

En attendant Batman, un amour décolonial pour la terre

Par Marie-Sophie Banville

« Nous n’aurons pas d’histoire digne d’être entendue tant que nous ne serons pas brisés par nos propres conséquences »¹ (Shaw 2018). Je suis hantée par ces mots du mythologiste anglais Martin Shaw. Je lis les nouvelles : inflation, spéculation, rénovictions, évictions, pandémie, incendies, inondations, sècheresses. Voilà nos propres conséquences. Dans un étrange élan dystopique, je me demande : quand serons-nous enfin brisés ? Elle est où la limite, celle qui nous amène au seuil de notre histoire ?

Depuis 20 ans, les prix du logement ne font que croître au Canada. Il s’agit d’une progression qui semble défier les cycles longs et courts du crédit dans une économie capitaliste. Tout ce qui monte doit redescendre, sauf, semble-t-il, le cours de l’immobilier canadien. Sommes-nous sur une trajectoire dont la finalité est notre propre éviction collective ? Il paraît sans doute alarmiste de poser le problème ainsi mais j’ai 34 ans et, de ma vie adulte, je n’ai jamais connu cette « correction » à venir dont parlent les économistes. J’ai 34 ans et j’habite désormais sur un voilier, sur la mer des Salish. J’habite sur l’eau puisque la terre elle-même est inabordable. La question « sommes-nous en train de nous évincer de la terre ? » ne relève pas, pour moi, de l’hyperbole ou de la métaphore.

Durant l’été 2021, j’ai traversé le Canada pour venir m’installer à Victoria. Ce sont les rayons d’un soleil de cendres qui m’ont éclairée au cours de mon périple. Un soleil rouge en Ontario. Un air irrespirable dans les Prairies. De l’autre côté des Rocheuses, un désert en feu. 50 degrés au mercure à mon arrivée. Quelques mois plus tard, les territoires incendiés en Colombie-Britannique ont été inondés. La question s’impose encore : sommes-nous sur une trajectoire dont la finalité est notre propre extinction ?

Sommes-nous, tout compte fait, en train de nous évincer d’une terre rendue inhospitalière ? Comme plusieurs, je me pose cette question sortie tout droit de l’enfer. Je me la pose, cette question, mais sa saveur apocalyptique me laisse pourtant un goût amer. Il s’agit d’une question qui renvoie à la fin du monde, à *la fin de la vie sur Terre*. Elle devrait normalement me ramener à la vie, induire un soubresaut, une ferveur en faveur de la vie. C’est pourtant tout le contraire qui se produit. Cette question me rend étrangère à la vie. Elle me force à habiter sur terre, prise dans un état de vertige intolérable et saisie, hantée, par l’imminence d’un désastre à venir. À force de vivre à minuit moins une, mes sens s’engourdissent. Mon corps, saturé d’adrénaline et de cortisol, effectue un repli comateux. Je deviens indifférente, spectatrice d’une histoire trop vaste et trop brisée pour que je l’occupe.

La crise du logement se déroule sur fond de Capitalocène et la crise climatique, sur fond d’Anthropocène. Ces histoires épocholes plus grandes que nature laissent, selon la philosophe américaine Donna

1. Toutes les citations extraites d’un livre ou d’un article en anglais ont été traduites par l’auteure.

Haraway, le « champ libre aux paniques apocalyptiques et aux dénonciations désengagées plutôt qu'à des pratiques attentives de pensée, d'amour, de rage et de soin » (Haraway 2016, 59). L'ethos généré par un rapport du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), malgré les recommandations, ne constitue pas un espace *habitable*. En me renvoyant sans cesse à un imaginaire d'annihilation, j'en viens à développer ce que l'essayiste américaine Susan Sontag nomme « une relation innocente au désastre » (Sontag 1966, 215). Je suis hantée par la temporalité des crises qui nous assaillent et pourtant incapable d'habiter leur réalité. Peut-être est-ce dû au fait qu'une impossibilité d'habiter sur terre est *impensable* et ce, au sens littéral où l'entend Haraway, c'est-à-dire « indisponible pour la pensée » (Haraway 2016, 60). Plutôt que de me ramener à la réalité de mon corps sur terre, le narratif de la crise m'en éloigne. Je ne suis plus une humaine sur terre ; je suis une citoyenne de Gotham City et j'attends, impuissante, le retour de Batman.

