

UNE INTRODUCTION À L'ÉTUDE DES
PAYSAGES CULTURELS AUTOCHTONES

par

SUSAN BUGGEY

PAYSAGE ET HISTOIRE, OTTAWA

COMMISSION DES LIEUX ET MONUMENTS HISTORIQUES DU CANADA

MARS 1999

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Vision autochtone du monde	2
Visions autochtone et occidentale du monde	2
Connaissances traditionnelles	4
Diversité de l'expérience autochtone	5
Lien cosmologique avec le lieu	6
Esprits et lieux de puissance	7
Récits et noms de lieux	9
Vivre de la terre : les aspects sociaux et économiques	10
Connaissances traditionnelles sur l'environnement	13
Valeurs associatives des lieux	13
Paysages culturels	14
Définition des paysages culturels : le patrimoine mondial	15
Paysages culturels associatifs	16
L'approche canadienne	17
L'approche américaine	18
L'approche australienne	19
L'approche néo-zélandaise	20
De lieu sauvage à paysage culturel	21
Valeurs intangibles et identité	22

Désignation des paysages culturels autochtones à titre de lieux historiques nationaux	22
La perspective des années 1990	23
Consultation et participation	25
Paysages culturels autochtones désignés	27
Lieux historiques nationaux pouvant recéler des valeurs associées aux paysages culturels autochtones	30
Paysages reliques	32
Directives pour l'identification des paysages culturels autochtones	34
Consultation de spécialistes	34
Définition des paysages culturels autochtones	35
Détermination de l'importance historique nationale	35
Lignes directrices sur les paysages culturels autochtones	37
Dimension, étendue et valeurs	39
Limites	40
Conclusion	42
Ouvrages cités	44
Annexes	
A Liste des recommandations de la CLMHC liées à des paysages culturels autochtones désignés	
B Liste des recommandations de la CLMHC liées à des paysages culturels autochtones possibles	

C Liste des recommandations de la CLMHC
liées à des paysages culturels
reliques

D Désignations provinciales/territoriales
liées à des paysages culturels
autochtones

COMMISSION DES LIEUX ET MONUMENTS HISTORIQUES DU CANADA
DOCUMENT CADRE

TITRE : Une introduction à l'étude des paysages culturels autochtones

SOURCE : Susan Buggey, Paysage et Histoire, Ottawa

INTRODUCTION

La Commission des lieux et monuments historiques du Canada constate depuis des années la nécessité de mieux reconnaître l'histoire des peuples autochtones et cherche depuis 1990 des solutions à ce problème. Le présent document s'inscrit dans un dialogue auquel participent de nombreuses parties. En novembre 1997, la Commission a demandé « ... un cadre approprié pour faciliter la désignation à l'échelle nationale des [lieux liés aux peuples autochtones], un segment de la société canadienne dont l'histoire ne répond pas à la définition traditionnelle du concept d'importance nationale qu'utilise la Commission ». En juillet 1998, la Commission a « reconnu que les critères, la structure et le cadre que la Commission utilise actuellement pour commémorer l'histoire des peuples autochtones sont inadéquats. Nature, tradition, continuité et attachement au territoire sont considérés comme les éléments déterminants de l'importance historique ... la Commission a précisé qu'elle était intéressée non seulement à commémorer l'histoire des groupes autochtones, mais aussi à se pencher sur l'importance de certains endroits pour ceux-ci ... ». La Commission a demandé « ... un examen du cadre actuel en vue d'inclure de nouvelles perspectives, notamment des valeurs spirituelles, une vision cosmique du monde naturel et des valeurs associatives dans le paysage culturel ». Répondant en partie à la demande de la Commission, ce document aborde la question d'un point de vue politique, de même que dans la perspective des sciences sociales. Il examine les lieux autochtones et la vision autochtone du monde, qu'il situe par rapport aux paysages culturels et aux lieux historiques nationaux désignés qui sont liés à l'histoire des peuples autochtones. Il offre également une définition de travail de la notion de « paysage culturel autochtone », en plus de proposer des lignes directrices pour l'identification de ce type de paysages.

VISION AUTOCHTONE DU MONDE

Les peuples autochtones des quatre coins du monde ont une vision du paysage qui correspond à leur expérience et qui diffère du point de vue occidental sur la terre et le paysage. Le lien entre les gens et les endroits est fondamentalement perçu comme étant de nature spirituelle plutôt que matérielle. Beaucoup de peuples considèrent que toute la terre est sacrée et qu'ils font partie intégrante de ce paysage indivisible et vivant. Ils appartiennent à la terre et ils ne font qu'un avec les animaux, les plantes et les ancêtres dont les esprits habitent la terre. Beaucoup d'entre eux considèrent certains lieux spécifiques du paysage comme des endroits sacrés, des lieux de puissance, des lieux où voyagent les esprits, où résident des entités qu'il faut apaiser. Les cosmologies autochtones établissent un lien entre la terre et le ciel, les éléments, les points cardinaux, les saisons et les êtres métamorphes mythiques de la terre qu'ils occupent depuis des temps immémoriaux. Compte tenu de ces liens cosmologiques, beaucoup ont des récits de la création qui traitent précisément de leur terre natale et font remonter leur présence sur celle-ci à l'époque où les esprits qui parcouraient le monde et revêtaient à leur gré une forme humaine ou animale ont créé leurs ancêtres et modelé le paysage. Les lois et les dons de ces esprits et de ces héros culturels ont façonné leur culture et leurs activités courantes. Leur façon de vivre était modelée par la connaissance intime qu'ils avaient des ressources naturelles et des écosystèmes des régions où ils vivaient, acquise au prix d'un long contact soutenu, et par le respect qu'ils vouaient aux esprits habitant ces endroits. Les connaissances traditionnelles - récits, noms de lieux et savoir écologique - transmises par la tradition orale de génération en génération, incarnent et préservent ce lien avec la terre. Les paysages « abritent » ces récits dont la survie à long terme dans la culture autochtone dépend de la protection accordée à ces endroits.

Visions autochtone et occidentale du monde

Pour reconnaître les valeurs associées aux paysages culturels autochtones et pour commémorer ces endroits, les processus d'identification et d'évaluation doivent être axés sur une vision autochtone du monde plutôt que sur la vision des cultures non autochtones issues de la civilisation et de la tradition scientifique occidentales. Les mentalités à la base de ces deux façons de penser diffèrent radicalement : la première est ancrée dans l'interdépendance émotive et empirique avec la terre tandis que la seconde se fonde sur l'objectivation et le rationalisme (Johnson et Ruttan, 1992; Stevenson, 1996: 288-89; Bureau fédéral d'archéologie; 1998a). L'affaire *Apsassin c. la Reine* (Cour fédérale du Canada, 1987) et l'affaire *Delgamuukw c. la Reine* (Cour suprême de la Colombie-Britannique, 1991) illustrent bien le fossé

entre ces deux visions du monde. Dans le premier cas, le rejet par le juge Addy du discours oral des Aînés dunne-za/cris et le témoignage des spécialistes correspond au rejet, dans le deuxième cas, par le juge McEachern de la tradition orale des Gitksan et des Wet'suwet'en comme preuve valable du lien intime entre la culture et la terre à l'appui de leurs revendications territoriales (Ridington, 1990a; Cruikshank, 1994; Mills, 1994-1995). Depuis, la valeur de la tradition orale autochtone a été mieux comprise, notamment grâce aux travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones. Sur le plan administratif, elle s'est trouvée validée lorsque la Commission d'évaluation environnementale fédérale a exigé en 1995 que BHP Diamonds Inc. accorde une importance égale aux connaissances traditionnelles et à la recherche scientifique dans l'évaluation environnementale de son projet de mine de diamants au Lac de Gras, dans les Territoires du Nord-Ouest. Sur le plan juridique, la décision de la Cour suprême du Canada dans l'affaire Delgamuukw, en décembre 1997, a confirmé la reconnaissance de l'histoire orale autochtone en ce qui concerne le territoire traditionnel d'un groupe. L'acceptation des connaissances traditionnelles sur l'environnement (CTE) au sein de la communauté de la conservation des ressources naturelles, et notamment par des organismes comme l'Union mondiale pour la nature (IUCN), a contribué à en souligner l'importance. Les connaissances traditionnelles mettent en lumière les qualités qui déterminent l'importance de la terre pour les Autochtones. Les analyses scientifiques fondées sur des travaux d'archéologie, d'histoire, d'ethnographie et autres, peuvent contribuer à l'identification des valeurs, mais elles ne peuvent plus jouer le rôle prépondérant qu'elles avaient naguère dans la gestion des ressources culturelles.

Pour les peuples autochtones du Canada et d'ailleurs, l'histoire repose sur une cosmologie, des récits et des lieux, et non sur les concepts occidentaux de relations causales, de registres et de chronologie. Dans son étude sur les Bandas de la région de M'Bres, en République centrafricaine, Tamara Giles-Vernick note par exemple que ceux-ci voient dans l'histoire, ou *guiriri*, un phénomène spatio-temporel plutôt qu'une séquence temporelle d'événements passés (1996: 244-45). Les travaux sur l'histoire orale menés par Renato Rosaldo auprès du peuple ilongot, aux Philippines, dans les années 1970, ont démontré que les noms de lieux peuvent être eux-mêmes porteurs de souvenirs personnels. « La tradition orale est inscrite dans le paysage ... les événements sont ancrés dans les lieux et les gens se servent d'endroits situés dans l'espace pour parler d'événements situés dans le temps » (Cruikshank, 1994: 409). La valeur des sources, en ce qui concerne l'histoire des peuples autochtones, a soulevé des discussions tant parmi les peuples autochtones que parmi les universitaires, et préoccupe

depuis longtemps l'Institut culturel déné. Les vastes projets de cartographie menés dans les Territoires du Nord-Ouest, au Labrador, dans le nord du Québec, dans le nord de l'Ontario et au Yukon, qui semblent avoir débuté avec les études de Hugh Brody pour le projet du pipeline de l'Alaska et avec celles de Milton Freeman sur le Nunavut au milieu des années 1970, ont permis de documenter des aires traditionnelles de cueillette grâce aux témoignages oraux et à la toponymie locale. Chasseurs, trappeurs, pêcheurs et cueilleurs ont aidé à identifier les terres qu'ils avaient utilisées et les espèces qu'ils avaient chassées dans leur vie, démontrant la continuité de leurs activités économiques traditionnelles jusqu'au milieu des années 1970. La ressemblance frappante des cartes dressées séparément et l'étonnante complémentarité des cartes dessinées par les différentes communautés ont convaincu les spécialistes de leur fiabilité (Slim et Thompson, 1995: 52-53). Les exemples récents d'intégration de la tradition orale et de la science témoignent des méthodes évoluées utilisées maintenant pour aborder les questions historiques complexes. Ainsi, dans leur tradition orale, les Dénés racontent comment leurs ancêtres ont été jadis chassés de leur terre à la suite d'une éruption volcanique, ce qui a donné naissance à des groupes linguistiques distincts. Dans une récente étude, on a ainsi combiné les résultats de recherches archéologiques (dendro-chronologie, datation au carbone, etc.), environnementales (notamment la géologie) et linguistiques ainsi que les récits traditionnels des nations Peaux-de-Lièvres, Montagnards, Chippewyans, Couteaux-Jaunes et des Esclaves pour élaborer une histoire cohérente de la région qui tient compte de l'ensemble des indices disponibles. L'analyse a permis de situer l'activité volcanique en question à la fois géographiquement (volcan de la rivière White, Alaska) et chronologiquement (720 apr. J.-C.) (Moodie, Catchpole et Abel, 1992). Elle vient donc confirmer la valeur de la tradition orale et celle de la science.

Connaissances traditionnelles

Qu'entend-on par connaissances traditionnelles? En 1991, le Groupe de travail sur les connaissances traditionnelles des Territoires du Nord-Ouest donnait de l'expression la définition suivante : « connaissances tirées du mode de vie traditionnel des peuples autochtones ou enracinées dans celui-ci. Les connaissances traditionnelles expriment le savoir accumulé et la compréhension de la place qu'occupent les êtres humains dans l'univers. Elles englobent les liens spirituels, les rapports avec le milieu naturel et l'utilisation des ressources, les liens entre les personnes; elles se reflètent dans la langue, l'organisation sociale, les valeurs, les institutions et les lois ». Deux ans plus tard, le gouvernement des Territoires du Nord-Ouest, apparemment le premier palier d'administration à accorder aux connaissances traditionnelles un rôle officiel en matière de politique, les

définissait comme étant « les connaissances et les valeurs acquises par l'expérience, l'observation de la terre ou les enseignements spirituels, qui sont transmises d'une génération à l'autre ». Elles découlent de l'expérience des peuples autochtones qui ont « vécu pendant des siècles en harmonie » avec la terre. Elles signifient « la connaissance du milieu naturel et de ses ressources, de l'utilisation qu'on peut faire de celles-ci, et des rapports que les gens entretiennent avec la terre et entre eux » (cité dans Abele, 1997: iii). Soulignant le rôle fondamental que le lien avec le milieu joue dans la vie des peuples autochtones, l'Institut culturel déné a défini les connaissances traditionnelles sur l'environnement comme étant « l'ensemble des connaissances et des croyances qui se transmettent par la tradition orale et par l'observation directe. Elles incluent un système de classification, une série d'observations empiriques sur le milieu local et un système d'autogestion régissant l'utilisation des ressources. Les aspects écologiques sont étroitement liés aux aspects sociaux et spirituels du système de connaissances ... » (cité dans Stevenson, 1996: 281). Contrairement aux écrits, les connaissances traditionnelles ne sont pas statiques; elles réagissent au changement en absorbant l'information nouvelle et en s'adaptant à ses conséquences.

Diversité de l'expérience autochtone

Qu'un peuple autochtone soit identifié d'après son appartenance à un groupe culturel, son affiliation linguistique ou le territoire qu'il habite, il est généralement admis que sa relation avec la terre varie en fonction de sa situation géographique au Canada. Son expérience de l'histoire varie également, tout comme sa langue. Ses croyances et ses pratiques s'accompagnent de formes et de traditions qui lui sont propres. Les milieux de vie contemporains dans lesquels les peuples autochtones évoluent sont aussi très divers : villes, villages, campagnes, vie traditionnelle. Dans leur introduction à *Senses of Place* (1996: 6), Stephen Feld et Keith Basso signalent qu'en 1990 « les récits ethnographiques basés sur des représentations autochtones d'endroits particuliers - c'est-à-dire tenant compte de la perception et de l'expérience du lieu - étaient très rares » Au cours des dix dernières années, des articles de revues, des collections d'essais, des comptes rendus de conférences et des monographies sont venus combler en partie cette lacune, mais il reste beaucoup à faire. George Blondin et Basil Johnston comptent parmi les auteurs autochtones les mieux connus au Canada à avoir utilisé leur milieu respectif pour identifier et expliquer les qualités, les significations et les lieux des paysages où leur culture a vécu pendant des siècles. Partant du contexte culturel de leur peuple, ils se sont inspirés des récits traditionnels de leur groupe distinctif pour expliquer dans leurs récits les rapports entretenus avec la terre, le territoire et les lieux particuliers.

Lien cosmologique avec le lieu

Un des éléments essentiels de l'identité autochtone est une perception commune du lien qui existe entre les êtres humains et la terre. L'idée très répandue selon laquelle toute terre est sacrée découle de croyances en un lien cosmologique axé sur la terre et le ciel, le sol et l'eau, et les perceptions de puissance et de lieu. L'intensité du rapport avec la terre procède des paradigmes cosmologiques et mythologiques de l'expérience de la terre étalée sur des siècles. Pour les Anishinaubaeg de la région des Grands Lacs par exemple, le soleil, la terre, la lune et le tonnerre ont des liens de parenté et sont respectivement père, mère, grand-mère et grand-père. Le Créateur, *Kitche Manitou*, a donné la vie à des êtres immatériels incarnant les quatre points cardinaux. Les récits mythiques mettant en scène *Waubun*, l'Est et le Matin, et *Ningobianong*, l'Ouest et le Soir, ainsi que *Zeegum*, l'Été, et *Bebon*, l'Hiver, tous engagés dans une éternelle lutte de pouvoir, sont des contes moraux destinés à orienter le comportement des Anishinaubaeg (Johnston, 1976). Pour comprendre un paysage, il faut comprendre les cosmologies qui s'y rapportent. Chez les Castors du subarctique par exemple, le récit de la création est axé sur le *Rat-Musqué*, le plongeur qui a ramené un grain de poussière du fond de l'océan à la surface de la terre, à un endroit symbolisant le carrefour des sentiers originant des quatre points cardinaux; il est aussi axé sur le *Cygne*, qui s'est envolé dans le ciel d'où il a ramené le monde et le chant des saisons. Lors de sa quête de vision, le garçon *Cygne* fut transformé en héros, *Saya*, qui depuis traverse le ciel sous la forme du soleil et de la lune. Il fut le premier homme à suivre la piste des animaux, établissant ainsi un lien entre le chasseur et son gibier. Sous la tente, les chasseurs dormaient la tête vers l'est, en direction du soleil levant, afin de rêver à leur chasse, sur la piste du soleil, avant de la réaliser concrètement sur leur territoire (Ridington, 1990b: 69-73, 91-93).

Certains lieux sont l'incarnation même de ces contextes cosmologiques. *Ninaistákis* [le mont Chief] près de la frontière du Montana et de l'Alberta, le territoire de l'Oiseau-Tonnerre, est sacré pour les *Niitsitapis* [les trois peuples de langue pied-noir] qui continuent d'y voir le centre traditionnel de leurs activités spirituelles (Reeves, 1994: 265-282). Pour les Lakotas du Dakota du Sud, la butte de l'Ours (*Bear Butte*) est un lieu sacré qui leur a été donné par le Grand Esprit à l'origine de leur métamorphose. La butte symbolise les sept éléments sacrés - terre, air, eau, rochers, animaux, plantes et feu - qui leur viennent de *Wakan Tanka*, et ils y ont appris les sept rituels secrets symbolisés par les sept étoiles de la Grande Ourse, leur lieu d'origine (Forbes-Boyte, 1996: 104-07). Les sommets sacrés des quatre montagnes qui délimitent le territoire des Apaches mescaleros du Nouveau-Mexique et du Texas sont leurs quatre grands-pères soutenant le ciel; le

tipi est une métaphore visuelle de leur cosmologie (Carmichael, 1994: 92). Chez les Cris, le rocher immergé par la création du lac Diefenbaker en Saskatchewan était une porte entre la terre et le monde des ténèbres. Sa destruction lors de la construction du lac a mis fin pour toujours à leurs espoirs de voir le bison, disparu des Prairies depuis près d'un siècle, revenir de son séjour souterrain (D^r George MacDonald, comm. pers.).

Esprits et lieux de puissance

Certains lieux incarnent aussi le voyage des esprits passés de « l'Ancien Monde », où les êtres humains et les animaux pouvaient adopter indifféremment une forme humaine ou animale, au « Nouveau Monde », où de telles métamorphoses ne sont plus possibles. D'autres renferment les pouvoirs des géants ou des esprits, comme le géant Xa:ls, fils du Soleil, à Th'exelis, sur le fleuve Fraser (Mohs, 1994: 189-195) et au lieu historique national Xá:ytem (Lee et Henderson, 1992; Smyth, 1997; HSMBC Minutes, November 1997), qui sont des lieux de grande puissance dans la vie spirituelle et religieuse des Stó:lō des basses terres continentales de la Colombie-Britannique. Les événements marquants des périples de ces esprits, par exemple leurs conflits avec d'autres êtres et leurs bonnes actions, sont inscrits dans le paysage par des contes associés à des emplacements précis dont ils ont souvent façonné la géographie. Ces histoires portent souvent sur les voyages de héros culturels, tels Glooscap, le géant des forêts de l'Est, à qui l'on attribue la création de la vallée d'Annapolis en Nouvelle-Écosse (Carpenter, 1985), ou Yamoria, le transmetteur des lois des Dénés des Territoires du Nord-Ouest (Blondin, 1997). Ces héros parcouraient la terre. Des récits directement associés à un peuple ou communs à plusieurs peuples relatent leurs exploits. Ainsi, les exploits et les étapes des voyages de Yamoria et de ses homonymes dans plusieurs groupes autochtones du bassin du Mackenzie peuvent être associés à des éléments précis du paysage (Andrews, 1990). Les récits varient d'un groupe à l'autre, mais leur dénouement se situe toujours au même lieu géographique, soit au rocher de l'Ours (Bear Rock) le long du fleuve Mackenzie, où la topographie et les vestiges mis à jour s'accordent pour témoigner d'une longue occupation par l'homme. Beaucoup de Dénés considèrent le rocher de l'Ours comme un lieu sacré, et son choix comme logo de la nation dénée témoigne de son importance symbolique, puisqu'il représente la relation entre les Dénés et Deneneh (Hanks, 1993). Chez les Gwich'in, le cycle des récits mettant en scène Corbeau, le joueur de tours, explique que les dépressions au milieu du paysage connu aujourd'hui sous le nom de Tsiigehtchic sont en fait le camp et le lit de celui-ci (Gwich'in Social and Cultural Institute, 1997: 800-07). Dans le nord du Québec, les sites associés aux voyages du castor géant, alors encore capable de métamorphose, peuplent une carte vide sur le plan démographique (Craik et Namagoose, 1992). À Wendake, au Québec, la rue principale suit le parcours mythologique

des serpents anciens. Certains récits peuvent être associés à des périodes précises de la vie d'un peuple et se distinguent par des qualités qui les lient, par exemple, au pouvoir de manipuler le paysage, de former des accidents de terrain et d'assurer la sécurité des voyageurs (Hanks, 1996: 900).

