

Le sens du lieu et les revendications territoriales contemporaines des Salishs de la Côte

Senses of Place and Contemporary Coast Salish Land Claims

Brian Thom

Volume 34, Number 3, 2004

Propriété, territorialité et identité politique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082186ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082186ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Thom, B. (2004). Le sens du lieu et les revendications territoriales contemporaines des Salishs de la Côte. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(3), 59–74. <https://doi.org/10.7202/1082186ar>

Article abstract

This paper discusses how the theoretical idea of 'place' can be used to better understand the differences in First Nations and Euro-Canadian worldviews about the land. Rooted in the tradition of phenomenological anthropology, the concept of 'place' is understood as a powerful nexus of individual and collective experience, which shapes and is shaped by language and culture. The way in which Coast Salish people have shaped their sense of place is explored through three ethnographic vignettes that are located around discursive practices about places important to Coast Salish people. Narratives about place names and mythology, identity, boundaries and land tenure are all discussed in the context of a Coast Salish community who are trying to resolve social and political equalities by negotiating a comprehensive land claim with the Federal and Provincial governments in Canada. For this community, their unique cultural expressions of 'place' have provided them a tool to make positive changes for the future.



Le sens du lieu et les revendications territoriales contemporaines des Salishs de la Côte

Brian Thom

Département
d'anthropologie,
Université McGill,
Montréal

Traduit de l'anglais
par Geneviève
Dionne

Sur le plan social, peu de questions ont eu autant d'importance et engendré autant d'incompréhension au Canada que les revendications territoriales des autochtones. À ce sujet, d'importantes différences existent entre les discours culturels émanant de l'État canadien, des Eurocanadiens et des premières nations. Et au cœur de ces différences se retrouvent des perspectives culturellement établies et des expériences se rapportant aux lieux mêmes qui font l'objet d'une revendication.

Dans cet essai, j'illustre ces différences à l'aide de trois exemples ethnographiques, se rapportant chacun à un lieu spécifique associé à une communauté salish de la côte nord-ouest du Canada. En explorant les discours rattachés au « lieu », je montre comment ces lieux sont devenus des carrefours de pouvoir, de culture, de tradition, de mémoire, d'identité, d'idéologie et de changement social pour les peuples salishs de la Côte. À travers ces exemples, la notion de lieu se révèle être une caractéristique importante des pratiques discursives à la fois des autochtones et des non-autochtones.

Le premier exemple présente les discours touchant un lieu bien précis, à savoir le mont Maxwell sur l'île Saltspring. Ici, des récits narratifs très différents au sujet du lieu laissent entrevoir l'existence de méta-récits qui sous-tendent des visions changeantes du monde. Ces visions du monde génèrent à leur tour de nouvelles réalités lorsque la prise d'actions politiques en favorise une au détriment de l'autre. Le second exemple montre comment une notion

du « lieu » qui est régionale et centrée sur la parenté en vient à faire corps avec l'identité des communautés salishs de la Côte. Dès lors, cette identité est elle-même reconfigurée, jusqu'à un certain point, quand le gouvernement, par l'entremise de la *Loi sur les Indiens*, transforme les lieux en créant des réserves indiennes et en gérant les terres à travers un système de certificats de propriété. Ces reconfigurations significatives du lieu ont ainsi posé des défis multiples et importants aux communautés salishs. Enfin, le dernier exemple s'attarde à décrire un espace plus large, celui de la population hul'qumi'num-de-l'île, ainsi que les relations économiques et sociales qui sont organisées autour et à l'intérieur de ce territoire côtier. Cet exemple révèle comment les anthropologues travaillant parmi les Salishs de la Côte ont tracé sur des cartes des lignes qui simplifiaient énormément l'étendue des relations sociales et territoriales entretenues par les gens dont les terres se trouvaient ainsi délimitées. Dans un contexte académique, de telles cartes peuvent servir de simples illustrations, mais lorsqu'elles sont interprétées dans un contexte légal ou politique, elles peuvent être lourdement chargées de sens. Cet essai se termine en examinant une vision particulière que partagent les communautés salishs de la Côte en ce qui a trait à leurs rapports actuels au lieu à travers l'utilisation qu'elles font d'outils tels que des cartes, des politiques identitaires et l'affirmation de leurs propriétés et de leurs territoires. En somme, le lieu est ici considéré comme une force potentielle

pouvant transformer les relations sociopolitiques des peuples salishs de la Côte dans le monde d'après les traités.

THÉORISER LE « LIEU »

Le lieu représente un concept important qui figure de manière prédominante dans la littérature anthropologique récente. Cette section retrace le développement de ce concept qui peut aider à situer, dans une perspective particulière, les différentes expressions culturelles du lieu qui existent aujourd'hui entre les communautés autochtones et eurocanadiennes.

Les lieux sont puissants en eux-mêmes, et nos expériences personnelles nous le démontrent. Un lieu peut nous émouvoir aux larmes. Il peut nous faire sentir étrangers ou nous inspirer un sentiment d'appartenance. Il peut entretenir la mémoire d'événements passés ou dicter des leçons que nous devrions apprendre. Les lieux constituent une source permanente de pouvoir spirituel (Jeness 1955). Comme éléments de référence, les lieux peuvent s'avérer des ressources importantes sur les plans de l'enseignement, de l'information, de la persuasion, de la définition et même du divertissement (Basso 1996; De Laguna 1972 : 58). Les lieux renferment aussi un puissant potentiel à la fois comme source potentielle de danger physique (Bierwert 1999) et comme réservoir de ressources permettant de subvenir aux besoins vitaux (Freeman 1976). Les lieux organisent la mémoire personnelle (Cruikshank 1990) et historico-collective (Rosaldó 1990) et, en reflétant leur identité, contribuent à la consolidation des communautés (Trudelle-Schwarz 1997, Basso 1983, Hunn 1994, Thornton 1997).

Comme on l'a vu dans les positions théoriques de l'anthropologie phénoménologique (Jackson 1989; Casey 1996), une telle conception des lieux reconnaît que ceux-ci ne sont pas simplement des espaces vides que les hommes viennent occuper en y apportant leur bagage culturel et linguistique; ils existent essentiellement comme des réalités vécues. Le pouvoir en eux est toujours potentiel, et ce potentiel s'appuie sur l'engagement dialectique du langage structuré et de l'ordre social et sur l'expérience personnelle vécue par rapport à des lieux particuliers. Ainsi, de ces configurations différentes du langage, de la culture et de l'expérience résultera un pouvoir potentiel du lieu auquel on fera appel de différentes façons. Quand des populations différentes et de cultures différentes évoquent le pouvoir du lieu dans un même milieu social, il y a toujours un potentiel pour que des dynamiques sociales telles que l'hégémonie, la résistance et d'autres tactiques d'engagement se manifestent.

Les anthropologues n'ont pas tous exprimé le concept du lieu en termes phénoménologiques. La théorie anthropologique s'est débattue avec la séparation de la nature et de la culture, du sujet et de l'objet, de la structure et de l'action, et même du lieu et de l'espace. Les anthropologues ont cherché un modèle du lieu dans les cultures et les langues afin de trouver des structures sous-jacentes, non explicites, chez les gens qui les articulent. Ainsi, Sapir a soutenu que l'« intérêt » d'une culture envers le territoire se reflète dans la manière dont sa langue est structurée pour pouvoir parler de l'environnement (1912 : 227). Cette façon de penser a, depuis, jeté les bases de plusieurs études anthropologiques du lieu qui ont mis en évidence les modèles cognitifs du paysage et de la nature (p. ex. Hallowell 1967 : 193; Cruikshank 1984 : 30; Beaucage 1996 : 51). Certains chercheurs (p. ex. Jett 1997) ont même vu dans la forme structurelle des pratiques de dénomination un reflet de l'étendue du mode de pensée à l'égard du territoire.

Or, ce qui manque à cette perspective structurale est une compréhension adéquate de la façon dont ces études servent elles-mêmes de puissants outils de référence dans la production de sens sur une base quotidienne. Le lieu, comme l'indique Feld, « ne commence ni ne finit avec une simple référence linguistique, un nom de lieu. Le fondement expérimental des noms et des pratiques de dénomination ne saurait être réduit à la structure linguistique des toponymes » (Feld 1996 : 112). Ce sont les individus qui donnent vie à ces structures.

Certains anthropologues ont détourné leur attention de la structure pour s'intéresser à ses opposés ontologiques que sont l'action et l'expérience. Weiner (1991) et Myers (1991) ont proposé des représentations ethnographiques des manières de créer un « lieu » à partir d'un espace vide chez les Foies et les Pintupies. Ces anthropologues perçoivent l'espace comme une nature sans culture, comme un territoire non observé et non expérimenté par une population. Le lieu est créé au moment du contact avec la culture, lorsque les individus inscrivent « les particularités de la culture et de l'histoire » sur cet objet neutre qu'est l'espace (Casey 1996 : 14). La construction de l'espace comme une toile vierge sur laquelle les couleurs culturelles peuvent être peintes constitue en elle-même une vision de l'espace nourrie du concept occidental d'étendues désertes, vides, concept qui a d'ailleurs servi en partie d'argument pour justifier la colonisation des terres vides et des populations autochtones qui y vivaient.

Des dualismes tels que « l'espace » et le « lieu » s'avèreraient d'une plus grande utilité si l'on considérait le lieu, le langage, la culture et l'expérience comme étant nécessairement interreliés à l'intérieur de rapports dialectiques, l'un ne pouvant exister sans l'autre. La structure du langage incarnée dans le nom du lieu, le canon des histoires mythologiques rattachées à celui-ci, ainsi que la remémoration de nos propres expériences, imprègnent notre façon de penser chaque fois que l'on « construit », momentanément et individuellement, un lieu. Les assemblages complexes de structures culturelles et sociales constituent ainsi des lieux constamment en devenir à mesure que les populations expérimentent et réfléchissent à leur sujet, ce qui montre le pouvoir du lieu à rassembler les histoires, les langues, les mémoires, les pouvoirs spirituels et les valeurs économiques. Les gens vivant en société se trouvent constituants et constitués par le lieu, et ce de façon similaire et souvent organisée.

Dans le cas des premières nations du Canada, leur principal défi consiste à « traduire » cette construction théorique en un outil susceptible de résoudre les inégalités en termes de pouvoir lorsque des perceptions différentes d'un même lieu s'affrontent dans les forums politiques. Afin d'explorer comment cette idée de « lieu » peut aider à résoudre ce problème, je vais maintenant me tourner vers la côte sud-ouest de la Colombie-Britannique, territoire traditionnel du peuple salish de la Côte.

PREMIER EXEMPLE : LE MONT MAXWELL SUR L'ÎLE SALTSRING

L'île Saltspring, la plus grande des îles du sud du golfe, est située au centre du territoire traditionnel du groupe linguistique hul'qumi'num-de-l'île, un peuple salish de la Côte. Tôt dans l'histoire de la colonisation de la Colombie-Britannique, les peuples hul'qumi'nums-de-l'île et les communautés voisines ont été dépossédées du territoire de l'île Saltspring par divers moyens, incluant les épidémies, la préemption des terres, les actions militaires et le parcage des peuples autochtones dans les

réserves (Arnett 1999, Sandwell 1999). Aujourd'hui, la présence des Salishs de la Côte sur l'île Saltspring est à peine perceptible pour les résidents locaux, puisque l'île ne compte qu'une seule petite réserve indienne inoccupée, qui fut concédée par les administrateurs coloniaux à une nation autochtone de la région de Saanich (un groupe linguistique salish-du-détroit) n'appartenant pas au groupe linguistique hul'qumi'num-de-l'île¹.

Les non-autochtones vivant sur l'île Saltspring et sur d'autres îles du golfe forment en général des communautés actives, préoccupées par la préservation de l'environnement et « connectées » à leur territoire. Cependant, les récits des communautés des îles du golfe, tout comme le sens historique du « lieu » que celles-ci peuvent afficher, ne font habituellement pas référence à l'histoire autochtone et ne reconnaissent aux Salishs de la Côte aucun lien contemporain avec l'île Saltspring (voir Hill *et al.* 1983 : 1-2; Murray 1991 : 90-91; Sweet 1988 : 165-166). Bien sûr, les insulaires sont conscients de la présence de vieux dépôts de coquillages et de quelques pétroglyphes anciens, mais le discours collectif affirme que les « premiers insulaires » furent des esclaves noirs libérés. Ces nouvelles communautés non autochtones, avec leur propre sens du lieu, ont créé une vision des îles du golfe qui a virtuellement exclu le lien qu'entretiennent avec leur territoire les Salishs de la Côte.