Territoires abstraits

L'effet spectateur face à la crise climatique et, à bien des égards, à la crise du logement, dévoile possiblement une inclination plus profonde dans le rapport entretenu avec le territoire. Plutôt qu'un endroit vivant dont les humains font partie intégrante, il semble que le territoire soit devenu, pour reprendre les mots du juriste anishinaabe Aaron Mills, « un décor en contrepoint duquel les humains vivent l'histoire » (Mills 2016, 864). La terre elle-même, selon la professeure seneca Mishuana Goeman, devient alors « un site sur lequel les humains font l'histoire [voire] un lieu qui accumule l'histoire » (Goeman 2008, 24). Cette situation, on le devine, plonge le territoire dans une abstraction où il devient périphérique – ou encore subordonné, secondaire – à l'expérience humaine. Cette relation abstraite au territoire, il faut le préciser, n'a rien de naturelle et ne relève pas de l'évidence. Elle correspond plutôt à une vision « moderne » de l'humain et de sa place – pour ne pas dire sa domination – dans l'écologie du monde.

La pensée des théoriciens du contrat social est possiblement celle qui incarne le plus clairement cette conception « moderne » de l'humain et sa relation au territoire. Malgré leurs divergences, les philosophes contractualistes ont tous recours à une singulière hypothèse qui fait office de genèse : l'état de nature. Ce concept, fondateur dans l'élaboration de la pensée libérale, dévoile un rapport particulier avec le monde dit « naturel ». Pour Locke, la nature est une ressource passive, mise à la disposition des humains. Chez Rousseau, elle se mute en paradis perdu alors que pour Hobbes, elle est conçue comme le lieu barbare et violent du non-droit – son illustre « état de guerre de chacun contre chacun » (1985). Bien que ces idéations d'un « état de nature » soient, de toute évidence, fort distinctes les unes des autres, elles partagent néanmoins une racine commune ; la société civile se constitue par détachement du monde « naturel ». La civilisation, autrement dit, se constitue dans un rapport d'extériorité à l'environnement et au territoire lui-même. Nous nous constituons en excédant la terre.

Au-delà des considérations philosophiques, il est pertinent de mentionner deux innovations techniques résolument modernes qui prennent leur plein essor dans le sillage des théories du contrat social : la cartographie et l'arpentage. Au tournant du 17^e siècle, en Angleterre, de nouvelles pratiques cartographiques voient le jour. Il ne s'agit plus, comme l'affirme le géographe canadien Nicholas Blomley, de *représenter* un territoire mais bien de le *présenter* (Blomley 1994, 91). Les cartes du monde médiéval, élaborées à partir d'un point de vue interne, s'appuyaient sur des unités de mesure fluides et locales (*selion*, arpent, perche) pour produire une échelle approximative. Les sociétés féodales, il est bon de le préciser, avaient un recours limité à l'outil cartographique ; les relations foncières étant essentiellement une question de devoirs et d'obligations (la relation Seigneur-paysan, par exemple), médiés par un contexte spatial (la Seigneurie). Les cartes de la modernité, en revanche, dévoilent une tout autre relation au territoire. S'appuyant sur des unités de mesure standardisées et détachées de leur contexte, les cartes modernes proposent une expérience inédite du territoire : une vue extérieure, en plongée verticale. La carte moderne se veut une présentation objective du territoire. Regarder une carte moderne, c'est être le spectateur distant d'un territoire objectif.

Les effets combinés d'une cartographie « objective » et de mesures d'arpentage standardisées ont contribué, selon Blomley, à la création d'une « conception moderniste de l'espace comme quelque chose à mesurer, à contenir, à diviser, à manipuler et, surtout, à aliéner » (Blomley 1994, 91). La grille cadastrale – qui quadrille un territoire abstrait en lots mesurables et quantifiables – constitue possiblement l'une des innovations foncières du début de l'ère moderne qui demeure, aujourd'hui, criante d'actualité. C'est le cadastre, en effet, qui simultanément sous-tend et rend la propriété privée possible. En opérant dans une abstraction territoriale, la propriété privée tend à extraire le territoire de ses liens sociaux. La question fondamentale n'est plus « qui a des obligations envers qui pour habiter le territoire ? » mais bien « qui dispose d'un droit opposable à tous pour posséder un lot mesurable de façon exclusive ? »