Les liens et les associations cosmologiques avec les esprits identifient les lieux de puissance, où la combinaison esprits/endroits crée un environnement favorable à la communication spirituelle. Les lieux de puissance du paysage consolident l'énergie spirituelle, source de force dans les quêtes de vision, mais parfois aussi hostile et menaçante. Beaucoup d'entre eux sont des lieux sacrés reliant les mondes matériel et spirituel. Comme l'explique Nicholas Saunders, « les paysages sacrés sont une manifestation des visions conceptuelles du monde qui peuplent une aire géographique particulière d'un ensemble distinctif d'entités ou d'êtres mythiques, religieux ou spirituels » (Saunders, 1994: 172). L'identification de sites le long de deux sentiers du pays des Dogribs (Plats-Côtés-de-Chiens), par exemple, a permis d'établir cinq catégories de lieux sacrés reconnus par les Aînés dogribs : des endroits habités par des géants, généralement des « esprits animaux » malveillants et dangereux; des endroits où le paysage porte la marque des rêves des héros; des endroits recelant des ressources importantes, comme la pierre et l'ocre; et des lieux de sépulture. Vingt lieux sacrés associés au héros culturel Yamòzhah et à ses exploits de pacificateur ont été identifiés le long de la piste Idaà (Andrews, Zoe, et Herter, 1998: 307-14). Certains lieux de puissance sont réservés aux shamans. Au fil du temps, le pouvoir de se métamorphoser en être humain ou en animal a fini par être réservé à certains meneurs, aux shamans qui possédaient des dons de guérisseurs, mais à qui il était interdit de partager leur savoir sous peine de perdre leurs pouvoirs. Dans la culture dénée, le pouvoir guérisseur des shamans est un esprit possédant une volonté propre, qui s'attache à eux et qui leur confère des capacités surnaturelles (Blondin, 1997: 51-53).

Les lieux sacrés et les autres lieux de puissance sont toujours respectés; quiconque veut s'en approcher doit se soumettre à des règles, des coutumes, des rituels ou des cérémonies et déposer des offrandes. « Lorsqu'on se déplace à travers le paysage, on doit constamment atténuer l'impact de ses propres actions en apaisant ces êtres par des offrandes votives et en observant des règles de comportement strictes ... Dans la langue des Dogribs, on dit que ces endroits et les êtres qui y vivent sont alors ' payés ' » (Andrews et Zoe, 1997). Les endroits où la terre et l'eau se rejoignent sont souvent des lieux de puissance. C'est le cas, par exemple, des remous du canyon Kitselas, en Colombie-Britannique. Le barrage de pêche Mnjikaning, au détroit Atherley, en Ontario, situé au point de convergence de deux lacs, est un

autre exemple du même type; le poisson y vient chaque année et son arrivée est l'occasion de rassemblements importants de personnes qui, à l'instigation des conseils de bande, s'y réunissent et se nourrissent de cette ressource abondante (Sheryl Smith, comm. pers.). Les endroits d'approvisionnement en accessoires de cérémonie, comme les minéraux et les plantes indigènes qui sont des éléments clés des pratiques spirituelles, sont aussi des lieux de puissance. Les esprits qui résident en ces lieux guident les gens qui y vivent dans leurs activités quotidiennes. Ils les aident aussi à choisir l'emplacement des camps, à déterminer quand et où traverser les cours d'eau et à opter pour les bonnes méthodes de chasse.

Récits et noms de lieux

Les récits traditionnels permettent de garder en mémoire l'emplacement des endroits sacrés et des autres lieux importants. La connaissance de ces emplacements est transmise d'une génération à l'autre par des récits, des voyages d'apprentissage et des toponymes. « Les légendes viennent de la terre, et même si alors il n'existait pas de cartes, les récits servaient de cartes » (cité dans Hanks, 1996: 889). Les connaissances traditionnelles établissent un lien direct entre les cultures autochtones contemporaines et ces lieux. « Les récits des Dénés du Sahtu forment une mosaïque d'histoires qui couvrent tout le paysage culturel du mont Grizzly Bear et des collines Scented Grass. Ce réseau de 'mythes et de souvenirs' s'étend au-delà des montagnes jusqu'à l'extrémité ouest du Grand lac de l'Ours et démontre la complexité de la perception traditionnelle du paysage chez les Dénés du Sahtu » (Procès-verbaux de la CLMHC, novembre 1996). Les expéditions (parcours ou itinéraires de voyages pour utiliser des synonymes) traversent des paysages. De nombreux repères aident le voyageur à trouver sa route. Ce sont des étoiles, chacune avec sa propre histoire, qui servent de guides nocturnes, des accidents géographiques - promontoires, gués ou arbres - ou encore des éléments fabriqués par l'homme pour diriger ceux qui suivront, comme les inuksuit. Tout comme les récits, les toponymes accentuent et aident à perpétuer les connaissances traditionnelles liées au territoire. Souvent au centre des récits traditionnels destinés à guider le voyageur dans ses déplacements, les noms de lieux sont les éléments clés des récits transmis d'une génération à l'autre pour permettre aux membres d'un groupe habitant depuis longtemps une région de poursuivre leurs activités culturelles. « Grâce aux histoires associées à un endroit, ils reflètent des aspects de la culture qui lui confèrent un sens » (Andrews, 1990). De récents travaux sur le terrain axés sur les noms de lieux et les récits traditionnels de la région visée par les revendications territoriales des Dogribs et des Esclaves du Nord ont permis de documenter près de 350 noms de lieux dogribs et ont montré que « en tant qu'éléments d'un système de connaissances, les noms de lieux

traditionnels sont des ' fils ' évocateurs grâce auxquels il est possible de retrouver le tissu culturel d'une tradition orale. Ainsi, la géographie physique ordonnancée par les noms de lieux devient un paysage social où culture et topographie se fusionnent de manière symbolique » (Andrews et Zoe, 1997; Andrews, 1990: 4). Chez les Dénés comme chez les Inuit, certains récits s'apparentent en fait à une liste de lieux. Chez leurs voisins circumpolaires, les Saami de la Laponie finnoise, les noms de lieux jouent également un rôle topographique important, comme l'ont démontré de récents travaux (Rankama, 1993). Cependant, la vue n'est pas le seul sens qui permet de percevoir un lieu. Chez les Kaluli de Papouasie Nouvelle-Guinée, des chants poétiques incluant des noms de lieux et transmis verbalement évoquent les sons et les significations du paysage, de ses forêts, de ses cours d'eau et des activités qui y sont pratiquées (Feld, 1996: 91-96). Soulignant l'importance des noms de lieux, Isabel McBryde, archéologue australienne qui étudie les paysages culturels associatifs des peuples autochtones, note que « si nous appelons [le rocher Ayers] Uluru, nous le replaçons dans son contexte où il représente un lieu d'importance capitale pour les peuples autochtones de cette région d'Australie centrale, un lieu dont les valeurs sont enracinées dans les affinités que la culture autochtone perçoit entre les gens et la terre » (McBryde, 1995: 9).

Vivre de la terre : les aspects sociaux et économiques

Le rapport des Autochtones avec la terre se définit par l'interdépendance plutôt que par la catégorisation. Les modes de vie traditionnels intégraient tous les aspects de la vie - économique, spirituelle et sociale - dans des régions fréquentées pendant des siècles. Ainsi, chez les Stó:lō, « le peuple du fleuve », la vie était centrée sur le Fraser; le fleuve était force vive, ses ressources assuraient la subsistance des habitants et ses rives abritaient leurs lieux de spiritualité (Mohs, 1994: 185-188). Dans le bassin du Mackenzie, les Aînés dénés de Fort Good Hope voyaient un lien entre utilisation, lieu et toponymie. Pour comprendre pourquoi ils montaient leur camp à tel ou tel endroit, disaient-ils, il fallait examiner leur façon d'utiliser le territoire, ce qui impliquait une connaissance des noms de lieux (Hanks et Pokotylo, 1989: 142). Collignon a noté que le système toponymique est l'une des meilleures sources d'information qui existe sur l'organisation spatiale (Collignon, 1993: 78). Au XX^e siècle, chez les Inuit du cuivre, la transformation de l'activité économique principale (par exemple, de la chasse au piégeage) a entraîné une modification des habitudes d'utilisation des terres qui s'est accompagnée d'une altération des champs de connaissances. Ainsi, certains secteurs ont cessé d'être fréquentés et des endroits naguère identifiés par des noms précis ont sombré dans l'oubli. Avec le temps, les habitudes de déplacement ont changé, tout comme la saison des rassemblements, malgré le maintien

d'une alternance saisonnière. Dans les années 1970, les établissements permanents ont transformé le mode d'occupation qui, de polarisé, est devenu centralisé (Collignon, 1993).

Vivre de la terre est l'une des caractéristiques de l'expérience autochtone depuis des temps immémoriaux. Le cycle saisonnier des activités annuelles, les endroits qui lui sont associés et les habitudes de déplacement ont façonné les modes de vie traditionnels. Variant avec les saisons, les ressources animales et marines ont déterminé les déplacements et les activités des peuples autochtones qui dépendaient d'elles pour s'alimenter, se vêtir, s'abriter, se fabriquer des outils et d'autres objets de première nécessité. Au Nunavut, certaines espèces « pouvaient seulement être capturées à certains moments ou dans certains endroits : le caribou là où sa longue migration était ralentie, l'omble dans les hauts-fonds lors de sa montaison, l'oie pendant sa mue, la baleine au moment de son arrivée saisonnière ... - tout cela ordonnait les déplacements des Inuit. Toutes les choses utiles, du bleuets à la baleine boréale, devaient être cueillies ou prises à un moment et à un endroit précis, lorsque l'activité était plus facile ou plus sécuritaire, ou requéraient des habiletés spéciales en d'autres saisons » (Goldring, 1998). Dans l'est de la Nouvelle-Écosse, les Mi'kmaq campaient sur la côte au printemps et à l'été, suivaient les anguilles vers leurs frayères à l'automne et chassaient l'orignal, le caribou, le castor et l'ours durant l'hiver (Mi'kmaq, 1994). Sur la rivière Kazan, les traverses de caribous déterminaient l'emplacement des camps (Keith, 1995: 856). Les rapports entretenus avec le milieu dans le cadre des activités courantes d'acquisition ou de transformation exigeaient des connaissances et une compréhension approfondie du milieu physique : conditions météorologiques, écosystèmes, plantes et animaux, changements constants.

Pour avoir du succès comme chasseur, pêcheur, trappeur ou cueilleur de plantes alimentaires et médicinales, il faut compter sur un sens de l'observation aiguë, sur les connaissances accumulées au fil des ans et sur une bonne compréhension de l'environnement naturel, de ses processus et de ses indicateurs. Pendant des siècles, les peuples des Plaines ont mis à profit leurs connaissances de la topographie, des vents et du comportement des animaux pour amener les bisons à se jeter dans des précipices où ils pouvaient les dépecer, comme on peut encore en voir à Head-Smashed-In, en Alberta. Chez les Autochtones, le succès de chasse repose sur l'harmonie avec les forces vitales de la terre; la connaissance et le respect de la terre et des esprits qu'elle recèle sont essentiels pour y vivre. Comme Harvey Feit l'a si bien expliqué au sujet des Cris du Nord du Québec, la chasse n'est pas un événement isolé, mais une étape d'un processus sans fin impliquant des rapports réciproques de puissance, de besoins, d'obligations et de

responsabilités morales entre le Créateur, les esprits, le chasseur, l'animal et la communauté. Pour réussir, le chasseur doit bien planifier ses actions et se montrer respectueux à l'égard des esprits et des animaux. Reconnaisant chez l'animal des caractéristiques humaines, le chasseur agit en se conformant à des signes qu'il comprend et que l'animal comprend. Pour saluer la générosité dont il a été l'objet, il partage son butin non seulement avec les membres de sa famille et de sa communauté, mais aussi avec les esprits en mesure de soutenir ses efforts (Feit, 1995). Un jeune Inuit du Nunavut ou du Nord-Ouest du Groenland partagera sa première prise avec les membres de sa communauté; « la célébration de la première prise témoigne de l'évolution du garçon, devenu chasseur, et du lien qu'il a commencé à tisser avec son environnement » (Nuttall, 1992; Goldring, 1998). Cette tradition de partage était très répandue dans le subarctique, où la famine représentait une menace constante. Ainsi, les Dénés ont permis aux membres de la deuxième expédition de Franklin (1825-1827) d'utiliser leur pêcherie de Déline dans le Grand lac de l'Ours (Hanks, 1996).

Chaque année, le plus souvent l'été, des familles élargies ou des ménages ayant hiverné séparément dans différents secteurs du territoire occupé par leur groupe se réunissaient pour échanger. Des liens de parenté unissaient souvent les familles ou ménages qui hivernaient ensemble; ces liens identifiaient également les territoires de chasse et de piégeage. Les grands rassemblements estivaux débordaient souvent les limites de ces réseaux familiaux parfois complexes. Le troc et les échanges entre les peuples autochtones favorisaient l'accès aux ressources rares et permettaient d'élargir les liens familiaux. Ces rencontres offraient des occasions de renouer des amitiés, d'organiser des mariages et d'autres célébrations. Fêtes, jeux, danses, chants et autres pratiques traditionnelles étaient au programme. On pouvait ainsi transmettre aux enfants des connaissances traditionnelles et les aider à acquérir les habiletés dont ils auraient besoin pour vivre de la terre. Les Abitibi8innik, par exemple, se réunissaient pour pêcher, échanger et faire du commerce à la pointe Abitibi, sur le lac Abitibi, en plein centre de leur territoire; à leur apogée, vers 1910, quelque mille personnes appartenant à divers groupes se réunissaient à cet endroit (Société Matcite8eia, 1996). Les sites riverains, riches de ressources, étaient les endroits les plus populaires pour ces rencontres estivales. Ces lieux étaient souvent associés à des récits traditionnels qui renforçaient l'identité du groupe, comme l'illustrent ceux des Aînés d'Arviat et de la rivière Kazan (Henderson, 1995; Keith, 1995). Beaucoup de groupes considèrent ces lieux de rassemblements estivaux qu'ils fréquentent depuis des siècles comme les endroits les plus importants dans la représentation de leur patrimoine.

Connaissances traditionnelles sur l'environnement

De nombreuses études fondées à la fois sur les connaissances traditionnelles sur l'environnement (CTE) et sur la science ont démontré une connaissance approfondie des processus naturels, des indicateurs écologiques, du comportement animal et des techniques de survie dans un environnement hostile. Des études récentes, notamment celle sur le tétras à queue fine dans la Première nation de Fort Albany et celle sur le caribou chez les Inuit, ont également démontré la fragilité de ce savoir face à l'avènement des établissements permanents et aux changements culturels (Tsuji, 1996; Thorpe, 1997; Ferguson and Messier, 1997; Huntington, 1998). Les habiletés nécessaires pour vivre de la terre, comme l'observation, l'interprétation et l'adaptation, sont liées non seulement aux connaissances traditionnelles, mais aussi à la persistance de la pratique du mode de vie traditionnel. Les études de plus en plus nombreuses ont également amplifié les craintes des Autochtones concernant l'interprétation et l'utilisation erronées ou même une appropriation de leur « propriété intellectuelle » (Stevenson, 1996: 279). Les Autochtones ont une compréhension complexe de la terre et de ses ressources, et cette complexité se retrouve dans leur langue, ce qui explique en partie les préoccupations que soulève actuellement la question linguistique. Par exemple, l'étude de la culture de chasse des Cris de la baie James a révélé que le radical *nitao* (chasse) possède en fait cinq sens de base. Cette culture combine divers aspects cosmologiques, écologiques et psychologiques de la vie et des croyances des Cris, incluant les liens complexes qui existent entre le chasseur et sa proie (Feit, 1995). Pour définir ces liens, les peuples autochtones parlent d'un sentiment d'appartenance à la terre; ils se voient comme un des éléments d'un environnement parfaitement intégré. Comme l'explique Charles Johnson, « nous, les peuples autochtones, faisons partie de l'écosystème arctique. Nous ne sommes ni des observateurs, ni des gestionnaires; notre rôle est actif et consiste à faire partie de l'écosystème » (Johnson, 1997: 3). À ce titre, les êtres humains coexistent avec les plantes et les animaux, et tous ont un droit égal à la vie. Cette croyance implique le respect de tout ce qui vit. Comme le disait l'Aîné déné George Blondin, « Nous sommes des gens de la terre; nous ne sommes pas différents des arbres, des caribous et des corbeaux, sauf que nous sommes plus compliqués » (Blondin, 1997: 18).

Valeurs associatives des lieux

Comme le signalait la Commission royale sur les peuples autochtones, pour les Autochtones, « on ne peut dissocier la terre de l'identité ... les notions de territoire, de traditions, de coutumes ne sont pas dissociables pour nous » (Canada, 1996: IV, 137). Dans un paysage culturel associatif, malgré un lien certain avec la terre, les valeurs sont reconnues en fonction de l'importance spirituelle du lieu plutôt qu'en fonction de sa

conception ou des vestiges matériels qu'il recèle. Dans certains paysages, les vestiges et les décisions relatives à la conceptualisation auront certes un rôle prépondérant, mais les valeurs spirituelles du lieu pourront être tout aussi importantes. Les associations cosmologiques et mythologiques des lieux sacrés et le lien culturel continu avec les esprits et avec la puissance du lieu caractérisent de nombreux paysages importants pour les peuples autochtones au Canada, comme dans d'autres pays. Les récits et les toponymes transmis d'une génération à l'autre établissent un lien direct entre ces associations spirituelles et la terre. La vie traditionnelle, ancrée dans une connaissance intime du milieu naturel, était axée sur le cycle des saisons, déterminé par les migrations des animaux, par l'accès aux ressources marines et par la chasse. Les liens familiaux, les rapports sociaux et les obligations réciproques ont lié les gens dans ce cycle complexe pendant des siècles. L'interdépendance de tous les aspects de la vie humaine avec le paysage vivant - dans les liens sociaux et spirituels aussi bien que dans les activités de récolte - continue d'ancre les cultures autochtones dans la terre.

PAYSAGES CULTURELS

Les paysages revêtent depuis toujours des aspects multiples aux yeux des observateurs. Dans un article fondamental, le géographe D.W. Meinig présentait un même paysage sous dix perspectives, du paysage comme richesse au paysage comme système. Chacune de ces perspectives mettait en lumière une facette particulière de la valeur du paysage. Selon lui, « un paysage se compose non seulement de ce qui est sous nos yeux, mais aussi de ce qui est dans nos têtes » (Meinig, 1976). Relevant les « énormes variations d'importance, de sens et d'utilisation du mot 'paysage' de nos jours » de même que les diverses fins auxquelles servent les paysages dans les nombreuses disciplines qui s'y intéressent, Eugene J. Palka a observé que chacune possède un angle, des objectifs, des échelles d'analyse, une épistémologie et des méthodologies qui lui sont propres. À son avis, les seuls points communs sont l'accent mis sur le visible, la compréhension du fait que les paysages évoluent par un processus d'interaction entre la terre et l'homme, la reconnaissance d'une dimension temporelle dans l'évolution du paysage, et une vague perception de la dimension spatiale ou de l'étendue du paysage (Palka, 1995). En Australie, l'architecte paysager Ken Taylor a noté que non-Autochtones et Autochtones avaient des opinions différentes sur le paysage, mais que, dans les deux cas, ces opinions reflétaient un concept de lieu, des caractéristiques empiriques inhérentes, des perceptions reposant sur les souvenirs et les mythes, ainsi que des liens entre passé, présent et avenir (Taylor, 1997). Les anthropologues et les peuples autochtones qui s'intéressent à l'utilisation traditionnelle et qui cherchent à rétablir les paysages culturels

de la côte ouest ont appliqué ce dilemme à la vision de ces paysages : contrairement aux visiteurs et aux scientifiques qui perçoivent Gwaii Haanas comme un lieu sauvage, les Haïdas y voient leur patrie, Haïda Gwaii, un territoire riche en vestiges historiques et spirituels de leur présence plusieurs fois séculaire.