Ces différents rapports au lieu chez les communautés locales de l'île Saltspring et chez les Salishs de la Côte sont bien illustrés par les pratiques discursives centrées autour du mont Maxwell, un marqueur proéminent du paysage de l'île Saltspring. En premier lieu, un discours narratif du grand peintre et écrivain Robert Bateman évoque de manière dramatique la vision du territoire des insulaires de Saltspring. Comme nous le verrons, ces types de discours narratifs se sont transformés en gestes politiques lorsqu'une nouvelle aire provinciale protégée a récemment été achetée et désignée à cet endroit. Les secondes pratiques discursives que j'explorerai à propos de l'île Saltspring sont celles qui m'ont été exprimées par le groupe linguistique hul'qumi'num. Il s'agit ici des noms de lieux ainsi que des histoires mythologiques qui sont rattachées à ce lieu important de leur culture et de leur histoire. Tandis que la vision des insulaires s'est soldée par la création d'un parc, nous verrons que les intérêts fonciers complexes des communautés du groupe linguistique hul'qumi'num, pour leur part, ont trouvé peu de satisfaction jusqu'à présent.

Le mont Maxwell définit de façon dramatique l'horizon de la côte sud-ouest de l'île Saltspring, notamment par les escarpements distincts sur sa face ouest. Aux yeux de plusieurs membres de sa communauté, le célèbre peintre canadien Robert Bateman a su capter le sens de ce lieu dans cette réflexion sur l'éthique écologique et environnementale publiée récemment :

Je suis sur le sommet du mont Maxwell. Pour une montagne, celle-ci est plutôt modeste avec ses 1,975 pieds de hauteur, mais ses parois presque verticales lui donnent un caractère topographique, alors que l'amoncellement de pierres sous mes pieds a vu naître les dinosaures. Le mont Maxwell fit autrefois partie des plateaux continentaux qui ont commencé à s'éroder il y a soixante-quinze millions d'années, laissant des dépôts sur les massifs lits de pierres sous-marins. Ces lits reposent sur des formations encore plus anciennes – la base de montagnes vieilles de 360 millions d'années, qui, selon la théorie la plus récente, seraient apparues en Australie et serviraient maintenant de fondation à notre propre petite montagne.

L'histoire de la création de cette montagne évoque la permanence, la patience, la capacité d'adaptation et la noblesse – des caractéristiques qui méritent d'être imitées. Si nous regardions le temps et la

géographie du point de vue d'une montagne, nous aurions un sens plus profond de l'histoire, nous serions capables de voir loin et large, et nous profiterions de l'expérience des gens du monde entier. Si nous pensions à la façon dont les montagnes ont été formées, nous traiterions le monde naturel avec plus de respect.

Tandis que je marchais vers le sommet du mont Maxwell, j'ai traversé un bosquet de majestueux sapins Douglas faisant partie de la forêt originale de l'île Saltspring. En 1938, une famille de vieux pionniers, les Maxwell, a épargné ce magnifique morceau de nature ancienne pour le plaisir et le bénéfice de la communauté. Mais le lac Maxwell, situé à proximité et constituant une importante source d'eau potable pour les gens de l'île, a connu un destin moins joyeux. Une partie de ce lac s'étend sur un territoire de cinq milles acres ayant autrefois appartenu à un prince allemand. Quand le prince mourut, ses héritiers vendirent leur terre à des promoteurs ayant l'intention de couper les arbres jusqu'à la rive du lac.

Les promoteurs ont offert de vendre les abords de la rive à la communauté, mais le prix s'élevait à près d'un demi-million de dollars. Les résidents de l'île sont-ils disposés à payer ce prix? Les promoteurs ne sont dans l'illégalité ni en faisant cette offre ni en coupant les arbres de la forêt dont ils sont désormais propriétaires. Sont-ils à blâmer pour ne pas respecter le lac et ses eaux ou pour ignorer l'impact de la coupe du bois pour les générations futures? Où est-ce la société qui est coupable? (Bateman 2002 : 116-117)

Les questions de Bateman trouvèrent rapidement réponse, puisqu'à l'été 2002, à la suite d'intenses pressions politiques de la part des insulaires locaux de l'île Saltspring, le gouvernement provincial acheta le territoire en question au coût de 14 millions de dollars, pour le transformer en aire provinciale protégée.

Le cadre discursif dans lequel les peuples salishs de la Côte situent le mont Maxwell diffère de celui des insulaires locaux de l'île Saltspring. Entre 2000 et 2003 (outre plusieurs petits séjours depuis 1994), j'ai vécu et travaillé dans cette communauté salish de la Côte en tant que chercheur et négociateur pour les revendications territoriales des bandes autochtones de l'endroit. Étant très étroitement engagé avec les peuples salishs de la Côte, j'ai eu plusieurs occasions d'écouter et de participer à des discussions au sujet de l'île Saltspring – où le mont Maxwell occupait souvent une place prédominante.

Un événement particulier me revient particulièrement en mémoire. En 2001, le Hul'qumi'num Treaty Group (organisation politique représentant six nations autochtones de la famille linguistique hul'qumi'num-de-l'île pour laquelle je travaillais en tant que chercheur et négociateur) organisa un tour guidé des îles du golfe à l'intention des négociateurs fédéraux et provinciaux. L'idée était d'amener les négociateurs sur le territoire pour qu'ils puissent voir et acquérir par eux-mêmes le sens des lieux dont il était question à la table des négociations et entendre parler les aînés et d'autres membres de la communauté sur l'importance des lieux revendiqués.

Équipe de négociation des Hul'qumi'nums avait mis beaucoup de temps à préparer cette visite. J'ai discuté avec des aînés concernant les lieux où nous devions aller et les sujets qui devraient être abordés. De par son importance géographique et culturelle, le mont Maxwell a été perçu comme une destination incontournable. Le conseil des aînés a souligné qu'il était important d'apprendre les noms de lieux hul'qumi'nums, ainsi que la signification profonde qui se cachait derrière. *Xwmát'etsem* ('le lieu penché'), dirent-ils, est le nom du mont Maxwell. C'est alors qu'on me raconta l'histoire d'un géant nommé *Smóqwets* qui s'élevait à Point Roberts – une pointe de terre située à vingt kilomètres à l'est –, et qui a combattu le



Le mont Maxwell, sur l'île Saltspring. On aperçoit à l'avant les énormes pierres que le géant Smóqwets aurait jetées à travers l'ensemble des îles du golfe en essayant d'écraser le monstre stl'alicum qui se cachait dans les rochers de la baie Maple, sur l'île de Vancouver
(Photo Eric McLay, 2004)

monstre nommé *stl'alicum* près de *xwtl'epnâts* (la baie Maple) située sur l'île de Vancouver. *Smóqwets* lança des pierres géantes à travers l'ensemble des îles du golfe en essayant d'écraser le *stl'alicum* qui se cachait dans les rochers de la baie Maple. Plusieurs pierres ont été lancées mais elles manquèrent leur cible. Finalement, le mont Maxwell est venu aider en se penchant au moment où le géant lança sa dernière pierre, qui acheva le *stl'alicum*. C'est pourquoi la montagne a aujourd'hui l'apparence d'un « lieu penché ».

En préparant une carte pour ce voyage, j'ai découvert que la majeure partie du territoire entourant le mont Maxwell abondait d'autres noms et d'histoires du genre de celles qui avaient été racontées à l'anthropologue David Rozen qui les avait enregistrées (1985). *Shxwexwó7esále* ('endroit de l'oiseau-tonnerre'), *k'ik'éwetem* ('le petit joueur de tambour') et *slhek'lhék'wes* ('là où plusieurs sont étendus au sol') sont autant de noms qui se retrouvent au sud du mont Maxwell sur l'île Saltspring. Dans les eaux de Sansom Narrows (*tóm'el*, 'tiède, peu enthousiaste'), *sháshek'em* ('la bouche grande ouverte') et *xwekwewé'esh* ('nombreux coups de feu') sont des endroits légendaires sur la côte est de l'île de Vancouver. Une fois cartographiés, ces noms deviennent une autre composante du discours narratif que les autochtones de langue hul'qumi'num souhaitent faire comprendre aux négociateurs des gouvernements fédéral et provincial.

Lorsque nous sommes arrivés au sommet de la montagne en compagnie des négociateurs, ces histoires ont été racontées de nouveau. Nous avons aussi regardé en direction de *swóqos* (le sommet distinctif du mont Prévost sur l'île de Vancouver) où l'un des premiers ancêtres du peuple hul'qumi'num est tombé du ciel, et de qui descendent plusieurs Cowichans. À partir du sommet de la montagne, les aînés ont aussi parlé de la baie Burgoyne ou *xwóokwem* ('lieu du harle') sur les rives de laquelle des générations de chasseurs originaires de la vallée Cowichan sont venues chasser le canard et le cerf. On retrouve aussi dans cette large baie d'autres oiseaux dont les plumes sont souvent utilisées par les Salishs de la Côte lors des danses hivernales. Ces usages traditionnels, ont-ils précisé, se perpétuent aujourd'hui. Finalement, les délégués du Hul'qumi'num Treaty Group ont parlé des grottes remplies de coquillages et d'os qui longent les escarpements abrupts de la face sud-ouest du mont Maxwell.

Dans le passé, ces grottes servaient d'abris lors des attaques des nations du Nord. Elles correspondent au site archéologique DeRv 14 homologué par la province, et les négociateurs ont été avertis des risques de perturbation potentiels que la coupe du bois, et peut-être davantage encore la présence de randonneurs, pouvaient représenter pour ce site. Mentionner ces noms et raconter ces histoires est important, car il s'agit probablement là d'informations essentielles pour comprendre toute la signification du mont Maxwell. Les aînés du groupe linguistique hul'qumi'num estiment que le fait de révéler les noms, les histoires ainsi que l'utilisation traditionnelle et contemporaine de ces lieux est crucial pour que leurs revendications territoriales soient entendues.

À l'instar de Bateman et de ses voisins de Saltspring, le peuple salish de la Côte a fait connaître au gouvernement

ses inquiétudes à l'égard du projet de coupe forestière au mont Maxwell. La source de leur préoccupation était le besoin d'assurer la protection de leur patrimoine archéologique situé sur les escarpements de la montagne ainsi que les zones de chasse situées le long de la rive en regard des impacts de la construction de routes, des débris de coupe et du flottage du bois. Mais l'inquiétude la plus profonde demeurait l'impact du nouveau parc provincial créé en vue d'arrêter la coupe de bois sur les territoires faisant l'objet de revendications. Du point de vue des peuples hul'qumi'nums-de-l'île, la création d'un parc permanent revient à rendre caduque la question du territoire puisque celui-ci ne peut plus devenir un espace qu'ils peuvent posséder et gouverner. Selon eux, la coupe du bois constituait un moindre mal car les terres n'étaient attribuées aux compagnies forestières que sur une base temporaire, de sorte que ces terres pouvaient continuer d'être revendiquées et faire l'objet d'une entente. Or, avec l'initiative du gouvernement visant à « protéger » de manière permanente le territoire par l'entremise de la création d'un parc, ce même territoire se trouve à échapper définitivement à la propriété et à la gouvernance des Salishs.

Il vaut la peine de prêter attention aux détails du discours des insulaires de l'île Saltspring et de celui des populations salishs de la Côte. Il s'agit de deux manières différentes mais parallèles d'exprimer une perception du lieu. Les deux discours tiennent compte des récits d'origine et de la perspective temporelle, historique et relationnelle qu'ils comportent. Dans le récit de Bateman, la plate-forme australienne forme la base de la montagne située sur l'île Saltspring, tout comme dans le récit des Salishs de la Côte, où le géant de Point Roberts lie les villages de la vallée du Fraser à ceux de la vallée Cowichan. Les deux discours abordent également la notion de propriété territoriale, mais aucun ne voit une solution au problème dans une reconnaissance de l'autre comme unique propriétaire. En fait, les parties ne sont pas réellement engagées dans un dialogue. Dès lors, le mont Maxwell se situe à la fois dans un même espace, et dans différents lieux.

