TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS V
LISTE DES FIGURES XI
LISTE DES TABLEAUX XIII
RÉSUMÉ XV
CHAPITRE I
INTRODUCTION GÉNÉRALE 1
1.1 Les peuples autochtones et le lien au territoire 3
1.2 Systèmes de savoirs autochtones 6
1.3 La recherche avec les femmes autochtones 8
1.4 Cadre théorique 9
1.4.1 Gouvernance 9
1.4.2 Cogestion 11
1.4.3 Consultation 12
1.5 Les Premières Nations au Québec 13
1.6 Aire d'étude 14
1.7 Objectifs de la thèse 17
CHAPITRE II
CO-ÉLABORATION D'UN OUTIL DE COLLECTE DE DONNÉES : UNE ÉTUDE DE CAS AVEC DES FEMMES ATIKAMEKW 19
2.1 Résumé 21
2.2 Introduction 21
2.2.1 Exclusion coloniale des femmes autochtones 22
2.2.2 Les femmes autochtones et la recherche 26
2.3 Méthodologie 30
2.4 Résultats et discussion 31
2.5 Discussion des résultats avec les participantes à la recherche 35
2.6 Réciprocité et dialogue 36

2.7 Principes de recherche 36
2.8 Conclusion 37
2.9 Remerciements 38
2.10 Références 39
CHAPITRE III
PERCEPTIONS DES FEMMES ATIKAMEKW DE LEUR RÔLE ET DE LEUR PLACE DANS LA GOUVERNANCE DU TERRITOIRE ET DES RESSOURCES NATURELLES 45
3.1 Résumé 47
3.2 Introduction 48
3.3 Le rôle des femmes autochtones dans la gouvernance 51
3.4 Questions et objectifs de recherche 55
3.5 Le peuple Atikamekw 56
3.6 Méthodologie 62
3.6.1 Approche méthodologique 66
3.6.2 Analyse thématique 67
3.7 Résultats 68
3.7.1 Gestion et occupation du territoire 71
3.7.2 Changements sur le territoire 73
3.7.3 Mode de vie 80
3.7.4 Accès au territoire 81
3.7.5 Économie et travail 82
3.7.6 Transmission des savoirs et des valeurs 84
3.7.7 Responsabilités et leadership des femmes 90
3.7.8 Leadership politique des femmes 93
3.7.9 Résolution de conflit 94
3.7.10 Complémentarité homme/femme et rôle des hommes 96
3.7.11 Vision d'avenir 99

3.8 Discussion 101
3.8.1 Gestion et occupation du territoire 102
3.8.2 Changements sur le territoire 104
3.8.3 Mode de vie 109
3.8.4 Accès au territoire 112
3.8.5 Économie et travail 113
3.8.6 Transmission des savoirs et des valeurs 114
3.8.7 Responsabilités et leadership des femmes 119
3.8.8 Leadership politique des femmes 122
3.8.9 Résolution de conflit 125
3.8.10 Complémentarité hommes/femmes et rôle des hommes 126
3.8.11 Vision d'avenir 128
3.9 Conclusion 129
3.10 Remerciements 131
3.11 Références 133
CHAPITRE IV
LE TERRITOIRE COMME LIEU PRIVILÉGIÉ DE TRANSMISSION DES SAVOIRS ET DES VALEURS DES FEMMES ATIKAMEKW 151
4.1 Résumé 153
4.2 Introduction 153
4.3 Contexte de la recherche 158
4.4 Méthodologie 159
4.4.1 Approche inductive 160
4.4.2 Analyse thématique 160
4.5 Résultats 161
4.5.1 Organisation sociale 161
4.5.2 Grossesses et accouchements 164
4.5.3 Sages-femmes 168

4.5.4 Lieu d'origine 170
4.5.5 Nom traditionnel 171
4.5.6 Éducation 172
4.5.7 Pensionnats 173
4.6 Discussion 175
4.6.1 Organisation sociale 176
4.6.2 Grossesses et accouchements 181
4.6.3 Sages-femmes 187
4.6.4 Lieu d'origine 189
4.6.5 Nom traditionnel 191
4.6.6 Éducation 192
4.6.7 Pensionnats 195
4.7 Conclusion 197
4.8 Remerciements 198
4.9 Références 199
CHAPITRE V
CONCLUSION GÉNÉRALE 209
5.1 Gouvernance de la recherche 211
5.2 Gouvernance du territoire 212
5.3 Le territoire : lieu de transmission des savoirs 213
5.4 Limites de l'étude 215
5.5 Pistes de recherche 216
5.6 Références de l'introduction et de la conclusion générales 217