Définition des paysages culturels : le patrimoine mondial

Bien que relativement nouveau au sein du mouvement pour la conservation du patrimoine, le concept de paysage culturel est apparu au cours des dix dernières années comme une bonne façon de considérer un endroit, non pas en fonction de monuments, mais bien en fonction de l'interaction entre l'homme et son environnement naturel. En 1992, au bout d'une décennie ou presque de débats, le Comité du patrimoine mondial, organe administratif de la Convention pour la protection du patrimoine mondial, adoptait une définition de paysage culturel de valeur universelle exceptionnelle et convenait que « les paysages culturels représentent ' les ouvrages combinés de la nature et de l'homme ' ... [et] illustrent l'évolution de la société et des établissements humains au cours des âges, sous l'influence de contraintes et/ou des atouts présentés par leur environnement naturel et les forces sociales, économiques et culturelles successives, internes et externes » (UNESCO, 1996a). Ses trois grandes catégories - le paysage clairement défini, conçu et créé intentionnellement par l'homme, le paysage essentiellement évolutif (relique ou vivant) et le paysage culturel associatif - fournissent une typologie élémentaire pouvant inclure le vaste éventail des paysages culturels dans le monde.

Depuis que les paysages culturels ont été admis à figurer sur la Liste du patrimoine mondial, il y a six ans, des paysages culturels définis, évolutifs et associatifs y ont été inscrits. Beaucoup de paysages présentent en fait des caractéristiques des trois types. Dans les paysages clairement définis on s'attend, toutefois, à ce que les considérations d'ordre esthétique l'emportent sur les autres valeurs. En vertu de leur nature organique et de leur utilisation par l'homme au fil des siècles, tous les paysages peuvent être qualifiés d'évolutifs. Ce qui caractérise un paysage essentiellement évolutif, relique ou vivant, c'est le fait que ses valeurs primordiales résident dans les traces matérielles de son évolution d'une manifestation culturelle à sa forme actuelle, compte tenu de l'environnement naturel. Les paysages inscrits à ce jour sur la Liste du patrimoine mondial offrent tous « un exemple éminent d'un type de construction ou d'ensemble architectural ou technologique ou de paysage illustrant une ou des période(s) significative(s) de l'histoire humaine » et « un exemple éminent d'établissement humain ou d'occupation du territoire traditionnels représentatifs d'une culture (ou de cultures), surtout quand il devient vulnérable sous l'effet de mutations irréversibles ». Ce

sont surtout des paysages agricoles et ruraux, comme les rizières en terrasses des cordillères des Philippines, et la côte amalfitaine et Portovenere, Cinque Terre et les îles en Italie. (<http://www.unesco.org/whc/nwhc/pages/sites/main.htm>)

Rédactrice pour l'Australian Heritage Commission, Jane Lennon écrivait dans le Rapport sur l'état de l'environnement (1996), qu'en général, les catégories du Comité du patrimoine mondial s'appliquent bien aux paysages culturels de l'Australie, précisant ceci (Lennon, 1997: 2.2) :

Toutes les définitions [de l'expression paysages culturels] ont un commun dénominateur, qui est l'utilisation par l'homme du paysage et notre perception du paysage culturel qui en résulte comme étant l'expression des attitudes et des valeurs humaines du passé. Les rapports entre l'homme et le lieu ont créé, à l'intérieur du paysage, des configurations qui s'ajoutent à celles issues des systèmes biophysiques. Le paysage est d'abord vu comme un artefact culturel constitué des vestiges tangibles des cultures présentes et passées. Ces vestiges forment des couches dans le paysage et, dans ces couches, se trouvent des éléments significatifs associés à la présence humaine, puisque les paysages constituent des registres historiques recelant des souvenirs, symboles et traces du passé, de même que des vestiges tangibles. C'est ce qui explique l'importance culturelle contemporaine des paysages, car ces éléments significatifs sont au coeur de l'attachement d'une communauté à certains endroits et sont essentiels au développement de valeurs patrimoniales culturelles.

Paysages culturels associatifs

Les paysages culturels associatifs nous amènent loin des concepts patrimoniaux conventionnels centrés sur les ressources matérielles, qu'il s'agisse de monuments du patrimoine culturel ou d'étendues sauvages appartenant au patrimoine naturel. Ils accentuent également le caractère indissociable des valeurs culturelles et naturelles dans les paysages culturels. Alors que de nombreux paysages ont des connotations religieuses, artistiques ou culturelles, les paysages culturels associatifs se distinguent par leurs associations avec le milieu naturel plutôt que par leurs vestiges matériels, souvent minimes, voire absents. L'éventail des traits naturels associés aux paysages cosmologiques, symboliques, sacrés et significatifs sur le plan culturel peut être fort large: montagnes, cavernes, affleurements rocheux, eaux côtières, cours d'eau, lacs, étangs, flancs de collines, hauts-plateaux, plaines, boisés, bosquets et arbres. En 1995, un atelier sur les paysages culturels associatifs, organisé dans la région de l'Asie-Pacifique, « où les rapports entre les aspects physiques et spirituels du

paysage sont si importants », a permis de mieux définir leurs caractéristiques essentielles.

(<http://www.unesco.org/whc/archive/cullan95.htm>):

Les paysages culturels associatifs peuvent être définis comme des régions, vastes ou restreintes, contiguës ou non, et des itinéraires, routes ou autres paysages linéaires - qu'il s'agisse d'entités physiques ou d'images mentales inscrites dans la spiritualité, la tradition culturelle ou les coutumes d'un peuple. Les paysages culturels ont des attributs qui peuvent être intangibles, par exemple, acoustiques, cinétiques et olfactifs, ou visuels.

Les paysages culturels associés à des peuples autochtones sont les plus susceptibles d'entrer dans cette catégorie. Trois endroits ont été ajoutés sur la Liste du patrimoine mondial à titre de paysages culturels en raison de leurs associations culturelles et spirituelles avec un peuple particulier : le parc national Togariro, en Nouvelle-Zélande, à cause de son importance culturelle et religieuse pour les Maoris, Uluru-Kata Tjuta, en Australie, à cause du système de croyance traditionnel des Anangus, l'une des plus vieilles sociétés humaines au monde, et la Laponie suédoise, la patrie des Saamis, qui est le plus vaste et l'un des derniers espaces de l'oekoumène où se pratique encore un mode de vie ancestral fondé sur la transhumance. Tous ces endroits ont également été inscrits sur la liste en raison de leurs valeurs naturelles.

(<http://www.unesco.org/whc/nwhc/pages/sites/main.htm>)

L'approche canadienne

Au cours des dix dernières années, les organismes patrimoniaux canadiens ont reconnu les paysages culturels dans leurs divers programmes de gestion des ressources culturelles. Parcs Canada les définit comme suit : « Toute étendue géographique ayant été modifiée ou influencée par l'activité humaine, ou à laquelle est conférée une signification culturelle spéciale » (Parcs Canada, 1994a: 119) et les a inclus dans son Plan du réseau des lieux historiques nationaux. On retrouve les trois catégories de paysages culturels dans les lieux historiques nationaux désignés : des parcs et des jardins, qui forment des paysages clairement définis; des arrondissements historiques urbains ou ruraux, qui forment des paysages évolutifs; et plusieurs paysages culturels associatifs liés à l'histoire des peuples autochtones (voir ci-après). La plupart des provinces ont élaboré une approche relative aux paysages culturels [c'est le cas, notamment de l'Ontario et de la Nouvelle-Écosse <http://www.gov.on.ca/MCZCR/english/culddiv/heritage/landscap.htm>, <http://www.ednet.ns.ca/educ/museum/mnh/nature/nhns/t12/t12-2.htm>], mais les provinces et les territoires ont généralement abordé les

paysages d'un point de vue archéologique plutôt que culturel dans leur commémoration du patrimoine autochtone [annexe D]. Ils reconnaissent toutefois que certains lieux désignés, comme le parc provincial Writing-on-Stone, en Alberta et la Colline Blanche, au lac Mistassini, au Québec, possèdent des valeurs associées aux paysages culturels. Le programme d'études sur l'utilisation traditionnelle de la Colombie-Britannique (Colombie-Britannique, 1996) et l'ajout par le Yukon des valeurs autochtones des lieux à ses processus de planification sont d'autres façons d'aborder la reconnaissance des paysages culturels. Les décideurs autochtones ont eux aussi leur propre approche, qui s'appuie notamment sur la toponymie pour gérer les valeurs symboliques.

L'approche américaine

La principale directive de gestion du US National Park Service, *Cultural Resource Management Guideline* NPS 28, définit un paysage culturel comme étant « une aire géographique, incluant les ressources culturelles et naturelles ainsi que les espèces sauvages ou les animaux domestiques qui s'y trouvent, associée à un événement historique, une activité ou une personne, ou dotée d'une valeur culturelle ou esthétique autre ». Quatre types de paysages culturels y sont identifiés : le paysage historique défini, le paysage historique vernaculaire, le lieu historique et le paysage ethnographique. Ce dernier consiste en « un paysage renfermant diverses ressources naturelles et culturelles qui font figure de ressources patrimoniales aux yeux des gens qui lui sont associés » (Birnbaum, 1994: 1-2). Bien qu'un type particulier de paysage domine normalement dans chaque site, beaucoup d'endroits renferment des caractéristiques appartenant à plus d'un type, c'est-à-dire « des unités de paysage qui contribuent à l'importance du paysage et qui peuvent être subdivisées en éléments individuels ». Ainsi, le Petroglyph National Monument, au Nouveau-Mexique, renferme des paysages culturels potentiellement significatifs de trois des quatre types établis : un paysage vernaculaire pré-contact; un paysage vernaculaire historique, un paysage défini historique et un paysage ethnographique revêtant une importance traditionnelle et culturelle particulière pour les Pueblos (<http://www.nps.gov/planning/petr/appdxg.htm>). Nora Mitchell, directrice du Conservation Study Institute du NPS, a noté dans son étude sur l'identification, l'évaluation et la gestion des paysages culturels des États-Unis (Mitchell, 1996: 70-80) que la principale qualité d'un paysage culturel est sa perspective unificatrice. Un paysage culturel établit un lien entre toutes les ressources - culturelles et naturelles - d'un lieu. En général, ces ressources, dans leur état actuel, sont l'expression directe de processus naturels et culturels. Les modes de vie traditionnels dans certaines régions contribuent au maintien de biosystèmes importants, notamment des communautés écologiques et des éléments de végétation. Les ressources naturelles font donc partie

intégrante du tissu historique du paysage culturel. La végétation peut être considérée comme une ressource culturelle vivante, un élément de la culture matérielle du lieu, un reflet des changements historiques survenus dans son utilisation et dans sa gestion traditionnelle (Meier et Mitchell, 1990). Indépendamment de son initiative concernant les paysages culturels, le National Park Service reconnaît aussi des biens culturels traditionnels en raison de « leur association avec les pratiques ou les croyances culturelles d'une communauté vivante, qui sont enracinées dans l'histoire de cette communauté et qui sont importantes pour le maintien de son identité culturelle ». Ces biens incluent les endroits associés aux croyances traditionnelles d'un groupe d'Amérindiens concernant ses origines, son histoire culturelle ou la nature du monde, ou encore les endroits que les adeptes de la religion amérindienne traditionnelle ont jadis fréquenté ou fréquentent encore afin d'y organiser des activités cérémonielles conformes aux procédures culturelles traditionnelles. Le mot « culture » désigne « les traditions, les croyances, les pratiques, les modes de vie, les arts, l'artisanat et les institutions sociales d'une communauté, qu'il s'agisse d'une tribu indienne, d'un groupe ethnique local ou de la nation entière » (Parker et King, 1990:1).

L'approche australienne

L'Australie a été un des premiers pays à appliquer le concept de paysage culturel à des terres associées aux peuples aborigènes vivant sur son territoire. Dès la reconnaissance de l'importance des paysages culturels dans la Convention pour la protection du patrimoine mondial, l'Australie a ajouté aux valeurs naturelles qui figuraient déjà sur sa liste les valeurs culturelles du peuple anangu associées à Uluru-Kata Tjuta, et elle a enchâssé ces valeurs dans son régime de gestion conjointe et son plan de gestion (Uluru-Kata Tjuta, 1991). En 1984, l'Australie a adopté une loi pour la protection des Aborigènes et des insulaires du détroit de Torres (*Aboriginal and Torres Strait Islander Protection*) dont l'objet était de « préserver et protéger des endroits, des secteurs et des objets particulièrement importants pour les Aborigènes et pour des fins connexes » (Australie, 1984). Cette loi, qui visait à aborder le patrimoine des Aborigènes et des insulaires du détroit de Torres d'un point de vue indigène, définissait le terme « aire significative pour les Aborigènes » comme une étendue de terre ou d'eau située en territoire australien « présentant une importance particulière pour les Aborigènes, compte tenu de la tradition aborigène ». Aux termes de cette loi, « tradition aborigène » signifiait « l'ensemble des traditions, rites, coutumes et croyances des Aborigènes en général, d'une communauté ou d'un groupe d'Aborigènes et, notamment, les traditions, rites, coutumes ou croyances liées à des personnes, des régions, des objets ou des relations spécifiques » (Australie, 1984: I.3(1)). Le document de

vulgarisation paru en 1996 confirme l'intention originale de la loi : « la loi ne traite ni des valeurs historiques, ni des valeurs archéologiques; elle vise plutôt la reconnaissance des valeurs patrimoniales des Aborigènes ou des insulaires du détroit de Torres d'aujourd'hui » (Australie, 1996: 5). L'Australian Heritage Commission, un organisme national, reconnaît « la valeur unique du patrimoine autochtone » (Australian Heritage Commission, 1997) :

Les peuples aborigènes ont été les premiers habitants de l'Australie. Leur patrimoine est intimement lié au paysage, à des croyances et à des coutumes. Les peuples aborigènes perçoivent le milieu ' naturel ' comme un paysage culturel résultant d'activités humaines qui se sont déroulées pendant au moins 60 000 ans, des temps immémoriaux.

Le patrimoine aborigène inclut les paysages culturels et les lieux, la propriété intellectuelle, le savoir, les restes humains, les artefacts, les croyances, les coutumes/pratiques et les langues qui sont importants pour les peuples indigènes d'Australie.

L'approche néo-zélandaise

La Nouvelle-Zélande a été le premier pays à soumettre la candidature d'un parc national - Tongariro - à titre de paysage culturel digne de figurer sur la Liste du patrimoine mondial. Dans son « examen de la gestion du patrimoine historique », le ministère de la Conservation de ce pays reconnaît de plus que « les paysages ancestraux d'iwi, de hapu et de whanau sont indissociables de l'identité et du bien-être des Maoris en tant que tangata whenua » et que « le maintien du lien ancestral avec wahi tapu est un enjeu majeur pour les Maoris ». Il définit ces paysages comme étant « les terres où leurs ancêtres ont vécu et cherché des ressources, notamment wahi tapu et les sites importants pour les Maoris ». Wahi tapu est « un lieu sacré pour les Maoris sur les plans traditionnel, spirituel, religieux, rituel ou mythologique. Wahi tapu peut être un lieu précis ou un endroit non défini. Il peut s'agir de lieux de sépulture (urupa), de lieux associés à la naissance ou à la mort, de lieux associés à un rituel, à un culte ou à des pratiques destinées à favoriser la guérison, à des endroits animés par les mana des chefs ou tupuna, de lieux de bataille ou autre où le sang a été versé, ou même d'accidents géographiques comme une montagne ou un cours d'eau ayant des associations traditionnelles ou spirituelles » (Department of Conservation, 1998). La nouvelle charte d'ICOMOS Nouvelle-Zélande pour la conservation des endroits présentant une valeur patrimoniale culturelle endosse explicitement la reconnaissance du patrimoine aborigène des Maoris et des Morioris de même que les principes de base de sa conservation (1998: sec.2). La définition du mot « lieu » dans la charte élargit également l'important

concept énoncé précédemment dans la charte de Burra, en Australie(1998: sec.22) :

un lieu désigne une étendue de terre, y compris une étendue de terre couverte d'eau ainsi que l'espace aérien formant le contexte spatial de cette étendue de terre. Il comprend les paysages, les sites traditionnels ou les endroits sacrés, et toute chose liée au sol, notamment les sites archéologiques, jardins, bâtiments ou structures, ainsi que les étendues d'eau, salée ou non, faisant partie du patrimoine historique et culturel de la Nouvelle-Zélande.

La mention explicite de l'eau, de la mer et de l'espace aérien en plus des étendues de terre est particulièrement utile pour attirer l'attention sur l'interface entre le patrimoine culturel et les ressources traditionnellement considérées comme étant naturelles.

De lieu sauvage à paysage culturel

La définition des paysages culturels en tant qu'éléments du patrimoine culturel a coïncidé avec la reconnaissance, à l'échelle internationale dans la communauté du patrimoine naturel, du fait que des endroits longtemps considérés comme des régions sauvages intactes et célébrées pour leur intégrité écologique étaient en fait la patrie de peuples autochtones. Leur gestion de ces paysages a souvent altéré les écosystèmes originaux, mais elle a également contribué à la diversité biologique, longtemps considérée comme une des valeurs clés des régions sauvages (McNeely, 1995). La Convention pour la protection du patrimoine mondial définit ce lien de façon explicite : « Les paysages culturels reflètent souvent des techniques spécifiques d'utilisation viable des terres, prenant en considération les caractéristiques et les limites de l'environnement naturel dans lequel ils sont établis ainsi qu'une relation spirituelle spécifique avec la nature. La protection des paysages culturels peut contribuer aux techniques modernes d'utilisation viable et de développement des terres tout en conservant ou en améliorant les valeurs naturelles du paysage. L'existence permanente de formes traditionnelles d'utilisation des terres soutient la diversité biologique dans de nombreuses régions du monde. La protection des paysages culturels traditionnels est par conséquent utile pour le maintien de la diversité biologique » (UNESCO, 1996a: cl. 38). L'intimité du lien qui unit la diversité culturelle et la diversité biologique a renforcé la définition des paysages protégés de catégorie V de l'Union pour la conservation de la nature (IUCN) : « zone terrestre, comprenant parfois le littoral et les eaux adjacentes, où l'interaction entre l'homme et la nature a, au fil du temps, modelé le paysage aux qualités esthétiques, écologiques et/ou culturelles particulières et exceptionnelles, et présentant souvent une grande diversité biologique », et l'a étendue au-delà de son identification traditionnelle aux lieux

européens.

Valeurs intangibles et identité

Le concept de « paysage culturel » est donc généralement accepté par divers organismes patrimoniaux à l'échelle mondiale, y compris Parcs Canada. Bien que sa définition varie d'un organisme à l'autre, elle est toujours axée sur l'interdépendance de la société humaine et du milieu naturel. Les principaux participants au mouvement international de protection du patrimoine, au sein duquel le Canada joue un rôle actif, ont ouvertement reconnu les paysages culturels caractérisés par les valeurs intangibles que les peuples autochtones associent au paysage. En accordant le statut patrimonial aux lieux ayant des associations spirituelles, mais ne recélant aucun vestige matériel, ils reconnaissent les valeurs humaines essentielles à l'identité de ces peuples. Ils acceptent aussi explicitement de laisser l'identification de ces lieux et de ces valeurs aux peuples qui leur sont associés.