Territoires extraits

En droit civil, le droit de propriété foncière se décline en droit de jouir d'un bien (*usus*), d'en extraire des profits (*fructus*) et du droit d'aliéner, voire d'abuser, de son bien (*abusus*). Il existe, bien sûr, des limites à ces différents attributs du droit de propriété, comme en témoigne la réglementation urbanistique ou encore les lois sectorielles en environnement ou en sécurité publique. Il n'en demeure pas moins, toutefois, qu'une relation extractive au territoire s'avère centrale à la conception moderne de la propriété. En effet, une terre « extraite du cercle de la communauté » (Delâge et Warren 2017, 249) par le biais de la propriété est ainsi transformée en *ressource* mise à l'usage d'un propriétaire. L'exploitation de ressources naturelles – minéraux, foresterie, hydrocarbures, agriculture – vient bien évidemment en tête lorsque l'on parle d'une relation extractive au territoire. Les *limites* de cette relation extractive se révèlent aujourd'hui par le biais de leurs conséquences. La crise climatique, en effet, renvoie aux limites de la terre elle-même et du rapport extractif entretenu avec elle.

L'exploitation de ressources constitue une relation extractive qui est non seulement matérielle mais aussi immatérielle. Ce ne sont pas simplement des minéraux ou des arbres qui sont extraits de la terre, mais bien leur *valeur*. La propriété privée permet, facilite et accélère l'extraction d'une valeur foncière. La mécanique hypothécaire – où la terre est prise en garantie pour offrir un collatéral au crédit – représente possiblement l'exemple le plus frappant de cette insertion du territoire dans la logique du capital. À travers l'hypothèque, la terre et le capital sont liés au point de devenir indiscernables l'un de l'autre (voir Ryan-Collins, Lloyd et MacFarlane 2017). Les *limites* de cette relation extractive – financière, cette fois-ci – se révèlent aussi par le biais de leurs conséquences. Qu'est-ce que la crise du logement si ce n'est que la prolongation et l'accomplissement d'une relation d'extraction financière au territoire? La spéculation immobilière, en effet, est un geste extractif. Il s'agit ici d'extirper un maximum de valeur de la terre elle-même.

Tout ceci, étrangement, nous ramène à Gotham City. Une relation extractive au territoire aveugle à ses propres limites est uniquement possible lorsque le territoire est une abstraction, un objet passif sur lequel les humains vivent et non duquel ils font partie intégrante. Si nous avons, jusqu'ici, habité le territoire en spectateurs distants, faut-il s'étonner que nous habitions aujourd'hui ses crises en spectateurs impuissants? Comprises ainsi, la crise climatique et la crise du logement parlent en fait du même phénomène. Il s'agit ici d'une relation extractive à un territoire abstrait qui atteint sa *limite*. Batman, on s'en doute, dispose de pouvoirs restreints dans cette impasse qui est la nôtre; c'est la nature même de notre relation au territoire qui est apelée à la barre.

L'extraction : une géographie coloniale

La relation extractive au territoire médiée par la propriété privée est rendue possible grâce à une autre relation d'extraction, celle-ci d'une violence génocidaire : la dépossession des territoires autochtones. Au Canada, un titre de propriété privée est acquis par le biais d'un acte de vente, transmis de propriétaire en propriétaire. Dans l'immense majorité des cas, remonter le fil de la chaîne transactionnelle mènera, invariablement, à une propriété initiale acquise par dépossession. Autrement dit, usurpée. C'est ce qui pousse Constant Awashish, Grand Chef du Conseil de la Nation Atikamekw, à résumer la situation ainsi : la propriété privée, au Canada, est une forme recel (Magazine Nouveau Projet et Banville 2021). Une offense inscrite, non sans ironie, au Code criminel du Canada.

Au Québec, en particulier, il pourrait être tentant d'amenuiser les effets de cette chaîne transactionnelle dépliée sur près de quatre siècles. Une réponse du type « oui mais ça fait longtemps » constitue, on le sait, un argument historiciste fallacieux qui s'appuie sur un appel à la tradition. Il est néanmoins important d'examiner de plus près les prémisses qui sous-tendent une telle réaction qui demeure, malgré tout, largement répandue. Comme le résume l'historien australien Patrick Wolfe, le colonialisme n'est pas un événement mais bien une *structure* (2006). Le projet colonial n'est pas un malheureux accident de parcours survenu dans un passé plus ou moins distant. Il s'agit d'une structure; une architecture sociale,

légale, politique, culturelle et économique qui s'articule sur la dépossession des Nations autochtones et, dans bien des cas, leur assimilation et/ou extinction.

