

« Des femmes et de la territorialité »
Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des
autochtones
“Of Women and Territoriality”
Starting a Dialogue on the Gendered Nature of Aboriginal
Rights

Gerdine Van Woudenberg

Volume 34, numéro 3, 2004

Propriété, territorialité et identité politique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082187ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082187ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Woudenberg, G. (2004). « Des femmes et de la territorialité » : début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(3), 75–86. <https://doi.org/10.7202/1082187ar>

Résumé de l'article

Cet article, qui se situe dans l'ensemble des discours sur les droits des autochtones, explore de façon spécifique le sujet du rapport des femmes à la territorialité. En utilisant comme étude de cas les cultures wabanakiennes de la côte Est, l'auteure réexamine de manière critique les documents historiques pour analyser le rapport des femmes au « lieu » à travers leur relation à leur environnement et elle étudie comment le contexte de cette relation a été transformé par les processus de colonisation. Puisque ce texte s'insère dans le large champ des discours sur les droits autochtones, il soulève des questions importantes sur la position des femmes autochtones dans les processus actuels de reconnaissance des droits et des titres, non seulement comme participantes actuelles mais aussi comme acteurs historiques.



« Des femmes et de la territorialité » Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones

**Gerdine Van
Woudenberg**

Département
d'anthropologie,
Université McGill,
Montréal

Traduit de l'anglais
par Christine
Lapierre

LES PEUPLES AUTOCHTONES ALLÈGUENT que l'un des principaux préalables à la revitalisation et au développement durable de leurs cultures est l'accès au contrôle des territoires et de leurs ressources. Les stratégies pour assurer la reconnaissance de leurs droits sur les territoires ancestraux ont donc de plus en plus exploité des processus légaux qui transforment les habitudes d'utilisation traditionnelles du territoire en droits « collectifs ». Alors que les cours de justice continuent d'être le lieu privilégié des réclamations ayant trait aux territoires, la Cour suprême du Canada a clairement formulé dans *Delgamuukw* que la méthode appropriée pour ce type de revendication devrait être la négociation. Même dans les instances où la Cour donne raison aux autochtones, comme dans le cas *Marshall*, la négociation du contenu du droit consenti doit s'appliquer dans la pratique.

Cet article adopte une perspective sexuée pour explorer l'interface entre les discours sur le territoire, le droit et le politique dans la négociation des revendications autochtones pour les droits territoriaux. En examinant de près les résultats des négociations entourant deux conflits sur les droits autochtones (l'un concernant les ressources forestières à la suite du litige *Thomas Peter Paul*¹, et l'autre ayant trait aux ressources halieutiques et provoqué par la décision de la Cour suprême dans *R. v. Marshall*²), il devient apparent que dans l'atmosphère politiquement et émotionnellement volatile des luttes pour les droits territoriaux des autochtones, le genre n'apparaît pas comme une composante

évidente du problème (Archibald et Crnkovitch 1999, Bird Rose 1996). Les questions liées aux spécificités de chaque sexe sont submergées (Culley 1992, Black 1993, Boyce Davies 1994, Graham et Regulska 1997, Lorrain 1998, Gopal 2000) puisque le genre « n'est pas l'objet de la lutte » mais que cet objet est plutôt « l'expérience quotidienne des inégalités matérielles et sociales, tel l'accès différentiel aux ressources » (Gopal 2000 : 149, 150). En fait, ces deux événements démontrent non seulement comment s'interpénètrent les demandes territoriales, les revendications de droits politiques et légaux et des principes d'identité, mais aussi comment l'accès à la terre est contingent à la participation aux processus d'interprétation, de juridiction et de négociation (Berry 1993, Van Woudenberg 1999). Conséquemment, il importe de prêter attention aux processus qui permettent en premier lieu la participation de certains « corps », surtout quand le pouvoir d'interpréter – ou de réinterpréter – est souvent d'une importance capitale dans la légitimation des revendications territoriales (Agrawal 1988, Berry 1988 et 1993, Carney et Watts 1990, Chanock 1991, Stamp 1991, Mackenzie 1990 et 1995, Shipton et Goheen 1992, Bird Rose 1996, Moore 1996, Rocheleau, Thomas-Slyter et Wangari 1996). Le pouvoir, dans le contexte discursif des droits territoriaux autochtones, est donc d'une façon inhérente un exercice privilégié de « traduction » (Foucault 1980a et 1980b, Barnes et Duncan 1992, Richardson, Sherman et Gismondi 1993, Crush 1995, Papart et Marchand 1995).

Même si je suis généralement intéressée au « contenu » que traduit la loi et aux demandes que les autochtones traduisent dans le contexte des luttes pour leurs droits, je suis particulièrement concernée par les espaces et les « corps » de silence dans les discours et pratiques entourant les droits autochtones, ce que Deborah Bird Rose nomme « colonisation profonde ». Cette expression réfère à la « conquête enchâssée dans les institutions et pratiques dont le but est de renverser les effets de la colonisation »; Bird Rose soutient que les revendications autochtones sur les terres et les ressources incarnent une telle colonisation, puisqu'elles contiennent des pratiques qui effacent le pouvoir et la présence des femmes autochtones (Bird Rose 1996 : 7). Cet effacement est mis en œuvre en donnant une valeur probante privilégiée aux connaissances des hommes et à leurs modes d'utilisation du territoire, excluant les femmes et créant de ce fait une absence féminine là où auparavant il y avait une présence (Bird Rose 1996 : 12).

Puisque le genre est largement ignoré dans les discours sur la territorialité dans le contexte des droits autochtones au Canada, ma contribution débute avec une étude de cas ethno-historique et sexuée des relations de propriété chez les Wabanakis³. Il semble que cela soit un départ approprié puisque les approches légales et politiques actuelles des droits territoriaux autochtones se sont enfermées dans un discours qui tend à vouloir transformer les intérêts patrimoniaux « traditionnels » en un ensemble de « droits » contemporains. Le fait que certaines questions soient soulevées, mais jamais résolues, au sujet de l'engagement présent des femmes avec l'environnement nous amène à considérer d'une façon critique la manière dont l'article 35(4) de la *Loi Constitutionnelle de 1982*, qui garantit que les droits autochtones et les provisions des traités s'appliquent également aux hommes et aux femmes, est mis en pratique dans la négociation des droits sur les territoires et les ressources.

GENRE ET TERRITORIALITÉ EN WABANAKIE

Les anthropologues qui étudient la propriété commune chez les autochtones ont mis en évidence la nécessité de conceptualiser la « propriété » comme une relation entre personnes plutôt que comme une relation entre personne et objets (Gluckman 1965, Tanner 1986, Okoth-Ogendo 1989). En reconnaissant que la propriété est avant tout une institution sociale, ils affirment que « la propriété est mieux comprise non comme un donné, mais comme un processus ou un résultat des pratiques sociales et écologiques » (Scott 1991 : 35). Généralement, la territorialité autochtone repose sur une relation sociale *a priori* entre la collectivité et les ancêtres ou une autre entité « surnaturelle ». Puisque la présence d'un territoire assurant la survie du groupe est basée en premier lieu sur une relation sociale, la socialité de la terre devient l'idiome à partir duquel se développent les institutions culturelles. De fait, la compréhension qu'ont les sujets d'eux-mêmes et du monde qui les entoure émerge d'une relation d'intimité avec l'environnement.

Cette relation, dans les cosmologies wabanakies, se base sur le postulat que « le pouvoir est l'essence qui sous-tend l'univers perceptible, le crée, le transcende, l'énergise et le transforme. Ce pouvoir est partout à la fois, mais il est aussi conscient, particulière : il est [celui des] Personnes... » (Holmes Whitehead 1988 : 4). En reconnaissant le pouvoir spirituel de toute création, les cosmologies wabanakies font valoir la notion que la frontière entre l'humain et le non-humain est brouillée,

fluide et dynamique (Martin 1974, Haviland et Power 1981, Holmes Whitehead 1988).

La complexité et la richesse de l'appartenance à cette matrice spirituelle sont exprimées de façon saisissante dans les traditions orales wabanakies qui parlent de l'interconnection entre toutes les Personnes de l'univers (Leland 1885, Fewkes 1890, Hagar 1895, Michelson 1925, Parsons 1925, Speck 1940). Comme l'environnement est un nexus du pouvoir où la création est fluide et constamment en transformation, les Anciens ont appris à l'humanité, à travers des histoires, comment survivre dans cet univers en accumulant le pouvoir spirituel (Holmes Whitehead 1988). Pour chacun, la conscience de sa place propre dans l'univers est un aspect de cette pensée sur le pouvoir. Un autre élément relatif au même thème est que le pouvoir s'acquiert par des alliances et des relations avec des Personnes puissantes et bienfaitantes. Une autre source de pouvoir est l'exercice d'un comportement approprié et le maintien de relations respectueuses avec tous les êtres de l'univers (Le Clerq 1691, Leland 1885, Hagar 1895, Mechling 1913, Parsons 1925, Speck 1940, Ives 1964, Holmes Whitehead 1988). Conséquemment, la cosmologie des peuples wabanakis est non seulement animée, mais aussi extrêmement sociale. La présence ou la potentialité du pouvoir dans tous les êtres de l'univers gouverne la socialité de toutes les Personnes (Holmes Whitehead 1988).

Comme les thèmes du pouvoir et de l'étiquette sont centraux dans les enseignements de la tradition orale quant à la relation des peuples wabanakis avec l'univers, ils se sont évidemment retrouvés dans les interactions sociales (Nash 1997). Chaque personne, homme ou femme, jeune ou vieux, avait un don unique et une place dans la communauté wabanakie (gkisedtanamoogk, comm. pers., 1999; Royal Commission on Aboriginal Peoples 1996a). Dans la mesure où les identités chez les peuples wabanakis étaient définies en relation aux autres, il était important non seulement de respecter les dons des autres personnes de la communauté, mais aussi d'être soi-même respecté. Pour obtenir ce respect, l'individu devait obtenir ou conserver du pouvoir. Ce pouvoir n'était pas un « pouvoir sur », mais bien un pouvoir intérieur au soi, « là où se trouve le véritable pouvoir » (Ermine 1995), un pouvoir d'auto-actualisation. L'acquisition de ce pouvoir personnel n'était pas en soi un gage d'obtention de respect ou de prestige : puisque chaque individu était un « être en connection » avec d'autres êtres, le pouvoir personnel devait être représenté publiquement pour être reconnu (Nash 1997).