DÉSIGNATION DES PAYSAGES CULTURELS AUTOCHTONES À TITRE DE LIEUX HISTORIQUES NATIONAUX

Au cours des trente dernières années, la Commission des lieux et monuments historiques du Canada a recommandé que de nombreux endroits associés à des cultures autochtones soient désignés lieux historiques nationaux. Ces recommandations reflètent l'historiographie de leur époque. En 1969, la Commission a reconnu l'importance nationale des Inukshuks de la pointe Enusko, sur l'île de Baffin, dans les Territoires du Nord-Ouest. Conformément à l'optique de l'époque, ils étaient considérés comme des artefacts archéologiques plutôt que comme des éléments d'un paysage culturel pluridimensionnel formant un ensemble indivisible (Stoddard, 1969). Bien d'autres lieux désignés ailleurs au pays reflètent cette façon scientifique d'identifier les valeurs en les situant à l'intérieur de disciplines universitaires traditionnelles : archéologie, histoire ou histoire de l'art. Leur portée, leurs limites et leur importance étaient habituellement déterminées par des fouilles archéologiques, parfois appuyées par des études historiques ou ethnologiques réalisées par des professionnels, et leurs valeurs étaient définies en fonction de critères établis, tel le fait d'être des exemples exceptionnels ou représentatifs d'une culture (voir Bureau fédéral d'archéologie 1998a, annexe B). Il s'agissait souvent d'endroits restreints, comme le barrage de pêche du détroit d'Atherley [Mnjikaning] en Ontario ou le mystérieux village à huttes de terre de Cluny en Alberta. Certains lieux ont été désignés à cause de leur importance dans l'histoire du Canada, comme Batoche, désigné en raison de son rôle dans la rébellion du Nord-Ouest/résistance de 1885. D'autres sont devenus des lieux historiques nationaux parce qu'ils constituaient l'expression artistique d'une culture, comme les pétroglyphes de Peterborough en

Ontario ou Ninstints, le village haïda de la Colombie-Britannique. Quelques lieux plus vastes, comme Port au Choix à Terre-Neuve et Debert/Belmont en Nouvelle-Écosse, ont été désignés à cause de leur histoire culturelle, analysée en fonction de vestiges archéologiques et non d'associations culturelles.

Cette façon de désigner les lieux associés à l'histoire des peuples autochtones en tenant compte principalement des vestiges archéologiques était courante dans la communauté patrimoniale, au Canada comme ailleurs. En 1990, l'archéologue australienne Isabel McBryde notait que tous les biens australiens inscrits sur la Liste du patrimoine mondial à cause de leur association avec la culture aborigène étaient d'abord documentés sur le plan scientifique plutôt qu'en fonction de la continuité de la culture aborigène. En outre, il s'agissait toujours de vastes étendues de terre, en fait de paysages culturels « renfermant une foule d'endroits divers qui témoignent des changements culturels et de l'interaction de l'homme et du paysage, interaction à la fois symbolique, religieuse et économique » (McBryde, 1990: 18). Depuis, même si les valeurs archéologiques ont été conservées, les normes institutionnelles ont été modifiées afin d'assurer la participation des communautés vivantes pertinentes à l'identification des perspectives et des valeurs, ainsi qu'à la gestion des paysages culturels.

La perspective des années 1990

Dans le cadre de l'initiative de commémoration de l'histoire des Autochtones du Nord, en 1990-1991, la Commission a examiné divers enjeux et procédé à une classification préliminaire des lieux associés à la commémoration de l'histoire des peuples autochtones. Cette année-là, la Commission a recommandé que :

les lieux revêtant une importance spirituelle et/ou culturelle pour les peuples autochtones soient considérés admissibles à une désignation à titre de lieux historiques nationaux même en l'absence de ressources culturelles tangibles, pourvu qu'il existe des preuves, recueillies par le truchement de l'histoire orale ou autrement, selon lesquelles ces lieux ont vraiment une signification spéciale pour la culture en cause et pourvu que les lieux eux-mêmes soient fixés dans l'espace (Procès-verbaux de la CLMHC, février 1990).

Des documents de référence précisent que « du point de vue autochtone, le potentiel de commémoration semble lié à un ou à plusieurs des éléments suivants : l'utilisation traditionnelle et durable de la terre; le lien entre les gens et la terre; et des événements récents de l'histoire d'une Première nation, comme par exemple ses rapports avec de nouveaux venus... » (Goldring, 1990; Goldring et Hanks, 1991). Inspirée par une présentation sur le mont Red Dog et la piste Drum Lake, dans l'ouest des Territoires du Nord-

Ouest, la Commission s'est particulièrement intéressée à l'importance des lieux mythiques ou sacrés et au potentiel des « sites linéaires ou des sentiers comprenant des ressources tangibles ... et mettant en lumière les liens qui existent entre un peuple et la terre » (Procès-verbaux de la CLMHC, mars 1991). À la suite des consultations formelles et informelles organisées en 1990-1991, il est apparu que tout cadre destiné à orienter le traitement de l'histoire des Autochtones doit tenir compte des prescriptions découlant des revendications territoriales successives des peuples du Nord concernant les lieux patrimoniaux et culturels (Lee, 1997b); respecter la vision du monde des Autochtones dont témoigne le lien durable établi entre les gens et la terre; et, pour atteindre ce dernier objectif, reconnaître que :

ce qui distingue le point de vue des peuples autochtones, cependant, ce sont les connotations éthiques, culturelles, médicinales et spirituelles, mêlées aux habitudes d'utilisation économique, qui colorent les liens des êtres humains avec un endroit. Certains sites font l'objet de récits, d'autres recèlent des pouvoirs spirituels inexistant ailleurs et d'autres encore se voient associer des enseignements particuliers. Tout ceci a peu d'équivalents dans les sociétés non autochtones. Les cultures autochtones attachent souvent plus d'importance à ces attributs qu'aux vestiges matériels et tangibles de la présence humaine. (Goldring et Hanks, 1991: 14)

Cette vision d'ensemble a été la plus difficile à appliquer. En 1991, la Commission avait déjà une idée des perceptions, des enjeux et des structures liés à l'examen des sites autochtones dans le Nord, ce qui a de plus en plus influencé ses travaux et ses recommandations concernant la commémoration de l'histoire des peuples autochtones pendant le reste de cette décennie. La décision de renoncer aux études sur les pétroglyphes et les pictographes pour réaliser plutôt des études axées sur les communautés a marqué un point tournant. Peu à peu, par une série d'études sur des thèmes et des lieux précis, la Commission a fini par voir que les valeurs des peuples autochtones en matière d'histoire peuvent servir à mesurer l'importance historique nationale et à identifier les endroits qui témoignent de cette importance. En mettant l'accent non plus sur les connaissances scientifiques, mais sur les connaissances traditionnelles des Autochtones, non plus sur des types de lieux (p. ex., pistes, endroits sacrés, etc.), mais sur des endroits où convergent récits traditionnels, signification spirituelle et utilisation économique, et non plus sur des critères, mais sur des lignes directrices destinées à orienter ses évaluations, la Commission a commencé à élaborer une approche de commémoration de l'histoire des Autochtones axée à la fois sur les valeurs autochtones et sur l'importance des endroits autochtones pour tous

les Canadiens. Le concept de paysage culturel, enraciné dans l'interaction de la culture et de l'environnement naturel sous tous ses angles, est l'expression même de cette approche.

Consultation et participation

De la fin des années 1960 jusqu'aux années 1980, dans ses travaux de commémoration de l'histoire des Autochtones, la CLMHC s'est attachée aux objets dans une perspective typiquement axée sur l'histoire de l'art et l'archéologie. Depuis, son point de vue a évolué et elle s'intéresse maintenant aux paysages culturels associés aux peuples actuels, reflétant ainsi les normes des années 1990. Une des principales conséquences de cette nouvelle approche est la participation directe des peuples autochtones à la sélection, la planification de la recherche, la désignation et la gestion des endroits d'importance patrimoniale. Dans les années 1980, la recherche a cessé d'être axée sur l'histoire culturelle pour adopter plutôt un point de vue ethno-archéologique, comme ce fut le cas dans le bassin du Mackenzie dans les Territoires du Nord-Ouest et dans les sites Stó:lō de Colombie-Britannique (Hanks et Pokotylo, 1989; Lee et Henderson, 1992). La participation plus active des Dénés et des Métis dans le bassin du Mackenzie peut être interprétée en partie comme une réaction au fait que « les Dénés sont fatigués d'être de simples objets d'enquête et sont en voie de devenir eux-mêmes des investigateurs » (Hanks et Pokotylo, 1989: 139). Le projet pilote relatif aux connaissances traditionnelles sur l'environnement de l'Institut culturel déné, lancé en 1989, est un bon exemple de recherche participative permettant aux peuples autochtones de jouer un rôle clé dans l'orientation des études qui répondent à leurs besoins, notamment au chapitre de la méthodologie de recherche et de la mise en oeuvre, « l'approche reçue en matière d'étude des CTE » (Johnson, 1995: 116). Dorénavant, grâce à la participation active des Autochtones, et plus particulièrement des Aînés, les efforts de recherche portent sur la reconnaissance du lien holistique et essentiellement spirituel qui existe entre le peuple et la terre plutôt que sur l'analyse des ressources matérielles.

L'expérience des années 1990 démontre le caractère crucial de ce rôle. Ainsi, à l'époque de leur identification initiale à des fins de commémoration, les pétroglyphes du parc national Kejimikujik, en Nouvelle-Écosse, étaient considérés comme les principales ressources culturelles du parc. Des consultations menées auprès des Mi'kmaq ont permis de rajuster le tir et de considérer l'importance de l'ensemble du parc plutôt qu'un seul type de ressources. Soulignant « le lien étroit qui unit le peuple et l'endroit », le document préparé conjointement par des représentants des Mi'kmaq et des employés du bureau de l'Atlantique de Parcs Canada proposait de fonder la commémoration du « paysage culturel » de la région sur trois motifs : les 4 000 ans d'utilisation traditionnelle de la terre, dont les vestiges archéologiques sont en grande partie

intacts; l'environnement naturel du parc qui permet de mieux comprendre le lien spirituel que les Mi'kmaq entretiennent avec la terre; et les sites de pétroglyphes, qui constituent un volet important de l'expression de la culture et de la spiritualité des Mi'kmaq (Mi'kmaq, 1994). La CLMHC a recommandé que : « le paysage culturel du parc national Kejimikujik, qui témoigne de 4 000 ans d'occupation de la région par les Mi'kmaq et qui comprend des sites de pétroglyphes, d'habitation, de sépulture et de pêche, des territoires de chasse et des voies de déplacement, soit désigné d'importance historique nationale ... » (Procès-verbaux de la CLMHC, novembre 1994). De même, quand Parcs Canada a amorcé un exercice d'intégrité commémorative au lieu historique Nunsting [Ninstints], en Colombie-Britannique, des consultations auprès des chefs héréditaires ont révélé la nécessité de reconnaître certaines valeurs patrimoniales identifiant non seulement les réalisations artistiques et architecturales des Haïdas telles que représentées par le village - au coeur des désignations comme lieu historique national et site du patrimoine mondial - mais aussi « l'histoire d'un peuple à un endroit » : la continuité de la culture et de l'histoire des Haïdas, les liens étroits unissant les Haïdas à la terre et à la mer, le caractère sacré du lieu, et son rôle comme repère visuel des traditions orales millénaires des Haïdas (Dick et Wilson, 1998). Ces deux exemples illustrent les efforts de Parcs Canada en vue d'appliquer trois principes établis dans le cadre des ateliers nationaux sur l'histoire des peuples autochtones du Canada, organisés entre 1992 et 1994 : l'importance fondamentale des connaissances traditionnelles des Autochtones pour la compréhension de la culture et de l'histoire de tous les peuples autochtones; des consultations fondées sur la participation active des groupes autochtones; et le rôle prépondérant des peuples autochtones dans la présentation de leur histoire et de leur culture (Parcs Canada, 1994b). De la même façon, la participation des Aînés dogribs aux études poussées menées le long de la piste Idaà, dans les Territoires du Nord-Ouest, a permis aux chercheurs de dépasser les objectifs initiaux du projet, limité à l'examen des sites traditionnels et à la documentation des toponymes et des récits dogribs, et de documenter aussi les lieux sacrés, de se déplacer selon les méthodes traditionnelles et d'élaborer un programme de formation en archéologie et en relevé des traditions orales destiné aux jeunes Dogribs (Andrews et Zoe, 1997: 8-10). Ces travaux ont débouché sur la définition de six catégories d'endroits sacrés, dont cinq ont été reconnus par les Aînés - le sixième s'appuyant sur des critères étrangers à leur culture (Andrews, Zoe et Herder, 1998: 307-08). Les projets de recherche soumis récemment à la CLMHC impliquaient tous la participation et la consultation actives des communautés locales, et notamment des Aînés. En juillet 1998, la CLMHC a une fois de plus « réaffirmé le principe ... selon lequel l'étude de l'histoire des peuples autochtones doit reposer sur une participation et une consultation actives » (Procès-verbaux de la

CLMHC).

Paysages culturels autochtones désignés

Depuis 1990, la Commission des lieux et monuments historiques du Canada a étudié plusieurs paysages culturels autochtones [voir l'annexe A]. Dès 1991, il fut constaté que le rocher Hatzic, connu sous le nom de **Xá:ytem**, en Colombie-Britannique, présentait non seulement des vestiges archéologiques témoignant de son importance nationale potentielle, mais avait aussi un intérêt comme lieu de métamorphose compte tenu des valeurs culturelles autochtones. S'inspirant directement des travaux de Gordon Mohs sur le peuple stó:lō, les liens cosmologiques qui expliquent sa fonction d'endroit sacré furent démontrés (Lee et Henderson, 1991). L'entente de partage des frais recommandée en 1998 après consultation auprès des Stó:lō a établi que la Commission admet l'importance nationale exceptionnelle d'endroits appréciés principalement en raison de leur importance spirituelle pour les peuples autochtones.

Déclarés d'importance historique nationale en 1995, le **site de chasse du passage des caribous** en automne, à l'intérieur des terres, sur les berges de la rivière Kazan, et celui de l'île côtière d'**Arvia'juaq** et de la pointe adjacente de **Qikiqtaarjuk** dans l'Est de l'Arctique, fournissent des exemples exceptionnels de l'intégration des valeurs économiques, sociales et spirituelles dans les paysages culturels autochtones. Choisis respectivement par les communautés de Baker Lake et d'Arviat dans le but de conserver et d'illustrer l'histoire et la culture inuit de la région, ces endroits « sont à la fois des témoignages éloquentes de la vie culturelle, spirituelle et économique des Inuit du Keewatin ... et des lieux d'une grande importance pour leur communauté respective » (Procès-verbaux de la CLMHC, juillet 1995). Des fouilles archéologiques antérieures, des travaux de cartographie réalisés à l'aide d'un système de positionnement global, des rencontres sur place avec des Aînés, des entrevues avec d'autres membres bien informés de la communauté et l'enregistrement des récits traditionnels associés à ces endroits ont permis de cerner les valeurs traditionnelles autochtones de même que les valeurs scientifiques qui s'y rattachent (Keith, 1995; Henderson, 1995). Le texte définitif des plaques explique bien les valeurs associatives et matérielles de ces paysages culturels :

Pendant des siècles, les caribous qui traversaient la rivière Kazan, à l'automne, assurèrent la subsistance quotidienne des Inuit de l'intérieur et leur survie durant le long hiver. Une fois dans l'eau, les caribous étaient à la merci des chasseurs en kayak, qui les capturaient et en harponnaient le plus grand nombre possible. Les Inuit vénéraient et protégeaient les lieux de traversée pour assurer le retour annuel des caribous lors de leur migration vers le sud. Ceux-ci étaient pour eux

l'essence de la vie et leur procuraient nourriture, combustible, outils, vêtements et abri.

Pendant des siècles, les Inuit venaient camper ici l'été et récolter les abondantes ressources marines. Ils profitaient aussi de ces réunions pour instruire les jeunes, pour célébrer la vie et pour affirmer et renouveler la société inuit. Ces deux lieux sont toujours des centres où on célèbre, vit et rajeunit la culture inuit de la région d'Arviat. Les récits traditionnels, les connaissances ancestrales et les sites archéologiques d'Arvia'juaq et de Qikiqtaarjuk forment une base culturelle et historique pour les générations à venir.

Proposée par la Société Matcite8eia et la communauté autochtone de Pikogan, au Québec, en 1996, la pointe **Abitibi**, située dans le lac Abitibi, est au centre du territoire traditionnel des Abitibi8innik et des voies fluviales que ceux-ci empruntaient pour parcourir de longues distances. Ce lieu revêt une grande importance pour les Abitibi8innik, qui s'y sont réunis l'été pendant des siècles pour partager les prises de l'hiver, pêcher, festoyer et renouer des liens sociaux. Site privilégié de contacts et d'échanges culturels avec les autres peuples autochtones, les Européens et les Canadiens, la pointe Abitibi est également un endroit sacré pour les Abitibi8innik. Elle a cessé d'être utilisée en 1955, lorsque les Abitibi8innik se sont installés dans des établissements permanents, mais les connaissances traditionnelles des Aînés ont été recueillies et on note « un attachement symbolique à la pointe qui est très fort dans la mémoire collective ». Les vestiges archéologiques, incluant des sites post-contact - église, cimetière, postes de traite des fourrures et campements - témoignent de 6 000 ans d'utilisation. La Société Matcite8eia a également trouvé une importante documentation historique liée au commerce des fourrures qui ajoute à l'importance historique de la pointe. La communauté appuie la désignation de la pointe pour commémorer l'histoire des Abitibi8innik et souhaite en faire un lieu historique (Société Matcite8eia, 1996).

En 1996, dans la foulée de l'initiative antérieure de commémoration de l'histoire des Autochtones du Nord, du projet du Keewatin et de l'étude sur la pêcherie de Déline (voir plus bas), Christopher C. Hanks a explicité « le lien élémentaire entre ... la culture et la terre » (Hanks, 1996: 887), qui est au coeur de la compréhension du paysage culturel du **mont Grizzly Bear et des collines Scented Grass**, situés dans l'ouest des Territoires du Nord-Ouest. Bien ancré à la fois dans les connaissances traditionnelles locales et dans la littérature scientifique et spécialisée pertinente, le mémoire qu'il a rédigé pour le compte des Dénés du Sahtu identifiait trois critères de désignation d'importance historique nationale: ce peuple vit sur ce territoire depuis des temps immémoriaux; il s'y est développé comme peuple distinct; les

toponymes et les récits traditionnels associés au mont Grizzly Bear et aux collines Scented Grass témoignent de façon caractéristique de ses liens avec le territoire (Hanks, 1996: 885, 888). S'appuyant sur une abondante littérature archéologique et ethnographique sur le subarctique, ainsi que sur les nombreux récits oraux de la région du Grand lac de l'Ours, Hanks présente de façon intelligente des récits choisis liés à la signification de traits particuliers du paysage ou à son ensemble. Ces récits contribuent énormément au maintien de la culture des Dénés du Sahtu, en ce sens qu'ils transmettent la langue dénée, les comportements souhaitables et les emplacements des lieux sacrés d'une génération à l'autre, grâce à l'association des endroits et des récits. En établissant un lien entre endroits, noms et récits, Hanks est également parvenu à les situer sur des cartes topographiques de la région du Grand lac de l'Ours. Cinq grandes périodes fournissent un cadre temporel permettant un groupement thématique des récits. George Blondin, dont les propres récits sur la région connaissent une grande diffusion, souscrit à ce cadre temporel tout en soulignant cependant que ce concept est étranger à sa culture. Hanks lui-même note que, pour les Dénés, « les liens thématiques de pouvoir spirituel et de rapport avec les animaux sont plus importants que la notion de temps » (Hanks, 1996: 906). « Les riches associations historiques entre les récits traditionnels des Dénés du Sahtu et ' l'origine ' de ces récits sur deux des quatre pointes de terre qui séparent les bras du Grand lac de l'Ours » ... montrent que « la terre est pleine d'histoires unissant les mondes naturel et surnaturel et définissant les [Dénés du Sahtu] comme peuple lié à la terre » (Hanks, 1996: 886, 888).

En 1997, les Gwichya Gwich'in de Tsiigehtchic, dans l'ouest des Territoires du Nord-Ouest, ont proposé que le segment du **fleuve Mackenzie [Nagwichoonjik] compris entre la rivière Thunder et la pointe Separation**, qu'ils considèrent comme l'endroit le plus significatif de leur territoire traditionnel, soit désigné à des fins de commémoration, de protection et de mise en valeur. Dans cette proposition, fortement inspirés des travaux de Hanks, divers récits oraux mettant en scène Corbeau, Atachukaii, Nagaii, Ahts'an Veh et d'autres sont étroitement liés à la terre identifiée et aux caractéristiques qui la définissent (Gwich'in Social and Cultural Institute, 1997). La superposition d'un cadre temporel regroupant les récits selon cinq périodes a permis d'arriver à « une compréhension globale de l'histoire, intégrant l'ensemble du territoire tout en accordant au fleuve sa place significative à l'intérieur de celui-ci ... [;] les récits, qui traitent de leur histoire et de leur expérience de vie sur le territoire ... [sont des] thèmes culturels fondamentaux [qui démontrent] la place importante que le fleuve occupe dans la culture des Gwichya Gwich'in » (Gwich'in Social and Cultural Institute, 1997: 824).