Si le terme « colonialisme » tend à renvoyer vers le passé et conjure, pour certains, des visions de caravelles et de pelleteries, cette situation correspond à ce que le penseur américain Mark Rifkin qualifie de « mode colonial de chrononormativité » (2017, 185). Pour Rifkin, le temps colonial (*settler time*) s'articule de façon linéaire, « comme une ligne de développement universelle qui se déroule » (19). Ainsi, la fiction d'origine qui situe le colonialisme dans le passé – tout en admettant parfois que certains effets délétères puissent perdurer dans le présent – dévoile une conception du temps colonial qui sert, on le devine, le projet colonial. Alors que la pensée occidentale tend à s'articuler autour du « début du temps », la pensée autochtone gravite plutôt, comme l'observe le célèbre auteur lakota Vine Deloria Jr, autour du « début d'un lieu » (Deloria 2003). La question n'est plus « qu'est-ce qui s'est passé à l'époque? », mais bien « qu'est-ce qui s'est passé ici? » Le où prend préséance sur le *quand*. La question centrale n'est plus : « *quand* le colonialisme est-il arrivé? » Elle devient plutôt : « où le colonialisme se déploie-t-il? » Et la réponse est : partout et maintenant.

Au Canada, l'arpentage et la cartographie ont constitué de puissants et insidieux outils au service du projet colonial de dépossession autochtone. Des territoires riches d'histoires et gouvernés par le biais de systèmes politiques et juridiques propres à chacune des Nations autochtones ont été cartographiés comme étant, tout simplement, *vacants*. Comme l'observe Blomley, les territoires autochtones ont été reconceptualisés et cartographiés comme étant « abstraits et vides » et n'ayant donc un sens « qu'en fonction de la logique de la propriété privée » (Blomley 2003, 129). Le projet colonial s'est donc déployé à coups d'arpentage, d'opérations cadastrales et de création de lots conceptuellement extraits de leur régime de tenure autochtone pour être remis aux colons sous forme de propriété privée. « Si la possession coloniale dépendait de la dépossession autochtone », résume Blomley, « l'arpentage a servi de forme d'oubli institutionnalisé » (2003, 128). Le fait que les territoires habités par des humains au Canada – métropoles, villes et villages – soient aujourd'hui difficilement imaginables et aménageables en dehors du filtre de la grille cadastrale, correspond à la naturalisation d'une géographie coloniale.

#LandBack

C'est l'abstraction du territoire qui rend possible une relation extractive. Il existe des limites à prendre, prendre et prendre sans jamais redonner. Ces limites, nous les habitons aujourd'hui. La terre gronde et devient inhospitalière. Les villes se vident, hantées et occupées par le capital. Et les voix des nations autochtones résonnent de plus en plus fort : ça suffit, nous reprenons nos territoires, #landback (Pasternak et King 2019).

Bâtir des villes abordables, respirer un air sain et rendre les territoires aux nations autochtones sont des gestes qui supposent tous une même sensibilité : la guérison de notre rapport extractif au monde. Il est

impossible de se défaire des relations extractives au territoire qui façonnent la crise du logement et la crise climatique tout en maintenant une relation la plus extractive qui soit : la dépossession coloniale. Il n'y a pas de sortie de crise sans décolonisation. Ce constat entre en résonance avec ceux de plusieurs Aînés autochtones ayant témoigné devant la Commission de vérité et réconciliation du Canada. À plusieurs reprises, ces Aînés ont rappelé ce message : il n'y a pas de réconciliation possible avec les Nations autochtones tant et aussi longtemps que les humains ne seront pas réconciliés avec la Terre (Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015).

