

La langue du patrimoine autochtone

Lisa Prosper





**Commission
canadienne
pour l'UNESCO**

La Commission canadienne pour l'UNESCO (CCUNESCO) aide tous les habitants et les habitantes de l'Île de la Tortue à partager leurs connaissances à l'échelle locale et mondiale pour créer de meilleures sociétés et instiller la paix dans l'esprit de l'humanité. Pour la CCUNESCO, il est essentiel de soutenir, d'appuyer et de promouvoir le travail de décolonisation des savoirs et de valoriser les systèmes de connaissance autochtones. C'est l'une des manières dont nous contribuons au processus de vérité et de réconciliation et à l'application de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. La CCUNESCO est fière d'utiliser sa plateforme pour appuyer la diffusion des points de vue et des connaissances inestimables des peuples autochtones.

Pour citer ce document:

La langue du patrimoine autochtone, Lisa Prosper, Commission canadienne pour l'UNESCO, 2022.

Conception graphique par Spruce Creative

À propos de l'auteure

Lisa Prosper, membre de la Première Nation de l'Acadia, est une consultante indépendante en patrimoine culturel. Elle œuvre dans le domaine des paysages et du patrimoine culturel autochtones. Elle a été membre du conseil d'administration d'ICOMOS Canada et est l'actuelle présidente intérimaire du Conseil consultatif sur le patrimoine culturel autochtone de Parcs Canada. Elle est née et a grandi à Ottawa et vit maintenant à Whitehorse, au Yukon.



2022-2032 | DÉCENNIE INTERNATIONALE DES

langues autochtones

Dans le cadre de ses efforts pour soutenir et faire avancer les objectifs de la Décennie internationale des langues autochtones des Nations Unies, la CCUNESCO s'engage à traduire les publications liées à la Décennie dans une langue autochtone. Veuillez noter que cet article est disponible en mi'kmaq sur le site web de la CCUNESCO.

Introduction

La pratique de la conservation du patrimoine repose sur un ensemble d'hypothèses et de concepts fondamentaux guidant sa mise en œuvre dans une grande diversité de cultures et territoires. En général, ces concepts et hypothèses trouvent leur origine dans les systèmes de connaissances d'Europe occidentale, lesquels tendent à considérer la nature et la culture comme des sphères distinctes¹ et à privilégier le patrimoine matériel, tels que les bâtiments et les objets, au détriment du patrimoine vivant, comme les pratiques, compétences, savoirs et moyens de subsistance traditionnels². Cependant, il ne fait maintenant aucun doute que le système patrimonial conventionnel n'est pas compatible avec l'ensemble des expressions et systèmes patrimoniaux de tous les peuples du monde, notamment des peuples autochtones.

En réponse, le domaine du patrimoine s'emploie actuellement à améliorer et à élargir la définition de ces hypothèses et concepts fondamentaux en vue d'améliorer leur pertinence et d'élargir leur champ d'application³. Aujourd'hui, les fondements de ce cadre restent essentiellement eurocentriques et il demeure urgent de reconnaître la spécificité culturelle du patrimoine, ainsi que les systèmes de connaissances qui le sous-tendent. Comme le souligne Galla, « la voix du détenteur du patrimoine immatériel, individuel ou collectif, ou de ceux qui sont les plus proches en tant que principales parties prenantes d'une ressource patrimoniale, (qu'elle soit immatérielle ou matérielle, mobilière ou immobilière, naturelle ou culturelle), [...] joue un rôle essentiel dans nos efforts visant à protéger la diversité culturelle et le patrimoine immatériel dans un contexte de développement durable au service du patrimoine »⁴.