Pour en revenir aux approches théoriques devant permettre de comprendre comment les gens en viennent à développer un sens du « lieu », il semble clair, par l'exemple du mont

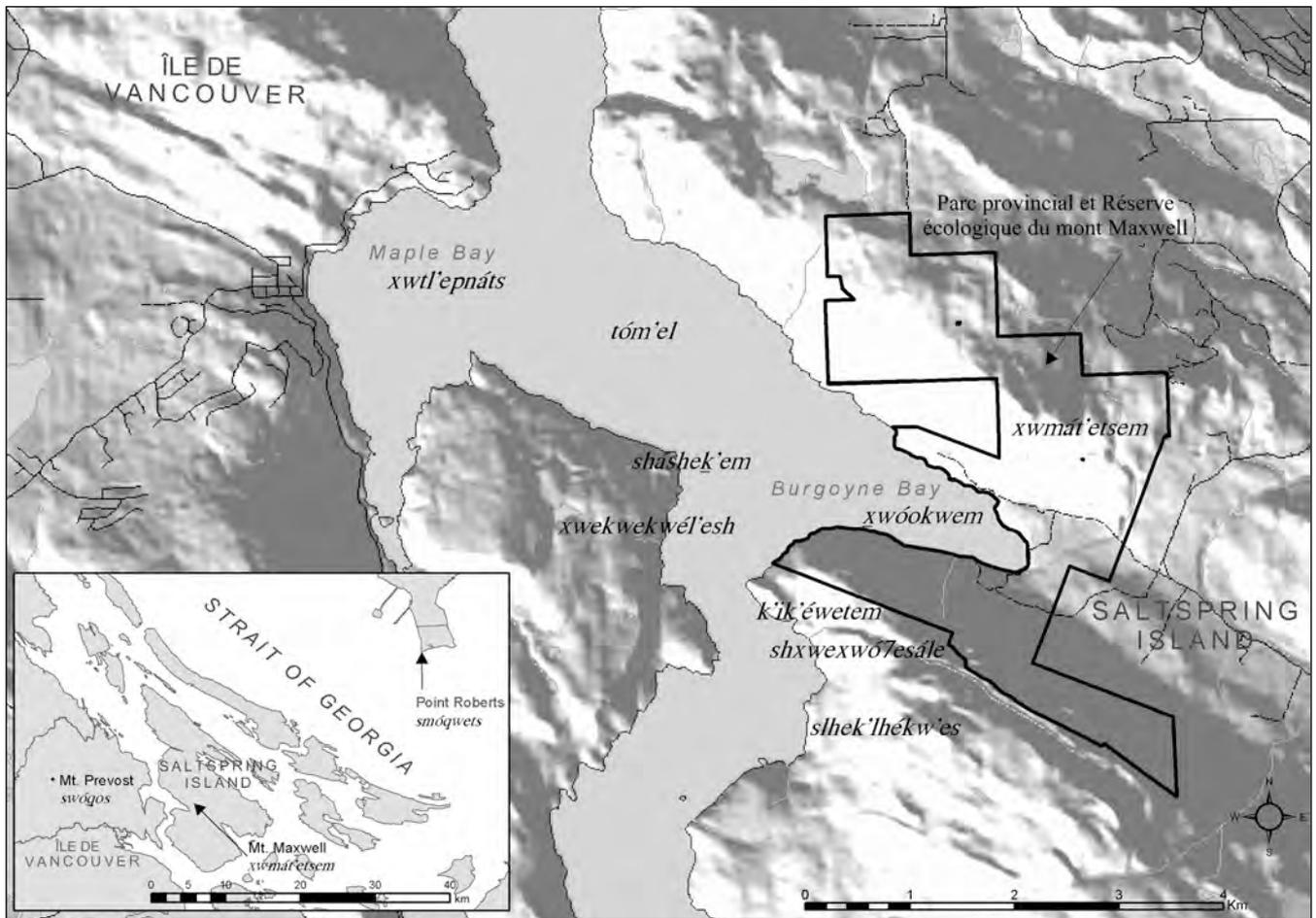


Figure 1
 Les toponymes hul'qumi'nums dans la région du mont Maxwell
 (Rob Flemming, 2004)

Maxwell, que les écrits de Bateman constituent un engagement en vue de créer un « lieu » à partir d'un « espace » vide, ce qui fait assez fortement référence à la division entre la nature et la culture (Casey 1996). Intentionnellement ou pas (et j'affirmerais certainement que ça ne l'est pas), un tel engagement implique un jeu de pouvoir vis-à-vis des revendications territoriales bien connues formulées par les Salishs de la Côte. Leur relation avec ce lieu existait et a persisté bien avant les disputes actuelles autour de la coupe du bois et de l'utilisation du territoire. En fait, l'histoire du mont Maxwell, telle que racontée par les peuples hul'qumi'nums-de-l'île, ne fait pas référence à une division nature/culture au début des temps ; au contraire, des humains et de puissantes forces surnaturelles sont associés au mont Maxwell depuis des temps immémoriaux. Pour le peuple hul'qumi'num-de-l'île, le mont Maxwell devient alors un lieu puissant d'où tirer des histoires visant à renforcer leurs revendications territoriales et à permettre de continuer de contester l'aliénation de leurs territoires traditionnels.

Il est aussi important de noter que les perspectives exprimées à propos du mont Maxwell ne constituent pas les uniques perceptions du lieu qu'entretiennent les membres de chacune des cultures. Différents contextes produiront différents récits et différentes significations. Ce sont celles-ci, cependant, qui ont eu un pouvoir particulier et qui ont, d'une manière très réelle,

fini par définir non seulement le paysage lui-même, mais aussi le type de rapport au lieu que les gens entretiendront. Le nouveau parc sera un lieu différent de l'ancien territoire forestier privé, et différent aussi du puissant paysage mythologique du peuple hul'qumi'num. Suivant la discussion magistrale de Bruce Willems-Braun (1996-1997, 1997) sur les constructions corporative, environnementale et autochtone de la forêt tropicale de la rive ouest de l'île de Vancouver, je suis d'avis que le pouvoir potentiel du mont Maxwell est profondément ancré dans les vestiges du passé colonial du Canada. Je reviendrai sur ce thème dans l'exemple suivant.

SECOND EXEMPLE : LA LOI SUR LES INDIENS, LE TERRITOIRE ET L'IDENTITÉ

Au cours des dernières années, les géographes, historiens et anthropologues (Brealey 1995 ; Christophers 1998, Harris 2002, 1997, Lutz 1999a, Sparke 1998, Stadfeld 1999) ont rapporté des récits très révélateurs de la façon dont les Eurocanadiens de la Colombie-Britannique construisent un « lieu » à partir de ce qui était considéré comme étant « sauvage », « naturel » et comme un « espace » culturellement vierge. On pourrait affirmer que la situation actuelle des revendications territoriales non résolues en Colombie-Britannique dépend essentiellement de

la persistance de ce réflexe colonial dans la société dominante de chercher à se rattacher au « lieu ». Même si ce n'est pas mon intention d'explorer ici en détail le volet historique de la construction coloniale du « lieu » en Colombie-Britannique, il est néanmoins utile d'en broser les grandes lignes.

La création des réserves indiennes à travers la Colombie-Britannique a été l'outil le plus efficace pour déposséder les autochtones de leurs territoires et de leurs ressources². Les gouvernements coloniaux ont soutenu les activités assimilatrices des missionnaires qui, en dernière instance, ont débouché sur la création des écoles résidentielles et, pour des générations d'autochtones, sur la perte de leur appartenance communautaire, de leur culture et de leur langue³. L'économie traditionnelle autochtone ainsi que celle de la traite des fourrures ont été reconfigurées par la large représentation des autochtones dans les emplois sous-payés et principalement saisonniers (Lutz 1992, 1999a). Des modes de colonisation plus symboliques et idéologiques ont aussi eu cours dans la province. Les communautés autochtones ont été re-nommées par les colonisateurs à l'aide de termes génériques de nature « raciale » et de termes « ethniques » locaux, et c'est en recourant à ces nouvelles désignations que les colonisateurs et les gouvernements ont interagi avec les premières nations (Lutz 1999b, 1999c). Un bon exemple de cela est le terme « bande indienne Chemainus » que les fonctionnaires ont créé pour désigner les communautés salishs de *Thekw'min*, *Xwkwémléxwethen* et de *Shts'emines* situées autour de la baie Kulleet et du port Ladysmith (Duff 1965 : 26). Enfin, les colonisateurs ont marqué leur pouvoir en renommant les lieux et en utilisant des cartes pour établir un ordre politique et économique occidental sur le territoire (Brealey 1995). Ces pratiques ont contribué à ce que Cole Harris a appelé, dans son excellente présentation de l'histoire coloniale de la Colombie-Britannique, la « construction de l'espace autochtone » (Harris 2002).

Afin de mieux illustrer comment ces pratiques sont directement et immédiatement ressenties aujourd'hui par les populations salishs de la Côte, je présenterai deux courts exemples de la façon dont la *Loi sur les Indiens*, un autre outil colonial durable et puissant, a aussi contribué à reconfigurer « l'espace autochtone », et ce de manière largement incohérente par rapport à la vision du monde des Salishs de la Côte.

Le cadre législatif de la *Loi sur les Indiens* a créé et perpétué les communautés appelées « bandes indiennes » à travers le Canada. L'appartenance à une bande est exclusive (une personne ne peut faire partie que d'une seule bande à la fois) et normalement basée sur la descendance sanguine directe d'un autre membre de la bande (certaines bandes ont leur propre code d'adhésion). Chaque bande forme aussi sa propre organisation administrative et politique indépendante, recevant des fonds qui proviennent principalement du gouvernement fédéral pour administrer les gens et les terres qui se trouvent sous l'autorité de la bande. Dans la plupart des communautés qui n'ont pas encore avec le gouvernement fédéral d'entente relative à l'auto-gouvernance, la fonction administrative et politique de la *Loi sur les Indiens* offre peu de ressemblance avec les structures coutumières traditionnelles par-dessus lesquelles elle a été imposée.

Quoi qu'il en soit, les règles coutumières d'appartenance à la communauté et de participation à la vie politique ont continué à jouer un rôle important dans la vie des populations autochtones. Dans le cas des Salishs de la Côte, les communautés continuent comme par le passé à se former à partir des réseaux régionaux de parenté qui ont été bien décrits dans la littérature ethnographique des deux côtés de la frontière canado-américaine

(Allen 1976, Elmendorf 1971, Miller 1989, Miller et Boxberger 1994, Suttles 1963). Les Salishs de la Côte considèrent appartenir tout autant à un vaste réseau régional de parenté qu'à une seule bande indienne. La famille et l'attachement au territoire créent des communautés fortes et bien différentes de celles créées en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Dans le cadre de mon travail avec les Salishs de la Côte, j'ai pu observer à plusieurs reprises de quelle manière la question de l'identité peut engendrer des conflits et des tensions au sein des communautés traditionnelles lorsque la vie quotidienne est régie dans le cadre des bandes indiennes découlant de la *Loi sur les Indiens*.

Pour bien démontrer comment le système d'appartenance aux bandes indiennes tel qu'instauré par la *Loi sur les Indiens* a pu causer des tensions chez des populations qui conçoivent plutôt leurs communautés en termes de réseaux régionaux de parenté, je présenterai maintenant un récit particulièrement éclairant qui a été raconté par un Salish. Le narrateur est un *lhiqwulus* ou « parleur » (c'est-à-dire quelqu'un à qui on fait appel pour les présentations oratoires publiques formelles) respecté et appartenant à la nation Chemainus. Lors d'une rencontre publique où les relations avec les communautés autochtones voisines faisaient l'objet de discussions, celui-ci raconta comment le système imposé par le gouvernement fédéral l'avait effectivement dépossédé de son territoire traditionnel :

J'utilise mon exemple pour montrer ce que les frontières m'ont fait en tant qu'individu. La *Loi sur les Indiens* dit que je suis membre de la bande Chemainus (#244) et que je n'ai pas de privilège sur mes terres ancestrales. Mon arrière-grand-mère était de la région de Stone Church et elle est la mère du grand-père qui m'a élevé. Cela me lie à plusieurs gens de Cowichan, comme c'est le cas aussi pour mon père. J'ai de la parenté ici qui me lie et connaît mon lien avec Malahat, Cole Bay [Pauquachin], et Esquimalt, à savoir mon grand-père du côté de ma mère. Mon autre grand-mère de Penelakut et de Pat Bay [Tsecum], la mère de ma tante. De plus, la grand-mère de mon grand-père était de Musqueam, et l'arrière-arrière-arrière-grand-mère de ce grand-père qui m'éduqua était de Kelowna [...] Ces frontières m'ont enlevé le droit d'accès à Pauquachin et à Malahat. Ainsi, quand je parle de frontières qui n'ont jamais existé autrefois, c'est depuis la Création que ces régions ont été partagées avec notre peuple. Nous, la jeune génération d'aujourd'hui, avons accepté cette division, nous acceptons et nous permettons que le gouvernement des Blancs puisse réussir à nous diviser.