C'est dans ce contexte du pouvoir et de sa représentation publique qu'émerge l'association entre genre et pouvoir. Les traditions orales wabanakies fournissent des exemples saillants du pouvoir et de la présence du féminin, ainsi que de la force que ce genre apporte à la collectivité. L'histoire qui raconte comment *Guluws'kob* (un héros de la culture wabanakie) trouva l'été souligne le pouvoir féminin de donner la vie (Leland 1885). Les légendes qui parlent de la Première Mère ou de la Grand-Mère de *Guluws'kob* célèbrent les pouvoirs féminins de sagesse, de partage et d'humanité (Brown 1890, Speck 1940, Williamson 1990, Bear Nicholas 1994). Le pouvoir féminin de ces traditions n'est pas seulement relié au genre en tant que tel, mais plutôt au genre enchâssé dans des relations de parenté : les femmes dans ces histoires ne sont pas seulement femmes, elles sont mères et grands-mères, sœurs et tantes, épouses et filles. Puisque l'univers lui-même est éminemment social, genre et pouvoir vont au-delà de leur incarnation dans les individus

humains pour habiter l'entièreté de l'environnement, où les personnes font partie d'un système de parenté sexué : Père Soleil, Grand-Mère Lune, Mère Terre. *Badawk*, le Tonnerre, est masculin, tandis que *Psawktankapic*, l'Éclair, est féminin (Leland 1885). Dans une légende particulière, *Guluws'kob*, ennuyé par les comérages de certaines villageoises, transforme les plus délinquantes en peupliers (Beck 1996).

Ce qu'il importe de reconnaître dans les traditions orales wabanakiés et dans les enseignements qu'elles contiennent, c'est qu'elles sont les manifestations de la matrice spirituelle dans laquelle les peuples wabanakis vivaient leurs relations sociales et accomplissaient leurs activités quotidiennes. En effet, ces enseignements fournissaient aux gens un ensemble de règles gouvernant non seulement la manière dont la terre était occupée mais aussi la manière dont elle était utilisée. Les principes d'équilibre, de coexistence et de réciprocité, donc, s'infiltraient dans tous les aspects du quotidien. Ils guidaient les personnes dans l'appropriation de l'espace comme dimension des relations sociales (Myers 1988), faisant émerger un lien entre les lieux et les identités. Cela est évident, par exemple, dans les noms que les gens utilisaient pour se nommer eux-mêmes et désigner leurs voisins : *Welastekwiyik* 'les gens de la belle rivière (Saint-Jean)', *Mal∞'mkiak* (les Micmacs de l'île du Prince-Édouard), 'les gens du pays du sable blanc', et aussi dans les noms donnés aux villages : *Kowasék*, 'l'endroit des pins blancs', *Winoskik*, 'à la terre des oignons sauvages' (Biard 1616, Speck 1940, Eckstorm 1941, Haviland et Power 1981, Bear Nicholas 1994, McBride 1999).

L'affiliation au lieu se prêtait à divers degrés de division du territoire. Même s'il existait une certaine unité entre nations basée sur des alliances de parenté et d'amitié, comme le démontre le caractère englobant du terme « Wabanaki » ou 'peuple de l'aube', chaque nation maintenait sa souveraineté et son intégrité territoriale (Lescarbot 1609, Ganong 1899, Nash 1997). Quant au « droit » collectif de chaque nation, la terre était divisée en aires régionales délimitant les territoires politiques et écologiques de chaque village. Ces terres étaient réservées à la collectivité villageoise et gardées par un Sagamore/Chef, qui était lui-même dirigé par un conseil des anciens responsable du bien-être et de la sécurité générale de leur communauté (Speck 1940, Speck et Hadlock 1946, Upton 1979, Haviland et Power 1981, McBride 1999). Ces arrangements territoriaux

... permettaient aux groupes de parenté d'exploiter de façon optimale la diversité écologique du territoire qui leur était alloué... De cette manière les bandes de chaque région pouvaient ajuster avec soin leurs stratégies de quête de nourriture en tenant compte des rythmes saisonniers du gibier, du poisson et de la croissance des plantes sans entrer en conflit avec leurs voisins. (Prins 1994 : 100)

En tenant compte de la densité de population et des stratégies saisonnières de collecte de nourriture, les territoires des villages étaient sous-divisés pour accommoder les besoins des individus ou des familles. Cela était particulièrement vrai lorsque les villages se dispersaient en petits groupements familiaux à l'automne (Speck 1940, Linton 1943, Sark 1988, Prins 1994, Nash 1997). Nous sommes peut-être plus familiers avec cette forme de répartition du territoire à travers la notion anthropologique de « territoire de chasse familial ». Par exemple, le terme *welastekwiyik nkedon'kewágen* (dont la traduction approximative est 'mon territoire de chasse') évoquait le principe voulant que lorsqu'un chasseur œuvrait dans un territoire particulier, personne d'autre n'allait volontairement et en

connaissance de cause empiéter sur ce territoire (Speck et Hadlock 1946 : 362). Des sources historiques allèguent que ces assignations territoriales étaient effectuées annuellement, étant sujettes à changement en fonction de la taille des familles (Le Clerq 1691, Jack 1901, Miller 1995).

Pour apprécier la profondeur, la fluidité et la complexité du mode de tenure des terres wabanaki, il faut l'ancrer fermement dans les cosmologies wabanakiés. De la même façon que le pouvoir personnel devait être représenté publiquement pour être reconnu, les arrangements territoriaux suivaient « les principes d'usage et de réalisation... avec des frontières renégociées à l'intérieur des groupes et entre ceux-ci, au besoin » (Nash 1997 : 195). Les « droits » accordés aux utilisateurs du territoire, spécifiquement au niveau du village et des groupes de parenté, relevaient davantage de « l'usufruit⁴ » que de la « propriété » en tant que telle : la terre était octroyée à des groupes qui avaient le « droit » d'en faire certains usages. Plutôt que de parler de l'usage d'une étendue de terre définie dans sa totalité, on peut voir les relations de propriété wabanakiés comme ayant été basées sur des ressources ou des sites spécifiques. Différents groupes pouvaient prétendre à différents droits sur le même territoire, dépendant de l'utilisation qu'ils en faisaient (Cronon 1983). C'est pourquoi, par exemple, plusieurs familles pouvaient se rassembler à un même site de pêche pour partager l'abondance, de ce fait reconnaissant leurs droits mutuels sur ce site même s'il se trouvait à l'intérieur du territoire d'un village particulier (Cronon 1983 : 63). Cette manifestation des relations de propriété wabanakiés peut aussi expliquer en partie pourquoi on retrouve des droits d'usage très spécifiques – chasse, pêche, exploitation des volailles, et « n'importe laquelle de leurs activités régulières » – listés dans les premiers traités négociés entre les peuples wabanakis et les autorités anglaises.

Comme ils étaient incorporés dans l'ordre cosmologique, les arrangements territoriaux wabanakis concernaient aussi l'interconnection entre les Personnes et la responsabilité de maintenir des relations appropriées dans un univers de Pouvoir. Même si le droit accordé à une famille sur un territoire lui conférait juridiquement la possibilité d'en restreindre l'accès, ce pouvoir n'était jamais exclusif. En fait, tous les niveaux d'arrangements territoriaux étaient soumis à de nombreuses considérations, incluant les relations et obligations familiales, les stratégies de conservation et les responsabilités spirituelles. Même si personne ne pouvait pénétrer les terres contrôlées par un autre groupe sans permission, le groupe responsable des terres ne pouvait non plus en refuser l'accès à des parents (Haviland et Power 1981 : 156). En effet, les preuves ethnographiques semblent suggérer que des membres d'un groupe, qu'ils soient des parents ou non, pouvaient tenter d'obtenir accès aux terres d'un autre groupe en offrant des cadeaux ou d'autres annuités aux responsables reconnus de ce territoire, démontrant ainsi la reconnaissance des frontières (Jennings 1975, Haviland et Power 1981, Chute 1999)⁵.

En plus de remplir leurs obligations familiales et de créer ou renforcer des alliances en accordant l'accès aux terres, les fiduciaires de chaque région étaient aussi responsables de maintenir le Pouvoir à l'intérieur de leur territoire. S'introduire illégalement dans le territoire d'autrui n'était donc pas seulement un faux-pas politique et social, c'était également un danger spirituel car le chamane de chaque groupe avait la responsabilité d'exercer son pouvoir contre les intrus (Speck 1940, Haviland et Power 1981). Maintenir le pouvoir dans le territoire exigeait de chaque groupe qu'il adopte un comportement respectueux

et qu'il entretienne des relations appropriées avec tous les êtres de son environnement. Qu'il s'agisse de pratiques de chasse, de modes de résidence, du « droit de propriété » de chacun sur les fruits de son travail, toutes les activités humaines étaient tempérées par les responsabilités écologiques et sociales qui maintenaient un équilibre cosmologique favorable (Barratt 1851, Speck 1940, Snow 1968, Haviland et Power 1981, Chute 1999).

En conséquence, les règles gouvernant les « droits » territoriaux et les intérêts patrimoniaux ne sont pas apparues pour protéger des intérêts strictement économiques : elles concernaient aussi : les obligations familiales liant les individus à leurs ancêtres, à leur famille présente et aux générations futures ; les traditions qui éduquaient les gens à propos de leurs responsabilités envers eux-mêmes et envers les autres Personnes dans l'univers ; les obligations sociales qui se basaient sur le principe de la coexistence et du « droit » à la vie de chaque créature. Ces éléments mis ensemble ont créé dans les cultures wabanakies une conscience spirituelle qui réglait la conduite. Chaque individu, du plus jeune au plus âgé, avait son rôle à jouer pour contribuer, au meilleur de son habileté, à l'engagement collectif envers l'esprit des enseignements traditionnels (*ghisedtanamoogk* 1996).