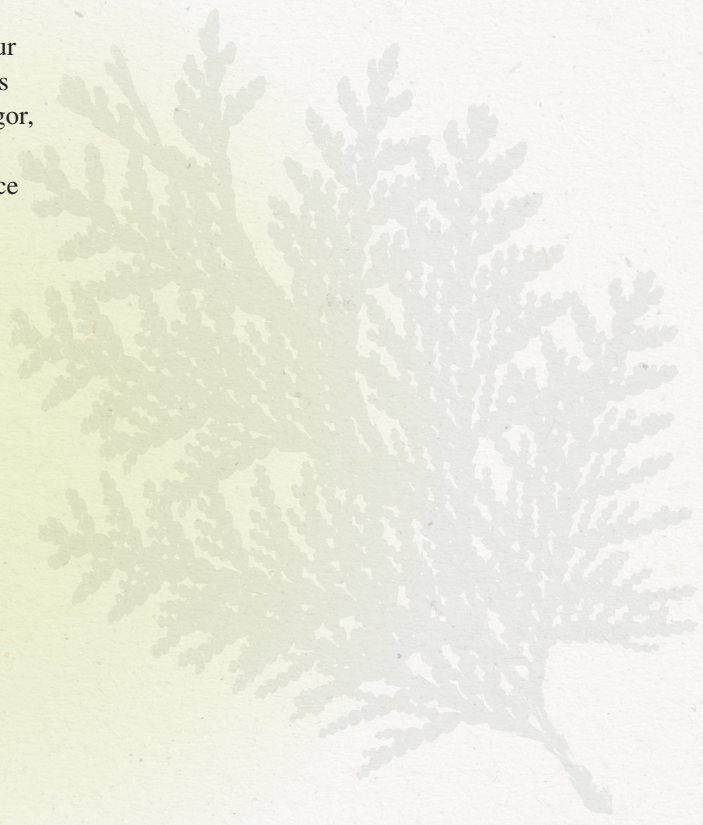


L'histoire démontre qu'il est particulièrement difficile de souligner et mettre à l'honneur le patrimoine autochtone de manière significative au sein du système patrimonial conventionnel, compte tenu de l'écart entre les visions du monde et perspectives culturelles sous-jacentes. Aussi, plutôt que de simplement chercher à modifier les politiques, cadres et critères existants de manière à tenir compte des particularités du patrimoine autochtone, il est souvent plus avantageux de prendre pour point de départ l'étude des fondements culturels du patrimoine autochtone.

Cette perspective est conforme au concept Mi'kmaq d'*Etuaptmumk* (« double regard »). Comme l'explique Jenny L. Rowett : « *Etuaptmumk* est une approche fondée sur les enseignements de feu Charles Labrador, un leader spirituel, guérisseur et chef de la Première Nation d'Acadia. Cette approche a été présentée en 2004 par les aînés Albert et Murdena Marshall de la communauté Eskasoni, à Unama'ki⁵ » et a pour objectif de « regrouper les enseignements de différents systèmes de connaissances de manière à les utiliser consciemment côte à côte, au bénéfice de tout le monde⁶. » Sans chercher à intégrer un système de savoir à un autre, *Etuaptmumk* encourage une certaine complémentarité : aucun système n'est jugé par l'autre et chacun est évalué selon son propre contexte⁷.

Quoique variés, les systèmes de connaissances autochtones partagent certaines caractéristiques principales. Notamment, la production de connaissances est une activité interconnectée et relationnelle entre être vivants et non vivants⁸. Plus précisément, les savoirs autochtones sont compris comme un « corpus cumulatif de connaissances, de pratiques et de croyances qui évoluent au moyen de processus d'adaptation et se transmet culturellement de génération en génération. Ce corpus porte sur la relation entre les êtres vivants (dont les humains) et entre les êtres vivants et leur environnement »⁹. Selon Deborah McGregor, il s'agit d'un « savoir contextuel » qui « ne peut être séparé ni des connaissances des personnes qui détiennent et préservent ce savoir ni de l'environnement où il se trouve »¹⁰.

Pour aborder adéquatement le contexte des systèmes de connaissances autochtones, il importe d'étudier le rôle particulièrement important de la langue dans la structuration et la gestion des relations avec la terre et les lieux (une interconnectivité qui sert de fondement à la connaissance, à l'identité et au patrimoine culturel des peuples autochtones)¹¹. Dans le contexte de la plateforme offerte par la Décennie internationale des langues autochtones (2022-2032), nous analysons ici sommairement le rôle de la langue dans la préservation et le renouvellement du patrimoine autochtone. Ce faisant, nous illustrerons comment la terre, les savoirs et l'identité sont inextricablement liés à de nombreuses visions du monde autochtones et doivent donc être fondamentalement reconnus comme tels par le domaine du patrimoine, à la fois en principe et en pratique. À cette fin, de nouveaux cadres conceptuels et outils ancrés dans les ontologies autochtones devront être développés.