À travers ce récit, on constate que d'être un membre numéroté d'une bande indienne a restreint les manières par lesquelles cet individu peut recourir à son réseau étendu de parenté à l'échelle du territoire salish. Disposer de « privilèges sur les terres ancestrales » signifie être en mesure d'y recueillir des aliments traditionnels et autres ressources. Par le passé, partager l'accès à ces abondantes ressources locales constituait un rouage-clé de l'économie des Salishs de la Côte (cf. Suttles 1960). Or, même si un certain partage au niveau familial existe encore aujourd'hui, le véritable pouvoir dans les réserves indiennes est désormais entre les mains de l'appareil bureaucratique de la bande, à savoir le chef, le conseil et les administrateurs. Les chasseurs qui ont actuellement peu d'occasions d'accéder au gros gibier sur l'île habitée de Vancouver doivent obtenir l'autorisation de la bande pour chasser sur les territoires appartenant à leurs familles étendues. Et même quand cette autorisation est accordée, elle n'est pas toujours validée par les agents du gouvernement qui préfèrent restreindre la chasse aux seuls membres des bandes locales. Les pêcheurs de saumon et les cueilleurs de moules voulant récolter des ressources qui ne sont

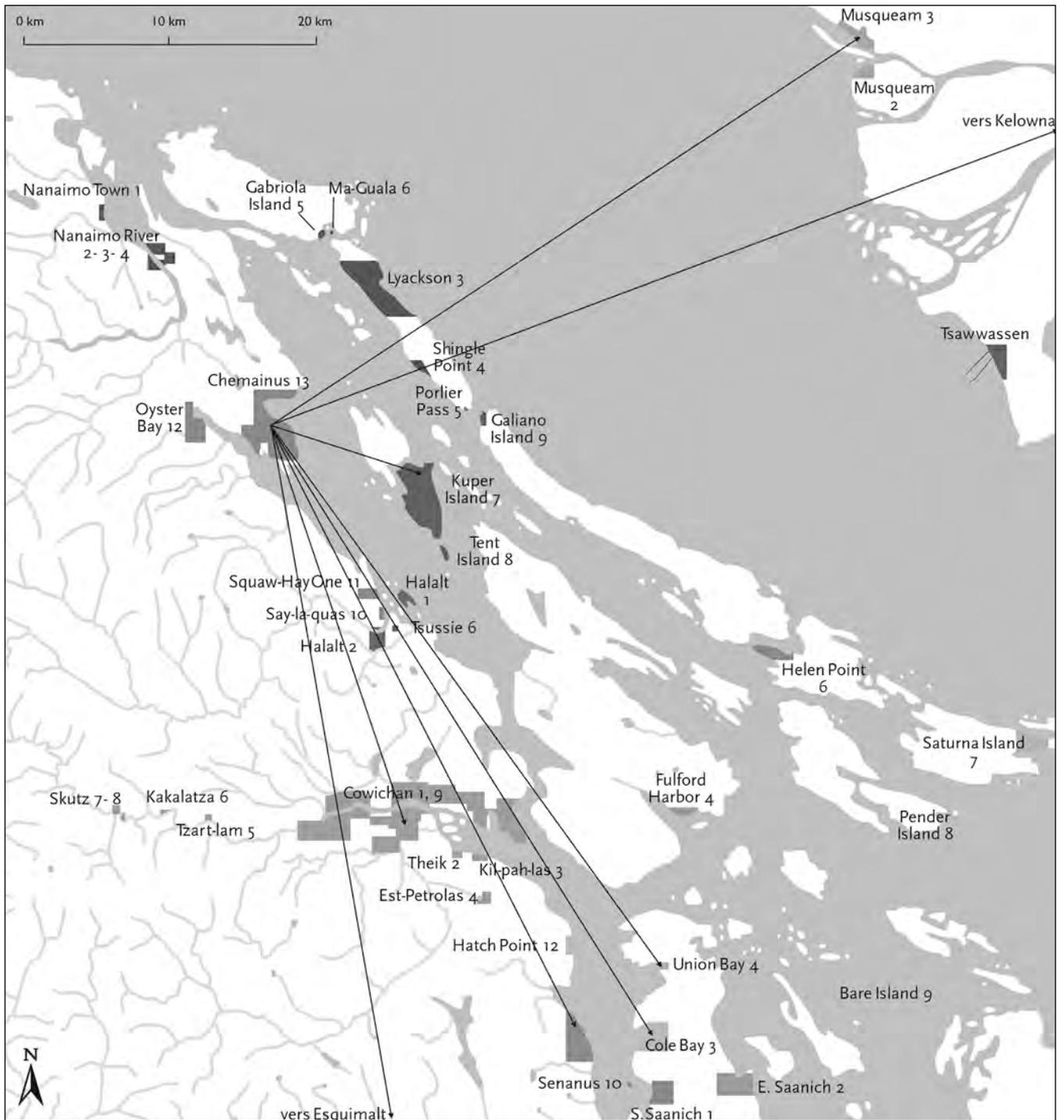


Figure 2
Le réseau de parenté d'une communauté hul'qumi'num peut s'étendre au-delà de ses limites territoriales immédiates
 (Brian Thom, 2004)

pas disponibles dans leurs propres réserves, sont de la même façon tenus d'obtenir l'approbation des responsables de la bande – qui, eux-mêmes, sont souvent limités dans leur capacité de partager les ressources en raison des ententes sur le contrôle des récoltes avec le ministère fédéral des Pêches et Océans. Les exemples du genre abondent. Tel que mentionné

par le narrateur précédemment, ces frontières artificielles créées par l'appartenance légale aux bandes indiennes « réussit à nous diviser ».

Une autre conséquence de la *Loi sur les Indiens* est l'instauration de nouveaux systèmes de propriété territoriale pour les occupants des réserves indiennes. Les réserves à l'intention des



Séance de négociation du Hul'qumi'num Treaty Group. De gauche à droite, Geoff Plant, mandataire général, Katherine Gordon et Nancy Douglas, négociatrices du gouvernement de la Colombie-Britannique, Terry Sampsonen, chef de la bande indienne Chemainus, Rick Thomas, le chef de la bande de Lyackson, Robert Morales, chef négociateur du Hul'qumi'num Treaty Group, Brian Thom, adjoint au négociateur du Hul'qumi'num Treaty Group, et Earl Jack, chef de la bande Penelakut
(Photo Shana Robinson, 2003)

Salishs de l'île de Vancouver ont été créées entre 1859 et 1867 (Harris 2002 : 327-328). Peu de temps après, des « tickets de location » ont été remis aux individus qui défrichaient des portions de territoire pour en faire une ferme familiale, tandis que le territoire restant dans les limites des réserves indiennes était reconnu par le ministère des Affaires indiennes comme appartenant en commun à l'ensemble de la communauté. Le système des « tickets de location » a été remplacé lorsque la *Loi sur les Indiens* instaura le système actuel des « certificats de propriété » (CP) à l'intention des individus propriétaires fonciers, tandis que le « territoire de bande » commun continue d'être géré par le Ministère.

Comme ce fut le cas pour la création des bandes indiennes, ces systèmes de propriété territoriale à l'intérieur des réserves ont créé peu de prospérité et beaucoup de problèmes au sein des communautés salishs. L'anthropologue Claudia Lewis a noté ceci, concernant les Cowichans :

La carte originale de la répartition des terres tracée par le premier agent local dans les années 1870 est encore utilisée aujourd'hui – il s'agit d'un document précieux, puisque les fonctionnaires actuels s'interrogent au sujet des frontières qui sont disparues à la suite du fait que des ruisseaux ont changé leur cours dans les soixante-dix dernières années et que les Indiens ont transmis leurs terres de façon informelle et sans levés d'arpentage. (Lewis 1970 : 64)

Elle poursuit en décrivant comment ce système s'avère source de conflits à l'intérieur des communautés :

Soyons certains, tout d'abord, que nous comprenons bien le statut légal des Indiens [Cowichans] en matière de propriété. Il faut insister sur le fait que même s'il occupe une portion de terre, il est peu probable qu'il possède un ticket de location, ou que les limites légales de sa propriété soient claires dans son esprit ou dans celui des autres [...]. Même dans les cas où les limites et les titres de propriété sont clairs, l'avoir d'un Indien est soumis à des conditions. Celui-ci ne peut pas disposer librement de sa terre. Il ne peut pas la vendre à l'homme blanc ou à un Indien appartenant à une autre bande, sauf si cet Indien, avec la permission du conseil de bande, transfère son appartenance à la bande [cowichan]. Le territoire demeure la propriété de la réserve, et tout Indien perd ses droits fonciers lorsqu'il réside à l'extérieur de sa réserve durant plus de six mois. (Lewis 1970 : 141)

En effet, la gestion des titres de propriété familiaux à l'intérieur du système des CP continue d'être la source de débats animés au sein des communautés hul'qumi'nums-de-l'île, comme dans celle de Cowichan. Ce système s'articule mal avec le mode traditionnel de propriété en ce qui concerne les secteurs riches

en ressources, ce qui parfois dépossède des familles de leurs sites coutumiers d'approvisionnement. La manière dont ce système a été administré a eu pour effet de réduire la capacité de certaines familles à obtenir une terre à l'intérieur de la réserve et de jouir des bénéfices que la *Loi sur les Indiens* procure aux résidents des réserves. Et, parce qu'il s'agit d'un type de propriété territoriale très contraignant, il a eu pour effet d'entraver la capacité des gens disposant d'un CP d'accroître leur capital et de générer plus de richesses à partir de tout ce que leurs terres pouvaient potentiellement leur apporter. Comme tel, le système de CP dans les réserves a perturbé

l'économie traditionnelle et contribué à institutionnaliser la pauvreté à laquelle sont aujourd'hui confrontées plusieurs populations salishs de la Côte.

Ce second exemple illustre deux façons par lesquelles le pouvoir du lieu s'est manifesté à travers le mécanisme législatif de la *Loi sur les Indiens*. Les gouvernements coloniaux qui ont mis en place cette dernière ont légalisé une vision du « lieu » qui, jusqu'à un certain point, s'est retrouvée incarnée dans la vie quotidienne des Salishs de la Côte. Ce phénomène se manifeste à travers les frustrations personnelles et les conflits engendrés par le fait de vivre dans le système des bandes indiennes, et à travers la pauvreté croissante résultant du peu de moyens pour parvenir à posséder, sur une base individuelle ou familiale, une partie du territoire traditionnel. Cette vision colonialiste n'a pas été passivement reçue ; les Salishs de la Côte cherchent activement à obtenir la propriété et le contrôle de leurs terres ancestrales.

TROISIÈME EXEMPLE : FRONTIÈRES, PROPRIÉTÉ ET DÉCLARATIONS D'INTENTIONS

Ce dernier exemple examine le processus de création de « territoires traditionnels » dans le cadre des négociations actuelles concernant les revendications territoriales. Cet exemple révèle comment le processus de négociation s'appuie sur des modèles du « lieu » qui découlent en bonne partie de conceptions erronées au sujet des modes de propriété territoriale des autochtones, ce qui a placé ces derniers dans une position difficile en vue de parvenir à une solution dans le cadre des revendications. Il démontre aussi comment un groupe salish de la Côte engagé dans ces négociations a eu recours à certains aspects de sa vision du « lieu » pour surmonter les difficultés liées aux négociations et, ultimement, reconfigurer sa relation avec le territoire, avec les communautés autochtones voisines et avec l'État canadien.

Alors que les communautés salishs de la Côte commençaient à surmonter les effets les plus élémentaires de la colonisation, elles ont mis plus d'emphasis à obtenir le contrôle des territoires situés à l'extérieur des réserves, en appuyant leurs revendications sur leurs liens et leur propriété traditionnels sur ces territoires et leurs ressources. En dépit d'une volonté politique de négocier un règlement des revendications territoriales dans le cadre du processus en cours de règlement des traités en Colombie-Britannique, les gouvernements du Canada et de la Colombie-Britannique ont continuellement affirmé devant les cours de justice que les peuples autochtones n'avaient pas de droits sur les territoires situés hors de leurs réserves, et ils ont