Dans la mesure où les intérêts patrimoniaux concernaient directement les relations entre personnes, la « possession » des terres wabanakies se manifestait à travers « un système de règles de restriction différentielle basé sur les relations sociales de production dans une société, qui reflétait donc la division du travail » (Tanner 1986 : 29). « La division complexe du travail » entre hommes et femmes dans un mode de production familial « implique une relation complémentaire de mutuelle dépendance » (Mackenzie 1995 : 110). Si la division sexuelle du travail dans les cultures wabanakies n'était pas nécessairement garante de l'égalité des sexes, elle requérait tout de même que les hommes et les femmes aient accès au territoire et à ses ressources pour remplir leurs obligations face à la collectivité. L'enclassement de la propriété dans le social, donc, impliquait la signification des arrangements institutionnels dans les définitions des individus autorisés à accomplir des droits/rites, et de la manière dont ces droits/rites étaient mis en œuvre. Les modes de résidence, de parenté et de descendance, les droits d'inhumation et d'héritage fonctionnaient tous à l'intérieur d'institutions sociales qui définissaient et donnaient forme à l'accès à la terre et à l'usage qui en était fait. Il faut également noter l'influence des conventions gouvernant le statut/prestige, où l'accès aux « moyens de prestige » était aussi significatif que l'accès au prestige lui-même. En Wabanakie, le genre et le prestige se construisaient mutuellement : la conduite exemplaire d'un individu dans les tâches définies socialement comme étant propres à son genre était l'équivalent du prestige (Nash 1997). Un homme qui excellait à la chasse amassait du prestige à l'intérieur du groupe par la démonstration de ses habiletés et de son Pouvoir. De la même façon, les femmes qui accomplissaient parfaitement le transport du gibier, la cueillette de nourriture et de matières premières, la fabrication de produits pour le ménage ou la collecte des herbes médicinales accumulaient aussi du prestige par une démonstration d'habileté et de Pouvoir personnel. Dans les cultures micmaques par exemple, les traditions orales donnent crédit aux femmes pour des innovations culturelles majeures telles que le feu, la foène pour attraper les anguilles, la raquette à neige, le tissage des poils d'original, l'origine du maïs et la vannerie (Wallis et Wallis 1955 : 73, 246). L'institution du mariage était elle-même modelée par le pouvoir

du prestige et de la réputation. L'année de « service pour la mariée » (où le jeune homme travaillait pour sa belle-famille), le don de cadeaux aux beaux-parents, la liberté accordée à chacun des partenaires du couple de dissoudre le mariage – tous ces éléments soulignent l'importance pour chacun des époux d'accomplir leurs tâches respectives avec diligence. Des exigences non rencontrées pouvaient résulter en une mauvaise réputation, surtout si l'un des époux décidait de quitter (Nash 1997 : 163-166).

Pour accéder au prestige, par contre, hommes et femmes devaient avoir accès aux « moyens de prestige », à savoir les espaces écologiques et les ressources qui leur permettaient de remplir leurs responsabilités sociales. Pour acquérir une bonne réputation de chasseur, un homme devait avoir accès à un territoire de chasse. Une fois encore la même règle s'appliquait aux femmes. Pour démontrer leurs habiletés et leur pouvoir, et de ce fait se construire une bonne réputation, elles devaient avoir accès aux terrains marécageux pour ramasser les matériaux nécessaires à la fabrication de paniers et de nattes, aux boisés pour cueillir les plantes sauvages, les racines, les feuilles et les écorces pour les teintures et les médicaments, aux plages pour ramasser les crustacés, aux marais salés pour recueillir les œufs des oiseaux sauvages, à des vallons, des îles et des terrains déboisés le long des rivières pour planter des jardins.

Malheureusement, les documents historiques et ethnographiques concernant la Wabanakie n'ont généralement pas porté assez d'attention à la dimension sociale de la propriété dans ces cultures. À travers leur exaltation des prouesses des chasseurs et guerriers et leur silence indifférent à propos des activités « platement domestiques » des femmes, ces sources ont réinterprété les relations de production wabanakies dans le cadre d'une opposition entre l'intérieur et l'extérieur du camp. Les descriptions historiques d'hommes voyageant de village en village pour chasser ou faire la guerre et de femmes laborieuses « enchaînées » à leurs villages par les soins domestiques (Lescarbot 1609, Biard 1616, Rasles 1722, Thwaites 1896, Chamberlain 1902, Wallis et Wallis 1955, Driver 1969, Russell 1980, Haviland et Power 1981, Paul 1993) ont eu pour effet de passer sous silence l'interaction des femmes avec leur environnement. Pourtant, le « bon sens » qui faisait considérer aux observateurs historiques que les femmes étaient reléguées au camp ne tient pas la route si l'on considère toutes les activités dont elles étaient responsables : le transport du gibier, la collecte d'eau potable et de bois pour le feu, la fabrication et la réparation d'ustensiles pour la maison, la préparation et la conservation de la nourriture, l'écorchage du gibier et la préparation des peaux, la fabrication de vêtements, la pêche et le ramassage de crustacés, la participation à la fabrication de canots et de raquettes à neige, l'horticulture, la cueillette de racines, de baies et de noix, la fabrication de flèches, la mise en place des camps, la collecte d'herbes médicinales et de sucre d'érable et la vannerie (Lescarbot 1609, Biard 1616, Denys 1672, LeClerq 1691, Rasles 1722, Parkman 1884, Wallis et Wallis 1955 et 1957, Clark 1968). Lorsqu'on commence à examiner la connaissance détaillée de l'environnement qui était nécessaire pour récolter les produits que les femmes utilisaient pour la subsistance, la médecine et la fabrication d'objets – racines et tubercules ; légumes verts, baies et noix ; écorce, bois, feuilles et plantes, pour ne nommer que ceux-là –, il devient évident que les femmes devaient être aussi familières avec leur environnement que les hommes du groupe (Lescarbot 1609, Denys 1672, LeClerq 1691,

Eckstrom 1932, Butler et Hadlock 1957, Adney 1944, Adney et Chapelle 1983, Gidmark 1994).

LOCALISER LES FEMMES DANS LA WABANAKIE COLONIALE⁶

Puisque la « propriété » en Wabanakie définissait les « droits » dans l'identité même des personnes, de manière à ce qu'une altération dans la propriété équivale à une redéfinition des relations sociales, on doit soulever la question de la modification du contenu des relations sociales après la dépossession coloniale. Dans leur ouvrage capital *Women and Colonization*, Mona Etienne et Eleanor Leacock (1980 : 8) suggèrent que « les relations qui se créent entre les gens lorsqu'ils produisent, distribuent, échangent et consomment les biens par lesquels ils vivent » sont une composante essentielle de la compréhension des hiérarchies socioéconomiques et sexuelles. Reconnaisant que l'exploitation économique des hommes et des femmes est le but ultime des processus de colonisation, elles affirment que « les transformations nécessaires des relations de production ont profondément affecté les relations personnelles » (Etienne et Leacock 1980 : 17). Même si beaucoup d'ouvrages ont documenté les impacts multiples des processus coloniaux sur les cultures wabanakies, peu d'entre eux ont spécifiquement documenté la manière dont les processus coloniaux dans les terres wabanakies ont profané le sens territorial et l'identité des gens, spécialement en ce qui a trait au genre. Cela est particulièrement vrai lorsqu'on en vient à la dépossession des terres wabanakies. Le problème n'a jamais été seulement celui d'un territoire sans cesse rétréci, frustrant et inhibant l'économie des peuples wabanakis, comme cela a généralement été compris. Certes, les effets économiques de la dépossession ont été catastrophiques et ont enclenché des cycles de pauvreté, de mauvaise santé et de désespoir qui affectent encore aujourd'hui les communautés wabanakies. Même si cela est une partie importante de l'histoire, ce n'est en aucun cas la seule. Parce que les économies wabanakies étaient tellement bien entrelacées avec tous les autres processus culturels, le rétrécissement de leurs territoires traditionnels en de minuscules réserves a porté un coup dévastateur au cœur de l'identité individuelle et collective des Wabanakis.

Comme on l'a mentionné plus tôt, les peuples wabanakis s'approprièrent l'espace en tant que dimension de relations sociales à travers lesquelles les gens s'identifiaient et trouvaient leur place dans l'environnement. Edward Casey (1996 : 26) commente : « le pouvoir du lieu consiste à amasser des vies et des choses, chacune ayant son propre espace et son propre temps, dans un espace d'engagement commun ». Donc, le lieu s'enrichit des expériences et des associations de vies passées et présentes, où le corps vécu sert de médiateur entre l'enculturation et l'emplacement (Morphy 1995, Casey 1996). L'affiliation au lieu, dans ce cas, devient inséparable de la connaissance qui la construit, et cette connaissance « existe pour être appliquée, pour être pensée et agie, et pour être incorporée jusque dans les plus petits détails de l'expérience personnelle et sociale » (Basso 1988 : 122).

La présence coloniale en Wabanakie à partir du début du XVII^e siècle n'était pas seulement une invasion des terres wabanakies en général, c'était une invasion et une volonté de domination de terres qui étaient essentielles aux cycles de vie wabanakis. Les colons européens qui arrivaient dans le « nouveau monde » avaient tendance à graviter autour des sites des camps wabanakis, attirés par ces endroits par les mêmes types

de motifs qui faisaient que des groupes wabanakis s'y trouvaient déjà (Ganong 1899, Thomas 1976, Upton 1979, Russell 1980). La technologie limitée du XVII^e siècle faisait que les colons qui désiraient s'engager dans l'agriculture se dirigeaient vers les terres fertiles utilisées par les Wabanakis (Thomas 1976, Cronon 1983). Là où l'agriculture des colons comprenait à la fois des cultures et des élevages, il leur fallait envahir d'autres types d'espaces utilisés par les Wabanakis, comme les marais salés, les prés de laiche et les vallons qui furent transformés en terres de fauchage, tandis que les marais et forêts devinrent pâturages pour les animaux domestiques (Ahlin 1966, Cronon 1983). Le même principe s'appliquait à la foresterie coloniale, puisque les produits du bois furent parmi les premiers à être exportés en Europe (Cronon 1983 : 109). Dès 1621, ces produits étaient envoyés en Angleterre, particulièrement les essences qui servaient à construire bateaux, bardeaux et clins, comme le cèdre et le marronnier, en plus de certaines variétés de pin et de chêne (Wynn 1981, Cronon 1983). Non seulement ce procédé de coupe sélective enclencha-t-il le processus d'altération de l'équilibre entre les espèces d'arbres en Wabanakie (Cronon 1983), mais il détruisit aussi les habitats de la faune locale. De plus, les scieries, dont la source d'énergie était le réseau de chutes d'eau naturelles, n'ont pas seulement empêché l'établissement de plusieurs camps saisonniers importants pour les Wabanakis, mais elles ont aussi entravé le cycle de reproduction des poissons. La pratique répandue de la drave endommageait également les filets wabanakis, engorgeait des routes majeures pour les canots et les meilleurs débarcadères (Thomas 1976, Holmes Whitehead 1991, McBride 1999).