Dans leur présentation de 1997 en vue d'obtenir la désignation de **Yuquot**, dans le détroit de Nootka, en Colombie-Britannique, les Premières nations Mowachaht-Muchalaht ont demandé qu'on « rétablisse l'équilibre historique » en reconnaissant leur histoire telle qu'elle est exprimée par l'intégration des endroits et des récits. Pour expliquer l'importance de cet endroit « où le vent souffle de partout » et « où tous les peuples du détroit de Nootka se rassemblent », elles disent qu'il s'agit d'un « lieu de puissance et de changement ». Yuquot est le centre du monde pour les Mowachaht, l'endroit où ils vivent depuis le début des temps, où ils accueillent des visiteurs depuis l'époque des grands explorateurs britanniques du XVIII^e siècle, où ils ont acquis leurs pouvoirs de chasseurs de baleine, comme en témoigne le site du Sanctuaire du baleinier, et où ils conservent des liens spirituels étroits avec « la puissance et la beauté naturelles immenses » de leur environnement. Les valeurs historiques occidentales, fondées entre autres sur les vestiges archéologiques, l'iconographie et les artefacts, de même que les sources documentaires primaires complètent les connaissances traditionnelles sur le rôle vital de Yuquot dans leur culture (Mowachaht-Muchalaht, 1997).

Une récente étude présentant l'histoire du Nunavut du point de vue des Inuit, fondée sur des consultations avec les communautés et sur le jugement des Aînés, et réalisée sous la gouverne d'un comité directeur inuit appuyé par des employés et des spécialistes, a permis d'établir clairement les priorités en matière d'identification des endroits importants pour les Inuit. Trois grands principes expriment ces priorités : l'utilisation continue, la culture inuit, ainsi que l'identité inuit et ses variations régionales. Tout est axé sur « le lien traditionnel étroit entre culture et utilisation du territoire. Les nombreux sites traditionnels d'habitation et d'exploitation des ressources, les voies de transport et les lieux sacrés renferment un riche écheveau de valeurs associatives témoignant des impératifs économiques, sociaux et spirituels du cycle annuel des déplacements, ponctués de rassemblements plus ou moins importants selon les besoins des gens et les occasions » (Goldring, 1998).

Lieux historiques nationaux pouvant recéler des valeurs associées aux paysages culturels autochtones

Un certain nombre de lieux historiques nationaux désignés avant 1990 en raison de leurs valeurs archéologiques, scientifiques ou historiques possèdent des caractéristiques qui pourraient justifier leur reconnaissance à titre de paysages culturels évolutifs ou associatifs [voir l'annexe B]. Commémorés principalement pour leur capacité de représenter l'immense contribution des peuples autochtones à l'évolution du Canada sur une longue période grâce à leurs vestiges archéologiques, ces lieux sont reconnus et approuvés par les peuples autochtones qui les associent à leur patrimoine culturel. **Batoche**, en Saskatchewan (LHN 1923, 1985, 1989), revêt une

importance durable pour les Métis à titre de principal établissement métis après la dispersion de la colonie de la rivière Rouge, de centre des aspirations économiques, spirituelles et politiques de ce peuple, et de symbole du conflit armé de 1885. Ces valeurs associatives sont intégrées dans les ressources culturelles et naturelles du paysage culturel, incluant entre autres, le lotissement en bordure des rivières (Parcs Canada, 1997b; Procès-verbaux de la CLMHC, février 1989). **Blackfoot Crossing**, en Alberta (LHN 1925, 1992), revêt lui aussi une importance durable pour la nation siksika, comme en témoignent les liens séculaires étroits que cette culture a entretenus avec la région, ainsi que son projet d'en faire un parc historique. Ce « lieu de traversée est le fil qui relie les divers éléments historiques [naturels et culturels] pour en faire un paysage culturel » (Parcs Canada, 1997a). Le **précipice à bisons Head-Smashed-In [Estipah-skikikini-kots]**, en Alberta (LHN 1968, site du patrimoine mondial 1981), est aujourd'hui un paysage culturel relique qui illustre à la fois les méthodes collectives perfectionnées de chasse et de cueillette des Indiens des Plaines et leur organisation sociale. Témoignant de l'utilisation séculaire des ressources des Prairies à des fins spirituelles, économiques et sociales inscrite dans le milieu physique et la tradition orale des peuples autochtones, ce lieu est maintenant mis en valeur par les Piikanis et les Kainais qui transmettent leur tradition culturelle à leurs enfants et aux visiteurs (Buggey, 1995). Les **Monticules Manitou [Kay-Nah-Chi-Wah- Nung]**, en Ontario (LHN 1969), revêtent une importance spirituelle et religieuse pour la Première nation de Rainy River qui cherche, en partenariat avec Parcs Canada et avec le gouvernement de l'Ontario, à illustrer les 5 000 ans d'histoire de la région. **Wanuskewin**, en Saskatchewan (LHN 1986), atteste la présence d'au moins une douzaine de groupes culturels du nord des Plaines dans la zone de transition entre les Plaines et la forêt boréale pendant plus de 5 000 ans. Il conserve encore de nos jours son importance spirituelle historique. La participation des Premières nations de la Saskatchewan a contribué à sa mise en valeur et notamment à la création d'un centre d'accueil de conception symbolique et de quatre sentiers d'interprétation sillonnant le paysage (Buggey, 1995). Les **sites de la mission de Hay River**, sur la réserve indienne de Hay River, dans les Territoires du Nord-Ouest (LHN 1992), qui comprennent l'église anglicane St. Peter's, l'église catholique St. Anne's et son presbytère, ainsi que les deux cimetières paroissiaux avec leurs nombreuses huttes des esprits, ont été désignés en raison de « ... leur association étroite avec une période critique des relations entre les Dénés et les Euro-Canadiens » (Procès-verbaux de la CLMHC, juin 1992). Appréciés par les Dénés locaux pour leur valeur spirituelle, ils peuvent être considérés comme faisant partie du grand paysage culturel de la communauté. **La présence des Mi'kmaq dans la baie Malpèque**, à l'Île-du-Prince-Édouard (LHN 1996, 1997), désignée à titre d'« événement » plutôt que de lieu, met l'accent sur l'importance historique de

10 000 ans d'utilisation et d'occupation continuelles dans la baie - « la continuité et l'attachement à la terre sont les éléments déterminants de l'importance historique » - et sur la baie elle-même en tant que « haut lieu de spiritualité autochtone ». Territoire traditionnel de chasse, de pêche et de cueillette pour les Mi'kmaq de l'Île-du-Prince-Édouard pendant des siècles, la baie revêt aujourd'hui une valeur symbolique profonde pour de nombreux Mi'kmaq" (Johnston, A.J.B., 1996; Procès-verbaux de la CLMHC, 1997, 1996). Les valeurs attribuées à la présence des Mi'kmaq dans la baie Malpèque qui ont servi à déterminer l'importance historique nationale de l'événement sont directement associées au lieu -un paysage culturel-, et « mettent en évidence ou symbolisent en tout ou en partie une tradition culturelle, une manière de vivre ou des idées qui sont importantes dans l'évolution du Canada » (CLMHC, 1999). Par opposition, la **pêcherie traditionnelle de Déline et le vieux Fort Franklin**, dans les Territoires du Nord-Ouest (LHN 1996), identifiés à cause de leurs associations historiques importantes, ont été désignés comme lieu historique, à titre de « témoin éloquent des rapports qui se sont établis au XIX^e siècle entre les peuples autochtones du Nord et les explorateurs euro-canadiens déterminés à connaître la région », « de l'appui et de l'aide apportés par les Dénés et les Métis » à la deuxième expédition de sir John Franklin et de l'impact de l'expédition de Franklin et de celles qui ont suivi sur les peuples autochtones de la région, particulièrement en ce qui a trait à « la définition de l'identité culturelle distinctive des Dénés du Sahtu ». De même, les « Dénés du Sahtu considèrent la pêcherie de Déline comme un témoignage culturel important de leur présence dans la région » (Hanks, 1996; Procès-verbaux de la CLMHC, novembre 1996). La protection et la mise en valeur du site demandées par les Dénés du Sahtu soulignent l'importance que ceux-ci accordent au lieu comme expression de l'histoire autochtone.

Paysages reliques

Bien d'autres lieux historiques nationaux désignés en fonction de valeurs archéologiques afin de commémorer l'histoire de peuples autochtones possèdent sans doute des valeurs de paysage culturel et il se pourrait que les nations concernées choisissent de les identifier comme paysages ou éléments de paysages culturels, compte tenu de leur patrimoine. Outre les inuksuit d'Enusko Point, dans le Nunavut, mentionnons les sites de villages ou d'autres types d'habitation, les sites de pictographes et de pétroglyphes, les sites de cercles de tipis, de sépultures et d'approvisionnement, comme des carrières [voir l'annexe C]. Ainsi, certains, sinon la totalité des neuf villages haïdas, gitksans et tsimshians abandonnés de Colombie-Britannique, désignés LHN en 1971-1972, pourraient avoir, pour les Autochtones, des valeurs patrimoniales similaires à celles que les chefs héréditaires ont identifiées à Nunsting (LHN 1981, site du patrimoine mondial 1981). Des villages reliques situés ailleurs, comme les villages palissadés iroquoiens de

l'Ontario, pourraient eux aussi être considérés comme des paysages culturels. Les consultations menées auprès des services patrimoniaux des provinces et des territoires ont révélé que ceux-ci n'ont aucun paysage culturel autochtone désigné répondant à la définition proposée. Ils ont toutefois désigné des villages ou des sites d'habitation reliques, comme Oxbow, à Red Bank, au Nouveau-Brunswick, Pointe-du-Buisson, au Québec, Sea Horse Gully, au Manitoba, et Qaummaarvit, dans les Territoires du Nord-Ouest, en raison de leurs valeurs archéologiques. Plusieurs ont signalé que certains des sites désignés ou qui mériteraient de l'être pourraient être des paysages culturels. Les sites de pictographes et de pétroglyphes, reconnus un peu partout au pays à l'échelle fédérale ou provinciale, pourraient être des éléments importants de paysages culturels, comme on l'a démontré à Kejimikujik. Les cercles de tipis désignés, comme ceux d'Herschel, en Saskatchewan, et de Bezya, en Alberta, font eux aussi partie de vastes paysages culturels. Des sites de sépultures désignés, comme L'Anse Amour, à Terre-Neuve, le Tumulus Augustine, à Red Bank, au Nouveau-Brunswick, et le site de Gray, en Saskatchewan, pourraient être vus comme des lieux sacrés à l'intérieur de paysages culturels autochtones. Les peuples autochtones pourraient également choisir d'identifier comme paysages culturels autochtones des lieux historiques nationaux existants désignés pour d'autres raisons, comme l'ont fait récemment les Mowachaht-Muchalaht lorsqu'ils ont réclamé le détroit de Nootka comme partie intégrante de leur propre histoire à Yuquot (Mowachaht-Muchalaht, 1997). De même, les peuples autochtones pourraient considérer que certaines désignations actuelles d'importance historique nationale liées à des événements, comme des batailles, ou aux cultures autochtones, font partie de leur patrimoine et seraient commémorées plus efficacement à titre de paysages culturels.

Il existe aussi des paysages liés à l'histoire des peuples autochtones dont on reconnaît la valeur historique, mais qui ne sont associés à aucun peuple en particulier. Par exemple, au parc national des Prairies, en Saskatchewan, des analyses archéologiques des vestiges culturels témoignent de diverses activités d'occupation pendant plus de 10 000 ans, mais ces activités n'ont plus cours et aucune nation ne revendique actuellement d'association directe avec le parc (Gary Adams, comm. pers.). Lorsque de tels paysages sont soumis à l'attention de la CLMHC, le programme pourrait les définir comme paysages reliques, des témoins d'une évolution culturelle qui a cessé, mais qui demeurent riches en vestiges matériels, plutôt que comme des paysages culturels autochtones qui supposent la participation des peuples concernés. Cette distinction entre les endroits associés à des communautés encore vivantes et ceux qui sont connus uniquement à cause de vestiges matériels du passé pourrait correspondre à ce qui se fait en Australie, où on différencie « les lieux du patrimoine autochtone d'importance archéologique » et « les lieux autochtones d'importance patrimoniale pour les cultures

vivantes », ce qui facilite l'identification d'indicateurs environnementaux liés au patrimoine naturel et culturel (Pearson et al, 1998).

La désignation récente de lieux associés à l'histoire des peuples autochtones démontre l'applicabilité du concept de paysage autochtone. Les récits traditionnels qui traitent d'une interdépendance spirituelle continue avec la terre illustrent fort bien l'importance des valeurs associatives en ce qui a trait aux rapports des Autochtones avec un endroit donné. L'identification d'un paysage culturel autochtone repose essentiellement sur son association à une culture vivante. Un paysage important qui n'est plus associé à une culture vivante est un paysage culturel relique.

LIGNES DIRECTRICES POUR L'IDENTIFICATION DES PAYSAGES CULTURELS AUTOCHTONES

Consultation de spécialistes

Pour rédiger ce document, nous avons exploré le concept de paysage culturel autochtone en consultation avec une quarantaine de spécialistes de différentes disciplines, de l'histoire à l'archéologie, en passant par l'architecture du paysage et la gestion des parcs. Ces spécialistes étaient des employés de Parcs Canada et des administrations provinciales et territoriales de tout le pays, des experts-conseils possédant une vaste expérience des communautés autochtones et des Autochtones membres d'organismes cadres ou occupant diverses fonctions. Plusieurs constantes se dégagent de cet exercice. Ainsi, tous ont souligné la complexité et la vivacité des croyances et des traditions autochtones liées à la terre; tous ont insisté sur l'importance du lien avec la terre pour les cultures autochtones et sur la nature holistique de ce lien, en plus d'observer que le concept de « terre » incluait à la fois l'eau, le ciel et la terre. Tous ont également attiré l'attention sur le fait que les Autochtones entretiennent encore aujourd'hui des liens réels et persistants avec la terre et sur l'interdépendance des êtres humains, des animaux et des esprits sur terre. En plus d'étudier le monde matériel, ils ont invariablement abordé les aspects spirituels, mentaux et émotionnels de la vie dans un environnement donné. La cosmologie, les lieux de puissance, les récits associant les esprits à la terre, les liens familiaux et linguistiques avec les lieux revenaient constamment dans leurs propos. Ils ont de plus souligné l'importance des diverses utilisations et activités - de la récolte aux réunions sociales, en passant par les rites et les cérémonies - en tant qu'expression vitale du lien avec la terre. À leurs yeux, l'attachement des peuples autochtones à ces aspects de la terre plutôt qu'à un endroit considéré comme une ressource matérielle est une attitude déterminante de l'identité autochtone. Ils ont expliqué la diversité de l'expérience historique selon les époques et les lieux, ainsi que les différences dans la situation actuelle des peuples autochtones.

Ces différences quant à l'expérience historique, au contexte géographique et à la situation actuelle colorent aujourd'hui les liens des peuples autochtones avec les paysages. Les spécialistes consultés ont tous insisté sur le rôle majeur que les Autochtones ont à jouer dans l'identification des paysages pouvant être commémorés à titre de lieux historiques nationaux. Les peuples concernés ne sont pas nécessairement les occupants ou utilisateurs actuels de l'endroit, mais ils peuvent avoir conservé avec celui-ci un lien historique encore important. Pensons ici aux Hurons de Loretteville, au Québec, qui ont gardé un lien avec le territoire du sud de l'Ontario qu'ils ont quitté au milieu du XVII^e siècle. La tradition orale en général et les connaissances traditionnelles sur l'environnement ont constamment été citées comme étant à la base de la compréhension et de la reconnaissance des valeurs que les peuples autochtones accordent à un lieu, l'archéologie, l'ethnohistoire et l'ethnographie étant reconnues comme les disciplines universitaires les plus pertinentes.

Définition des paysages culturels autochtones

Compte tenu des ouvrages et des spécialistes consultés à ce jour, nous proposons la définition suivante à des fins d'étude et de discussion :

Un paysage culturel autochtone est un endroit auquel un (ou plusieurs) groupe(s) autochtone(s) accorde(nt) une signification particulière en raison du lien persistant et complexe entretenu avec le territoire. Le paysage exprime l'unité du groupe avec le milieu naturel et les valeurs spirituelles qui y sont rattachées. Il incarne la connaissance traditionnelle des esprits, des lieux, des utilisations du territoire et de l'écologie. Les vestiges matériels témoignant de cette association peuvent être remarquables, mais ils sont souvent minimes ou inexistantes.

Il faut reconnaître que d'autres peuples que le groupe concerné peuvent aussi avoir utilisé le même paysage, auquel ils peuvent eux aussi accorder de la valeur. En Amérique, particulièrement, l'expérience montre que la rapidité des vagues d'immigration et la diversité des cultures qu'elles ont introduites ont eu un effet considérable sur les paysages culturels. Il s'en est suivi, non pas un étagement des cultures et des utilisations, mais plutôt une contemporanéité de cultures et d'utilisations qui sont toutes jugées valables (US/ICOMOS, 1996).

Détermination de l'importance historique nationale

Comment devrait-on faire pour déterminer l'importance nationale d'un paysage culturel autochtone? La CLMHC a déjà établi, en ce qui concerne le nombre de groupes culturels, que « à l'avenir, toute délibération devrait tenir compte des 60 groupes distincts

identifiés dans le *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* » et a demandé une analyse de « l'incidence de l'utilisation des groupes linguistiques comme éléments de détermination de l'importance historique » (Procès-verbaux de la CLMHC, juillet 1998). La CLMHC a également amorcé des discussions sur l'utilisation « du territoire traditionnel d'une nation autochtone ... comme univers de comparaison du lieu proposé à des fins de commémoration ou de désignation » (Bureau fédéral d'archéologie, 1998a: 21). Les paysages culturels autochtones correspondant à la définition qui précède respectent ces orientations.

Aux États-Unis, pour qu'un bien culturel traditionnel puisse être désigné, le *National Park Service* exige qu'il soit important aujourd'hui pour la communauté et qu'il l'ait été pendant au moins cinquante ans. Le bien en question doit également répondre aux critères d'intégrité établis en tenant compte du point de vue des utilisateurs traditionnels qui ne doivent constater aucune perte d'intégrité. Les critères du *National Register* sont appliqués, comme ils le sont pour tout bien dont on veut déterminer l'admissibilité au *National Register of Historic Places*. Ces critères, qui sont toutefois très larges, sont aussi interprétés de façon à accommoder les traditions amérindiennes. Ainsi, « l'association à des événements ayant contribué de façon significative aux grands courants de l'histoire [des États-Unis] » permet, par exemple, d'inscrire des lieux associés aux traditions orales concernant la création d'un groupe amérindien, et « l'association avec la vie de personnes ayant joué un rôle important dans le passé [des États-Unis] », d'inscrire des personnes dont la vie ne peut être documentée par des études et des êtres non humains comme les divinités révéérées par un peuple amérindien. « Tant que la tradition elle-même est enracinée dans l'histoire du groupe et qu'elle associe le bien à des événements [ou à des personnages] traditionnels, l'association demeure acceptable » (Parker et King, 1990; King et Townsend, n.d.).

Isabel McBryde a posé la question suivante : De quelle façon la communauté patrimoniale procède-t-elle pour étudier, conceptualiser et évaluer les diverses caractéristiques des paysages autochtones et archéologiques des vastes systèmes complexes du monde des chasseurs-cueilleurs? (McBryde, 1997: 12) Pour y répondre, elle propose cinq critères :

1. entité culturelle significative répondant à la définition de paysage culturel [association]
2. entité culturelle significative illustrant des thèmes de l'histoire humaine et des pratiques culturelles courantes
3. bonne documentation de la vie et des traditions orales du peuple autochtone de la région
4. bonne documentation des travaux archéologiques et

ethnohistoriques

5. documentation montrant les valeurs scientifiques et sociales qui se rattachent à l'entité culturelle.