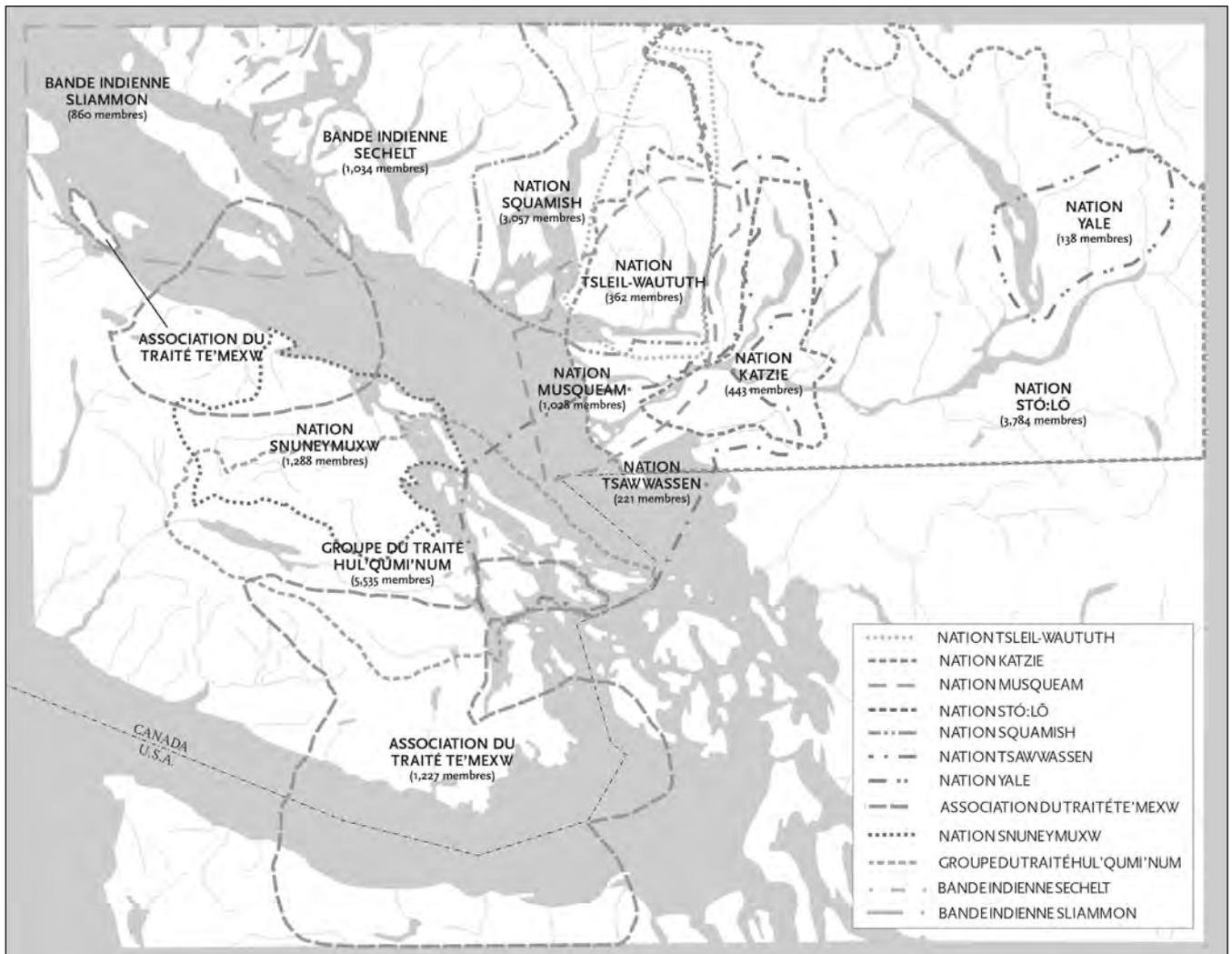


Figure 3
Chevauchement des différents territoires revendiqués par les communautés salishs de la Côte
(Le nombre d'Indiens pour chaque groupe provient des statistiques du MAINC pour l'année 1997, le tracé des territoires provient des déclarations
d'intentions de la Commission des traités de la Colombie-Britannique, 2000)
 (Brian Thom, 2000)

remis en cause la nature et la valeur de leur lien avec ceux-ci⁴. La province de la Colombie-Britannique s'est montrée particulièrement articulée dans sa propre interprétation de la relation au « lieu » qu'entretenaient les premières nations. Un avis légal publié par une firme d'avocats et utilisé par le gouvernement provincial illustre ce point :

Il semble que les titres autochtones, qui doivent maintenant être prouvés cas par cas, n'existent probablement pas sur tous les acres de terre de la province. Les régions où il est le plus probable que le titre autochtone puisse être reconnu sont sans doute les réserves indiennes, généralement établies sur les sites des villages autochtones occupés dans la plupart des cas depuis des temps immémoriaux. Il se peut, tel que cela a été avancé lors du procès *Delgamuukw*, qu'à plus grande distance de ces lieux le titre autochtone donne lieu à des droits autochtones, et que tant le titre que les droits disparaissent complètement à une distance encore plus grande du centre des villages. (Mackenzie 2003)

Cette réponse aux affirmations d'une propriété et d'une juridiction autochtones sur les terres situées à l'extérieur des réserves a généré le type de conflits abondamment rapportés dans les médias de la Colombie-Britannique : barrages routiers, immobilisme, batailles juridiques et négociations interminables liées aux revendications territoriales (voir Blomley 1997, British Columbia Treaty Commission 2002).

Ces perspectives ont constitué une partie du contexte dans lequel les ententes sur les revendications globales ont été négociées en Colombie-Britannique. La Commission des traités de la Colombie-Britannique (BCTC) a été créée au début des années 1990 dans le but d'offrir un forum en vue de résoudre ces revendications. Cela a permis aux autochtones d'amorcer un processus de réflexion devant leur permettre de définir leur relation au territoire, relation sur laquelle pourraient ensuite s'appuyer les négociations. Ce processus impliquait que les organisations mises sur pied par les autochtones cartographient les limites des territoires revendiqués.

En proposant les diverses lignes frontalières, les chefs des premières nations ont généralement tenté d'inclure toutes les régions significatives ou présentant un intérêt pour les membres de leurs communautés. Ces lignes frontalières, qui délimitaient ce que l'on vint à appeler les « territoires traditionnels », ont en général été tracées à partir des bassins hydrographiques entourant les réserves contemporaines ainsi que les villages historiques et les sites de campement de chaque communauté. Les chefs des communautés ont sollicité les avis des aînés pour clarifier dans quelle mesure les histoires, les noms de lieux et les usages traditionnels dont il était fait mention dans les déclarations d'intentions déposées devant la Commission des traités se rapportaient bien aux territoires revendiqués. La revendication des Tsawwassens, par exemple, inclut à la fois le principal village des Tsawwassens situé à Point Roberts et plusieurs des îles du golfe situées plus à l'est qui étaient utilisées sur une base saisonnière par les membres de la communauté et au sujet desquelles les aînés ont conservé des récits oraux, telle l'histoire du *smóqwets* mentionnée précédemment. Les lignes frontalières tracées dans le cadre de ces déclarations d'intentions incluent généralement tous les secteurs utilisés actuellement et dans le passé, de manière à maximiser l'étendue revendiquée. Par exemple, le territoire revendiqué par les Squamish se rend loin à l'intérieur de l'anse Burrard qu'elle n'occupe pourtant que depuis les cent dernières années (Suttles 1990 : 453-455, 1996 ; Kew 1990 : 163). De même, les Stó:los ont revendiqué tout le lac Harrison et les deltas des rivières Nicolmeckel et Serpentine, là même où des communautés parlant différentes langues revendiquent maintenant des droits territoriaux.

Dans ce contexte, les limites de ces « territoires traditionnels » forment aujourd'hui un ensemble complexe de revendications qui se chevauchent. Cela est dû en partie au fait que les autochtones qui ont entamé ces revendications constituent des « nations » à différentes échelles sociopolitiques. Certains des groupes qui ont lancé une revendication constituaient des bandes définies en vertu de la *Loi sur les Indiens* (la nation *snuneymuxw*), d'autres étaient formés de bandes appartenant toutes ou (plus souvent) en partie à une même famille culturelle ou linguistique (le *Hul'qumi'num Treaty Group*), et d'autres encore prenaient la forme d'alliances politiques transcendant les frontières culturelles et linguistiques (l'Association du traité *Te'mexw*). Tout en montrant la capacité de chaque communauté à s'autodéterminer, cela a créé une situation où les différences politiques contemporaines pourraient reléguer au second plan les liens culturels et parentaux de longue date parmi les communautés qui forment en réalité des « nations » beaucoup plus vastes. Les détracteurs du processus de négociation ont fréquemment remis en question la légitimité des revendications autochtones sur le territoire parce que les chevauchements des espaces convoités équivalaient à 110 % de la superficie de la Colombie-Britannique. Selon cette logique, puisqu'un maximum de 100 % du territoire a pu être occupé par une population donnée dans le passé, certains groupes autochtones doivent nécessairement exagérer leurs revendications. Les élus à l'assemblée législative de la province ont soulevé des objections plus sérieuses au sujet de ces chevauchements, en soulignant entre autres la position de faiblesse où pourrait se retrouver un groupe dont le territoire revendiqué correspond en partie au territoire d'un autre groupe qui a réussi à conclure une entente exclusive sur le partage des terres et des ressources (British Columbia 2000). L'entente finale avec les Nisga'as a justement débouché sur une telle

situation en ce qui concerne le territoire traditionnel des Gitanyow qui a fait l'objet d'un débat très publicisé et acrimonieux (Sterritt *et al.* 1998). Dans leur déclaration d'intentions à la BCTC, les membres des communautés autochtones ont exprimé leurs propres inquiétudes au sujet du chevauchement des territoires revendiqués. Ils craignent que l'utilisation du concept de « chevauchement » en vienne à restreindre l'accès qu'ils peuvent avoir aux terres communes des territoires voisins grâce à leurs réseaux de parenté étendus, comme ce fut le cas avec l'imposition du système des réserves. Un aîné *cowichan* a mis en garde des chefs *salish* de la Côte et les membres des équipes de négociation à ce sujet lors d'un rassemblement :

Je ne pense pas que nos gens aillent sur le territoire là-bas [fleuve Fraser] pour s'approprier les droits de pêche. Mais c'est à cet endroit que la pêche peut se faire. Il est vrai que nous allons là-bas pour pêcher. Nous y allons et prenons ce dont nous avons besoin et ensuite nous partons. Voilà comment nos gens envisagent la chose. Le terme « chevauchement » est la manière *hwunitum* [non-autochtone] de dire que nous poussons et poussons sans relâche. Ce n'est pas notre façon de faire. [...] Cela ne cause pas de préjudice aux autres nations si nous allons chercher ce dont nous avons besoin et que nous revenons. Récolter la nourriture est une vieille façon de faire. Le chevauchement est la façon de faire de l'homme blanc.

Cette idée de disposer d'une seule carte sur laquelle est tracée une seule ligne frontalière pour représenter l'étendue totale des revendications territoriales des premières nations est une simplification des relations que celles-ci entretiennent avec leurs territoires. Barth a soutenu que le concept anglais de « frontière » fait référence à une division matérielle des territoires, fixe les limites entre des groupes sociaux distincts et fournit un cadre conceptuel pour diviser des choses en catégories, et qu'il ne peut être universellement appliqué pour comprendre de quelle manière d'autres cultures et d'autres langues construisent des « frontières » (Barth 2000 : 17). En tant que concept encastré dans la langue et la culture, l'idée de « frontière », telle que représentée dans les déclarations d'intentions, n'a pas la même signification pour les Eurocanadiens et les premières nations dans le contexte de négociation actuel. Là où le concept anglais ferait référence à divers ordres sociaux distincts parmi les populations autochtones, le concept *salish* rejette le caractère immuable des « frontières » au profit de la perméabilité des liens de parenté et de la diversité des manières, pour les gens, d'entrer en relation avec le « lieu ». Cela ne veut pas dire que le concept de frontière n'existe pas. Toutefois, la façon dont il est mis en pratique par les communautés *salish* de la Côte et la manière dont il a été interprété à la fois par l'influente Commission des traités et les premières nations engagées dans les négociations montrent à quel point il a besoin d'être soigneusement abordé. Un bref survol des principes qui sous-tendent la propriété territoriale parmi les *Salish* de la Côte peut aider à clarifier ce point.

Les anthropologues qui ont travaillé chez les *Salish* de la Côte de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du XX^e siècle ont fourni un portrait utile du système de propriété territoriale en vigueur à cette époque. Cette propriété prenait essentiellement deux formes. Certains territoires, et plus particulièrement les secteurs les plus abondants en ressources, constituaient des propriétés privées en vertu d'un titre héréditaire. Les autres territoires appartenaient à l'ensemble des membres d'une communauté. Les titres de propriété étaient détenus par des familles étendues qui vivaient fréquemment dans une seule

grande maison. La juridiction sur ces titres de propriété (parmi d'autres privilèges et prérogatives) était accordée à des individus lorsque ceux-ci recevaient leur nom héréditaire, puisé dans une banque de noms appartenant aux familles étendues (Barnett 1955 : 134). La propriété héritée englobait aussi les plantes, les lits de palourdes (Suttles 1974 : 55) et des lieux de pêche productifs (Boas 1891 : 568), ainsi que des secteurs de chasse (Barnett 1955 : 250 ; Duff 1952 : 77). Ces propriétés fournissaient à chaque famille son propre ensemble de pierres de contention, d'attirails de pêche, de barrages, de cultures de « camas » (*Camassia quamish*), d'appâts pour les oiseaux et ainsi de suite (Barnett 1955 : 251 ; Jenness 1935 : 52). La permission du titulaire devait être obtenue pour que d'autres individus puissent utiliser ces lieux, bien que celle-ci fût implicitement accordée aux membres de la famille. Une étape incontournable du cycle annuel consistait à rendre visite aux membres de la famille étendue de l'un de ces titulaires afin de pouvoir utiliser les lieux, ce qui, sur une période de plusieurs années, pouvait amener un individu à fréquenter des secteurs situés un peu partout à l'intérieur de l'ensemble du territoire des Salish de la Côte (Suttles 1960).