En conséquence, l'arrimage complexe entre les peuples wabanakis et leur environnement s'est trouvé directement attaqué par divers processus coloniaux. Pour ne prendre qu'un exemple, on peut considérer les marais. Les pratiques agraires comme forestières des colonisateurs ont envahi et souvent détruit ces espaces environnementaux. Les marais étaient cependant des lieux matériels et sociaux importants pour les femmes wabanakies. Dans ces endroits, les femmes ramassaient : des matières premières pour fabriquer paniers et nattes; *maldewia'djkal*, feuilles de *mkasil'* et de noisetier pour les teintures; des racines de *sagéban/chiquebi* ('pomme de terre sauvage'); des baies, des fruits, des soucis, des crosses de fougères, des quenouilles, de même qu'une racine (*vertrum vinide*) utilisée pour faire tremper les grains de maïs avant de les planter pour empêcher qu'ils soient mangés par les animaux (Lescarbot 1609, Kalm 1935, Wallis et Wallis 1955 et 1957). Socialement, les marais étaient des endroits imprégnés de signification spirituelle. Dans les traditions orales, ils étaient peuplés d'esprits qui étaient plus espiègles que mauvais et qu'on entendait pleurer lorsque l'on se trouvait seul près du marécage (Haviland et Power 1981). Dans la mesure où c'était l'un de leurs espaces, les femmes wabanakies instruisaient les plus jeunes non seulement sur les richesses écologiques des marais mais aussi sur leurs dangers et les périls qu'il y avait à se laisser prendre aux supercheries des esprits des marais (Bear Nicholas 1994). La destruction et/ou la dépossession de ces espaces sous le régime colonial entraîna un processus de dissociation entre les femmes wabanakies et les marais précisément puisqu'il y eut une coupure dans l'interaction entre lieux et corps. Le même principe s'applique à beaucoup d'autres espaces wabanakis déposés par les activités coloniales, que ce soient des chutes, des débarcadères, des routes de portage, des terrains de chasse, des espaces de jardins, des lieux de pêche, des endroits riches en

baies, des étangs ou des sources d'eau. L'invasion coloniale des terres wabanakiennes a signifié que les relations des Wabanakis avec les esprits locaux, et la connaissance qu'ils offraient, ont été mises à mal sinon complètement détruites.

Les processus de dissociation de l'espace environnemental mènent directement à une autre conséquence sexuée de la dépossession coloniale. La transformation écologique effectuée par le colonialisme a enclenché un changement dans les définitions des idiomes d'accès à la terre. La nature personnalisée, traditionnelle, de l'univers émergeait des principes d'usage et d'accomplissement, créant un environnement dans lequel hommes et femmes, jeunes et âgés entretenaient des liens avec les espaces qui leur permettaient d'assumer leurs responsabilités collectives. À l'intérieur de ces espaces les gens apprenaient et développaient leur position et leur identité en relation aux autres, acquéraient et perdaient du pouvoir et démontraient leurs habiletés dans la poursuite des buts de la collectivité. L'exploitation de la terre par les colonisateurs et les processus de dépossession ont envahi ces « espaces performatifs », forçant les communautés wabanakiennes à redéfinir non seulement les paramètres du « soi », mais encore plus spécifiquement ceux du genre et du prestige. La dépossession coloniale toujours grandissante signifiait que les gens devaient trouver de nouvelles bases de négociation entre eux. Par exemple, là où l'installation de colons toujours plus nombreux déposait les hommes wabanakis de leurs terrains de chasse, les hommes ont dû trouver de nouvelles façons de faire la démonstration de leur pouvoir personnel. La triste réalité est que pour certains le pouvoir se trouvait dorénavant dans l'alcool (Silman 1987, Mancall 1995) ; pour d'autres par contre, de nouveaux espaces performatifs se sont ouverts dans d'autres domaines d'habileté comme la tonnellerie, la gravure sur bois, l'activité de guide pour la chasse et la pêche, le bois d'œuvre, la vente d'artisanat, la charpenterie, la construction de canots et le travail salarié (Eckstorm 1932, Upton 1979, Gonzalez 1981, Holmes Whitehead 1991, Miller 1995, McBride 1999).

Ces phénomènes amenèrent un effritement de la délicate relation entre l'économie des Wabanakis et leur culture. Relativement à ce fait, pendant que les processus coloniaux de dépossession continuaient (et continuent toujours) de peser sur les communautés, un courant nouveau émergea, qui amena les espaces performatifs des hommes à graduellement empiéter sur ceux par lesquels les femmes avaient traditionnellement accompli leur rôle et acquis le respect. Par exemple, pendant les XIX^e et XX^e siècles les femmes ont continué à fabriquer des paniers (McFeat 1962, Holmes Whitehead 1991, McBride 1999), mais la vannerie n'était plus une sphère de production exclusivement féminine. Dès le milieu du XIX^e siècle les rapports coloniaux racontent que des hommes participaient à cette activité, et au milieu du XX^e siècle on retrouve des hommes apprenant aux femmes comment faire des paniers (Hamilton et Spray 1976, Gonzalez 1981, Silman 1987). Parallèlement les femmes semblent devenir séparées des ressources naturelles nécessaires à la production, puisqu'elles ne paraissent plus effectuer la cueillette de matières premières. Plusieurs rapports sur la vannerie durant le XX^e siècle indiquent que la collecte de matières premières était effectuée par des parents de sexe masculin (Eckstorm 1932, Speck 1940, McFeat 1962, McBride 1999).

De la même façon, si l'agriculture continuait de fournir une partie de l'apport annuel en nourriture, les femmes n'étaient plus les seules, ni même les principales productrices agricoles, particulièrement dans les cas où les agents du gouvernement et

les institutions religieuses faisaient pression sur les hommes pour qu'ils assument le rôle de fermier (Hamilton et Spray 1976, Upton 1979, Silman 1987). Tout cela n'implique pas pour autant que les femmes n'avaient plus du tout accès à des espaces où elles pouvaient accomplir des tâches qui leur assuraient la respectabilité. Les processus de production ont continué à permettre aux femmes de fabriquer des paniers, de tresser le foin d'odeur, de fabriquer des mocassins et de créer de superbes motifs de décoration en piquants de porcs-épics (Wallis et Wallis 1957, Miller 1995, McBride 1999). En fait, les femmes ont joué un rôle majeur dans le développement de l'industrie artisanale qui allait devenir l'une des planches de salut de l'économie wabanakienne (MacDougall 1997 : 17). De même, les femmes ont continué à entretenir leur réputation tant en ramassant les crosses de fougères, les plantes médicinales, qu'en soignant ou encore en écorçant des racines pour les constructions en écorce de bouleau (Eckstorm 1932, Holmes Whitehead 1991). Cependant, la dépossession coloniale a réorganisé le travail d'une façon telle que le « mode de production » familial ne pouvait plus fonctionner pour assurer à tous un accès à la terre. Plutôt, les relations spatiales sous le mode de production réorganisé ont altéré l'accès des femmes aux ressources naturelles, en créant un environnement où les relations des femmes à la terre étaient de plus en plus (mais jamais totalement) négociées à travers les hommes.

La dépossession des terres par les colonisateurs et la transformation que celle-ci avait imposée aux notions de Pouvoir et de prestige n'étaient pas les seules causes de ces changements. Le blâme repose également sur l'intrusion toujours plus appuyée du gouvernement colonial dans la vie des Wabanakis, non seulement à travers la manipulation des relations entre les genres, mais aussi par le changement de ce que voulait dire être homme ou être femme. En 1790, par exemple, les autorités de la Nouvelle-Écosse avaient produit un questionnaire « pour vérifier quelles étaient les potentialités de former les femmes indiennes aux arts du filage et du tricot et les possibilités qu'elles envoient leurs enfants dans des familles blanches pour y acquérir des habiletés domestiques » (Upton 1979 : 85). Les institutions religieuses, les écoles résidentielles et les écoles de jour insistaient sur ce « point de genre » d'une manière encore plus prononcée en instruisant toutes les filles dans les arts ménagers (Silman 1987). L'avènement de la *Loi sur les Indiens* a rendu la réorganisation du genre encore plus insidieuse. Non seulement a-t-elle redéfini l'identité autochtone avec des règles de descendance et des « droits » patriarcaux, mais elle a réorganisé les modes de propriété pour exclure les femmes (Paul 1993, Royal Commission on Aboriginal Peoples 1996b).

Ce genre d'action idéologique directe, « comme moyen d'instituer la déférence », ne pouvait être structurellement efficace que lorsque supporté par la force législative (Etienne et Leacock 1980 : 18). Une série de lois sur les Indiens adoptées au XIX^e siècle, débutant avec l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des sauvages* (1869), institutionnalisa la discrimination sexuelle envers les femmes de façon à ce que leur accès aux territoires des réserves soit dépendant de leurs relations avec les hommes autochtones. Les droits sur les terres des réserves devinrent modelés sur des pratiques patriarcales selon lesquelles les Certificats de Possession (CP) étaient accordés aux chefs de famille masculins (Paul 1993 : 200). Daniel Paul (1993 : 230-232) fait référence à un cas où, en 1919, la bande Afton, en Nouvelle-Écosse, vendit 70 acres de sa réserve. Quand un conflit sur les droits de propriété de cette portion de terre éclata dans les années 1970, des représentants de la communauté

clamèrent que le contrat de vente de 1919 n'était pas légal puisqu'il avait été signé par les hommes et les femmes membres de cette bande et que « seuls les hommes avaient le droit de voter et de transférer un titre de propriété » (Paul 1993 : 232). Même s'il n'est pas explicitement interdit à une femme de posséder un CP,

l'effet cumulatif d'une longue histoire législative qui a exclu les femmes et nié leurs droits à la propriété et à l'héritage, ajouté au langage sexiste incorporé dans la législation avant l'amendement de 1985, a créé la perception que les femmes ne sont pas autorisées à être titulaires d'un CP. (Royal Commission on Aboriginal Peoples 1996b : 51)

Une autre complication est créée par le fait que, même si la division de la propriété en cas d'échec d'un mariage est de juridiction provinciale, la *Loi sur les Indiens* est celle qui s'applique dans les réserves. Les cours de justice provinciales ne peuvent donc diviser la propriété dans les réserves de la même manière que n'importe quelle autre propriété conjugale, et un précédent datant de 1986 (*Derrickson v. Derrickson*) stipule qu'à moins que le CP ne soit uniquement au nom de la femme, celle-ci ne peut demander la possession du domicile conjugal (Royal Commission on Aboriginal Peoples 1996b : 51-52).