Par le passé, afin d'évaluer l'importance historique nationale d'endroits, de personnes ou d'événements, la CLMHC s'est fondée sur des cadres historiques et anthropologiques ainsi que sur des critères particuliers. La Commission a cependant reconnu que ses critères, structures et cadres conventionnels d'évaluation conviennent mal aux valeurs inhérentes à l'histoire des peuples autochtones. Elle a réaffirmé dans ses discussions que « nature, tradition, continuité et attachement à la terre sont considérés comme les éléments déterminants de l'importance historique » en ce qui concerne les peuples autochtones, soulignant qu'elle « était intéressée non seulement à commémorer des groupes, mais aussi à se pencher sur l'importance de certains endroits pour un groupe autochtone ... » (Procès-verbaux de la CLMHC, juillet 1998). Le concept de paysage culturel fournit un élément de réponse à ces questions.

Lignes directrices sur les paysages culturels autochtones

Compte tenu des critères d'importance historique nationale appliqués par la CLMHC (CLMHC, 1999), un paysage culturel autochtone désigné doit « **illustrer un aspect important de l'histoire du Canada au plan national** ». Les nombreuses recommandations de la Commission témoignent du fait que l'histoire des peuples autochtones est reconnue comme « un aspect important de l'histoire du Canada au plan national ». En tant qu'endroit désigné en raison de son « association évidente et significative » avec cet aspect de l'histoire du Canada, un paysage culturel autochtone doit « **mettre en évidence ou symboliser en tout ou en partie une tradition culturelle, une manière de vivre ou de penser qui sont importantes dans l'évolution du Canada** ». Les éléments qui témoignent du degré d'intégrité d'un endroit, sauf l'espace qu'il occupe, ne sont pas habituellement essentiels pour comprendre l'importance d'un paysage culturel autochtone et ne sont donc pas appliqués en général.

Les lignes directrices qui suivent ont pour but d'aider la Commission à examiner l'importance nationale des paysages culturels autochtones. Elles sont conformes à l'orientation contenue dans la récente histoire du Nunavut sur laquelle la Commission s'est penchée en décembre 1998.

1. Le groupe autochtone depuis longtemps associé à l'endroit a participé à son identification et à la détermination de son importance, consent à ce qu'il commémore sa culture et appuie sa désignation.

Cette ligne directrice découle de l'orientation donnée par la CLMHC

depuis 1990, selon laquelle les peuples autochtones doivent être consultés et doivent participer à l'identification des cadres et des lieux associés à leur histoire. Elle est conforme au processus de consultation établi concernant les sites du patrimoine autochtone (Bureau fédéral d'archéologie 1998a, 17-18) et au *Statement of Principles and Best Practices for Commemorating Aboriginal History, draft 3* (Bureau fédéral d'archéologie 1998c, item 2). Elle est également conforme à la recommandation 1.7.2 du *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Enfin, elle peut être conforme au cadre comparatif ou contextuel que la Commission choisit d'utiliser pour son évaluation, comme le territoire traditionnel proposé d'un groupe autochtone ou d'une Première nation (Bureau fédéral d'archéologie 1998a, 14 et 21).

2. Les aspects spirituels, culturels, économiques, sociaux et environnementaux qui témoignent de l'association du groupe avec l'endroit identifié, y compris la continuité et les traditions, illustrent son importance historique.

Cette ligne directrice met l'accent sur l'identification de l'importance historique nationale à partir de l'attachement durable du groupe au territoire, de l'utilisation continue qu'il en a fait et des activités qu'il y a menées, de ses liens sociaux et familiaux, de sa connaissance intime de la région et de ses affinités spirituelles avec celle-ci.

3. Les caractéristiques culturelles et naturelles interdépendantes du lieu identifié en font un paysage culturel important.

Cette ligne directrice reconnaît la nature intégrée du lien que les Autochtones entretiennent avec un lieu, notamment le caractère indissociable des valeurs culturelles et naturelles. Les lieux identifiés, qui seront sans doute fort divers, illustreront le lien essentiel entre les forces culturelles et naturelles qui caractérisent les paysages culturels. La ligne directrice prévoit que l'identification tiendra compte de différents aspects de l'association du groupe (voir la ligne directrice numéro 2) au fil du temps. Dans les cas où les caractéristiques prennent principalement leur source dans la tradition orale et spirituelle et dans les activités liées au lieu, les vestiges tangibles pourraient être presque inexistants. Cependant, on pourra également trouver sur place des ressources naturelles, des sites archéologiques, des lieux de sépulture, des traces de culture matérielle, des documents ou des récits oraux. La ligne directrice prévoit que l'identification des caractéristiques tiendra compte des composantes physiques comme l'écosystème, le climat, la géologie, la topographie, l'eau, le sol, le bassin visuel, des espèces fauniques et florales dominantes et importantes sur le plan culturel compte tenu des rapports entre le peuple autochtone concerné et

l'endroit. Les Autochtones peuvent exprimer ces aspects sous une forme animale ou par d'autres métaphores associées à la nature. Enfin, la ligne directrice prévoit qu'on tiendra compte de la diversité géographique et culturelle, de même que de l'expérience individuelle de chaque peuple autochtone du Canada (Bureau fédéral d'archéologie 1998c, item 2).

4. Les caractéristiques culturelles et naturelles témoignant de l'importance de l'endroit sont identifiées grâce à la tradition orale du groupe autochtone concerné.

Cette ligne directrice suppose que les connaissances traditionnelles, y compris les connaissances traditionnelles sur l'environnement, comprendront sans doute les récits, noms de lieux, langages, utilisations traditionnelles, rituels et comportements associés à l'endroit identifié. Elle reconnaît que certaines connaissances sont impossibles à partager, mais elle considère que les connaissances disponibles doivent être suffisantes pour démontrer l'importance de l'endroit dans la culture du groupe concerné.

5. Les caractéristiques culturelles et naturelles témoignant de l'importance du lieu peuvent aussi être comprises grâce à des travaux spécialisés.

Cette ligne directrice reconnaît la contribution des travaux spécialisés à la compréhension d'un lieu. À cet égard, l'histoire, y compris l'histoire orale, de même que l'ethnohistoire, l'archéologie, l'anthropologie et les sciences de l'environnement comptent parmi les disciplines les plus pertinentes.

Dimension, étendue et valeurs

Les spécialistes consultés en vue de la rédaction de ce document ont souligné que la dimension et la portée des paysages culturels autochtones risquent de présenter des problèmes pour les peuples autochtones aussi bien que pour Parcs Canada, compte tenu de leur contexte et de leur point de vue très différents. Les Autochtones ont une vision du monde axée sur le paysage lui-même plutôt que sur ses composantes. Certains lieux ont certes une importance culturelle associative ainsi que des traditions orales se rapportant à leur histoire. Cependant, étant donné le rapport holistique que les peuples autochtones entretiennent avec leur territoire, ces lieux sont d'abord considérés comme des éléments d'un grand paysage plutôt que comme des points isolés. Un paysage identifiable peut également faire partie d'un ensemble encore plus vaste. Les lieux sacrés dogribs identifiés le long de la piste Idaà illustrent la relation entre les lieux individuels et le paysage élargi, la piste elle-même étant considérée comme un élément du paysage culturel dogrib, qui s'étend sur 100 000 milles carrés. Les Hopis de l'Arizona occupent

12 villages sur trois mesas, mais leur territoire historique, *Tutsqwa*, couvre une région bien plus vaste. Des endroits comme le mont Navajo, le Grand Canyon, et le lac salé Zuni sont des « sanctuaires qui ponctuent un itinéraire à caractère religieux destiné à rendre hommage à toutes les terres ancestrales des Hopis [mais ils] ne constituent pas les limites des terres des Hopis; ils n'en sont que la représentation symbolique » (Ferguson, T.J. *et al*, 1993: 27). Pour la nation navajo, « ... le fait d'isoler artificiellement des lieux importants par rapport au paysage élargi dont ils font partie viole les principes de base qui, au départ, confèrent une importance culturelle à certains lieux » (Downer et Roberts, 1993: 12). L'étendue de ces vastes paysages est difficile à concilier avec l'approche d'intégrité commémorative à la base du programme de commémoration des lieux historiques nationaux de Parcs Canada. Assurer la « santé ou l'intégralité » de ces vastes régions exigera un examen attentif de notre compréhension actuelle de ce concept et de son application aux lieux historiques, aux valeurs historiques et aux objectifs poursuivis pour de vastes paysages culturels.

Limites

Comment faire alors pour fixer les limites d'un paysage culturel? Des travaux préliminaires proposent quelques pistes. Ainsi, au site du patrimoine mondial d'Angkor Vat, au Cambodge, où les capitales successives renfermant des ressources archéologiques et naturelles avaient besoin d'une protection intégrée, on a recommandé la protection de deux zones - de 380 km² et 370 km² respectivement - qui tenaient compte des principes de gestion d'aires protégées et des impératifs de protection et de mise en valeur (Wager, 1995). Dans les parcs nationaux du Canada, un système de zonage permet d'identifier les secteurs ayant besoin de différents niveaux de protection et d'orienter leur gestion et leur utilisation (Parcs Canada, 1994a: II.2.2). Dans les réserves de la biosphère, on applique également un système de zonage qui prévoit une zone centrale, une zone tampon et une zone de transition, et qui est axé sur les différents niveaux de protection et d'intervention (UNESCO, 1996b: 4). Les paysages culturels autochtones pourraient profiter de l'émergence d'une approche de planification biorégionale dans la gestion des aires protégées, applicable à des régions très vastes comme le corridor de 2 000 milles reliant Yellowstone et le Yukon (<http://www.rockies.ca/Y2Y/>) et le couloir biologique mésoaméricain de 1 500 milles qui traverse l'Amérique Centrale (Salas, 1997). Downer et Roberts, qui collaborent avec la nation navajo, aux États-Unis, considèrent qu'une « vision d'ensemble ... fondée sur les paysages ou les écosystèmes plutôt que sur des zones d'impact définies de façon artificielle ... émerge des différentes disciplines de planification environnementale. [Ils sont] convaincus que c'est la seule façon réaliste d'étudier convenablement les biens culturels traditionnels et les paysages culturels dont ils font partie intégrante ... » (Downer et Roberts,

1993: 14). De tels cadres de planification et de telles approches de cogestion (Collings, 1997) pourraient permettre d'élaborer des mécanismes visant à assurer l'intégrité commémorative des paysages culturels, comme l'aire désignée de Nagwichoonjik [fleuve Mackenzie].

En Australie, beaucoup de sites autochtones sont en fait des régions distinctes séparées par des distances considérables, mais reliées entre elles par des voies commerciales ou des pistes ancestrales; ils sont mieux compris à titre d'éléments d'un réseau plutôt qu'à titre individuel. (Bridgewater et Hooy, 1995: 168). « Les Anangus, dont le système politique est égalitaire et décentralisé, voient les éléments du paysage comme des étapes ou des noeuds dans un réseau de pistes ancestrales. Le paysage anangu ne peut être divisé en régions distinctes » (Layton et Titchen, 1995: 178). Le sentier historique Trail of Tears, aux États-Unis, un réseau de voies et de sites multiples qui commémore l'expulsion des Cherokees [Ani'Yun'wiyá] de Georgie, d'Alabama et d'ailleurs, ainsi que leur marche et leur réinstallation en Oklahoma en 1838-1839, est un partenariat de groupes et de sites divers qui offre des programmes d'interprétation apparentés dans neuf États. Explorant la possibilité d'adapter ce concept de noeuds à la commémoration de l'histoire des Autochtones au Canada, l'historien John Johnston note qu'il peut s'appliquer aux « ... lieux qui racontent une histoire commune se déroulant dans le temps et l'espace », comme les pistes et les voies navigables associées aux déplacements saisonniers des peuples dans leur recherche de nourriture (Johnston, A.J.B., 1993). Ces noeuds, ayant chacun une importance propre, pourraient être au centre des efforts de protection et de mise en valeur d'un vaste paysage culturel reconnu.

Faisant observer qu'il « n'existe parfois pas de limites évidentes », le *National Park Service* précise que la définition des limites d'un bien culturel traditionnel devrait se fonder sur les caractéristiques du lieu historique et plus particulièrement sur son utilisation et sur ce qui fait son importance (King et Townsend, s.d.). On a procédé ainsi dans l'arrondissement historique de Helkau, en Californie, où l'aire significative a été définie comme « une partie substantielle de la chaîne côtière du nord de la Californie ». Au moment de décider des limites, on a opté pour un compromis et suivi « les lignes topographiques, de façon à inclure tous les endroits où les traditionalistes s'adonnent à la fabrication de médicaments ou à des activités similaires, les routes reliant ces lieux ainsi que l'immense bassin visuel unissant ce réseau de lieux et de routes ». Pour prendre cette décision, on a tenu compte des utilisations traditionnelles, des bassins visuels et des changements apportés aux limites au fil des siècles (Parker and King, 1990: 18-19). La nécessité de modifier les limites des sites amérindiens existants met en lumière d'autres facteurs. Par exemple, on a demandé l'élargissement des limites du monument

national Wupatki, en Arizona, un site pré-contact de 35 253 acres caractérisé par son désert peint et ses pueblos en maçonnerie, pour assurer la protection d'un « système » naturel et culturel ainsi que pour compléter l'interprétation du parc (<http://www.nps.gov/planning/flaq/gmp/news3/flaq2p5.htm>).

On reconnaît bien des aspects de l'approche américaine dans la désignation actuelle de certains paysages culturels autochtones à titre de lieux historiques nationaux. À Kejimkujik, par exemple, les limites du parc national actuel définissent une aire d'occupation traditionnelle par les Mi'kmaq suffisamment vaste et appropriée pour être représentative du paysage mi'kmaq global. Dans ce cas précis, les limites acceptées découlent d'une mesure administrative commode, mais ce n'est pas là le mode de sélection idéal. À Arviaq et à Qikiqtaarjuk, des éléments géographiques bien définis - une île et une pointe - ayant d'importantes valeurs spirituelles, sociales, économiques et archéologiques associées à la culture des Inuit du Caribou ont servi à définir les limites du lieu. Étant donné l'importance des eaux adjacentes pour la signification culturelle, on pourrait envisager de redéfinir les limites de l'endroit de façon à y inclure les aires marines appropriées. Au mont Grizzly Bear et dans les collines Scented Grass, où les endroits désignés sont aussi des régions terrestres clairement définies ayant des liens étroits avec l'eau, l'analyse des lieux et la discussion des valeurs ont permis de bien comprendre les rapports culturels significatifs du paysage global de la région du Grand lac de l'Ours. De même, les valeurs historiques des bassins visuels de ce site jouent un rôle particulièrement important dans l'établissement des indicateurs de « santé » du lieu. Si certains éléments géographiques distincts peuvent être très utiles pour délimiter un lieu, il est évident que les valeurs à la base de la désignation de celui-ci doivent jouer un rôle prépondérant en la matière.

CONCLUSION

Les paysages culturels autochtones sont des outils qui permettent d'aborder l'histoire des Autochtones tout en respectant le mandat de la CLMHC et en s'attachant au lien complexe que les peuples autochtones entretiennent avec la terre. Ce ne sont pas des vestiges, mais bien des paysages vivants - le monde cosmologique, mythologique et spirituel des nations qui leur sont associées, de même que le centre de leurs activités quotidiennes sur le territoire. Transmises d'une génération à l'autre par la tradition orale, les connaissances traditionnelles des Autochtones unissent ces liens spirituels à la terre grâce à des récits, des noms de lieux, des lieux sacrés, des rites et des comportements qui se rapportent aux esprits de la terre. Le cycle saisonnier des activités permettant de vivre de la terre s'appuie sur le synchronisme des mouvements des hommes et des animaux. Les travaux réalisés jusqu'ici ont montré que les paysages culturels autochtones

sont principalement de type associatif. L'examen de leur importance nationale doit être abordé sous l'angle du rapport holistique entretenu avec la terre par les peuples qui lui sont depuis longtemps associés. Les peuples autochtones ont un rôle fondamental à jouer dans l'identification des lieux qu'ils jugent importants en les documentant et en en définissant l'importance nationale dans le contexte culturel autochtone.

OUVRAGES CITÉS

Abele, Frances, 1997. "Traditional Knowledge in Practice", *Arctic*, 50:4, iii-iv

Andrews, Thomas D., 1990. "Yamoria's Arrows: Stories, Place-names and the Land in Dene Oral Tradition", (Service canadien des parcs, Direction générale des parcs et lieux historiques nationaux, Initiatives nordiques, marché n° 1632/89-177)

Andrews, Thomas D. et John B. Zoe, 1997. "The Idaà Trail: Archaeology and the Dogrib Cultural Landscape, Northwest Territories, Canada", in Nicholas et Andrews, ed., *At a Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada*, 160-77

Andrews, Thomas, John Zoe, et Aaron Herter, 1998. "On Yamòzhah's Trail: Dogrib Sacred Sites and the Anthropology of Travel", in Jill Oakes et al, ed., *Aboriginal World Views, Claims, and Conflicts* (Edmonton: University of Alberta, Canadian Circumpolar Institute), Occasional Publication No. 43

Australian Heritage Commission, 1997. "National Heritage Convention: A future heritage places regime for Australia: synthesis of broad community views and AHC preferred system". Voir : http://www.environment.gov.au/heritage/environments/current_issues/nhc/regime.html

Australie, 1984. The Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Protection Act Cette loi est en voie de révision. Voir : <http://www.atsic.gov.au/>

Australie, 1996, *The Plain English Guide to the legislation protecting Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Protection Act* (Canberra)

Birnbaum, Charles A., 1994. *Protecting Cultural Landscapes: Planning, Treatment and Management of Historic Landscapes* (Washington: U.S. National Park Service, Preservation Brief 36). Voir : <http://www2.cr.nps.gov/tps/briefs/brief36.htm>

Blondin, George, 1997. *Yamoria The Lawmaker. Stories of the Dene* (Edmonton: NeWest Publishers Inc.)

Bridgewater, Peter et Theo Hooy, 1995. "Outstanding Cultural Landscapes in Australia, New Zealand and the Pacific: the Footprint of Man in the Wilderness" dans von Droste et al, éd., *Cultural Landscapes of Universal Value - Components of a Global Strategy*, 162-169

British Columbia, Ministry of Forests, Aboriginal Affairs Branch, 1996. *Traditional Use Study Program Guidelines* (Victoria: AAB)

Buggey, Susan, 1995. "Cultural Landscapes in Canada" in von Droste et al, ed., *Cultural Landscapes of Universal Value - Components of a Global Strategy*, 252-269

Bureau fédéral d'archéologie [Parcs Canada], 1998a. "Commemorating National Historic Sites with Aboriginal Peoples' History: An Issue Analysis", rapport au feuillet de la CLMHC, 1998-A01

Bureau fédéral d'archéologie [Parcs Canada], 1998b. "Supplementary Documentation to 'Commemorating National Historic Sites Associated with Aboriginal Peoples' History: An Issue Analysis'", rapport au feuillet de la CLMHC 1998-A08

Bureau fédéral d'archéologie [Parcs Canada], 1998c. "Update on 'Commemorating National Historic Sites Associated with Aboriginal Peoples' History: An Issue Analysis'", rapport au feuillet de la CLMHC, déc. 1998

Canada. Bureau du Conseil privé, 1996. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, vol. IV (Ottawa : Bureau du Conseil privé). Citation reproduite avec la permission du ministre des Travaux publics et des Services gouvernementaux du Canada, 1999

Carmichael, David L., 1994. "Places of power: Mescalero Apache sacred sites and sensitive areas" dans Carmichael et al, éd., *Sacred Sites, Sacred Places*, 89-98

Carmichael, David L., Jane Hubert, Brian Reeves, et Audhild Schanche, éd., 1994. *Sacred Sites, Sacred Places*. The World Archaeological Congress (Londres: Routledge)

Carpenter, Carole A., 1985. "Glooscap" dans *Encyclopédie du Canada*, vol. 2, p. 830

Collignon, Béatrice, 1993. "The variations of a land use pattern: Seasonal movements and cultural change among the Copper Inuit", *Études Inuit Studies*, 17:1, 71-89

Collings, Peter, 1997. "The Cultural Context of Wildlife Management in the Canadian North" dans Eric Alden Smith et Joan McCarter, éd., *Contested Arctic. Indigenous Peoples, Industrial States, and the Circumpolar Environment* (Seattle: University of Washington et University of Washington Press), 13-40

Commission des lieux et monuments historiques du Canada (CLMHC), 1969-1998. Procès-verbaux

Commission des lieux et monuments historiques du Canada (CLMHC), 1999. *Critères d'évaluation de l'importance historique nationale* (s.l.)