Les territoires communautaires appartenaient au groupe local, d'ordinaire le village. Diamond Jenness qui a documenté la vie des Salish de la Côte dans les années 1930, a noté que « n'importe quel villageois, peu importe sa situation dans la vie, pouvait pêcher et chasser partout où il le désirait dans les limites territoriales du village » (Jenness 1935 : 53 ; voir aussi Barnett 1955 : 251). Franz Boas (1890 : 833 et 1891 : 569) et Homer Barnett (1955 : 252) ont décrit ces propriétés communautaires comme étant des territoires qui comprennent une bande côtière et le cours d'une rivière « sur lesquels ils ont un droit exclusif de pêche, de chasse et de récolte de petits fruits » (Boas 1891 : 569). Bien que les terres d'un village puissent être considérées comme une « propriété collective », elles ne sont pas pour autant ouvertes à tous. Les individus ayant tenu des rituels en privé et possédant le savoir technique relatif à l'exploitation des ressources étaient habituellement considérés comme les responsables du territoire collectif.

Les légendes qui relatent la venue d'ancêtres à un certain endroit, ou le fait que ceux-ci s'y soient installés après le déluge, ont pour effet de légitimer les revendications des gens

du village sur cette propriété collective (Boas 1890 : 833). De même, les droits sur ces terres communautaires ne sauraient être enlevés d'aucune façon (Boas 1890 : 833). En 1877, Gibbs

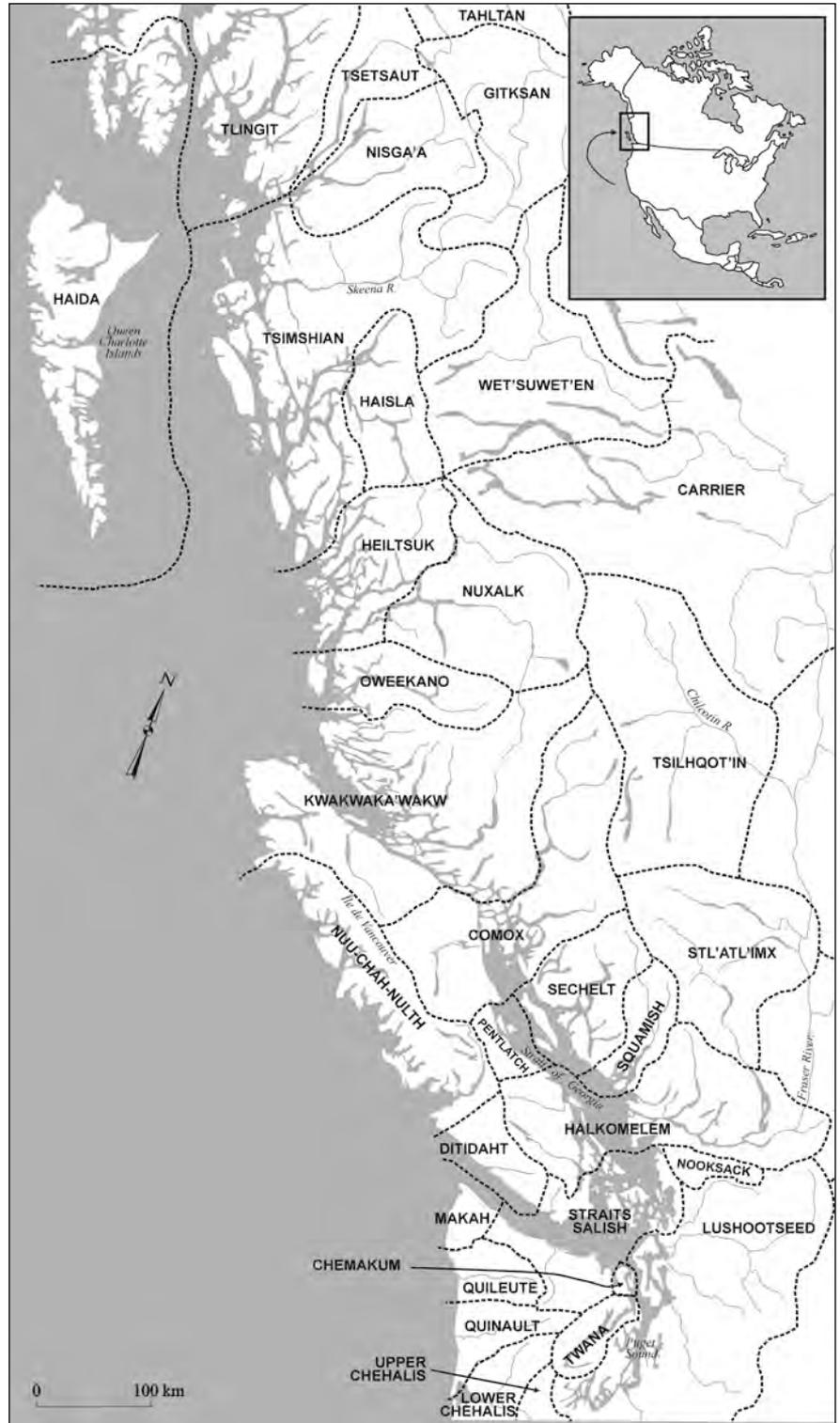


Figure 4
Les Premières Nations de la Côte-Ouest
 (Carte modifiée à partir de Goddard 1999, par Brian Thom)

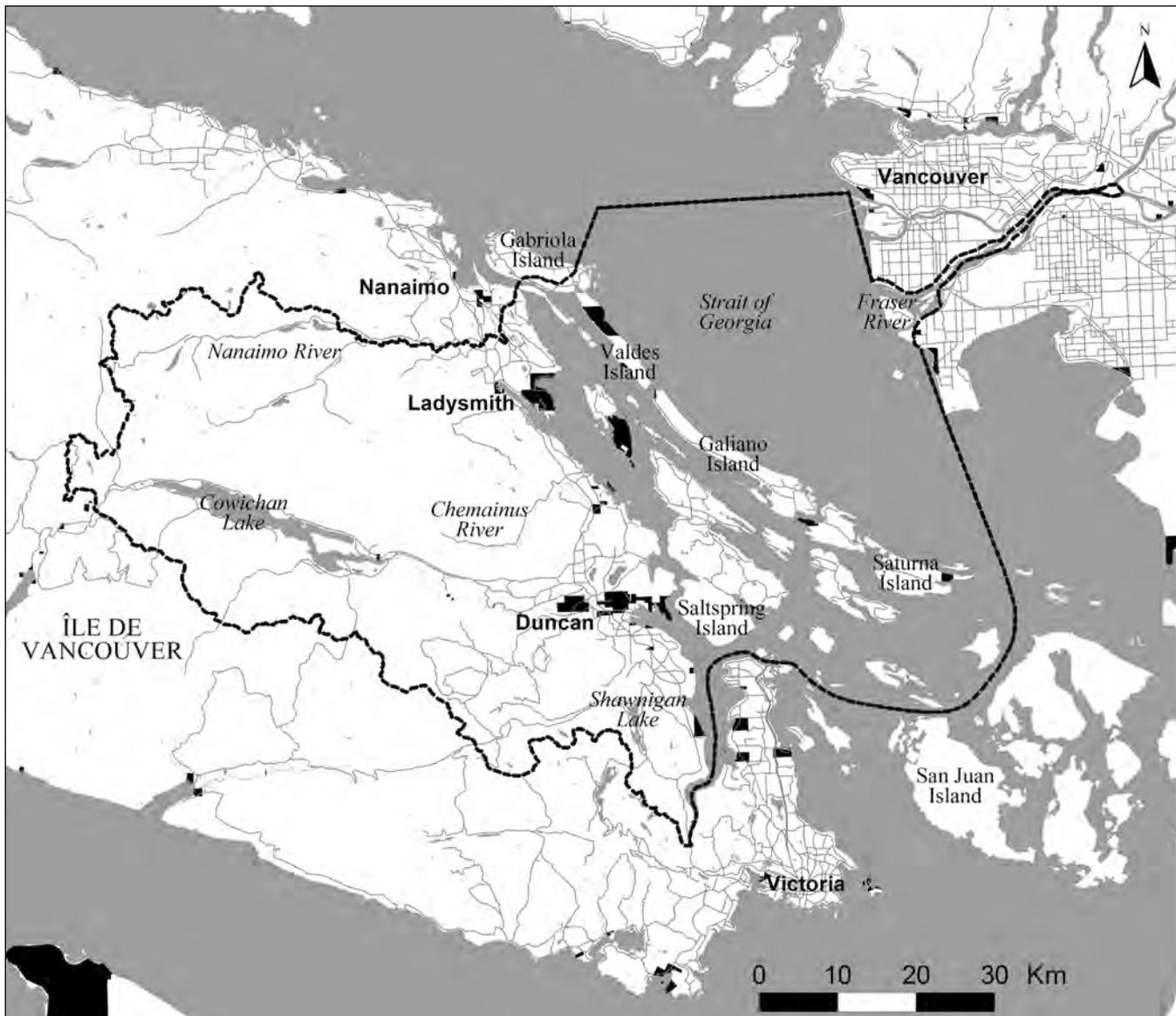


Figure 5
 Le territoire couvert par le titre autochtone des Hul'qumi'nums-de-l'île, tel que revendiqué devant la Commission des traités par le Hul'qumi'num Treaty Group
 (Source : Hul'qumi'num Treaty Group, 2002; cartographie par Brian Thom)

a noté que même à la suite des guerres et du déclin démographique causé par les épidémies de variole, ces terres collectives sont demeurées en la possession de la nation jusqu'à ce que s'éteigne le dernier survivant (Gibbs 1877 : 187). Historiquement, ces zones ont été étroitement contrôlées et souvent délimitées par des frontières bien connues (p. ex. Boat Harbour sur la frontière Chemainus/Snuneymuxw, Hatch Point sur la frontière Cowichan/Malahat, le rocher à 4.5 Mile Creek sur la frontière Stó:lo/Nlaka'pamux). La tradition orale fait référence à la manière dont ces territoires ont été vigoureusement défendus, comme lorsque des villages se regroupaient pour assurer la protection de leurs frontières communes (voir Curtis 1913 : 36; Miller 1999 : 25; Snyder 1964 : 389-391, 428-434).

En dépit des descriptions ethnographiques évoquées ci-haut et qui relatent la façon dont le système de propriété territoriale

fonctionnait à l'intérieur des communautés salishs de la Côte, peu d'efforts ont été faits pour documenter systématiquement et spécifiquement les titres de propriété privés ou pour cartographier de manière détaillée les territoires communautaires⁵. De même, bien qu'un portrait général de la manière dont les frontières et le mode de propriété territoriale sont élaborés par les Salishs de la Côte soit perceptible à travers les anciennes études ethnographiques, il est difficile, à partir de ces écrits, de broser avec grande précision le portrait de ce à quoi la carte d'un « territoire traditionnel », qu'il soit individuel ou collectif, a pu ressembler avant la dépossession territoriale à grande échelle des XIX^e et XX^e siècles. Les cartes habituellement tracées pour représenter ces territoires s'apparentent à celles dessinées jadis par Boas (Darnell 1998 : 177-242) en vue d'illustrer la répartition d'aires culturelles et linguistiques distinctes. La

figure 4 montre un exemple de lignes frontalières qui ont été représentées dans la littérature ethnographique et archéologique régionale (voir entre autres Boas 1887, Mitchell 1971 : 20 ; Suttles 1987 : pages de garde, et 1990 : 454). Ces cartes sont utiles pour acquérir une compréhension générale des secteurs où ont vécu diverses communautés salishs de la Côte, bien qu'elles ne représentent pas de manière tout à fait adéquate jusqu'où ces communautés possédaient, occupaient ou avaient juridiction sur ces territoires. Prises hors contexte, elles pourraient être vues comme représentant les limites simples et contiguës que la Commission des traités de la Colombie-Britannique espérait voir se profiler, alors que ce ne fut pas le cas en raison des relations politiques complexes qui existent aujourd'hui entre les communautés salishs de la Côte.

Contrairement à s'adapter au concept euro-canadien de « frontière » en soumettant leur « déclaration d'intentions » à la Commission des traités de la Colombie-Britannique, le Hul'qumi'num Treaty Group a adopté une nouvelle approche pour exprimer le lien traditionnel au territoire. Le groupe a ainsi créé une série de trois cartes complémentaires (fig. 5, 6 et 7) qui rendent compte du caractère unique de leur revendication territoriale, de l'importance du lien que les communautés voisines entretiennent avec des parties de leur territoire et la longue histoire de la relation que le peuple hul'qumi'num a entretenue avec un territoire beaucoup plus vaste et avec un univers social à l'intérieur duquel ils continuent d'exercer leurs droits autochtones. Ces cartes tentent ainsi d'articuler en des termes modernes les principes qui guident le système de propriété territoriale des Salishs de la Côte.

La première des trois cartes (fig. 5) montre la région sur laquelle les membres du Hul'qumi'num Treaty Group revendiquent un titre autochtone et la gouvernance traditionnelle qui s'y rattache. Cette carte reflète une vision du système traditionnel de propriété territoriale au sein des communautés hul'qumi'num-de-l'île. Pour en tracer les frontières, les aînés se sont inspirés de leurs histoires personnelles et de celles des familles qui ont occupé le territoire, tandis que l'équipe de négociation menait une étude sur les toponymes hul'qumi'num dans le but de recouvrir le territoire de la langue et de la tradition orale qui y rattachent. Il s'agit d'un regroupement de territoires familiaux et collectifs qui prend la forme d'une revendication territoriale commune. Le Hul'qumi'num Treaty Group compte tenter de résoudre le problème de chevauchement en proposant de reconnaître certaines zones comme étant de « partage exclusif » ou « conjointes et amicales » avec des communautés voisines qui, historiquement, ont aussi possédé ces secteurs.