Terre et langue : interconnectées, contextuelles et dynamiques

Pour saisir l'importance de la terre dans de nombreuses ontologies autochtones, il est essentiel de comprendre que celle-ci n'est pas simplement une écologie d'éléments naturels, à savoir une combinaison de la flore, de la faune et de caractéristiques géologiques et géographiques. La terre est plutôt une sphère pleinement culturelle et spirituelle constituée d'un réseau d'humains, de non-humains et d'êtres vivants et ancestraux interconnectés et interdépendants, sans exception¹². Dans les cultures autochtones, la langue est née ou découle de la terre, « des sons et des rythmes de l'écologie, de la nature en action »¹³.



Comme l'explique Armstrong dans son ouvrage *Land Speaking* :

Si j'ai bien compris mes ancêtres Okanagan, la langue nous a été donnée par la terre et nous vivons en son sein. [...] La langue Okanagan, que nous appelons N'silxchn, est l'une des langues salishennes. [...] J'ai entendu les ancêtres expliquer comment la langue a changé avec le temps au fil de nos déplacements et de notre propagation sur la terre. Mon propre père m'a raconté que c'est la terre qui a changé la langue, parce que chaque endroit abrite des connaissances qui lui sont propres. [...] Selon les Okanagans, la terre parle constamment. Elle communique constamment. Ne pas apprendre sa langue, c'est mourir. Nous avons survécu et prospéré grâce à l'écoute attentive de ses enseignements, de sa langue, et avons inventé des mots humains pour raconter ses histoires aux générations suivantes. C'est la terre qui parle N'silxchn à travers nos générations d'ancêtres jusqu'à nous. C'est N'silxchn, le vieil esprit de la terre-mère du peuple Okanagan, qui m'entoure de son état primitif, sans paroles¹⁴.

La terre en tant que langue nous enveloppe complètement, tout comme sa réalité physique. Dans cette vaste conversation externe et interne, nous, les humains, sommes une partie inextricable (quoique minuscule) de la langue de la terre. En ce sens, toutes les langues des peuples autochtones découlent d'une géographie précise qui les façonne. Au fil du temps et de nombreuses générations, c'est l'interaction particulière de ces peuples avec un territoire donné qui crée chaque langue autochtone, et donc la manière dont les locuteurs et locutrices perçoivent, abordent et expriment verbalement le monde¹⁵.

En plus de provenir de la terre, la langue est profondément liée au concept de la terre de diverses autres façons tout aussi importantes. Selon Ferguson et Weaselboy, « la langue résonne dans la terre et à travers elle. Aussi, elle est intrinsèquement liée à tous les êtres qui la peuplent. Ce n'est pas une variable qu'on peut facilement isoler, comme elle permet et reconnaît à la fois la communion avec la terre et la compréhension de celle-ci »¹⁶. La réciprocité et les relations se développent également au moyen de la langue, tandis que la terre régit les comportements par l'entremise de cérémonies, de récits oraux et des noms-lieux¹⁷.

Ainsi, la langue peut être considérée comme l'élément de cohésion ou de communication assurant le maintien des relations dans le réseau d'êtres décrit précédemment. Elle exprime les interconnexions, les visions du monde et les modes de connaissances et d'existence d'un peuple dans un lieu déterminé. En ce sens, la langue est le dépositaire de la culture et de l'identité autochtones¹⁸. Selon Hastings Shade, aîné cherokee : « Aussi longtemps que nous parlerons au feu en cherokee, il ne s'éteindra pas [...]. Lorsque la langue disparaîtra, le feu disparaîtra. Et les Cherokees disparaîtront¹⁹. »

Compte tenu du caractère imbriqué de la relation entre la terre et la langue, il n'est pas surprenant que celle-ci puisse témoigner des grandes connaissances qu'a un peuple de son territoire, ainsi que des liens profonds qui les unissent. La spécificité des langues autochtones est liée aux caractéristiques physiques de la terre et aux règles de conduite qui en découlent. Par leurs paroles, les locuteurs et locutrices de langues autochtones font valoir leur appartenance à la terre et justifient leur rôle de gardiens et responsables de la terre²⁰. Le déracinement des peuples autochtones de leurs terres représente l'une des plus grandes menaces aux langues autochtones²¹. En plus de marquer le début du déclin d'une langue, la rupture entre la langue et la terre peut déclencher une série de fractures culturelles et sociales menant à la perte de l'identité culturelle.

