 p.
- KENNEDY. D., BOUCHARD R. (2010), The Lil'wat world of Charlie Mack, Vancouver, Talonbooks, 232 p.
- LLUP (2006), *Lil'wat Land Use Plan*, Mount Currie, Lil'wat Nation, 82 p.
- MENDELSON M. (2008), *Improving Education on Reserves: A First Nations Education Authority Act*, Ottawa, Caledon Institute of Social Policy, 20 p.
- NEMOTO A. (1998), *Changes in Aboriginal Property Rights: A Chronological Account of Land Use Practices in The Li'wat Nation*, Vancouver, UBC, 196 p.
- PONTING R. (1997), *First Nations in Canada- Perspectives on Opportunity, Empowerment and Self Determination*, Withby, Ontario, McGraw Hill, Ryerson Limited, 484 p.
- TEIT J.-A. (1906), *Memoir of the American Museum of Natural History*, New-York, vol. 2, part IV, New-York, The Lillooet Indians, ed GE Stechert and co., pp. 194-300.
- TOBIAS T. (2000), *Chief Kerry Moose*, Ecotrust, Vancouver, UBCIC, 67 p.
- TOBIAS T. (2009), *Living Proof*, Ecotrust Canada, Vancouver, UBCIC, 466 p.
- TOUT C.-H. (1905), Linguistic Section-Appendix to the Salish People, ed originale, ed. de 1978 avec introduction de R Maud, *The Salish People- The local contribution of Charlie Hill Tout*, Talon Book, 164 p.
- VAN EIJK J, WILLIAMS L. (1981), *Lilloet Legends and Stories*, Mount Currie Cultural centre, BC, 135 p.
- VAN EIJK J. (1997), *The Lilloet Language, Phonology, Morphology, Syntax*, Vancouver, UBC press, 279 p.
- VAN EIJK J. (Non daté), *Ucwalmicwts, Alphabet and Principles of Writing*, Mount Currie, 42 p.
- WYATT J.-D. (1985), The Mount Currie Indian Community School: Innovation and Endurance, *Canadian Journal of Education*, vol. 10, n° 3, pp. 250-274.
-