Nous sommes traversés par des crises qui nous parlent des limites de la terre. Malgré la douleur et l'angoisse que cette situation génère, nous apprenons néanmoins à *connaître* et *reconnaître* ces limites. Il s'agit là d'une invitation à revenir de l'exil des territoires abstraits disponibles pour une relation extractive et à (re)commencer à habiter le monde dans le respect de ses limites. Ces limites ramènent les humains à leur place *parmi* l'écologie du vivant et nous rappellent que nous ne formons pas le « centre jurisprudentiel de l'univers » (Borrows 2018, 61). Comme le souligne le juriste anishinaabe John Borrows, apprendre à vivre à l'intérieur des limites inhérentes de la terre se retrouve au cœur de la plupart des visions du monde partagées par différentes Nations autochtones. Selon Borrows, « les pratiques, les langues, les histoires, les cultures et les philosophies autochtones qui reconnaissent ces [limites inhérentes] et s'en inspirent sont les clés de la réconciliation » (2018, 61). Lorsque ces limites deviennent intégrées dans la loi, précise-t-il, « elles accentuent souvent *un amour infini pour la terre* » (61).

Nous traversons des crises où la terre révèle ses limites et nous offre ainsi une opportunité de les connaître. Habiter sur terre dans le respect de ses limites – écologiques et économiques – génère un espace où tout ce qui est différent de l'humain, dans sa conception moderniste et libérale, peut exister. Les limites permettent, pour reprendre la philosophe française Luce Irigaray, à *l'autre* d'être en tant qu'*autre* (Irigaray 2008). Cette manière d'être *avec l'autre*, avec une conscience de ses limites, sans tenter un geste d'extraction, d'appropriation, d'assimilation ou de domination, correspond, pour Irigaray, à une condition fondamentale pouvant, éventuellement, ouvrir la voie vers l'amour. L'amour, dans ce contexte, ne constitue pas un élan instinctif ou un geste de proximité qui nous rapproche immédiatement de l'autre. L'amour se déploie plutôt à travers l'observance et le respect des limites de ce qui est *différent* de soi. L'amour est une pratique de la différence articulée à travers ses limites.

Habiter sur terre dans le respect de ses limites représente, potentiellement, une pratique de l'amour envers le territoire. En écho avec certains Aînés autochtones ayant témoigné devant la Commission de vérité et réconciliation, il serait aussi possible de le dire ainsi : une pratique attentive de respect des limites est une forme de réconciliation avec la terre. Sans surprise, cette capacité à reconnaître et respecter des limites est très précisément ce dont nous – allochtones – avons besoin afin d'avancer vers une réconciliation avec les peuples autochtones. Au Québec, la Proclamation Royale de 1763 est fréquemment invoquée par les différentes Nations autochtones comme étant le cadre de référence politique fondateur des relations diplomatiques et des obligations mutuelles entre la Couronne et les nations autochtones. Le Traité de Niagara, conclu en 1764, correspond, pour plusieurs, à la traduction

des termes de la Proclamation Royale dans le langage de la diplomatie autochtone, Haudenosaunee plus spécifiquement (Borrows 1997). Le wampum à deux rangs (*two-row wampum belt*) échangé à Niagra en 1764 témoigne d'une convention diplomatique fortement ancrée dans la notion de *limite*. Le juriste autochtone (Lumbee) Robert A. Williams, Jr. résume la signification de ce wampum ainsi :

Ces deux rangées symboliseront deux chemins ou deux navires, naviguant ensemble la même rivière. L'un, un canot en écorce de bouleau, représentera le peuple autochtone, ses lois, ses coutumes et ses manières. L'autre, un navire, sera pour le peuple blanc et ses lois, ses coutumes et ses manières. Nous voyagerons tous ensemble sur la rivière, côte à côte, mais dans notre propre bateau. Aucun de nous n'essaiera de diriger le bateau de l'autre (cité dans Borrows 1997, 170).

Il va sans dire, les actions de la Couronne, jusqu'à présent, s'inscrivent dans la négation la plus complète de ces principes fondateurs de respect et d'amitié dans la non-interférence. Pour ne pas interférer il faut, provisoirement, (re)connaître les limites de *l'autre*.

Conclusion : en état de présence, sur terre

J'ai ouvert cet essai en posant la question suivante : « elle est où la limite, celle qui nous amène au seuil de notre histoire? » La limite, semble-t-il, nous ramène à nous-même. Les limites du territoire nous renvoient à la place des humains dans l'écologie du monde et nous invitent à l'habiter, non pas en spectateur extractif, mais bien en tant que partie intégrante de l'étoffe du vivant. Cette même éthique de la limite, cette disposition face au respect de la différence, correspond à celle qui est nécessaire afin de décoloniser le rapport à la terre et rendre aux Nations autochtones leurs territoires. En deçà des pratiques politiques et juridiques, qui sont nécessaires pour formellement « remettre » les territoires autochtones, se loge, de façon plus fondamentale, une relation de réciprocité – plutôt que d'extractivité – avec la terre elle-même. Comme le souligne ma collègue, l'artiste syilx et tsilhqot'in Kim Senklip Harvey : « *What the fuck do you mean "land back"? Back from where? Last time I checked, the land was still here* ». La terre est effectivement présente. Il en revient à nous, maintenant, d'être présents à elle.