M'sit No'kmaq et coll. décrivent comment, dans de nombreuses langues autochtones, le savoir est « un processus actif et continu de compréhension ou d'acquisition de connaissances » approfondi au moyen d'expériences sur la terre²². La connaissance des lieux de cueillette ou des moyens de s'orienter sur la terre est acquise par le fait d'exister, de chasser et de se déplacer sur cette terre. Ces activités sont profondément imprégnées des croyances et valeurs traditionnelles, lesquelles sont également acquises au moyen d'expériences sur la terre²³. La langue contribue à transmettre ces relations et modes de savoirs provenant de la terre d'une génération à l'autre. Tout comme les connaissances, la langue est ouverte aux nouvelles expériences et s'adapte pour accueillir de nouvelles informations. Il importe donc de toujours l'utiliser pour continuer à comprendre la terre.



Terre et langue : la toponymie et la nature de la dénomination

La langue et la terre sont également profondément liées par l'acte de nommer (la dénomination). Les particularités topographiques influencent l'évolution des langues autochtones en donnant lieu à la création de mots ou noms-lieux pour les décrire et les distinguer²⁴. Les noms-lieux imprègnent une compréhension culturelle de la terre dans la terre elle-même. Ils peuvent décrire de grandes particularités topographiques comme des montagnes, des lacs, des collines et des rivières, ou des micro-environnements comme des pierres, un arbre en particulier ou une caractéristique distincte de l'eau de manière à identifier des endroits précis, un peu comme des coordonnées GPS²⁵. Rowan a décrit comment le déplacement de plus de 100 000 Nubiens et Nubiennes vers des déserts arides loin de leur terre natale a menacé la langue nubienne, les connaissances liées à l'écologie et à l'environnement riverains et tout le patrimoine immatériel qui s'y rattache²⁶.

Plus que de simples identifiants, les noms-lieux autochtones « ont été forgés dans des ontologies précises et expriment les moyens autochtones d'interagir avec le paysage »²⁷. Ils sont souvent accompagnés de récits qui expliquent une particularité topographique ou renvoient à des mythes et histoires connexes, encourageant ainsi les gens à les raconter, tel un outil mnémotechnique. De même, ils portent la mémoire d'événements ou de lieux sacrés et, liés les uns aux autres, servent de carte mentale pour parcourir le territoire. Selon une femme de la communauté Jåhkågasska, dans le nord de la Suède : « Par le passé, le nom *était* la carte²⁸. » Nigel Crawhall décrit comment les aînés San parcouraient leur paysage désertique à l'aide d'un système topographique et toponymique distinct de celui des langues anglaises ou afrikaans qui décrivaient la taille, la hauteur et la forme des particularités topographiques. Selon Crawhall, il s'agit d'un type d'alphabétisation. « Tout comme nous lisons les cartes, les noms de lieux et les livres, [les aînés San] lisaient la terre. Les traces dans le sable, la forme du terrain, la végétation et les histoires qui y sont liées ont créé des textes ne pouvant être lus que par des personnes maîtrisant cette langue culturelle et naturelle²⁹. »



Ainsi, les noms-lieux permettent de cartographier le paysage selon la vision du monde de sa population. Invoquant le caractère non interchangeable des toponymes navajos et anglais, Ferguson et Weaselboy décrivent comment « les récits et histoires font partie intégrante de ces noms » et suggèrent que pour « apprécier pleinement ces couches de sens, l'expérience de la terre doit se faire au moyen de la langue autochtone »³⁰.