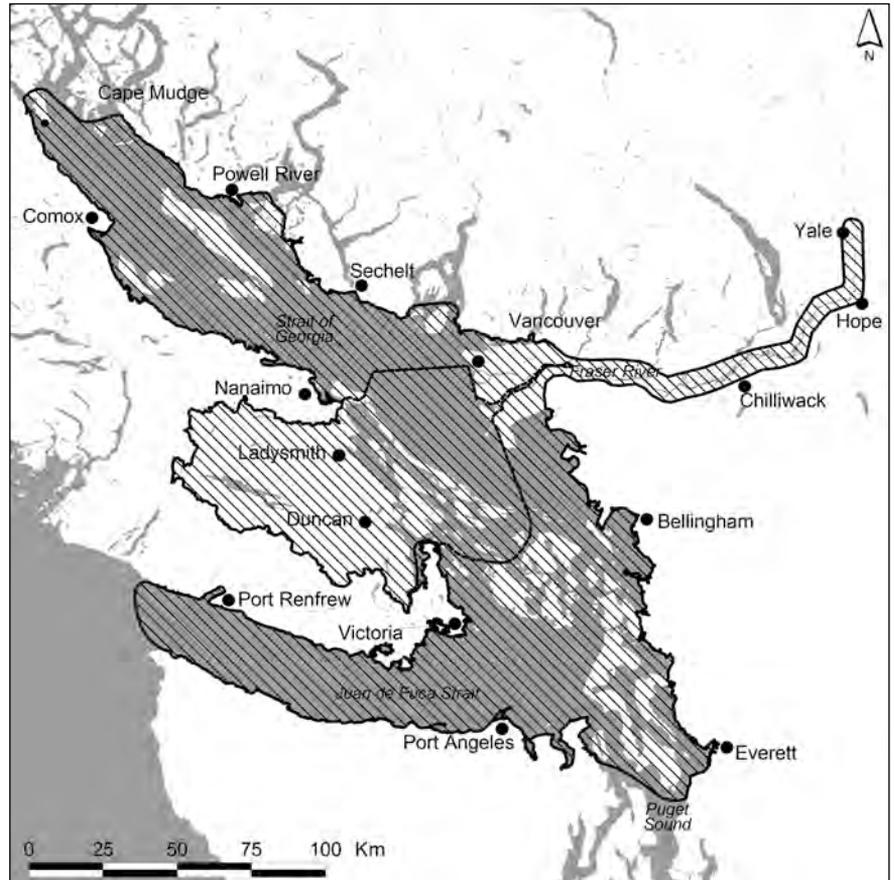


Figure 6
Le territoire de pêche traditionnel des peuples hul'qumi'nums-de-l'île, proposé à la Commission des traités de la Colombie-Britannique par le Hul'qumi'num Treaty Group (Source : Hul'qumi'num Treaty Group, 2002 ; cartographie par Brian Thom)

La seconde carte (fig. 6) représente le territoire de pêche des peuples hul'qumi'nums-de-l'île défini par leur équipe de négociation. Elle montre l'importance unique qu'occupent la pêche et les ressources marines dans la culture et l'identité des peuples hul'qumi'nums-de-l'île, ainsi que l'étendue du secteur sur lequel ils revendiquent un droit de pêcher et de gérer les activités de pêche sur la base de leurs normes traditionnelles. Les données de la carte proviennent d'histoires de vie de nombreuses familles de pêcheurs hul'qumi'nums-de-l'île qui ont exploité les ressources des eaux du détroit de Géorgie, du fleuve Fraser et du détroit Juan de Fuca, donc parfois très loin de leur village d'origine.

Ces deux cartes (fig. 5 et 6) qui accompagnent la déclaration d'intentions reflètent beaucoup plus fidèlement la façon dont les Salishs de la Côte ont développé leur sens de la propriété dans le passé, à travers la possession de terres et de ressources à la fois dans les environs des villages sur de vastes zones marines. Ces cartes, conjuguées aux efforts politiques des chefs hul'qumi'nums-de-l'île pour résoudre le problème des « chevauchements » à travers la reconnaissance de titres en « partage exclusif », laissent présager l'abandon de la vision coloniale des « terres indiennes » grâce à la mise en place d'une relation avec l'État qui reposerait sur une meilleure compréhension du rapport fondamental que les Salishs de la Côte entretiennent avec leurs terres et leurs ressources.

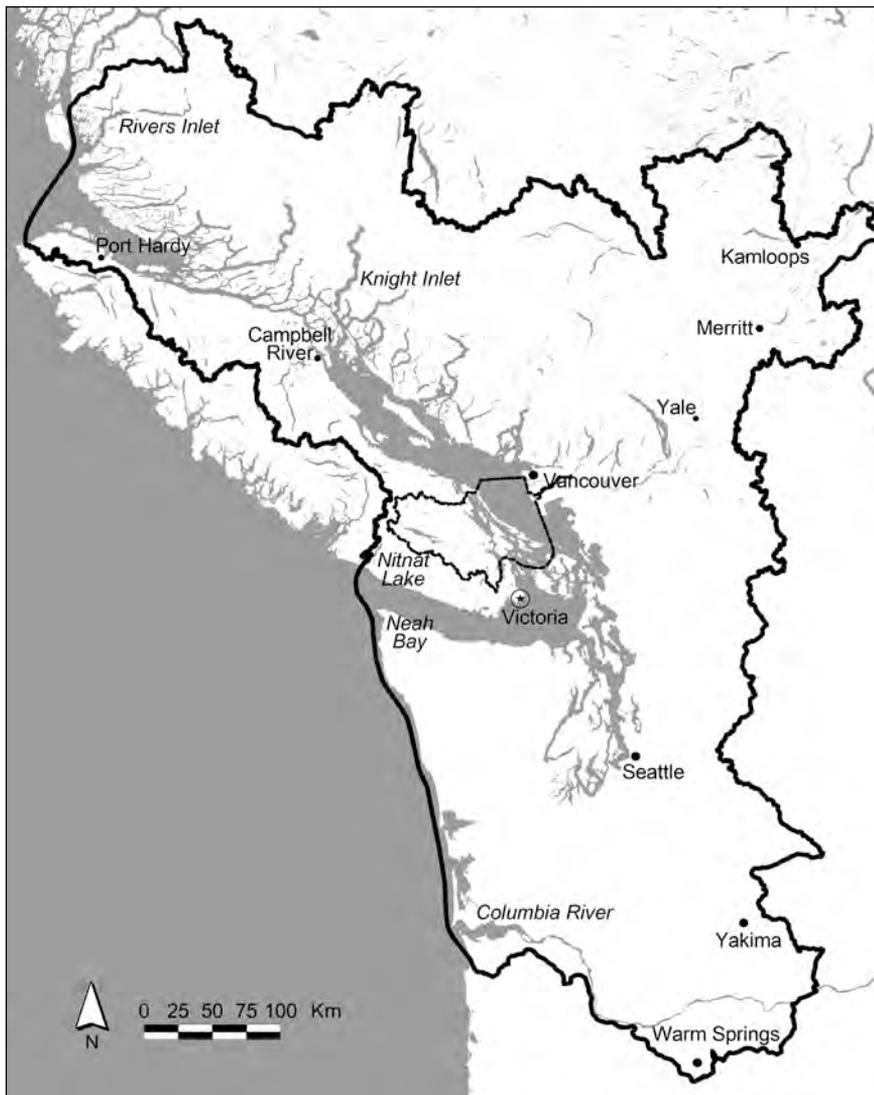


Figure 7
Le monde des Salishs de la Côte, tracé préliminaire proposé à la Commission des traités de la Colombie-Britannique par le Hul'qumi'num Treaty Group
 (Source : Hul'qumi'num Treaty Group, 2002 ; cartographie par Brian Thom)

La troisième carte (fig. 7) illustre la région sur laquelle les peuples hul'qumi'nums-de-l'île revendiquent une continuité et un droit historique d'occupation basés sur la pratique du commerce et les déplacements, sur l'étendue des liens familiaux, sur l'origine ancienne des noms de familles et des prérogatives héréditaires, et sur les protocoles d'ententes en vigueur avec les nations voisines. La réalisation de la carte est un travail continu et lié à un ambitieux projet de recherche généalogique visant à documenter de façon détaillée les liens de parenté qui existent entre les membres d'une même communauté, et entre ceux-ci et les membres d'autres communautés salishs voisines. Les chefs du Hul'qumi'num Treaty Group reconnaissent l'importance de maintenir les rapports sociaux, culturels et politiques avec les autres communautés, à la fois de manière informelle par l'entremise des liens de parenté et de manière formelle à travers la négociation de protocoles d'entente pour l'usage conjoint des ressources. À cet égard, les aînés ont souligné comment la

parenté peut devenir « un passeport » permettant d'accéder aux territoires éloignés. Une dynamique de négociation qui reconnaît ainsi l'existence et l'importance des réseaux étendus de parenté laisse envisager une possible réconciliation des diverses cosmologies dont il a été question dans le second exemple.

CONCLUSION

Il reste à savoir comment les Salishs de la Côte peuvent compter sur le pouvoir de leur « lieu » d'origine pour mener à bon terme leurs revendications. Bien que l'on puisse relater de nombreux autres exemples, le troisième exemple a clairement fait ressortir l'engagement des communautés hul'qumi'nums-de-l'île dans le processus de règlement des revendications en Colombie-Britannique et montre comment s'articule leur stratégie. L'équipe de négociation du Hul'qumi'num Treaty Group a recueilli des éléments de tradition orale, de toponymie et d'information sur l'occupation et l'utilisation traditionnelles du territoire, et a effectué des inventaires archéologiques et des recherches généalogiques afin de brosser un portrait détaillé de la façon dont leur communauté se situe par rapport au « lieu ». À travers ces études, ils ont recherché une manière de faire de leur perception du rapport au lieu une composante incontournable du processus de négociation.

Les différences entre ce à quoi l'État s'attend de ces revendications et la façon dont les premières nations présentent celles-ci témoignent de différences de fond dans la perception du rapport au « lieu ». Jusqu'à maintenant ces différences se sont avérées une source non reconnue de conflits dans le cadre des négociations des traités en Colombie-Britannique. Un problème clé dans ces

négociations aura été de réconcilier le système de propriété territoriale flexible appuyé sur les considérations parentales et villageoises des Salishs de la Côte, avec les notions occidentales plus strictes de « frontières » et de « bandes indiennes ». Le processus de « déclaration d'intentions » exigé par la Commission des traités de la Colombie-Britannique a eu pour effet de simplifier grossièrement le type de relations complexes avec le territoire et les gens, dans lesquelles les communautés salishs de la Côte (et certainement d'autres communautés) continuent d'être socialement et politiquement engagées. Une reconnaissance de ces différentes cosmologies à l'aide d'une compréhension théorique approfondie de la manière dont les populations en viennent à développer leur propre « sens du lieu » peut aider à améliorer les relations entre les autochtones et les non-autochtones du Canada.

Notes

1. Même si cela n'est pas le sujet central du présent article, la présence post-coloniale des communautés côtières salishs a été pour un court laps de temps radicalement plus importante après que Pierce eut créé une réserve de onze milles carrés, faisant de l'entière partie sud de l'île, à l'ouest du port de Fulford et au sud du mont Maxwell, une réserve indienne cowichan (Harris 2002 : 327). Pour des raisons qui me sont inconnues, cette réserve n'apparaît pas dans les registres des réserves indiennes des années suivantes.
2. Consulter Harris (2002) pour plus de détails sur la création des réserves indiennes en Colombie-Britannique, et Stadfeld (1999) pour les réserves des communautés linguistiques hul'qumi'nums des Salishs de la Côte.
3. Concernant la création de « l'espace » par les missionnaires et le gouvernement à l'intérieur d'une communauté salish, voir Christophers (1998), particulièrement le chapitre 2.
4. Pour obtenir plus de détails sur les arguments présentés dans le cas de la revendication territoriale *Delgamuukw*, se référer à Sparke (1998) et à Culhane (1998).
5. Cela est surprenant, compte tenu du fait que Boas (1890), qui a influencé des générations de scientifiques travaillant sur la côte Nord-Ouest, avait spécifiquement fait la promotion de telles études dans les communautés salishs de la Côte.