Craik, Brian et Bill Namagoose, 1992. "Environment and Heritage. The Point-of-View of the Crees of Quebec", *ICOMOS Canada Bulletin*, 1:1, 17-22

Cruikshank, Julie, 1994. "Oral Traditions and Oral History: Reviewing Some Issues", *Canadian Historical Review*, 75:3, 403-18

Dene Cultural Institute, 1995. Written submission to the BHP Diamond Mine Environmental Assessment Panel, 6 avril 1995, cité dans Stevenson, "Indigenous Knowledge in Environmental Assessment", 281

Department of Conservation/Te Papa Atawhai [Nouvelle-Zélande], 1998, *Historic Heritage Management Review. A Discussion Paper for Public Comment* (Wellington, NZ: janvier 1998), voir patrimoine Maori et glossaire. Voir : <http://www.doc.govt.nz/forconsu/historic/index.htm>

Dickason, Olive Patricia, 1992. *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples* (Toronto: McClelland and Stewart)

Dick, Lyle et Barbara Wilson, 1998. Présentation, 20 avril 1998 dans le cours sur les paysages culturels, HA 489G, University of Victoria

Downer, Alan S. et Alexandra Roberts, 1993. "Traditional Cultural Properties, Cultural Resources Management and Environmental Planning", dans Parker, éd., "Traditional Cultural Properties", *CRM*, 16: numéro spécial

Feit, Harvey A., 1995. "Hunting and the Quest for Power: The James Bay Cree and Whitemen in the 20th Century", dans R. Bruce Morrison et C. Roderick Wilson, *Native Peoples: The Canadian Experience*, 2nd éd. (Toronto: McClelland & Stewart) Voir : <http://arcticcircle.uconn.edu/HistoryCulture/Cree/Feit1/feit1.html>

Feld, Steven, 1996. "Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea" dans Feld et Basso, éd., *Senses of Place*, 91-135

Feld, Steven et Keith H. Basso, éd., 1996. *Senses of Place* (Santa Fe NM: School of American Research Press) citation reproduite avec la permission de la *School of American Research*

Ferguson, Rob, 1993. "Kejimkujik Petroglyphs, Kejimkujik National Park, Nova Scotia. A Preliminary Report", Rapport au feuillet de la CLMHC, juin 1993-A01

Ferguson, Michael A.D. et François Messier, 1997. "Collection and Analysis of Traditional Ecological Knowledge about a Population of Arctic Tundra Caribou", *Arctic*, 50:1, 17-28

Ferguson, T.J., Kurt Dongoske, Leigh Jenkins, Mike Yeatts, et Eric Polingyouma, 1993. "Working Together. The Roles of Archeology and Ethnohistory in Hopi Cultural Preservation" dans Parker, éd., "Traditional Cultural Properties", *CRM*, 16: numéro spécial

Forbes-Boyte, Kari, 1996. "Respecting Sacred Perspectives: The Lakotas, Bear Butte, and Land-Management Strategies", *The Public Historian*, 18:4, 99-117

Fulton, Gordon, 1998. "Criteria for National Historic Significance: A Discussion Paper", Rapport au feuilleton de la CLMHC 1998-48

Giles-Vernick, Tamara, 1996. "Na lege ti guiriri (On the Road of History): Mapping Out the Past and Present in M'Bres Region, Central African Republic", *Ethnohistory*, 43:2, 244-75

Goldring, P, 1998. "Inuit Traditions: A history of Nunavut for the Historic Sites and Monuments Board of Canada and the people of Nunavut", Rapport au feuilleton de la CLMHC déc. 1998

Goldring, P et C. Hanks, 1991. "Commemoration of Northern Native History", Report to the Cultural Pluralism Committee, HSMBC, 1991-13

Government of the Northwest Territories, 1993. "Traditional Knowledge Policy" (Yellowknife: GNWT)

Government of the Northwest Territories, 1991. "Traditional Knowledge Working Group"

Gwich'in Social and Cultural Institute, 1997. "'That river, it's like a highway for us.' The Mackenzie River through Gwichya Gwich'in history and culture", Rapport au feuilleton de la CLMHC 1997-30

Hanks, Christopher C., 1996. "Narrative and Landscape: Grizzly Bear Mountain and Scented Grass Hills as Repositories of Sahtu Dene Culture", Rapport au feuilleton de la CLMHC 1996-61

Hanks, Christopher C., 1996. "The 1825-26 Wintering Place of Sir John Franklin's Second Expedition: A Dene Perspective", Rapport au feuilleton de la CLMHC 1996-24

Hanks, Christopher C., 1993. "Bear Rock, Red Dog Mountain, and the Windy Island to Shelton Lake Trail: Proposals for the commemoration of the cultural heritage of Denendeh, and the history of the Shu'tagot'ine", Service canadien des parcs, Direction générale des lieux historiques nationaux, marché n° 1632-929220

Hanks, Christopher C. et David L. Pokotylo, 1989. "The Mackenzie Basin: An Alternative Approach to Dene and Metis Archaeology", *Arctic*, 42:2, 139-47

Henderson, Lyle, 1995. "Arviaq and Qikiqtaarjuk", Rapport au feuillet de la CLMHC 1995-29

Heritage Research Associates, 1997. "Canadian Settlement Patterns. Historic Sites and Monuments Board Framework Study", automne 1997

Huntingdon, Henry P., 1998. Compte-rendu de *Voices from the Bay: Traditional Ecological Knowledge of Inuit and Cree in the Hudson Bay Bioregion*, dans *Arctic*, 51:2, 168-69

Johnson, Martha, 1995. "Documenting traditional environmental knowledge: the Dene, Canada" dans Slim et Thompson *et al*, *Listening for a Change*, 116-25

Johnson, Martha et Robert A. Ruttan, 1992. "Traditional Environmental Knowledge of the Dene: A Pilot Project" dans Martha Johnson, éd., *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge* (Hay River, TNO: Dene Cultural Institute and the International Development Research Centre), 35-68

Johnson, Charles, 1997. "The Role of Indigenous Peoples in Forming Environmental Policies" dans Eric Alden Smith et Joan McCarter, éd., *Contested Arctic. Indigenous Peoples, Industrial States, and the Circumpolar Environment* (Seattle: University of Washington et University of Washington Press), 1-12

Johnston, A.J.B., 1996. "The Mi'kmaq of Malpeque Bay", rapport au feuillet de la CLMHC 1996-07

Johnston, A.J.B, 1995. « À la recherche d'un nouveau passé : rapport sur la présentation actuelle de l'histoire des Autochtones à Parcs Canada (Direction des services historiques, Direction générale des lieux historiques nationaux)

Johnston, A.J.B, 1993. "Partnerships and Linkage in Native History Interpretation: Examples from the United States" (manuscrit classé, Direction des services historiques, Direction générale des lieux historiques nationaux)

Johnston, Basil, 1995. *The Manitous. The Spiritual World of the Ojibway* (Toronto: Key Porter Books)

Johnston, Basil, 1976. *Ojibway Heritage* (Lincoln et Londres: University of Nebraska Press)

Keith, Darren, 1995. "The Fall Caribou Crossing Hunt, Kazan River, Northwest Territories", rapport au feuillet de la CLMHC 1995-28

King, Thomas F. et Jan Townsend, auteurs et compilateurs, s.d. *Through the Generations: Identifying and Protecting Traditional Cultural Places*, Ed Dalheim en association avec Pavlik and Associates, vidéastes (National Park Service et al)

Layton, Robert et Sarah Titchen, 1995. "Uluru: An Outstanding Australian Aboriginal Cultural Landscape" dans Bernd von Droste et al, éd., *Cultural Landscapes of Universal Value - Components of a Global Strategy*, 174-81

Lee, Ellen, 1997a. "Commemorating First People's Heritage through the National Historic Sites Program", manuscrit classé, Bureau fédéral d'archéologie, Parcs Canada

Lee, Ellen, 1997b. "Aboriginal Heritage Issues in Canadian Land Claims Negotiations", conférence au Fulbright Symposium *Aboriginal Cultures in an Interconnected World*, Darwin, Australia

Lee, Ellen et Lyle Henderson, 1992. "Hatzic Rock Comparative Report", rapport au feuillet de la CLMHC 1992-A04

Lennon, J., 1997. *Case Study of the Cultural Landscapes of the Central Victorian Goldfields* (Australie: State of the Environment Technical Paper Series (Natural and Cultural Heritage), Department of the Environment, Canberra)

McBryde, Isabel, 1997. "The cultural landscapes of Aboriginal long distance exchange systems: can they be confined within our heritage registers?", *Historic Environment*, 13:3&4, 6-14

McBryde, Isabel, 1995. "Dream the Impossible Dream? Shared Heritage, Shared Values, or Shared Understanding of Disparate Values?", *Historic Environment* 11:2&3, 9-15

McBryde, Isabel, 1990. "... Those Truly Outstanding Examples ...': Kakadu in the Context of Australia's World Heritage Properties - A Response" dans J. et S. Domicelj en collaboration avec M. Raza et O. Suarez, éd., *A Sense of Place? A Conversation in Three Cultures* (Australie: Australian Heritage Commission Technical Publications, Series Number 1, Australian Government Publishing Service, Canberra), 15-19, 44-52

McClellan, Catherine, 1991-92. Review of Robin Ridington, *Little Bit Know Something: Stories in a Language of Anthropology* dans *B.C. Studies*, 91-92, 192-98

McNeely, Jeffrey A., 1995. "Coping with Change: People, Forests, and Biodiversity", *The George Wright Forum*, 12:3 , 57-73

Meier, Lauren et Nora J. Mitchell, 1990. "Principles for Preserving Historic Plant Material", *Cultural Resource Management [CRM]*, 13:5, 17-24

Meinig, D.W., 1976. "The Beholding Eye - Ten Views of the Same Scene", *Landscape Architecture*, 66:1, 47-54. Citation reproduite avec la permission du magazine *Landscape Architecture* 1-800-787-5267.

"Mi'kmaq Culture History, Kejimikujik National Park, Nova Scotia", rapport au feuilleton de la CLMHC 1994-36

Mills, Antonia, 1994. "The British Columbia Court's Evaluation of the Gitksan-Wet'suwet'en and Their Own Sense of Self-Worth as Revealed in Cases of Reported Reincarnation", *BC Studies*, no.104, 1994-95, 149-72

Mitchell, Nora J., 1996. "Cultural Landscapes: Concepts of Culture and Nature as a Paradigm for Historic Preservation". Thèse de doctorat, Tufts University(Ann Arbor: UMI Dissertation Services)

Mohs, Gordon, 1994. "St:olo sacred ground" dans Carmichael et al, éd., *Sacred Sites, Sacred Places*, 184-208

Moodie, D. Wayne, A.J.W. Catchpole, et Kerry Abel, 1992. "Northern Athapaskan Oral Traditions and the White River Volcano", *Ethnohistory*, 39:2, 148-71

Mowachaht-Muchalaht First Nations, 1997. "Yuquot", rapport au feuilleton de la CLMHC, 1997-31

National Park Service [États-Unis], 1994. NPS 28, *Cultural Resource Management Guideline*, Release No. 4

National Park Service, Denver Service Center, 1995. *Petroglyph National Monument New Mexico. Draft General Management Plan/Development Concept Plan*, App. G, Detailed Explanation of the Cultural Landscape.

Voir : <http://www.nps.gov/planning/petr/appdxg.htm>

Nicholas, George P. et Thomas D. Andrews, 1997. "Indigenous Archaeology in the Postmodern World", dans Nicholas et Andrews, éd., *At a Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada* (Burnaby: Archaeology Press, Department of Archaeology, Simon Fraser University), 1-18

Nuttall, Mark, 1992. *Arctic Homeland. Kinship, Community and Development in Northwest Greenland* (Toronto: University of Toronto Press)

Palka, Eugene J., 1995. "Coming to Grips with the Concept of Landscape", *Landscape Journal*, 14:1, 63-73, voir p. 63 et 67

Parker, Patricia L. et Thomas F. King, 1990. *Guidelines for Evaluating and Documenting Traditional Cultural Properties* (Washington: U.S. National Park Service, National Register Bulletin 38). Voir : http://www.cr.nps.gov/nr/bulletins/nr38_toc.html

Parker, Patricia L., éd., 1993. "Traditional Cultural Properties", *Cultural Resource Management [CRM]*, 16: numéro spécial, 64pp.

Parcs Canada, 1994a. *Principes directeurs et politiques de gestion* (Ottawa : ministère du Patrimoine canadien)

Parcs Canada, 1994b. National Workshop on the History of Aboriginal Peoples in Canada, Draft Report of Proceedings (Ottawa: Direction générale des lieux historiques nationaux)

Parcs Canada, 1995. *Guidelines for the Preparation of Commemorative Integrity Statements* [Ottawa: Direction générale des lieux historiques nationaux]

Parcs Canada, Région de l'Alberta, en collaboration avec la nation Siksika, 1997a. "Blackfoot Crossing Historical Park. Commemorative Integrity Statement for Treaty No.7, The Earthlodge Village and Blackfoot Crossing National Historic Sites"

Parcs Canada, 1997b. "Batoche National Historic Site Commemorative Integrity Statement"

Parcs Canada, 1997c. « Registre des désignations d'importance historique nationale : commémoration de l'histoire du Canada »(Patrimoine canadien, Parcs Canada)

Pearson, M., D. Johnston, J. Lennon, I. McBryde, D. Marshall, D. Nash et B. Wellington, 1998. *Environmental Indicators for National State of the Environment Reporting - Natural and Cultural Heritage* (Canberra, Australie: State of the Environment [Environment Indicator Reports])

Rankama, Tuija, 1993. "Managing the landscape: A study of Sámi place-names in Utsjoki, Finnish Lapland", *Études Inuit Studies*, 17:1

Ray, Arthur J., 1996. *I Have Lived Here Since the World Began. An Illustrated History of Canada's Native People* (Toronto: Lester

Publishing and Key Porter Books)

Reeves, Brian, 1994. "Ninaistákis - the Nitsitapíi's sacred mountain: traditional Native religious activities and land use/tourism conflicts" dans Carmichael *et al*, éd., *Sacred Sites, Sacred Places*, 265-295

Ridington, Robin, 1990a. "Cultures in Conflict. The Problem of Discourse", *Canadian Literature*, 124-125, 273-89

Ridington, Robin, 1990b. *Little Bit Know Something: Stories in a Language of Anthropology* (Vancouver: Douglas & McIntyre)

Groupe de travail mixte chargé d'étudier les lieux et sites patrimoniaux du Sahtu, 1998. Rapport préliminaire, juillet 1998

Salas, Alberto, 1997. "The Mesoamerican Biological Corridor", conférence présentée à Protected Areas in the 21st Century: From Islands to Networks, Albany, Australie, 24-29 novembre 1997

Saunders, Nicholas J., 1994. "At the mouth of the obsidian cave: deity and place in Aztec religion" dans Carmichael *et al*, éd., *Sacred Sites, Sacred Places*, 172-183

Slim, Hugo et Paul Thompson *et al*, 1995. *Listening for a Change. Oral Testimony and Community Development* (Philadelphie et Gabriola Island C-B: New Society Publishers)

Smyth, David, 1997. "Xá:ytem: A Stólō Nation Sacred Site", rapport au feuilleton de la CLMHC 1997-56

Société Matcite8eia et the Community of Pikogan, 1996. "Abitibi", rapport au feuilleton de la CLMHC 1996-64A

Stevenson, Marc G., 1996. "Indigenous Knowledge in Environmental Assessment", *Arctic*, 49:3, 278-91

Stoddard, N., 1969. "Inukshuks, Likenesses of Men", rapport au feuilleton de la CLMHC 1969-60

Taylor, Ken, 1997. "Australia Felix: Landscapes of Memory", conférence présentée au Council of Educators in Landscape Architecture (CELA), Asheville NC, septembre 1997

Thorpe, Natasha L., 1997. "The Tuktu and Nogak Project: Inuit Knowledge about Caribou and Calving Areas in the Bathurst Inlet Region", *Arctic*, 50:4, 381-85

Tsuji, Leonard J.S., 1996. "Loss of Traditional Ecological Knowledge in Western James Bay Region of Northern Ontario, Canada: A Case Study

of the Sharp-Tailed Grouse, *Tympanuchus phasianellus phasianellus*", *The Canadian Journal of Native Studies*, XVI:2, 283-92

Uluru-Kata Tjuta Board of Management and Australian National Parks and Wildlife Service, 1991. *Uluru (Ayers Rock-Mount Olga) National Park. Plan of Management*

UNESCO, 1996a. *Orientations devant guider la mise en oeuvre de la Convention du patrimoine mondial, articles 23-42*

Voir : <http://www.unesco.org/whc/nwhc/pages/doc/main.htm>

UNESCO, 1996b. *Réserves de la biosphère : la stratégie de Séville et le cadre statutaire du réseau mondial* (Paris: UNESCO)

US/ICOMOS, 1996. "The Declaration of San Antonio", dans *Newsletter* No.3 (mai-juin), 1-8

Voir : <http://www.icomos.org/usicomos/news/usicomos396.html#2>

von Droste, Bernd et al, éd., 1995. *Cultural Landscapes of Universal Value - Components of a Global Strategy* (Jena: Gustav Fischer Verlag en collaboration avec l'UNESCO)

Wager, Jonathan, 1995. "Cultural Landscapes of Angkor Region, Cambodia. A Case Study of Planning for a World Heritage Site - The Zoning and Environmental Management Plan for Angkor (ZEMP)", dans von Droste et al, éd., *Cultural Landscapes of Universal Value - Components of a Global Strategy*, 139-53

ANNEXE A

LISTE DES RECOMMANDATIONS DE LA COMMISSION DES LIEUX ET MONUMENTS HISTORIQUES DU CANADA LIÉES À DES PAYSAGES CULTURELS AUTOCHTONES DÉSIGNÉS

Abitibi, Québec [Abitibi8innik]

- 11-1996 « ... à la fois lieu d'estivage et lieu sacré pour les Algonquins.
« ... d'importance non seulement pour la communauté de Pikogan, établie bien avant les premiers contacts entre les Abitibis et les Français au XVII^e siècle, mais aussi pour la communauté de Wahgoshing en Ontario.
« ... vestiges de diverses périodes d'occupation par les Algonquins de l'Abitibi remontant jusqu'à il y a 6 000 ans ... emplacement de nombreux postes de traite à partir du XVII^e siècle. »

Arvia'juaq et Qikiqtaarjuk, Nunavut [Inuit]

- 07-1995 « ... témoignage éloquent de la vie culturelle, spirituelle et économique des Inuit du Keewatin ... « ... accent sur ... les activités côtières de la communauté d'Arviat
« ... site d'une grande importance pour la communauté »

Site de chasse du passage des caribous en automne, rivière Kazan, Nunavut [Inuit]

- 07-1995 « ... témoignage éloquent de la vie culturelle, spirituelle et économique des Inuit du Keewatin ...
« ... accent sur la chasse à l'intérieur des terres ou chasse du caribou ... de la communauté de Baker Lake
« ... site d'une grande importance pour la communauté »

Mont Grizzly Bear et collines Scented Grass, Territoires du Nord-Ouest [Dénés du Sahtu]

- 11-1996 « paysages culturels associatifs d'importance historique nationale »
« les valeurs culturelles qu'expriment les liens entre le paysage, les récits oraux, les sépultures et les ressources culturelles, comme les sentiers et cabanes, contribuent à expliquer et faire comprendre l'origine, les valeurs spirituelles et le mode de vie et d'utilisation des terres des Dénés du Sahtu »

Paysage culturel mi'kmaq du parc national Kejimikujik, Nouvelle-Écosse [Mi'kmaqs]

- 11-1994 « le paysage culturel du parc national Kejimikujik témoigne de 4 000 ans d'occupation par les Mi'kmaqs dans la région et recèle des sites de pétroglyphes, d'habitation et de pêche, des territoires de chasse, des voies de communication et des lieux de sépulture »

Nagwichoonjik [fleuve Mackenzie] de la rivière Thunder à Point Separation, Territoires du Nord-Ouest [Gwichya Gwich'in]

- 06-1997 « sa position de choix dans le paysage culturel des Gwichya Gwich'in »
« ... traverse le territoire traditionnel des Gwichya Gwich'in, et revêt une grande importance pour ce peuple sur les plans culturel, social et spirituel »
« ... importance de ce cours d'eau dans les récits oraux qui relatent les événements importants qui se sont déroulés du début des temps à aujourd'hui ... noms donnés le long du fleuve, récits associés à ces endroits et expérience tirée de ces récits »
« ... voie de transport, permettant aux Gwichya Gwich'in de se réunir en grand nombre ... l'été »
« vestiges archéologiques ... importantes pêches et carrières de pierre datant d'avant les premiers contacts, assurant la survie des Gwichya Gwich'in au fil des siècles »