Les noms-lieux sont également des fenêtres sur les concepts qui régissent les relations avec la terre dans une culture donnée. Prenons pour exemple le site de Pimachiowin Aki (« la terre qui donne la vie »), récemment désigné site du patrimoine mondial de l'UNESCO. Pimachiowin Aki célèbre la relation entre le peuple Anishinaabe et la terre au moyen d'une variété de concepts ou principes ancrés dans la culture³¹. Parmi ces concepts figurent le *ji-ganawendamang gidakiiminaan* (« garder la terre ») et le *gibimi-giiewatoon* (« donner quelque chose en retour à la terre »). Pimachiowin Aki est reconnu comme un témoignage exceptionnel de la perpétuation de la tradition culturelle du *ji-ganawendamang gidakiiminaan* (« garder la terre »). Cette reconnaissance encourage le domaine du patrimoine à mieux comprendre comment les langues et expressions autochtones, tirées de la relation entre les peuples autochtones et la terre, sont les dépositaires d'importantes connaissances culturelles fondamentales à l'identité culturelle, et comment elles constituent la pierre angulaire d'un système de bienveillance interrelié et réciproque en faveur du bien-être de la terre et des peuples.

Études de cas : Netukulimk

En mi'kmaq, le concept de *netukulimk* établit le principe d'équilibre entre les besoins de la communauté et le monde naturel. Tel que décrit par l'Institut des ressources naturelles d'Unama'ki, *netukulimk* signifie « l'utilisation des richesses naturelles fournies par le Créateur pour la subsistance et le bien-être des individus et de la communauté. Le *netukulimk*, c'est réaliser des normes adéquates de nutrition et de bien-être économique dans la communauté sans compromettre l'intégrité, la diversité ou la productivité de notre environnement »³². Le concept désigne une forme de relation spirituelle et éthique entre l'humain et le monde naturel qui reconnaît l'interdépendance et l'équilibre entre tous les êtres vivants et non vivants. Le terme signifie « éviter l'insuffisance et la surabondance »³³.

Les lois traditionnelles qui régissent les rapports entre les peuples autochtones et l'environnement sont le fruit de longues périodes d'interaction étroite avec le monde naturel³⁴. Prosper et coll. décrivent ainsi l'évolution des relations entre les Mi'kmaq et la terre :

Le peuple Mi'kmaq habite la côte est de ce qui est maintenant le Canada depuis au moins 12 000 ans (Davis, 1997). Pendant cette période, ce peuple a développé une relation avec la terre, l'eau, la faune et la flore. Cette relation constitue le fondement de la façon dont les Mi'kmaq respectent et interagissent avec la vie qui les entourent. Elle s'exprime au moyen de divers rituels et cérémonies témoignant du respect des Mi'kmaq pour les animaux, les poissons et toute autre forme de vie terrestre, ce qu'on appelle aujourd'hui les « ressources » (Martin, 1978)³⁵.

La nature cyclique du monde naturel et la place qu'y occupent les personnes sont des concepts clés des interrelations de l'ensemble des êtres vivants et non vivants avec la terre. « Les Mi'kmaq croient que leurs ancêtres se situent au sein du cercle de vie. Selon la vision du monde des Mi'kmaq, la consommation de toute forme de vie comme des plantes, des arbres ou des mammifères est un honneur rendu à leurs ancêtres, puisque toute personne décédée fait maintenant partie de la terre, de l'eau et de l'air³⁶. »



La nature interconnectée et cyclique des êtres signifie que les humains et l'ensemble des êtres vivants, des êtres non vivants et des ancêtres sont liés de manière profondément interdépendante. La terre est considérée comme l'amalgame de tous les êtres vivants, y compris les ancêtres.³⁷

Le *netukulimk* établit une série de règles et d'obligations (exprimées par l'entremise de rituels et de pratiques coutumières) qui encouragent les Mi'kmaq à adopter des comportements respectueux dans leurs interactions avec la terre. Le *netukulimk* précise comment chasser et cueillir d'une manière qui favorise la viabilité de la terre et des générations futures³⁸. Un concept y est étroitement lié : le m'sit no'kmaq, qui signifie « tous mes liens » – ce qui inclut non seulement les liens de parenté, mais également ceux avec l'ensemble du monde naturel. Aussi, prendre soin du m'sit no'kmaq signifie prendre soin à la fois de la communauté et de la terre, conformément au *netukulimk*³⁹.