Un autre élément significatif de cette histoire de dépossession est que l'obligation pour les femmes de passer par les relations biologiques et sociales avec les hommes pour avoir accès à la terre impliquait que celles qui épousaient des non-autochtones perdaient leurs « droits d'Indiens » pour elles-mêmes et leurs enfants, incluant le droit de vivre dans la réserve (Jamieson 1978). Cette clause sur le mariage est demeurée dans la loi jusqu'à l'amendement de 1985 par le projet de loi C-31. Malheureusement, cette loi n'a pas rectifié les processus de dépossession du passé, puisque les femmes qui avaient retrouvé leur « statut d'Indien » et leur appartenance à leur bande se sont quand même trouvées dans l'impossibilité d'être des participantes à part entière de leurs cultures (Huntley 2000). Il faut se rappeler que, sous la *Loi sur les Indiens*, un membre d'une bande avait certains droits, comme celui d'habiter une réserve, de posséder une propriété et d'hériter, en plus d'avoir droit à une part des ressources financières de sa bande. En conséquence, la réintégration du statut et du titre de membre d'une bande pour des milliers de femmes autochtones a signifié que les bandes avaient l'onéreuse responsabilité de leur intégration sociale et économique. Il va sans dire que peu de femmes ont pu retourner dans leurs communautés d'origine. « Les femmes sont exclues parce qu'il n'y a pas de terres ni de maisons... [quelques-unes] ont été exclues de leurs communautés parce que peu de conseils de bande souhaitent assumer les coûts des services et des programmes auxquels elles ont droit » (Native Women's Association of Canada 1991 : 14). Il en résulte que les femmes autochtones sont statistiquement plus susceptibles de vivre hors réserve (Monture-Angus 1995, Hull 2001).

Cette dépossession particulière au genre prend un autre tournant insidieux. Dans les négociations contemporaines sur les terres et les ressources, la population autochtone hors réserve est généralement ignorée. Par exemple, dans le conflit entourant l'exploitation forestière au Nouveau-Brunswick, lorsque le gouvernement a « négocié » des ententes intérimaires, il l'a fait avec les populations des réserves seulement. Quand les leaders du Conseil autochtone du Nouveau-Brunswick, qui représente les autochtones sans statut et ceux habitant hors réserve, se

sont plaints, le gouvernement a répondu qu'il n'y avait pas assez d'arbres pour leur fournir des droits d'accès. « Il y a une limite à la quantité de bois dans les forêts. Nous ne pouvons satisfaire tout le monde avec ce que nous avons ici » (Porter, cité dans Van Woudenberg 1999 : 129). Même si la récente décision de la Cour suprême dans *Corbiere* pouvait légalement ouvrir la porte à la participation des autochtones hors réserve dans les affaires reliées aux droits et titres, elle n'est en aucune façon une garantie⁷. La section 25 de la *Constitution* vise à exclure les droits ancestraux, les droits issus des traités et les autres droits et libertés des peuples autochtones des dispositions de la *Charte des droits et libertés* qui pourraient révoquer de tels droits ou y déroger (*Morse and Associates Consultants Ltd.* 2001). Dans *Corbiere*, la Cour Suprême est restée vague sur la question de l'obligation d'exécution, par les gouvernements autochtones, de *Corbiere* (c'est-à-dire la section 15 de la *Charte*) lors de la régulation des droits ancestraux ou issus des traités. Dans leur analyse légale de ce cas, *Morse and Associates Consultants Ltd.* (2001 : 60-61) commentent :

Si, comme le suggère *Delgamuukw*, le droit à l'autodétermination est relié à certaines activités spécifiques, tel qu'il équivaut à la juridiction sur les membres exerçant des droits de l'article 35 [droits ancestraux et issus des traités], il n'est pas du tout clair que l'article 25 s'applique, ou de quelle façon il le fait. Ces activités elles-mêmes pourraient ne pas être considérées comme limitées par l'exigence que leur application ne soit pas discriminatoire envers, par exemple, les femmes ou les membres hors réserve. D'un autre côté, si les activités sont enracinées dans les coutumes et traditions autochtones [ce qui permet de prime abord l'octroi de reconnaissance légale des droits autochtones] qui maintenaient de telles distinctions, l'application de l'article 15 pourrait bien déroger à de telles coutumes et traditions.

Dans ce contexte, on doit être attentif au fait que le « silence » entourant les relations traditionnelles des femmes à la terre pourrait bien servir à les déshériter légalement dans le présent.

Le déshéritement spécifique au genre a cependant un autre allié potentiel dans la façon par laquelle la loi en est venue à catégoriser et à définir les contours de ce que constitue un droit autochtone. Plus les causes concernant les droits des autochtones sont acheminées devant la Cour suprême, plus le « contenu » de ces droits devient spécialisé à cause du développement de tests judiciaires qui soupèsent la validité / « authenticité » des réclamations présentées. Le test *Van der Peet* en est un exemple éloquent. D'après ce test, pour identifier les pratiques, coutumes et traditions qui constituent des droits autochtones reconnus et affirmés par l'article 35(1) de la *Constitution*, la Cour doit s'assurer que l'activité en cause dans un litige particulier est *indépendamment significative* pour la communauté autochtone réclamant le droit.

La pratique, coutume ou tradition ne peut exister simplement comme incidence d'une autre pratique, mais doit en elle-même être significative pour l'intégrité de la communauté autochtone. Là où deux coutumes existent, où l'une est contingente à l'autre, seule la coutume qui est *intégrante* pour la communauté en question sera qualifiée de droit autochtone, tandis que celle qui lui est *accessoire* ne le sera pas. (*R. v. Van der Peet* 1996 : 549, nos italiques)

Dans *Pamajewon* (1996), la Cour suprême a précisé qu'avant d'appliquer ce test

la Cour doit d'abord identifier la nature exacte de l'activité faisant l'objet d'une créance et doit ensuite déterminer... si cette activité peut être décrite comme une caractéristique essentielle de la

culture en question dans l'époque précédant le contact avec les Européens. (cité dans *Enbanc* 1998 : 22)

Quand le procureur de la Couronne a réitéré ce test dans le litige *Thomas Peter Paul*, le juge John Turnbull a demandé « qu'est-ce qu'il reste ? » La réponse de la Couronne fut : « Toutes sortes de choses restent, toutes les choses essentielles : la chasse, la pêche, toutes les choses que les peuples autochtones faisaient avant l'arrivée des Blancs » (Turnbull 1997 : 52/5-10).

Mais quelles sont donc ces choses que les peuples autochtones faisaient avant le « contact » avec les Européens ? Les premiers traités de paix et d'amitié en Wabanakie reconnaissent la chasse, la pêche, la plantation et « n'importe laquelle de leurs activités régulières ». Le Traité de paix de 1752 avec les tribus micmacs de l'Est reconnaît que les Wabanakis avaient la « liberté » de vendre « des peaux, des plumes, des volailles, des poissons ou *n'importe quelle autre chose* dont ils puissent disposer à leur avantage » (nos italiques). Quand le juge Turnbull continua à demander ce qui, outre que la chasse et la pêche, pouvait constituer un droit autochtone, la réponse de la Couronne fut : « Je ne sais pas, votre Honneur, je ne sais pas » (Turnbull 1997 : 54/8, 10). Il est intéressant de noter que ce manque de connaissances légales ne semble pas s'étendre à la classification de ces choses qui ne constituent pas des droits autochtones. Dans *Thomas Peter Paul*, la Couronne soutient ceci à propos du bois :

Vous pouvez le couper [l'arbre] pour le brûler, vous pouvez en enlever l'écorce pour faire un canot, vous pouvez en faire des objets religieux ou culturels. Vous ne pouvez simplement le couper et le vendre car ceci est accessoire à un droit autochtone fondamental. (Turnbull 1997 : 54/10-15)

Dans le cas *Joshua Bernard*, le juge de la cour provinciale déclarait :

... la preuve me convainc du fait qu'il n'existait pas de commerce traditionnel du bois et que le commerce des produits du bois fabriqués par les Mi'kmaq, comme les paniers, les raquettes et les canots, était secondaire par rapport à la traite des fourrures et était occasionnel et accessoire. (Coates 2000 : 172)⁸

D'après la logique légale en vigueur aujourd'hui, tout ce qui s'est passé en Amérique du Nord après le contact avec les Européens peut être réduit à une activité secondaire et accessoire au commerce des fourrures.

À cause de la tendance des preuves légales à se concentrer sur la chasse et la pêche, les instituant comme étant au cœur (c'est-à-dire intégrantes) des cultures autochtones, s'ouvre une possibilité encore plus sournoise, celle que tous les autres modes de relation à la terre, surtout ceux des femmes, puissent être redéfinis comme secondaires (accessoires) pour les autochtones eux-mêmes. Un tel parti pris sexué est déjà existant dans les sources primaires et secondaires sur les cultures autochtones, qui tendent à privilégier les activités masculines (Peers 1996). Dans plusieurs cas les femmes sont pratiquement invisibles, là où est présenté le travail des femmes « il est restreint à la sphère 'privée' de la maison » et leur contribution au cycle de collecte de nourriture est « présentée comme étant accessoire, un supplément à l'alimentation de base » (Peers 1996 : 39, 42). Ce corpus, auquel on fait plus ou moins confiance comme information relative à la preuve dans les tribunaux, assume donc que « les activités des hommes et leurs contributions économiques étaient plus importantes que celles des femmes » (Peers 1996 : 47), comme si un « droit » à la

terre et aux ressources était en quelque sorte une prérogative plus masculine que féminine. Comme Sylvia Tamale (2004 : 2) le soutient, « le fait que les vies des femmes soient définies par [une] idéologie de domesticité explique en grande partie leur manque de ressources ».

CONCLUSION

À la lumière de la précédente discussion sur les femmes autochtones et la terre, on constate que la « boucle coloniale » est bouclée dans l'interface contemporaine entre les discours juridiques, politiques et concernant l'identité culturelle dans le contexte des négociations pour les droits et titres autochtones. La description faussée des femmes wabanakies offerte par le colonialisme, qui les situait « domestiquement » (et donc, sans rapport à la terre), est en voie de devenir une représentation de la réalité contemporaine. Cela ne suggère pas que les femmes autochtones n'interagissent plus avec la terre, car à la vérité les étrangers ne connaissent que très peu de leurs pratiques actuelles. Cela suggère, par contre, que les processus sexués caractérisant les discours sur les droits autochtones résultent de processus politiques et idéologiques qui inhibent la participation des « corps féminins ». On en trouve la preuve dans les cas suivants : la composition sexuée des groupes de mandataires négociant les réclamations territoriales, l'inéligibilité des organisations féminines à recevoir des fonds pour participer aux négociations (sauf sur invitation) ou pour mener des recherches indépendantes, la nature de la tactique d'échange de droits dans les politiques fédérales concernant les réclamations territoriales⁹ et la négociation d'ententes qui lient les « droits » autochtones à l'exploitation commerciale et à grande échelle, qui elle-même crée des emplois dans les secteurs dominés par les hommes (Indian and Northern Affairs Canada 1993, Archibald et Crnkovitch 1999, British Columbia Treaty Commission 1999, Van Woudenberg 1999). La *Loi sur la gestion des terres des premières nations* (Projet de Loi C-49), qui procure aux Premières Nations signataires le pouvoir de contrôler les terres et les ressources des réserves, ne mentionne pas le problème de l'inégalité concernant la propriété matrimoniale, malgré les efforts de lobbying consentis par la Native Women's Association of Canada (Huntley 2000). Pendant l'étude d'impact du projet minier de la Voisey Bay Nickel, la compagnie n'a traité qu'avec la Labrador Inuit Association.