Xá:ytem (rocher Hatzic), Colombie-Britannique [Première nation stó:lō]

- 11-1997 partage des frais recommandé
02-1992 « ... l'âge du site du rocher Hatzic et son étroite association avec un lieu de transformation manifestement important pour les Stó:lō »

Yuquot, Colombie-Britannique [Premières nations mowachaht-muchalaht]

- 06-1997 « ... terre ancestrale des Mowachaht et centre de leur monde social, politique et économique
« constamment occupé pendant plus de 4 300 ans, le village est devenu la capitale des 17 tribus de la région de la baie Nootka
« ... également l'endroit où les Nuuchahnulth ont commencé à pratiquer la chasse de la baleine et le site du Sanctuaire du baleinier, le plus important monument associé à la chasse de la baleine chez les Nuuchahnulth
« ... foyer d'activité diplomatique et commerciale sur la côte ouest du Canada à la fin du XVIII^e siècle »

Utkuhiksalik, Nunavut [Inuit]

- 1997-11 différé en attendant la réalisation d'une Histoire du Nunavut; examen dans ce contexte

ANNEXE B

LISTE DES RECOMMANDATIONS DE LA COMMISSION DES LIEUX ET MONUMENTS HISTORIQUES DU CANADA LIÉES À DES PAYSAGES CULTURELS AUTOCHTONES POSSIBLES

Batoche, Saskatchewan [Métis]

- 1923 « conflit armé entre le gouvernement du Canada et le gouvernement provisoire métis en 1885 »
- 1989 « les établissements métis en lots en bordure de rivières dans les Prairies sont des formes d'établissement d'importance à la fois historique et architecturale nationale ... commémorés à Batoche ... »

Blackfoot Crossing, Alberta [Siksika]

- 1925 « ... l'endroit où le traité [n° 7] a été signé ... »
- 1992 « ... l'importance intrinsèque du passage dans les traditions des Pieds-Noirs et la riche variété de ses ressources archéologiques
« ... le Programme doit communiquer avec le conseil de bande des Pieds-Noirs et le gouvernement de l'Alberta pour déterminer quels aspects de l'histoire de Blackfoot Crossing méritent, de l'avis de la bande, d'être commémorés et comment profiter des possibilités de mise en valeur du village à huttes de terre de Cluny ... »

Pêcherie traditionnelle de Déline et vieux Fort Franklin, Territoires du Nord-Ouest [Dénés du Sahtu]

- 1996 « la pêche traditionnelle des Dénés à Déline ... son utilisation au fil des siècles et la longue tradition de partage des ressources, de même que les vestiges du Fort Franklin, quartiers d'hiver de la deuxième expédition de sir John Franklin ... »
« ... témoignage éloquent du rapport qui s'est établi au XIX^e siècle entre les peuples autochtones du Nord et les membres de ces expéditions euro-canadiennes déterminées à explorer la région ... »
« ...l'impact de l'expédition de Franklin et de celles qui ont suivi sur les peuples autochtones de la région a permis aux Dénés du Sahtu de manifester leur identité culturelle distinctive, et les Dénés du Sahtu considèrent la pêche de Déline comme un témoignage culturel important de leur occupation de la région »

Sites de la mission de Hay River, réserve indienne de Hay River, Territoires du Nord-Ouest

1992 « association étroite avec une période critique des relations entre les Dénés et les Euro-Canadiens ...
deux églises, un presbytère et deux cimetières avec de nombreuses huttes des esprits - des éléments d'importance situés dans un paysage culturel et non le paysage lui-même »

Précipice à bisons Head-Smashed-In [estipah-skikikini-kots], Alberta [Niitsitapi/Pieds-Noirs]

1968 Précipice à bisons illustrant une méthode de chasse communautaire pratiquée pendant des millénaires
1981 Site du patrimoine mondial

Inuksuit, Enusco Point, Nunavut

1969 « Complexe inuit réunissant 100 repères en pierre »

Présence des Mi'kmaq dans la baie Malpèque, Île-du-Prince-Édouard [Mi'kmaq]

1996 « la baie a été utilisée et occupée pendant plus de 10 000 ans. ... un territoire traditionnel de chasse, de pêche et de cueillette pour les Mi'kmaq de l'Île-du-Prince-Édouard, qui revêt aujourd'hui une valeur symbolique profonde pour de nombreux Mi'kmaq »
1997 « haut lieu de spiritualité autochtone »; « terre d'appartenance des peuples autochtones pendant très longtemps »; « la continuité et l'attachement à la terre sont des facteurs déterminants de l'importance historique »

Monticules Manitou, Ontario [Premières nations de Rainy River]

1969 site religieux et cérémoniel pendant 2 000 ans

Nunsting (Ninstints), Gwaii Haanas, Colombie-Britannique [Haïdas]

1981 « Ninstints, Tanu et Skedans comptent ... sans doute parmi les sites autochtones les plus exceptionnels du Nord-Ouest du Pacifique

Wanuskewin, Saskatchewan [Plaines du Nord]

1986 « juxtaposition de vestiges archéologiques représentant les principales périodes de la préhistoire des plaines du Nord »

ANNEXE C

LISTE DES RECOMMANDATIONS DE LA COMMISSION DES LIEUX ET MONUMENTS HISTORIQUES DU CANADA LIÉES À DES SITES RELIQUES (PAYSAGES OU ÉLÉMENTS DE PAYSAGES CULTURELS)

Villages de la côte ouest [Colombie-Britannique]

- 1971 Fort Kitwanga - Tsimshian, village fortifié, mâts totémiques, pré-XVIII^e siècle
- 1972 Canyon Kitselas - Gitlaxdzawk et Gitsaes Kiteselas, village fortifié, village de l'autre côté du canyon, pétroglyphes, 1000 av. J.-C.
- 1972 Kitwankul - Gitksans, village typique, mâts totémiques, pré-XVIII^e siècle
« ... centre cérémoniel commun aux peuples des rivières Nass et Skeena »
- 1972 Kiusta - Haïdas, village, pré-contact et post-contact
- 1972 Metlakatla - Tsimshian, villages d'hiver
- 1972 Région de New Gold Harbour, Haina, Archipel de la Reine-Charlotte - Haïdas/Skidgate, village
- 1972 - Skedans, Île Moresby Sud, Archipel de la Reine-Charlotte - Haïdas, village
- 1972 Tanu - Île Moresby Sud, Archipel de la Reine-Charlotte - Haïdas, village
- 1972 Yan, Archipel de la Reine-Charlotte - Haïdas/Massets, village, éléments architecturaux
- 1981 Ninstints [Skungwaii, Nunsting], Gwaii Haanas, Archipel de la Reine-Charlotte - Haïdas, maison longue, mâts totémiques; site du patrimoine mondial (1981)

Villages (en grande partie) palissadés de l'Ontario

- 1929 Remblais de Southwold, Fingal - XVI^e siècle Neutres/Attiwandaronk
- 1982 Site d'Etharita, Dunfrown - XVI^e et XVII^e siècles, Iroquoïens
- 1982 Site d'Ossossane - Hurons (Clan de l'ours)
- 1982 Site de Walker, Onondaga - Attiwandaronk (Iroquoïens)
- 1991 Bead Hill, Toronto - XVII^e siècle, Seneca (Iroquoïens)

Autres villages

- 1924 Meductic, Nouveau-Brunswick - Malécites
- 1982 Oxbow, Red Bank, Nouveau-Brunswick - 3 000 ans d'histoire
- 1920 Hochelaga, Montréal, Québec - Iroquoïens, visité par Jacques Cartier en 1535
- 1972 Huttes de terre de Cluny, Alberta (voir 1991)

Autres sites d'habitation

- 1970__Port au Choix, T.-N. - cultures archaïque maritime et paléo-esquimaude, inclut des sites d'inhumation
- 1978 Okak, T.-N. - plusieurs cultures
- 1978 Indian Point, Red Indian Lake, T.-N. - Béothuk
- 1995 Boyd's Cove, T.-N. - Béothuk
- 1972 Debert/Belmont, Nouvelle-Écosse - Paléo-indiens; 1992 « élément[s] d'une seule période

culturelle »

- 1953 Site de Middleport, Grande réserve des Six Nations, Ontario - Iroquoiens
- 1981 Île Whitefish, Ontario - Ojibways, saisonnier
- 1981 Site de Pic River, Ontario - Culture sylvicole pré-contact
- 1982 Site Donaldson, Chippewa Hill, Ontario - 500 av. J.-C. - 300 apr. J.-C.
- 1982 Complexe Serpent Mounds, Ontario - Ojibways, 60 av. J.-C. - 300 apr. J.-C.
- 1982 Parkhill, Ontario - Paléo-indiens, v. 8000 av. J.-C.
- 1997 Débarcadère Lower Holland, Ontario - Chippewas, Sylvicole Moyen
v. 600-800 apr. J.-C., jusqu'au XIX^e siècle
- 1969 Ravin des morses, Churchill, Manitoba - Pré-Dorset et Dorset
- 1974 Sites autochtones de Brockington, Manitoba - époque Blackduck
- 1978 Île Igloodik, T.N.-O. - Thulé/Inuit 2000 av. J.-C. - 1000 apr. J.-C.
Qammaarvit, Peal Point, baie Frobisher, T.N.-O. - Thulé/Inuit

Sites de pétroglyphes et de pictoglyphes

- 1994 Pétroglyphes du bassin de Bedford, Nouvelle-Écosse - Mi'kmaq, pétroglyphes
- 1980 Pétroglyphes de Peterborough, Ontario - Algonquins
- 1982 Mazinaw, Ontario - Algonquins, pictographes

Cercles de tipis

- 1973 Cercles de tipis de Suffield - Plaines, migratoires

Sites de sépultures

- 1978 L'Anse Amour, Terre-Neuve - Culture archaïque maritime
- 1975 Tumulus Augustine, Red Bank, Nouveau-Brunswick
- 1973 Gray, près de Swift Current, Saskatchewan - v. 3000 av. J.-C.
- 1973 Monticules linéaires, Manitoba - lieux de sépulture, 1000-1200 apr. J.-C.

Sites de ressources

- 1982__Carrière de pierre à savon Fleur de Lys, T.-N. - Dorset
- 1981 Cummins, Ontario - carrière de pierre de la fin du Paléo-indien
- 1954 Sheguiandah, île Manitoulin, Ontario - carrière de pierre pré-contact
- 1982 Barrages de pêche Mnjikaning, au détroit Atherley, sur la voie navigable Trent-Severn, Ontario - pêches à fascines
- 1960 Précipice à bisons Old Women's, Cayley, Alberta - 1 500 ans d'utilisation
- 1978 Kittigazuit, T.N.-O. - chasse du béluga, kittegarymiut, et delta du Mackenzie
- 1978 Bloody Falls, Coppermine, T.N.-O. - chasse et pêche pré-contact

Sites de batailles

- 1925 Senneville, Québec - site de la bataille du lac des Deux-Montagnes- défaite des Iroquois aux mains des Français, 1689

Transport

- 1929 Portage de la baie de Quinte - lieu de signature du traité de 1787 entre les Mississaugas et les Britanniques

- 1994 Portages autochtones : « la Commission a déjà commémoré plusieurs [portages] à l'aide de plaques »;
« comparativement à d'autres endroits importants, les portages apparaissaient comme les moins prioritaires »
- 1997 Débarcadère Lower Holland, Ontario - Chippewas, pré-contact et post-contact,
terminus septentrional, Portage de Toronto et rue Yonge

ANNEXE D

DÉSIGNATIONS ET AUTRES FORMES DE RECONNAISSANCE DES GOUVERNEMENTS PROVINCIAUX ET TERRITORIAUX LIÉES AUX PAYSAGES CULTURELS AUTOCHTONES mars 1999

TERRE-NEUVE

- aucune désignation ou commémoration de paysages culturels dont les valeurs patrimoniales sont principalement associées aux peuples autochtones

ÎLE-DU-PRINCE-ÉDOUARD

- aucune désignation de paysages culturels autochtones

NOUVELLE-ÉCOSSE

- aucune désignation de paysages culturels autochtones
- parce qu'elles appartiennent au fédéral, les terres des réserves ne peuvent faire l'objet d'une désignation provinciale; beaucoup de terres associées aux peuples autochtones ne sont donc pas admissibles à une désignation provinciale
- l'église de la mission Sainte-Anne, sur l'île Indian, dans le détroit de Northumberland, avec son presbytère et ses pierres tombales [mais non tout le paysage de l'île] a été désignée en 1992 aux termes de la loi provinciale sur le patrimoine; l'île, qui a été cédée aux Mi'kmaq par la province dans les années 1850, appartient maintenant aux Mi'kmaq de Pictou Landing et est le site du festival annuel de la fête de Sainte-Anne

NOUVEAU-BRUNSWICK

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- recherche en cours, en collaboration avec Parcs Canada, en vue d'identifier des sites importants pour les Malécites
- compte tenu du principe selon lequel aucun peuple ou aucun site n'est plus important qu'un autre, la recherche est axée sur l'identification
- le comité consultatif malécite représente toutes les communautés malécites du Nouveau-Brunswick

QUÉBEC

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- 113 sites archéologiques classés en vertu de la *Loi sur les biens culturels* ont été occupés à au moins une occasion par des peuples autochtones; la plupart (84) répondent aux critères de la catégorie 3 (site, bien ou monument historique ou archéologique), et beaucoup (24) à ceux de la catégorie 5 (dans un arrondissement historique)
- la loi provinciale prévoit des désignations et des mesures de protection par les autorités municipales plutôt que par

la province; parce qu'elles appartiennent au fédéral, les terres des réserves ne peuvent faire l'objet d'une désignation provinciale

- **la Collines Blanche**, au lac Mistassini, ont été désignées site archéologique en vertu de la loi provinciale dès l'adoption de celle-ci; la désignation et la protection s'appliquent à **toute la colline**, et la valeur de la région comme lieu sacré est reconnue bien que le classement ne s'applique en fait qu'à son importance archéologique
- d'autres endroits, comme la montagne sacrée en Montérégie, sont réputés importants pour les peuples autochtones

ONTARIO

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- de tels paysages existent sans doute en Ontario p. ex., zones d'utilisation traditionnelle, lieux sacrés, sites de sépulture
- au début des années 1990, étude du patrimoine culturel de la région de Temagami et identification limitée de lieux sacrés/zones d'utilisation traditionnelle dans la grande région de Temagami
- certaines dispositions de la *Loi sur le patrimoine* de l'Ontario autorisent les municipalités à désigner des districts historiques, mais la province ne peut désigner des paysages
- quelques dizaines de sites archéologiques de désignation provinciale, mais leur importance a été définie en fonction des vestiges archéologiques plutôt que des valeurs associées au paysage, p. ex., la carrière de pierres de Sheguiandah, dans l'île Manitoulin
- le programme provincial du patrimoine s'intéresse actuellement aux questions liées à l'identification, à l'importance et à la planification des paysages culturels autochtones

MANITOBA

- aucune désignation de paysages culturels autochtones
- le site de Tie Creek Boulder Mosaic dans le parc provincial Whiteshell a été désigné zone patrimoniale en vertu de la *Loi sur les parcs provinciaux* qui interdit tout aménagement majeur; ce n'est pas cependant un site patrimonial provincial
- l'article de Katherine Pettipas (1991) pour le Conseil consultatif sur les sites historiques du Manitoba, intitulé « Towards A Working Paper to establish Guidelines for the Identification, Documentation, Protection and Commemoration of Native Heritage and Sacred Sites », traite de l'American Religious Freedom Act et de certains ouvrages américains contemporains, notamment la typologie des lieux sacrés de Swan, de certains sites du Manitoba et de la documentation des lieux sacrés pour les peuples autochtones
- un comité intergouvernemental travaille à une entente sur

les forêts modèles du Manitoba qui permettrait un équilibre entre l'utilisation patrimoniale [p. ex., lieux sacrés, fouilles archéologiques] et industrielle

SASKATCHEWAN

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- reconnaissance des valeurs associées aux paysages culturels autochtones à Wanuskewin, bien que l'endroit ait été désigné à cause de son importance archéologique
- la coulée Roanmere a été mise en candidature en 1988, mais n'a pas été désignée
- d'autres paysages pourraient répondre à la définition de paysage culturel autochtone si les peuples autochtones étaient consultés, p. ex., les **culbutes** à bisons et les paysages qui leur sont associés, les sites de pétroglyphes, les lieux sacrés du sud-ouest, sur les terres limitrophes des Cris et des Pieds-Noirs au XVIII^e siècle
- sur des questions comme le rapatriement, la remise en terre et les « endroits spéciaux » comme les cercles d'influence, le programme consulte le comité des Aînés du Saskatchewan Indian Cultural Centre [Saskatchewan Indian Nations], à Saskatoon, qui réunit les principaux groupes linguistiques de la province

ALBERTA

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- la plupart des endroits désignés qui sont associés à l'histoire des peuples autochtones datent d'avant les premiers contacts p. ex., **la culbute à bisons** Head-Smashed-In
- dans le cadre des désignations, on n'a pas cherché à connaître l'intérêt des peuples autochtones pour les endroits en question
- les désignations ont été axées sur des éléments comme les cercles d'influence ou les pictographes/pétroglyphes plutôt que sur les paysages; p. ex., les pictographes du parc provincial Writing-on-Stone; le plan directeur du parc de 1997, élaboré par les ministères de la Protection de l'environnement et du Développement communautaire de l'Alberta, et basé sur les commentaires du public, met l'accent sur les ressources naturelles [écosystème des prairies mixtes sèches], mais reconnaît la contribution des Premières nations au caractère du parc et souligne la participation de plus en plus importante de la nation pied-noir dans l'interprétation et l'utilisation du parc

COLOMBIE-BRITANNIQUE

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- l'Office intergouvernemental de coordination de l'utilisation des terres coordonne les aires protégées et

s'occupe notamment de stratégie, de communications et d'aménagement

- certains des parcs provinciaux créés ont une importance historique pour les groupes autochtones; certains sont co-gérés dans le cadre du processus de planification
- programme d'études des utilisations traditionnelles relevant de la Direction des affaires autochtones du ministère des Forêts; aucune désignation, mais inventaire et relevé des connaissances et des zones traditionnelles afin de permettre aux Premières nations de créer des bases de données pour répondre aux questions de planification et faire face aux menaces auxquelles les zones d'utilisation traditionnelle sont confrontées

TERRITOIRES DU NORD-OUEST

- aucune désignation de paysages culturels autochtones
 - de vastes programmes d'inventaire et de cartographie ont permis de faire le relevé des connaissances et des zones traditionnelles liées aux endroits importants pour les peuples autochtones
 - un groupe de travail mixte chargé d'étudier les lieux et sites patrimoniaux du Sahtu a été créé aux termes du paragraphe 26.4 de l'Entente sur la revendication territoriale globale des Dénés et Métis du Sahtu, et chargé d'examiner les endroits du patrimoine du Sahtu et de faire des recommandations aux administrations appropriées ainsi qu'au conseil tribal du Sahtu; ébauche de rapport en 1998
 - le site Web du Prince of Wales Northern Heritage Centre offre des programmes scolaires axés sur les connaissances traditionnelles et une base de données renfermant 11 000 noms géographiques
- voir : <http://pwnhc.learnnet.nt.ca>

YUKON

- aucune désignation de paysages culturels autochtones comme telle
- la *Loi sur le patrimoine historique* du Yukon renferme des dispositions dans ce sens, mais aucun lieu n'a encore été désigné en vertu de cette loi jusqu'à maintenant
- l'identification de zones spéciales de gestion aux termes de l'Entente sur les revendications territoriales des Indiens du Yukon, comme les plaines d'Old Crow et Fishing Branch (Vuntut Gwitchin) ou les terres humides du ruisseau Scottie (Première nation de White River), répond en partie au besoin de reconnaître des paysages nécessitant une protection/gestion spéciale à cause de leur importance historique/culturelle et actuelle pour une Première nation
- les Premières nations ont identifié des sentiers d'intérêt patrimonial; on sait qu'il existe d'autres paysages importants pour les peuples autochtones, comme le sentier Dalton, le mont Beaver House sur la route de Dempster
- en vérifiant le degré de sensibilisation à l'aménagement et à l'utilisation des terres, on peut aborder des questions

comme l'aménagement, l'utilisation des terres et d'autres questions de planification touchant des paysages importants pour les Premières nations