LISTE DES FIGURES

Figure Page

1.1 Principales infrastructures et développements sur Nitaskinan 16
3.1 Principales installations sur Nitaskinan 57
3.2 Thèmes et sous thèmes ayant servi à l'analyse des entrevues 70
3.3 Unités d'aménagement forestier et lots de piégeage sur Nitaskinan en 2016 75
3.4 Baux de villégiature sur Nitaskinan en 2016 79
3.5 Tciman - métaphore du canot pour représenter l'équilibre et le rôle de l'homme, de la femme et des enfants dans la famille atikamekw 98
3.6 Six saisons Atikamekw 115

LISTE DES TABLEAUX

Tableau Page

2.1 Ligne directrice en matière de recherche avec les femmes autochtones (source : AFAQ, 2012)..... 28
3.1 Population Atikamekw (AADNC, 2015b)..... 58
3.2 Synthèse des résultats..... 131

Rapport-Gratuit.com

RÉSUMÉ

Les peuples autochtones ont un profond lien d'attachement au territoire. Cette relation particulière reste mal comprise et se retrouve souvent au cœur de conflits et de mésententes. Elle est également compromise par les nouvelles formes de développement et d'occupation du territoire depuis les premiers contacts avec les Eurocanadiens. De tous les enjeux concernant la gouvernance du territoire et des ressources naturelles en contexte autochtone, celui du rôle et de la place des femmes autochtone dans ces dynamiques demeure l'un des plus méconnus. Ce projet de recherche visait à identifier le rôle des femmes Atikamekw sur le territoire et leur place dans la gouvernance locale et territoriale, leurs perceptions de l'état du territoire ainsi que leurs préoccupations face aux savoirs qui s'y rattachent. Les outils de collecte de données ont été élaborés conjointement avec les femmes Atikamekw, ce qui leur a permis d'influer de façon significative sur l'approche de la recherche à laquelle elles allaient participer. Cette recherche montre que les femmes Atikamekw ont toujours un fort lien d'attachement au territoire, qu'elles ont dû s'adapter rapidement aux transformations de leur mode de vie, qu'elles tiennent à perpétuer la transmission des savoirs, qu'elles ont un rôle à jouer dans la prise de décisions et qu'elles valorisent le leadership politique des femmes.

Des thèmes inattendus ont émergé de l'analyse thématique de 32 entrevues semi-dirigées, en lien avec la filiation et la transmission des savoirs et des valeurs dont le fondement était le territoire : l'organisation sociale (mariage, adoption coutumière et famille), les grossesses et les accouchements sur le territoire, les sages-femmes, le lieu d'origine, le nom traditionnel, l'éducation et les pensionnats. Les femmes Atikamekw ont une bonne connaissance du mode de vie de leurs ancêtres et spécifiquement du rôle que les femmes y jouaient dans la gouvernance, que ce rôle était prédominant et essentiel dans les domaines liés à l'organisation spatiale des activités traditionnelles sur le territoire, que les accouchements/naissances sont des marqueurs temporels importants, que la nomination du lieu d'origine s'est modifiée suite aux bouleversements sociaux et territoriaux, que l'identification par le nom traditionnel est toujours en usage et demeure importante, que l'éducation est valorisée par les femmes Atikamekw, qui en assumaient historiquement une large part, et enfin, que les femmes Atikamekw ont été affectées, directement ou indirectement, par l'expérience des pensionnats. Cette recherche a ainsi fait ressortir des facettes méconnues du lien d'attachement au territoire des femmes Atikamekw.

Des pistes de solutions ont été identifiées pour : (1) assurer une place aux femmes dans la gouvernance, telles que la tenue de consultations particulières et une plus grande implication des femmes dans les mécanismes de prise de décision; (2) atténuer le sentiment d'insécurité territoriale et culturelle par la transmission des savoirs et par une

plus grande protection du territoire et (3) mettre en valeur les savoirs sur la gestion du territoire afin de maintenir et renforcir le lien avec ce dernier. La clé pour atteindre ces objectifs réside dans un « retour à l'équilibre » selon les femmes Atikamekw.

Mots clés : Lien au territoire, savoirs autochtones, femmes autochtones, peuple Atikamekw, gouvernance, recherche collaborative, Québec, Canada.

CHAPITRE I
Introduction générale

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

1.1 Les peuples autochtones et le lien au territoire

Les Peuples autochtones du monde, plus de 370 millions d'individus répartis dans 90 États en 2010 (Deroche, 2008; United Nations, 2015), entretiennent une relation privilégiée et particulière avec la Terre (Atran et Medin, 2008). Cette relation est au cœur de leur identité, de leur mode de vie et sa remise en cause entraîne des répercussions importantes (Booth et Skelton, 2011; Jardine et al., 2009; Natcher, 2000). Pour les peuples autochtones, le territoire représente un milieu de vie duquel découlent la langue, la culture et l'économie. Tel que décrit par Deroche (2008) :

> Le rapport à la terre est d'une importance fondamentale pour les autochtones car la terre constitue la base économique et politique de leurs moyens d'existence et la source de leur identité spirituelle, culturelle et sociale. Les peuples autochtones incarnent en effet une vision globale du monde et de l'humain qui reste intimement liée à la nature et à la terre auxquelles nous appartenons tous. (Deroche, 2008, p. 24)