Le *netukulimk* sert de base à la revitalisation de la relation des Mi'kmaq avec l'Unama'ki et le travail de conservation⁴⁰. « Grâce à la revitalisation du *netukulimk*, les Mi'kmaq entendent renouer les liens spirituels rompus avec la terre, les plantes, l'eau et les animaux et rétablir un respect des responsabilités inhérentes à leurs droits⁴¹. »

Conclusion

Le concept d'*Etuaptmumk*, ou « double regard », rappelle l'importance de tenir compte de différents points de départ et modes de connaissances pour éclairer les aspects théoriques et pratiques du domaine du patrimoine. Comme l'illustre la présente analyse, la langue a façonné et reflète de manière fondamentale la relation entre les Autochtones et la terre, relation qui forme la base des valeurs patrimoniales. En étudiant la langue de près, on découvre que dans un contexte autochtone, les valeurs patrimoniales sont souvent liées aux significations, pratiques et connaissances qui deviennent partie intégrante des lieux et paysages au fil du temps. Après avoir décrit les fondements géographiques de la légende du voyage de Kluskap à travers le Mi'kma'ki (à savoir, le territoire traditionnel des Mi'kmaq, qui correspond à la Nouvelle-Écosse contemporaine), Thomas Johnson fait la réflexion suivante : « Lorsque nous sommes coupés de la terre, nous perdons notre langue et bon nombre de nos mots animés, lesquels sont essentiels au maintien de cette relation et interconnectivité avec la terre. Inversement, la perte de notre langue a entraîné des coûts attribuables à la rupture de notre relation avec la terre⁴². »

Aussi, le domaine du patrimoine fait face à un défi important : il doit collaborer avec les communautés autochtones pour veiller à l'existence d'outils et de cadres permettant de reconnaître et de protéger les relations avec la terre qui s'expriment au moyen de la langue et forment la pierre d'assise des identités culturelles. À cette fin, les professionnels et professionnelles du domaine patrimonial doivent se pencher sur les limites de leurs typologies actuelles et saisir l'occasion d'honorer et de conserver le patrimoine au moyen d'approches adaptées au contexte culturel concerné. Les désignations pionnières, comme celle de Pimachiowin Aki à titre de site du patrimoine mondial, ouvrent la voie à l'utilisation des langues autochtones et des idées et concepts ancrés dans les cultures autochtones comme point de départ de pratiques patrimoniales qui honorent et protègent certains lieux en vue de commémorer le passé et d'assurer la préservation de la culture. Elles témoignent également de l'importance de protéger les langues autochtones en tant que moyen par lequel les valeurs patrimoniales sont exprimées et transmises aux générations futures.