Les femmes inuites ont noté que même pendant l'étude des connaissances écologiques traditionnelles, il fallait lutter pour obtenir de ceux qui organisaient la recherche qu'ils reconnaissent l'importance d'interviewer les femmes et de travailler avec elles. Elles ont conclu que beaucoup des connaissances et des expériences des femmes avaient été ignorées. (Archibald et Crnkovitch 1999 : 26)

« La participation politique », comme Tamale (2004 : 3) l'affirme, « est une composante essentielle de l'accès, de l'allocation et du contrôle des ressources ».

Pour lancer un dialogue honnête sur la nature sexuée des droits autochtones, on doit ainsi d'abord spécifier que le pouvoir de traduction exercé dans ce contexte discursif peut « submerger certains types de réclamations et de droits » (Walker et Peters 2004 : 20). Il faut aussi rendre compte du fait que si les processus de droits autochtones traduisent les modes d'utilisation « traditionnels » du territoire en un ensemble de droits contemporains, cette traduction est elle-même effectuée dans un contexte influencé par la marchandisation du travail et des ressources dans un mode de production capitaliste. En

tenant compte de ces facteurs dans l'évaluation du « contenu » des négociations des droits autochtones, on peut commencer à dévoiler, d'une part, la manière qu'a l'application légale des « droits collectifs » de submerger la catégorie féminine sous la catégorie masculine (Lorrain 1998 : 13, 26) et, d'autre part, la nature des relations socio-territoriales sous l'impératif de l'économie.

Finalement, tout en tenant compte du fait que l'accès au territoire et aux ressources est un élément majeur de la revitalisation et du développement durable des cultures distinctes des peuples autochtones, il faut remettre en question la viabilité des changements structurels normalement imaginés entre les premières nations et l'État. Si les modes de tenure des terres dans les systèmes autochtones traditionnels étaient des tapisseries environnementales riches de complexités, de nuances et d'interrelations, comment serait-il possible de les transformer en une totalité culturelle par des processus légaux et politiques qui séparent constamment les pratiques de ces cultures en parties « intégrantes » et « accessoires » ? La revitalisation et le développement durables des cultures autochtones sont-ils des buts réalisables s'ils sont incorporés dans un processus qui censure une moitié de la population, dont les voix parlent aux générations passées, présentes et futures ? Poser ces questions est essentiel pour comprendre que la disparition des traces des pas des femmes autochtones sur la terre ne résulte pas seulement des erreurs dans les descriptions historiques, mais est également la conséquence des actions politiques et des luttes de pouvoir contemporaines.

Notes

1. Le « conflit sur le bois » a été représenté par la plupart des groupes wabanakis comme concernant le droit d'accéder aux terres de la Couronne dans le but d'y exercer leur droit autochtone de récolter des arbres. À la fin, leurs batailles sociales et légales pour exercer ce droit ont eu pour résultat la négociation d'ententes intérimaires entre le gouvernement provincial et les bandes, qui donnaient à ces dernières 5 % de la coupe annuelle permise dans la province. Pendant les négociations, des membres des communautés objectèrent que le contenu des négociations omettait les intérêts de certaines personnes. Une aînée micmaque a souligné que les ententes sur les droits de coupe des uns fermaient la porte aux droits de cueillette des autres (Van Woudenberg 1999).
2. Dans cet exemple encore, les négociations des droits de pêche autochtones ont mené à des ententes intérimaires avec chaque bande concédant des permis commerciaux variés, des programmes de formation et des ressources pour l'achat de matériel. Comme avec les ententes de foresterie, quelques personnes se plaignirent que les résultats des négociations ne reflétaient pas les intérêts de tous les membres des communautés. Deux femmes welastekwiyiks, par exemple, occupèrent le bureau du conseil de bande à Tobique pour protester après que le Chef eut signé l'entente sur la pêche avec Pêches et Océans Canada. Elles affirmèrent que le chef Francis avait un mandat clair, après un référendum dans la communauté, de rejeter l'entente, parce que les femmes de Tobique voulaient voir examinées les questions du Traitée et du contrôle de leurs terres et ressources (canadianaboriginal.com 2001).
3. Une traduction libre du mot « Wabanaki » est 'peuple de la première lumière ou du pays de l'aube'. Le terme est utilisé pour désigner les « peuples indigènes des nations parlant l'algonquin de la Grande île à la Tortue » (Brochure du Wabanaki Resource Center 1996), incluant les Micmacs, les Welastekwiyiks (Malécites), les Passamaquoddy, les Penobscots et les Abénaquis. Usage général du terme dans les milieux académiques réfère spécifiquement à ces cinq nations, sur la base de leurs ressemblances linguistiques et culturelles et de leurs relations sociales et politiques présentes et passées (Morrison 1989, Speck 1990, Bear Nicholas 1994, Prins 1994 et 1995, Nash 1997).
4. Adrian Tanner (1986 : 31) écrit que, même si la définition générale de l'usufruit fait référence « au droit de faire usage de ressources dans des buts spécifiques alors que d'autres droits, plus généraux, sur les mêmes ressources sont détenus par une autre personne ou groupe », il existe d'autres critères qui justifient l'usage du terme. Premièrement, il peut servir à distinguer entre les relations que les gens ont avec le territoire et les relations qu'ils ont avec des ressources spécifiques – « usufruit » s'applique à ces dernières. Deuxièmement, le terme peut indiquer l'existence d'une règle selon laquelle le droit qu'a un groupe d'exploiter le territoire est contingent à son occupation persistante de la région où les ressources sont situées. Troisièmement la « propriété » peut référer à un ensemble de droits « groupés » ensemble, avec l'usufruit qui ne s'applique qu'à un nombre restreint de ces droits ou à des droits moins importants (Tanner 1986 : 31).
5. Cette pratique semble avoir été mise en œuvre dans les relations des Wabanakis avec les colonisateurs anglais : les premiers actes translatifs contenaient souvent des clauses ordonnant le paiement d'annuités (Nash 1997). Dans un traité datant de 1678 avec les peuples abénaquis, le gouvernement du Massachusetts a adopté la même pratique, reconnaissant la souveraineté territoriale des Abénaquis sur le Maine en « acceptant de payer aux tribus une annuité d'un picotin de maïs par famille anglaise » (Morrison 1984 : 111).
6. L'usage que je fais du terme « Wabanakie coloniale » implique le passé et le présent. En faisant cela, je m'inspire de la pensée de plusieurs penseurs autochtones et postcoloniaux qui reconnaissent que les relations qui caractérisent « le colonial », même si elles existent toujours, ne sont plus dans la même position, et que de nouvelles configurations des relations savoir-pouvoir sont en constante évolution et exercent leurs propres effets spécifiques et distincts sur les communautés autochtones (Mudimbe 1988, Forbes 1992, Bear Nicholas 1993 et 1996, Williams et Chrisman 1994, Adams 1995, Aschcroft, Griffiths et Tiffin 1995, Monture-Angus 1995, Hall 1996, Rattansi 1997)
7. Pendant une discussion récente avec un membre hors-réserve de la communauté de Tobique à propos de la signature de l'entente avec Pêches et Océans Canada, j'ai demandé si les membres vivant hors réserve avaient l'opportunité de participer. Il m'a répondu que la participation des membres hors réserve pose des difficultés pratiques et financières.
8. Cette conclusion du juge provincial fut renversée par la Cour d'appel du Nouveau-Brunswick en août 2003. Dans une décision à deux contre un, la Cour d'appel a reconnu l'existence d'un droit relatif à un traité permettant d'exploiter les ressources forestières des terres de la Couronne. Il y eut un sursis d'un an à l'application de la décision pour laisser aux parties en cause le temps de négocier des moyens de permettre aux autochtones l'accès aux ressources forestières accordées par la Cour (www.aand.gov.ab.ca/www.gnb.ca/cnb/news/aaf/2003e0743aa.htm).
9. L'objectif majeur des politiques fédérales relatives aux revendications territoriales est d'obtenir la confirmation auprès des groupes autochtones que les droits spécifiés dans les ententes couvrent l'étendue de leurs droits spéciaux. Ce faisant, l'objectif des processus de négociation est de « consentir » aux groupes de la partie réclamante des droits définis (tels des droits de pêche au large, des droits de chasse, des droits sur les ressources souterraines et une certaine forme de contrôle de la gestion des ressources) en échange de leur renoncement à tous les autres droits qu'ils pourraient avoir sur le territoire en question. (Voir Indian Affairs and Northern Development 1986 et Indian and Northern Affairs Canada 1993).

Remerciements

Je voudrais exprimer ma gratitude à Colin Scott pour son appui et les conseils prodigués pour le développement des idées

exprimées dans cet article. Je remercie également les évaluateurs qui ont commenté les versions précédentes de cet article, en plus du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour son support financier.

Ouvrages cités

ADAMS, Howard, 1995 : *A Tortured People: The Politics of Colonialism*. Theytus Books Ltd., Penticton.

ADNEY, Edwin, 1944 : « The Malecite Indian Names for Native Berries and Fruits and their Meanings ». *Acadian Naturalist* 1(3) : 103-110.

ADNEY, Edwin, et Howard CHAPPELLE, 1983 : *The Bark Canoes and Skin Boats of North America*. Smithsonian Institution Press, Washington.

AGRAWAL, Bina, 1988 : « Who Sows? Who Reaps? Women and Land Rights in India ». *Journal of Peasant Studies* 15(4) : 531-581.

AHLIN, John Howard, 1966 : *Maine Rubicon: Downeast Settlers During the American Revolution*. Calais Advertiser Press, Calais.

ARCHIBALD, Linda, et Mary CRNKOVITCH, 1999 : *If Gender Mattered: A case study of Inuit women, land claims and the Voisey's Bay Nickel project*. Status of Women Canada, Ottawa.