Notice biographique

Quelqu'un a déjà laissé un commentaire sur internet décrivant **Marie-Sophie Banville** comme « une gauchiste avec un piercing moche qui veut détruire le capitalisme et changer le monde ». Elle trouve que ça la résume bien. Elle poursuit présentement un doctorat en droit à l'Université de Victoria.

Références

Blomley, Nicholas. 1994. *Law, Space, and the Geographies of Power*. New York: Guilford.

———. 2003. « Law, Property, and the Geography of Violence: The Frontier, the Survey, and the Grid ». *Annals of the Association of American Geographers* 93 (1): 121-141. <https://doi.org/10.1111/1467-8306.93109>.

Borrows, John. 1997. « Wampum at Niagara: The Royal Proclamation, Canadian Legal History, and Self-Government, dans: M. Asch (Dir.), *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equality, and Respect for Difference*, pp. 155-172. Vancouver UBC Press.

———. 2018. « Earth-Bound: Indigenous Resurgence », dans: M. Asch, J. Borrows et J. Tully (Dir.), *Resurgence and reconciliation: indigenous-settler relations and earth teachings*, pp. 49-81. Toronto: University of Toronto Press.

Delâge, Denys et Jean-Philippe Warren. 2017. « La propriété rend libre ». Dans *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, pp. 235-287. Montréal : Boréal.

Deloria, Vine Jr. 2003. *God Is Red: A Native View of Religion*. 30th, Reprint, Anniversary éd. Book, Whole. Minneapolis: Fulcrum Publishing.

Goeman, Mishuana. 2008. « From Place to Territories and Back Again: Centering Storied Land in the Discussion of Indigenous Nation-Building », *International Journal of Critical Indigenous Studies* 1 (1): 34. <https://doi.org/10.5204/ijcis.v1i1.20>.

Haraway, Donna Jeanne. 2016. « Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Cthulucene », dans: J. W. Moore (Dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, pp. 37-81. Oakland: PM Press.

Hobbes, Thomas. 1985. *Leviathan*. Penguin classics. London: Penguin.

Irigaray, Luce. 2008. *Sharing the World*. Book, Whole. London/New York: Continuum. <https://go.exlibris.link/6XpFdZQd>.

Magazine Nouveau Projet et Marie-Sophie Banville. 2021. « Territoires hérités ». <https://open.spotify.com/episode/2SM9TS14S3FQMvCPAZbcZe?si=474e1cc2a67948de>.

Mills, Aaron. 2016. « The Lifeworlds of Law: On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today », *McGill Law Journal* 61 (4): 847-884. <https://doi.org/10.7202/1038490ar>.

Pasternak, Shiri et Hayden King. 2019. « Land Back ». *Red Paper*. Yellowhead Institute. <https://redpaper.yellowheadinstitute.org/>.

Rifkin, Mark. 2017. *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham: Duke University Press.

Ryan-Collins, Josh, Toby Phips Lloyd et Laurie MacFarlane. 2017. *Rethinking the Economics of Land and Housing*. *Rethinking the Economics of Land and Housing*. London: Zed. <https://go.exlibris.link/fb1CDHgV>.

Shaw, Martin. 2018. « *Mud and Antler Bone: An Interview with Martin Shaw* ». *Emergence Magazine*, 2018. <https://emergencemagazine.org/interview/mud-and-antler-bone/>.

Sontag, Susan. 1966. *Against interpretation, and other essays*. New York: Dell Publishing Co.

Truth and Reconciliation Commission of Canada. 2015. *Honouring the Truth, Reconciling For the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. [Winnipeg, Manitoba] : Truth and Reconciliation Commission of Canada.

Wolfe, Patrick. 2006. « *Settler colonialism and the elimination of the native* », *Journal of Genocide Research* 8 (4): 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>.