- ¹ Voir Denis Byrne, Sally Brockwell, et Sue O'Connor, "Introduction: Engaging Culture and Nature," dans *Transcending the Culture-Nature Divide in Cultural Heritage: Views from the Asia-Pacific Region, Terra Australis* 36, eds. Sally Brockwell, Sue O'Connor et Denis Byrne (Canberra: ANU Press, 2013): 1-12.
- ² Voir Erica Avrami, Susan MacDonald, Randall Mason, et David Myers, eds., *Values in Heritage Management: Emerging Approaches and Research Directions* (Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 2019).
- ³ Voir Letícia Leitão, Leanna Wigboldus, Gwenaëlle Bourdin, Tim Badman, Zsuzsa Tolnay, et Oscar Mthimkhulu, "Connecting Practice: Defining New Methods and Strategies to Further Integrate Natural and Cultural Heritage under the World Heritage Convention," dans *Cultural and Spiritual Significance of Nature in Protected Areas: Governance, Management and Policy*, eds. Bas Verschuuren et Steve Brown (London: Routledge, 2018), Chp. 10.; Giovanni Boccardi, "Authenticity in the Heritage Context: A Reflection beyond the Nara Document," *The Historic Environment: Policy & Practice* 10, no. 1 (2019): 4-18.
- ⁴ Amareswar Galla, "The First Voice in Heritage Conservation," *International Journal of Intangible Heritage* 03, (2008): 12.
- ⁵ Jenny L. Rowett, "Etuaptmuk: A Research Approach and a Way of Being," *Antistasis* 8, no. 1 (2018): 54. Unama'ki is Mi'kmaq for Cape Breton Island and is home to five communities: Eskasoni, Membertou, Potlotek, Wagmatcook and We'koqma'q.
- ⁶ Rowett, "Etuaptmuk," 60.
- ⁷ Maria Tengö, Eduardo S. Brondizio, Thomas Elmqvist, Pernilla Malmer, et Marja Spierenburg, "Connecting Diverse Knowledge Systems for Enhanced Ecosystem Governance: The Multiple Evidence Base Approach," *Ambio* 43 (2014): 580.
- ⁸ Deborah McGregor, "Coming Full Circle: Indigenous Knowledge, Environment, and Our Future," *The American Indian Quarterly* 28, nos. 3&4 (Summer/Fall 2004): 385-410; Shawn Wilson, *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods* (Black Point: Fernwood Publishing, 2008) tous deux cités dans Andrea J. Reid, Lauren E. Eckert, John-Francis Lane, Nathan Young, Scott G. Hinch, Chris T. Darimont, Steven J. Cooke, Natalie C. Bân, et Albert Marshall, "'Two-Eyed Seeing': An Indigenous Framework to Transform Fisheries Research and Management," *Fish and Fisheries* 00 (October 2020): 5-6.
- ⁹ Fikret Berkes, *Sacred Ecology* 4th ed. (London: Routledge, 2018) cited in Reid et al., "Two-Eyed Seeing," 3.
- ¹⁰ McGregor, "Coming Full Circle," cite dans Reid et al., "Two-Eyed Seeing," 3.
- ¹¹ Marc Fonda, "Introductory Essay: Traditional Knowledge, Spirituality and Lands," *The International Indigenous Policy Journal* 2, no. 4 (October 2011): Art. 1.
- ¹² Jenanne Kirsten Ferguson et Marissa Weaselboy, "Indigenous Sustainable Relations: Considering Land in Language and Language in Land," *Current Opinion in Environmental Sustainability* 43, Suppl. 3 (April 2020): 1-7.
- ¹³ Tuma Young, "Lnuwita'simk: A Foundational Worldview for a Lnuwey Justice System," *Indigenous Law Journal* 13, no. 1 (2016): 93 cité dans M'sit No'kmaq, Albert Marshall, Karen F. Beazley, Jessica Hum, shalan joudry, Anastasia Papadopoulos, Sherry Pictou, Janet Rabesca, Lisa Young, et Melanie Zurba, "'Awakening the Sleeping Giant': Re-Indigenization Principles for Transforming Biodiversity Conservation in Canada and Beyond," *FACETS* 6 (May 2021): 850.
- ¹⁴ Jeannette Armstrong, "Land Speaking," in *Introduction to Indigenous Literary Criticism in Canada*, eds. Heather Macfarlane et Armand Garnet Russo (Peterborough: Broadview Press, 2016), 146
- ¹⁵ Armstrong, "Land Speaking," 148.
- ¹⁶ Ferguson et Weaselboy, "Indigenous Sustainable Relations," 1.
- ¹⁷ Ferguson et Weaselboy, "Indigenous Sustainable Relations," 4.
- ¹⁸ M'sit No'kmaq et al., "Awakening the Sleeping Giant," 845-47.
- ¹⁹ Jeff Corntassel et Tiffanie Hardbarger, "Educate to Perpetuate: Land-based Pedagogies and Community Resurgence," *International Review of Education* 65 (2019): 101 cité dans Ferguson et Weaselboy, "Indigenous Sustainable Relations," 4.
- ²⁰ Christine Schreyer, "Taku River Tlingit Genres of Places as Performatives of Stewardship," *Journal of Linguistic Anthropology* 26, no. 1 (May 2016): 4-25 cité dans Ferguson et Weaselboy, "Indigenous Sustainable Relations," 5.
- ²¹ Kirsty Rowan, "Flooded Lands, Forgotten Voices: Safeguarding the Indigenous Languages and Intangible Heritage of the Nubian Nile Valley," *International Journal of Intangible Heritage* 12 (2017): 178.
- ²² M'sit No'kmaq et al., "Awakening the Sleeping Giant," 850.
- ²³ Nicholas J. Reo, "The Importance of Belief Systems in Traditional Ecological Knowledge Initiatives," *The International Indigenous Policy Journal* 2, no. 4 (2011): Art. 8.
- ²⁴ Trudy Sable et Bernie Francis, *The Language of This Land, Mi'kma'ki* (Sydney: Cape Breton University Press, 2013).
- ²⁵ Sarah Cogos, Marie Roué, et Samuel Roturier, "Sami Place Names and Maps: Transmitting Knowledge of a Cultural Landscape in Contemporary Contexts," *Arctic, Antarctic, and Alpine Research* 49, no. 1 (February 2017): 45.
- ²⁶ Rowan, "Flooded Lands, Forgotten Voices," 179.
- ²⁷ Cogos, Roué, et Roturier, "Sami Place Names and Maps," 43.
- ²⁸ Cité dans Cogos, Roué, et Roturier, "Sami Place Names and Maps," 45. Emphasis added. Accentuation ajoutée.
- ²⁹ Nigel Crawhall, "Giving New Voice to Endangered Cultures," *Participatory Avenues: Integrated Approaches to Participatory Development (IAPAD)* (2015): 8. Accessed -Consulté 06 14, 2021. http://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/crawhall_nigel.pdf.
- ³⁰ Ferguson et Weaselboy, "Indigenous Sustainable Relations," 4.