ASHCROFT, Bill, Gareth GRIFFITHS et Helen TIFFIN (dir.), 1995 : *The Post-Colonial Studies Reader*. Routledge, London and New York.

BARNES, Trevoe, et James DUNCAN (dir.), 1992 : *Writing Worlds: Discourse, Text et Metaphors in the Representation of Landscape*. Routledge, London.

BARRATT, Joseph, 1851 : *The Indian of New England, and the North Eastern Provinces: A sketch of the life of an Indian hunter, ancient tradition relating to the Etchemin Tribe, their modes of life, fishing, hunting, etc. With vocabularies in the Indian and English, giving the names of animals, birds and fish; the most complete that has been given for New England, in the languages of the Etchemins and Micmacs*. C.H. Pelton, Middleton.

BASSO, Keith, 1988 : « 'Speaking with names': Language and Landscape among the Western Apache ». *Cultural Anthropology* 3(2) : 99-130.

BEAR NICHOLAS, Andrea, 1993 : « Responsibilities Not Rights: A Native Perspective », dans J. McEvoy et C. Passaris (dir.), *Human Rights in New Brunswick: A New Vision for a New Century*: 32-43. New Brunswick Human Rights Commission, Fredericton.

—, 1994 : « Colonialism and the Struggle for Liberation: The Experience of Maliseet Women ». *UNB Law Journal* 43 : 223-240.

—, 1996 : « Citizenship Education and Aboriginal People: The Humanitarian Art of Cultural Genocide ». *Journal of Canadian and International Education*, December (2) : 59-108.

BECK, Horace, 1966 : *Gluskap the Liar and Other Indian Tales*. The Bond Wheelwright Company, Freeport.

BERRY, Sarah, 1988 : « Concentration without Privatization: Some consequences of changing patterns of rural land control in Africa », dans R. Downs et S. Reyna (dir.), *Land and Society in Contemporary Africa* : 53-75.

—, 1993 : *No condition of Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*. University of Wisconsin Press.

BIARD, Father Pierre, 1616 : « Relations of New France, of its lands, nature of the country, and of its inhabitants », dans R.G. Thwaites (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 3 (1896), The Burrows Brothers Company, Cleveland.

BIRD ROSE, Deborah, 1996 : « Land Rights and Deep Colonising: The Erasure of Women ». *Aboriginal Law Journal* 3(85) : 6-14.

BLACK, Maggie, 1993 : « Girls and Girlhood: Time we were noticed ». *New Internationalist* 240. www.newint.org/issue240/ttitle240.htm

BOYCE DAVIES, Carole, 1994 : *Black Women, Writing, and Identity: Migrations of the Subject*. Routledge, London et New York.

BRITISH COLUMBIA TREATY COMMISSION, 1999 : « B.C. Treaty Commission Focus Group: Aboriginal Women and Treaty Making ». www.bctreaty.net/files/focus.

BROWN, Mrs. Wallace, 1890 : « Wa-Ba-Ba-Nal or Northern Lights » et « The Legend of Indian Corn ». *Journal of American Folklore* 3(10) : 213-215.

BUTLER, Eva L., et Wendell HADLOCK, 1957 : « Uses of Birchbark in the Northeast ». *Bulletin VII*, The Robert Abbe Museum, Bar Harbor.

Canadianaboriginal.com, 2001 : « NAC President visits Tobique First Nation ». www.canadianaboriginal.com/womenissues/news11a.htm

CARNEY, Judith, et Michael WATTS, 1990 : « Manufacturing Dissent: Work, Gender and the Politics of Meaning in a Peasant Society ». *Africa* 60(2) : 207-241.

CASEY, Edward, 1996 : « How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time », dans S. Feld et K. Basso (dir.) *Senses of Place* : 53-90. School of American Research Press, Santa Fe.

CHAMBERLAIN, Montague, 1902 : « The Primitive Life of the Wapanaki Women ». *Acadiensis* 2(2) : 75-86.

CHANOCK, Martin, 1991 : « A Peculiar Sharpness: An essay on property in the history of customary law in colonial Africa ». *Journal of African History* 32 : 65-88.

CHUTE, Janet, 1999 : « Frank G. Speck's Contributions to the understanding of Mi'kmaq Land Use, Leadership, and Land Management ». *Ethnohistory* 46(3) : 481-526.

COATES, Ken, 2000 : *The Marshall Decision and Native Rights*. McGill-Queen's University Press, Montréal et Kingston.

CRONON, William, 1983 : *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. Hill et Wang, New York.

CRUSH, Jonathan (dir.), 1995 : *Power of Development*. Routledge, London et New York.

CULLEY, Margo, 1992 : « What a piece of work is 'woman'! An Introduction », dans M. Culley (dir.), *American Women's Autobiography: Fea[s]ts of Memory*; 15-16. University of Wisconsin Press, Madison.

DENYS, Nicholas, 1672 : *The Description and Natural History of the Coasts of North America (Acadia)*, [1908]. William F. Ganong (éd. et trad.). W. Gowans, New York.

DRIVER, Harold, 1969 : *Indians of North America*. The University of Chicago Press, Chicago et London.

ECKSTORM, Fannie (Hardy), 1932 : « The Handicrafts of the Modern Indians of Maine ». *Lafayette National Park Museum Bulletin* 3, Bar Harbour.

—, 1941 : « Indian Place Names of the Penobscot Valley and the Maine Coast ». *Maine Bulletin* 44(4) *University of Maine Studies*, 2nd Ser, 55.

ENBANC, 1998 : *Her Majesty the Queen and Thomas Peter Paul and Others*. Court of Appeal Decision, Province of New Brunswick. File # 264/97/CA. 22 April.

ERMINE, Willie, 1995 : « Aboriginal Epistemology », dans M. Battiste et J. Barman (dir.), *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds* : 101-113. UBC Press, Vancouver.

ETIENNE, Mona, et Eleanor LEACOCK (dir.), 1980 : *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. Praeger, New York.

FEWKES, J. Walter, 1890 : « A Contribution to Passamaquoddy Folk-Lore ». *Journal of American Folklore* 3(11) : 257-280.

FORBES, Jack, 1992 : *Columbus and Other Cannibals*. Autonomedia, Brooklyn.

- FOUCAULT, Michel, 1980a : « Tow Lectures » dans C. Gordon (dir.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* : 78-109. The Harvester Press, Brighton.
- , 1980b : « Questions on Geography », dans C. Gordon (dir.), *Power /Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* : 63-77. The Harvester Press, Brighton.
- GANONG, William F, 1899 : « A Monograph of Historic Sites in the Province of New Brunswick ». *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 2d ser., 5 : 213-351.
- GIDMARK, David, 1994 : *Building a Birchbark Canoe*. Vanwell Publishing Limited, St. Catherines.
- GKISEDANAMOOOGK, 1996 : Presentation to Native Studies Class 28 November. St. Thomas University, Fredericton.
- GLUCKMAN, Max, 1965 : *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Aldine Publishing Co., Chicago.
- GONZALEZ, Ellice, 1981 : *Changing Economic Roles for Micmac Men and Women: An Ethnohistorical Analysis*. National Museum of Man Mercury Series, Canadian Ethnology Service 72, National Museums of Canada, Ottawa.
- GOPAL, Kusum, 2000 : « Mythic Rights and Land Rights in Northern India », dans A. Abramson et D. Theodossopoulos (dir.), *Land, Law, and Environment* : 136-153. Pluto Press, London.
- GRAHAM, Ann, et Joanna REGULSKA, 1997 : « Where Political meets Women: Creating Local Political Space ». *The Anthropology of East Europe Review*, Newsletter of the East European Group 15(1). http://condor.depaul.edu/~rrotenbe/aer/aer15_1.html#Graham
- HAGAR, Stanley, 1895 : « Micmac Customs and Traditions ». *American Anthropologist* 8(1) : 31-42.
- HALL, Stuart, 1996 : « When was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limits », dans I. Chambers et L. Curti (dir.), *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons* : 242-261. Routledge, London.
- HAMILTON, W., et W. SPRAY, 1976 : *Source Materials Relating to the New Brunswick Indians*. Ham Ray Books, Fredericton.
- HAVILAND, William, et Marjory POWER, 1981 : *The Original Vermonters: Native Inhabitants, Past and Present*. University Press of New England, Hanover et London.
- HOLMES WHITEHEAD, Ruth, 1988 : *Stories from the Six Worlds*. Nimbus Publishing Ltd., Halifax.
- , 1991 : *The Old Man Told Us*. Nimbus Publishing Ltd., Halifax.
- HULL, Jeremy 2001 : *Aboriginal Single Mothers in Canada, 1996: a Statistical Profile*. Research and Analysis Directorate, Indian and Northern Affairs, Ottawa.
- HUNTLEY, Audrey, 2000 : « Aboriginal Women's Action Network Releases Report on Bill C-31 ». www.rapereliefshelter.bc.ca/issues/audrey.html
- INDIAN AFFAIRS AND NORTHERN DEVELOPMENT, 1986 : *Comprehensive Land Claims Policy*. Minister of Supply and Services, Ottawa.
- INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA, 1993 : *Federal Policy for the Settlement of Native Claims*. Minister of Supply and Services, Ottawa.
- IVES, Edward, 1964 : « Maliseet and Passamaquoddy Tales ». *Northeast Folklore* 6 : 5-81.
- JACK, David Russell, 1901 : « The Indians of Acadia ». *Acadiensis* 1(4) : 187-201.
- JACOBS, Peter, 2001 : « The landscape of Nunavik/The Territory of Nouveau-Quebec », dans C. Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador* : 63-78. UBC Press, Vancouver.
- JAMIESON, Kathleen, 1978 : *Indian Women in Canada : Citizens Minus*. Minister of Supply and Services, Ottawa.
- JENNINGS, Francis, 1975 : *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- KALM, Pehr, 1935 : « Pehr Kalms's Description of Maize, How it is Planted and Cultivated in North America, Together with the many uses of this Crop Plant [1751-1752] ». E. Larsen (trad.), *Agricultural History* 9(2) : 98-117.
- LECLERQ, Chrestien, 1691 : *New Relations of Gaspesia, with Customs and Religions of the Gaspesian Indians*. W. Ganong (trad.), The Champlain Society, Toronto, 1910.
- LELAND, Charles, 1885 : *The Algonquian Legends of New England, or Myths and Folk-Lore of the Micmac, Passamaquoddy and Penobscot Tribes*. Houghton Mifflin, Boston. (Reprinted 1992, Dover Publications Inc., New York).
- LESCARBOT, Marc, 1609 : *The History of New France*. W. L. Grant (trad.). The Champlain Society, Toronto, vol. III, 1914.
- LINTON, Ralph, 1943 : « Land Tenure in Aboriginal America », dans O. Lafarge (dir.), *The Changing Indian* : 42-55. University of Oklahoma Press, Norman.
- LORRAIN, Claire, 1998 : « How Communal is Common Property? An epistemological outlook on Amazonianist Perspectives ». Working Paper Series of the Pastoral and Agrarian Systems Equipe of the Centre for Society, Technology and Development, McGill University, Montréal.
- MacDOUGALL, Pauleena, 1997 : « Native American Industry: Basket Weaving among the Wabanaki », dans D. Morrison (dir.), *American Indian Studies: An Interdisciplinary Approach to Contemporary Issues* : 167-193. Peterland, New York.
- McBRIDE, Bunny, 1999 : *Women of the Dawn*. University of Nebraska Press, Lincoln et London.
- McFEAT, Tom, 1962 : « Two Malecite Family Industries ». *Anthropologica* 4(2) : 233-271.
- MacKENZIE, Fiona, 1990 : « Gender and Land Rights in Muranga District, Kenya ». *Journal of Peasant Studies* 17(4) : 609-643.
- , 1995 : « Selective Silence: A feminist encounter with environmental discourse in colonial Africa », dans J. Crush (dir.), *Power of Development* : 100-115. Routledge, London et New York.
- MANCALL, Peter, 1995 : *Deadly Medicine: Indians and Alcohol in Early America*. Cornell University Press, Ithaca.
- MARTIN, Calvin, 1974 : « The European Impact on the Culture of a Northeastern Algonquian Tribe: An Ecological Interpretation ». *The William and Mary Quarterly* 31(3) : 3-27.
- MECHLING, William H, 1913 : « Maliseet Tales ». *Journal of American Folklore* 26(101) : 219-258.
- MICHELSON, Truman, 1925 : « Micmac Tales ». *Journal of American Folklore* 38 : 33-54.
- MILLER, C., et P. CHUCHRYK (dir.), *Women of the First Nation* : 39-51. University of Manitoba Press, Winnipeg.
- MILLER, Virginia, 1995 : « The Micmac: A Maritime Woodland Group », dans R. B. Morrison et C. R. Wilson (dir.), *Native Peoples: The Canadian Experience* : 347-375. McClelland et Stewart Inc., Toronto.
- MONTURE-ANGUS, Patricia, 1995 : *Thunder in My Soul*. Fernwood Press, Halifax.
- MOORE, Donald, 1996 : « Marxism, Culture and Political Ecology: Environmental Struggles in Zimbabwe's Eastern Highlands », dans R. Peet et M. Watts (dir.), *Liberation Ecologies* : 125-147. Routledge, London.
- , 1997 : « Remapping Resistance: 'Ground for Struggle' and the politics of place », dans S. Pile et M. Keith (dir.), *Geographies of Resistance* : 87-107. Routledge, London et New York.
- MORPHY, Howard, 1995 : « Landscape and the Production of the Ancestral Past », dans E. Hirsch et M.O'Hanlon (dir.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place* : 184-209. Claredon Press, Oxford.