Remerciements

J'aimerais remercier plusieurs commanditaires qui ont rendu cette étude possible, à commencer par le Center for Society, Technology and Development de l'université McGill qui m'a attribué une subvention de recherche afin d'entreprendre mon travail et de réaliser la traduction de cet article. Ma reconnaissance s'adresse aussi plusieurs agences qui ont participé au financement de ma recherche doctorale dont est issu le présent article : le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada qui m'a octroyé une bourse de doctorat ; la fondation Wenner-Gren qui m'a décerné le Doctoral Small Grants ; le Jacobs Fund qui m'a également offert une bourse de recherche ainsi que le BC Heritage Trust qui m'a offert une bourse pour les études graduées. Merci aussi aux trois lecteurs anonymes ainsi qu'à Eric McLay pour leurs commentaires critiques très utiles. Finalement, j'aimerais exprimer ma gratitude aux chefs et aux aînés de l'équipe de négociation du traité hul'qumi'num pour leur sagesse et leurs conseils, et en particulier à Robert Morales et Joey Caro qui m'ont aidé à réfléchir aux problèmes abordés dans cet article.

Ouvrages cités

- ALLEN, Edwin, 1976 : « Intergroup Ties and Exogamy Among Northern Coast Salish ». *Northwest Anthropological Research Notes* 10(2) : 161-172.
- ARNETT, Chris, 1999 : *The Terror of the Coast: Land Alienation and Colonial War on Vancouver Island and the Gulf Islands, 1849-1863*. TalonBooks, Vancouver.
- BARNETT, Homer, 1955 : *The Coast Salish of British Columbia*. University of Oregon Press, Eugene.
- BARTH, Fredrik, 2000 : « Boundaries and Connections », dans Anthony Cohen (dir.), *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values* : 17-36. Routledge, London.
- BASSO, Keith, 1983 : « Western Apache Place-Name Hierarchies », dans Elisabeth Tooker (dir.), *Naming Systems, 1980 Proceedings of the American Ethnological Society*. American Ethnological Society, Washington.
- , 1996 : *Wisdom Sites in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

- BATEMAN, Robert, 2002 : *Thinking Like a Mountain*. Penguin, Toronto.
- BEAUCAGE, Pierre, 1996 : « La Bonne Montagne et l'Eau malaisante : toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de Basse Montagne (Sierra Norte de Puebla, Mexique) ». *Anthropologie et Sociétés* 20(3) : 33-54.
- BIERWERT, Crisca, 1999 : *Brushed by Cedar, Living by the River: Coast Salish Figures of Power*. University of Arizona Press, Tucson.
- BLOMLEY, N, 1997 : « 'Shut the Province Down': First Nations' Blockades in British Columbia ». *BC Studies* 111 : 5-25.
- BOAS, Franz, 1887 : « Zur Ethnologie Britisch-Kolumbiens ». *Petermanns Geographische Mitteilungen* 33(5) : 129-133.
- , 1890 : « First General Report on the Indians of British Columbia ». *Report of the Fifty Ninth Meeting of the British Association for the Advancement of Science* 801-855.
- , 1891 : « The Lku'ñgen, Second General Report on the Indians of British Columbia ». *Report of the Sixtieth Meeting of the British Association for the Advancement of Science*, p. 562-582.
- BREALEY, Ken, 1995 : « Mapping Them 'Out': Euro-Canadian Cartography and the Appropriation of the Nuxalk and Ts'ilqot'in First Nations Territories, 1793-1916 ». *The Canadian Geographer* 39(2) : 140-156.
- BRITISH COLUMBIA, 2000 : *Debates of the Legislative Assembly (Hansard), 2 May 2000, 19[6]*.
- BRITISH COLUMBIA TREATY COMMISSION, 2002 : *Looking Back, Looking Forward: A Review of the BC Treaty Process*. British Columbia Treaty Commission, Vancouver.
- CASEY, Edward, 1996 : « How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena », dans Steven Feld et Keith Basso (dir.), *Senses of Place*. School of American Research Press, Santa Fe.
- CHRISTOPHERS, Brett, 1998 : *Positioning the Missionary: John Booth Good and the Confluency of Cultures in Nineteenth-Century British Columbia*. UBC Press, Vancouver.
- CRUIKSHANK, Julie, 1984 : « Tagish and Tlingit Place Names in the Southern Lakes Region, Yukon Territory ». *Canoma* 10(1) : 30-35.
- CRUIKSHANK, Julie, 1990 : « Getting the Words Right: Perspectives on Naming and Places in Athapaskan Oral History ». *Arctic Anthropology* 27(1) : 52-65.
- CULHANE, Dara, 1998 : *The Pleasure of the Crown: Anthropology, Law and First Nations*. Talonbooks, Vancouver.
- CURTIS, Edward, 1913 : *The North American Indian, Volume 9 : Salishan Tribes of the Coast*. Johnson Reprint Co., New York.
- DARNELL, Regna, 1998 : *And Along came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*. John Benjamins Publishing, Philadelphia.
- DE LAGUNA, Frederica, 1972 : *Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- DUFF, Wilson, 1952 : *The Upper Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia*. British Columbia Provincial Museum, Victoria.
- , 1965 : *The Indian History of British Columbia, Volume 1 : The Impact of the White Man*. British Columbia Provincial Museum, Victoria.
- ELMENDORF, William, 1971 : « Coast Salish Status Ranking and Intergroup Ties ». *Southwestern Journal of Anthropology* 27 : 353-380.
- FELD, Steven, 1996 : « Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea », dans Steven Feld et Keith Basso (dir.), *Senses of Place* : 91-136. School of American Research Press, Santa Fe.
- FREEMAN, Milton, 1976 : *Inuit Land Use and Occupancy Project*. Minister of Supply and Services Canada, Ottawa.
- GIBBS, George, 1877 : « Tribes of Western Washington and

- Northwestern Oregon ». *United States Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region*, part 2 : 157-241.
- GODDARD, Ives, 1999 : *Native Languages and Language Families of North America*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- HALLOWELL, A. I., 1967 : *Culture and Experience*. Schocken Brooks, New York.
- HARRIS, Cole, 1997 : *The Resettlement of British Columbia: Essays on Colonialism and Geographical Change*. UBC Press, Vancouver.
- HARRIS, Cole, 2002 : *Making Native Space: Colonialism, Resistance, and Reserves in British Columbia*. UBC Press, Vancouver
- HILL, Beth, Su MOUAT, Margaret CUNNINGHAM et Lillian HARSDAL, 1983 : *Times Past: Salt Spring Island Houses and History before the turn of the Century*. Community Arts Council, Ganges.
- HUNN, Eugene, 1994 : « Place-Names, Population Density, and the Magic Number 500 ». *Current Anthropology* 35(1) : 81-85.
- JACKSON, Michael, 1989 : *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press, Bloomington.
- JENNESS, Diamond, 1935 : *The Saanich Indians of Vancouver Island*. Canadian Ethnology Service Archives, Canadian Museum of Civilization, Ottawa.
- , 1955 : *Faith of a Coast Salish Indian*. British Columbia Provincial Museum, Victoria.
- JETT, Stephen, 1997 : « Place-Naming, Environment, and Perception among the Canyon de Chelly Navajo of Arizona ». *Professional Geographer* 49(4) : 481-493.
- KEW, J. E. M., 1990 : « History of Coastal British Columbia since 1846 », dans Wayne Suttles (dir.), *Handbook of North American Indians, Volume 7, Northwest Coast* : 159-168. Smithsonian Institution Press, Washington.
- LEWIS, Claudia, 1970 : *Indian Families of the Northwest Coast: The Impact of Change*. University of Chicago Press, Chicago.
- LUTZ, John, 1992 : « After the Fur Trade : The Aboriginal Labouring Class of British Columbia 1849-1890 ». *Journal of the Canadian Historical Association* 3 : 69-93.
- , 1999a : « Making 'Indians' in British Columbia: Power, Race and the Importance of Place », dans R. White et J. Findlay (dir.), *Power and Place in the North American West*, p. 61-84. University of Washington Press, Seattle.
- , 1999b : « 'Relating to the Country': the Lekwammen and the Extension of European Settlement, 1843-1911 », dans R. W. Sandwell (dir.), *Beyond the City Limits: Rural History in British Columbia* : 17-32. UBC Press, Vancouver.
- , 1999c : « Gender and Work in Lekwammen Families, 1843-1970 », dans K. McPherson, C. Morgan et N. Forestell (dir.), *Gendered Pasts: Historical Essays in Femininity and Masculinity in Canada* : 80-105. Oxford University Press, Oxford.
- MACKENZIE, James, 2003 : « Aboriginal Claims And Private Property in British Columbia ». Singleton-Urquhart Legal Council Aboriginal Law Publications, www.singleton.com/article4.cfm
- MILLER, Bruce, 1989 : « Centrality and Measures of Regional Structure in Aboriginal Western Washington ». *Ethnology* 28 : 265-276.
- MILLER, Bruce, et BOXBERGER, Daniel, 1994 : « Creating Chiefdoms: The Puget Sound Case ». *Ethnohistory* 41(2) : 267-294.
- MILLER, Jay, 1999 : *Lushootseed Culture and the Shamanic Odyssey: An Anchored Radiance*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- MITCHELL, Donald, 1971 : « Archaeology of the Gulf of Georgia area, a Natural Region and its Culture Types ». *Syesis* 4(1) : 1-228.
- MURRAY, Peter, 1991 : *Homesteads and Snug Harbours: The Gulf Islands*. Horsdal & Schubart Publishers, Ganges.
- MYERS, Fred, 1991 : *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Smithsonian Institution Press et Australian Institute of Aboriginal Studies, Washington and Canberra.
- ROSALDO, Renato, 1990 : *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford University Press, Stanford.
- ROZEN, David, 1985 : *Place-Names of the Island Halkomelem Indian People*. Master's Thesis. Department of Anthropology and Sociology, University of British Columbia.
- SANDWELL, R.W., 1999 : « Negotiation Rural: Policy and Practice in the Settlement of Salt Spring Island, 1859-91 », dans R. W. Sandwell (dir.), *Beyond the City Limits: Rural History in British Columbia* : 83-101. UBC Press, Vancouver.
- SAPIR, Edward, 1912 : « Language and Environment ». *American Anthropologist* 14 : 226-242.
- SNYDER, Sally, 1964 : *Skagit Society and its Existential Basis: An Ethnofolkloristic Reconstruction*. Doctoral Dissertation. Department of Anthropology, University of Washington.
- SPARKE, Matthew, 1998 : « A Map that Roared and an Original Atlas: Canada, Cartography, and the Narration of Nation ». *Annals of the Association of American Geographers* 88(3) : 464-495.
- STADFELD, Bruce, 1999 : « Manifestations of Power: Native Resistance to the Resettlement of British Columbia », dans R. W. Sandwell (dir.), *Beyond the City Limits: Rural History in British Columbia* : 33-46. UBC Press, Vancouver.
- STERRITT, Neil, Susan MARSDEN, Robert GALOIS, Peter GRANT et Richard OVERSTALL, 1998 : *Tribal Boundaries in the Nass Watershed*. UBC Press, Vancouver.
- SUTTLES, Wayne, 1960 : « Affinal Ties, Subsistence and Prestige Among the Coast Salish ». *American Anthropologist* 66(2) : 296-305.
- , 1963 : « Persistence of Intervillage Ties Among the Coast Salish ». *Ethnology* 2(4) : 512-525.
- , 1974 : *The Economic Life of the Coast Salish of Haro and Rosario Straits*. Garland Publishing Inc., New York.
- , 1987 : *Coast Salish Essays*. Talonbooks, Vancouver.
- , 1990 : « Central Coast Salish », dans Wayne Suttles (dir.), *Handbook of North American Indians Volume 7, Northwest Coast*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- , 1996 : « Linguistic Evidence for Burrard Inlet as Former Halkomelem Territory ». *Papers for the 31st International Conference on Salish and Neighbouring Languages*. ICSNL, Vancouver.
- , 1998 : « The Ethnographic Significance of the Fort Langley Journals », dans Morag Maclachlan (dir.), *The Fort Langley Journals 1827-30*. UBC Press, Vancouver.
- SWEET, Arthur, 1988 : *Islands In Trust*. Oolichan Books, Lantzville.
- THORNTON, Thomas, 1997 : « Know Your Place : The Organization of Tlingit Geographic Knowledge ». *Ethnology* 36(4) : 295-307.
- TRUELLE-SCHWARZ, Maureen, 1997 : « Unraveling the Anchoring Cord : Navajo Relocation, 1974 to 1996 ». *American Anthropologist* 99(1) : 43-55.
- WEINER, James, 1991 : *The Empty Place : Poetry, Space and Being among the Foi of Papua New Guinea*. Indiana University Press, Bloomington.
- WILLEMS-BRAUN, Bruce, 1996-1997 : « Colonial Vestiges: Representing Forest Landscapes on Canada's West Coast ». *BC Studies* 112 : 5-39.—, 1997 : « Buried Epistemologies: The Politics of Nature in (Post)colonial British Columbia ». *Annals of the Association of American Geographers* 87(1) : 3-31.