- ³¹ Iain J. Davidson-Hunt, Nathan Deutsch, et Andrew M. Miller, *Pimachiowin Aki Cultural Landscape Atlas: Land that Gives Life* (Winnipeg: Pimachiowin Aki Corporation, 2012).
- ³² Unama'ki Institute of Natural Resources (UINR), *Tan Teloti'k: How We Are Doing Now*, (2020), 9.
- ³³ Kerry Prosper, L. Jane McMillan, Anthony A. Davis, et Morgan Moffitt, "Returning to Netukulimk: Mi'kmaq Cultural and Spiritual Connections with Resource Stewardship and Self-governance," *The International Indigenous Policy Journal* 2, no. 4 (October 2011): Art. 7, 12.
- ³⁴ M'sit No'kmaq et al., "Awakening the Sleeping Giant," 851.
- ³⁵ Stephen A. Davis, *Mi'kmaq: Peoples of the Maritimes* (Halifax: Nimbus Publishing Ltd., 1997); Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (Los Angeles: University of California Press, 1978) cité dans Prosper et al., "Returning to Netukulimk," 5.
- ³⁶ Prosper et al., "Returning to Netukulimk," 6.
- ³⁷ Kerry Prosper, *Netukulimk: A Circular Relationship in Shifting Ideologies: An Investigation into the Altered and Realigned Spiritual and Cultural Connection Shared by Moose and Mi'kmaq*, Honours Anthropology Thesis, St. Francis Xavier University (2009) cité dans Prosper et al., "Returning to Netukulimk," 5-6.
- ³⁸ Prosper, Netukulimk, cité dans Prosper et al., "Returning to Netukulimk," 5
- ³⁹ Albert Marshall, interview réalisée par J. Hum, "Resilience with Albert Marshall," *Story-telling/Story-listening* (Episode 1.3) (2020) cité dans M'sit No'kmaq et al., "Awakening the Sleeping Giant," 848.
- ⁴⁰ Unama'ki Institute of Natural Resources (UINR), *Tan Teloti'k*, 9.
- ⁴¹ Prosper, *Netukulimk*, cité dans Prosper et al., "Returning to Netukulimk," 13.
- ⁴² Thomas Johnson, *The Geography of Stories: When the Link between Culture, Territory and Language is Lost*, Reflection Paper (Ottawa: Canadian Commission for UNESCO's Idealab, 2020), 12.