- MORRISON, Alvin, 1989 : « Dawnland dog-feast: Wabanaki Warfare, 1600-1760 », dans W. Cowan (dir.), *Papers of the Twenty First Algonquian Conference* : 258-278. Carleton University, Ottawa.
- MORRISON, Kenneth, 1984 : *The Embattled Northeast: The Elusive Ideal of alliance in Abenaki-Euroamerican Relations*. University of California Press, Berkeley et Los Angeles.
- MORSE, B., et Associates Consultants Ltd., 2001 : « Corbiere and the Supreme Court Vision of Governance ». www.fnggpn.gc.ca/docs/MorsePartI-final-31-1-1.
- MUDIMBE, V.Y., 1988 : *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indian University Press, Bloomington.
- MYERS, Fred, 1988 : « Critical Trends in the Study of Hunter-Gatherers ». *Annual Review of Anthropology* 17 : 261-282.
- NASH, Alice, 1997 : « The Abiding Frontier: Family, Gender and Religion in Wabanaki History, 1600-1763 ». UMI Dissertation Services, Ann Arbor.
- NATIVE WOMEN'S ASSOCIATION OF CANADA, 1991 : « Aboriginal Women and the Canadian Constitutional Debate ». *Canadian Woman Studies* 12 (3) : 149-169.
- OKOTH-OGENDO, H.W., 1989 : « Some Issues of Theory in the Study of Tenure Relations in African Agriculture ». *Africa* 59(1) : 6-17.
- PARKMAN, Francis, 1884 : *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*. Little, Brown and Company, Boston.
- PARPART, J.L., et M.H. MARCHAND, 1995 : *Feminism, Post-modernism and Development*. Routledge, London.
- PARSON, Elsie Clews, 1925 : « Micmac Folklore ». *Journal of American Folklore* 38 : 55-133.
- PAUL, Daniel, 1993 : *We Were Not the Savages*. Nimbus Publishing Ltd., Halifax.
- PEERS, Laura, 1996 : « Subsistence, Secondary Literature, and Gender Bias: The Saulteaux », dans C. Miller et P. Chuchryk (dir.), *Women of the First Nations: Power, Wisdom, and Strength* : 39-51. University of Manitoba Press, Winnipeg.
- PRINS, Harald, 1994 : « Children of Gluscap: Wabanaki on the Eve of the European Invasion », dans E. W. Baker et al. (dir.), *American Beginnings: Exploration, Culture and Cartography in the Land of Norumbega* : 95-118. University of Nebraska Press, Lincoln.
- , 1995 : « Turmoil on the Wabanaki Frontier, 1524-1678 », dans R. Judd, E. Churchill et J. Eastman (dir.), *Maine: The Pine Tree State* : 97-120. University of Maine.
- R. v. Marshall (1999) : Supreme Court of Canada. Disponible sur www.mcgill.ca/mqup/marshall
- R. v. Van der Peet (1996) : 137 D.L.R. (4th) 289 (S.C.C.).
- RASLES, Father Sebastien, 1722 : « Missionary Life Among the Abenakis » et « The Wanderings of Father Rasles », dans W. I. Kip (trad.) *The Early Jesuit Missions in North America*. Wiley and Putnam (1847), New York.
- RATTANSI, Ali, 1997 : « Postcolonialism and its Discontents ». *Economy and Society* 26(4) : 480-500.
- RICHARDSON, Mary, Joan SHERMAN et Michael GISMONDI, 1993 : *Winning Back the Words: Confronting Experts in an Environmental Public Hearing*. Garamond Press, Toronto.
- ROCHELEAU, Dianne, Barbara THOMAS-SLAYTER et Esther WANGARI (dir.), 1996 : *Feminist Political Ecologies*. Routledge, London et New York.
- ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES, 1996a : *Looking Forward, Looking Back*. Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, vol. 1, Minister of Supply and Services, Ottawa.
- , 1996b : *Perspectives and Realities*. Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, Vol. 4, Minister of Supply and Services, Ottawa.
- RUSSELL, Howard, 1980 : *Indian New England Before the Mayflower*. University Press of New England, Hanover et London.
- SARK, John Joe, 1988 : *Micmac Legends of Prince Edward Island*. Lennox Island Band Council and Ragweed Press, Charlottetown.
- SCOTT, Colin, 1991 : « Property, practice and Aboriginal rights among Quebec Cree hunters », dans T. Ingold, D. Riches et J. Woodburn (dir.), *Hunters and Gatherers* (vol. 2): *Property, Power and Ideology* : 35-52. Berg, New York.
- SHIPTON, Parker, et Mitzi GOHEEN, 1992 : « Understanding African Land-holding: Power, Wealth and Meaning ». *Africa* 62(3) : 307-325.
- SILMAN, Janet, 1987 : *Enough is Enough: Aboriginal Women Speak Out*. The Women's Press, Toronto.
- SNOW, Dean R., 1968 : « Wabanaki « Family Hunting Territories ». *American Anthropologist* 70(6) : 1143-1151.
- SPECK, Frank, 1940 : *Penobscot Main: The Life History of a Forest Tribe in Maine*. University of Philadelphia Press, Philadelphia.
- , 1990 : « The Eastern Algonkian Wabanaki Confederacy », dans R. Leavitt et D. Francis (dir.), *The Wampum Records: Wabanaki Traditional Laws* : 11-24. Micmac-Maliseet Institute, Fredericton.
- SPECK, Frank, et Wendell HADLOCK, 1946 : « A Report on the Tribal Boundaries and Hunting Areas of the Malecite Indians of New Brunswick ». *American Anthropologist* 48 : 355-375.
- STAMP, Patricia, 1991 : « Burying Otieno: The politics of gender and ethnicity in Kenya ». *Signs* 16(4) : 808-845.
- TAMALE, Sylvia, 2004 : « Gender Trauma in Africa: Enhancing Women's Links to Resources ». www.codesria.org/Links/Conferences/gender/TAMALE.pdf
- TANNER, Adrian, 1986 : « The New Hunting Territory Debate: An Introduction to some Unresolved Issues ». *Anthropologica* 28 (1-2) : 19-36.
- THOMAS, Peter, 1976 : « Contrastive Subsistence Strategies and Land Use as Factors For Understanding Indian-White relations in New England ». *Ethnohistory* 23(1) : 1-18.
- THWAITES, Reuben Gold (dir.), 1896 : *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Vol. 1, The Burrows Brothers Company, Cleveland.
- TURNBULL, Justice John, 1997 : *Her Majesty the Queen and Thomas Peter Paul*. Court of Queen's Bench, Province of New Brunswick. File # BLM/114/96, 3 March.
- UPTON, L. F. S., 1979 : *Micmac and Colonists: Indian-White Relations in the Maritimes, 1713-1867*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- VAN WOUDEMBERG, Gerdine, 1999 : « The Political Constitution of Indigenous Resource Struggles: A Case Study of the Aboriginal Rights Trickster ». M.A. Thesis. Norman Paterson School of International Affairs, Carleton University, Ottawa.
- WALKER, Peter, et Pauline PETERS, 2004 : « Maps, metaphors, and meanings: boundary struggles and village forest use on private and state land in Malawi ». http://dlc.dlib.indiana.edu/documents/dir0/00/00/03/77/dlc-00000377-00/walker_p032800.pdf
- WALLIS, Wilson D., et Ruth S. WALLIS, 1955 : *The Micmac Indians of Eastern Canada*. University of Minnesota Press, Minneapolis. Anthropological series 40, National Museum of Canada Bulletin, 148. Ottawa.