La relation des Peuples autochtones avec le territoire est mise à mal par l'exploitation des ressources naturelles (Carlson et al., 2015; GITPA, 2015; Notzke, 1994), par l'industrialisation (Newell, 2015), par la négation des droits autochtones (Ahrén, 2013; Mackey, 2014) et, dans une certaine mesure, par la perte des savoirs autochtones (Reyes-García et al., 2013). Cette relation reste mal comprise et fait l'objet de nombreux malentendus depuis des siècles. Selon l'*International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA, 2015), les peuples autochtones devraient avoir accès à des services de protection de la biodiversité et de leurs territoires contre le développement industriel agressif. Sa branche francophone, le Groupe international de travail pour les Peuples autochtones (GITPA, 2015), stipule que pour les peuples autochtones, « la spoliation de leurs terres et territoires traditionnels est l'un des problèmes majeurs auquel (sic) sont confrontés les peuples autochtones dans le monde entier » (GITPA, 2015, p. 1). Déjà en 2001, le Rapporteur spécial des Nations Unies (pour le GITPA) stipulait que :

> Dans les États, en nombre croissant, qui peuvent désormais faire état d'un corpus de droit positif et de jurisprudence concernant les peuples autochtones, il semble

> que les problèmes les plus importants soient dus à la persistance de lois et de doctrines juridiques discriminatoires qui sont appliquées aux peuples autochtones ainsi qu'à leurs terres et à leurs ressources (Nations Unies, 2001, p. 15).

Certes, les peuples autochtones ont su développer un lien spécifique au territoire, mais surtout s'adapter à diverses régions géographiques. Le territoire des peuples autochtones fait partie intégrante des savoirs ancestraux, des systèmes de croyances, de la mémoire culturelle et de l'histoire (Schultlz et al., 2016). Plusieurs peuples autochtones affirment avoir un lien étroit et inextricable avec le territoire et ses composantes (Cajete, 1994; Lowan, 2009). Ce lien se distingue par l'appartenance des humains à la terre et non l'inverse et par le fait qu'il dure depuis des milliers d'années. Kingsley et al. (2013) confirment que les peuples autochtones, malgré la destruction de leur environnement et la diminution des ressources accessibles depuis la colonisation, ont su garder un fort et authentique lien d'appartenance à leur territoire.

Les femmes autochtones, pour leur part, ont un attachement particulier au territoire qui est basé sur la relation qu'elles entretiennent avec ce dernier, sur la longévité de cette relation et sur les connaissances qui y sont rattachées (Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016). Elles ont des connaissances et des pratiques différentes de celles des hommes (Turner et al., 2000). Elles ont aussi une expérience différente de celle des hommes en ce qui a trait aux conséquences de la colonisation (O'Brien, 2007). Les femmes autochtones ont été écartées des sphères de décision, leurs rôles et leurs responsabilités ignorés par les politiques coloniales, leurs savoirs, leur lien au territoire et les conséquences de l'exploitation des ressources dénigrés par les chercheurs et les décideurs (Brodribb, 1984; Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016).

Le féminisme autochtone, qui a pris son essor à partir des années 1990 au Canada (Archibalt, 2009; Valaskakis, 2009), dénonce le manque de considération des impacts de la colonisation dans l'analyse de la condition des femmes et prône l'usage d'une approche intersectorielle qui prend en compte le genre, l'ethnicité, la race et le colonialisme (Green, 2007; Pagé, 2014). Le féminisme autochtone inclut également

des préoccupations écologiques dans ses axes de priorité, mais a une portée et une vision plus larges que l'écoféminisme, qui s'intéresse principalement aux conséquences de l'oppression commune des femmes et de la nature (Wilson, 2005). Selon Coulthard (2014), l'État canadien a modifié son approche, passant d'idéologies et de pratiques orientées sur l'exclusion et l'assimilation à un discours plus conciliant et des pratiques qui s'appuient sur la reconnaissance et l'accommodement. Malgré ces efforts, les relations entre l'État et les peuples autochtones demeurent de type « colonial » et l'examen de la place des femmes autochtones dans ce système devient indispensable afin de bien saisir les dynamiques qui animent la gouvernance chez les premiers peuples et spécifiquement chez les femmes autochtones. La décolonisation passe inévitable par un « retour » des femmes autochtones dans la gouvernance locale (communautaire) et nationale (au sein de leurs nations ou peuples) (Coulthard, 2014; Simpson, 2012), incluant celle du territoire et des ressources naturelles (Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016b).

Bien que le processus de marginalisation des peuples autochtones ait été assez bien étudié, les recherches ont généralement omis de considérer l'impact de la colonisation sur la contribution des femmes à la vie sociale et à la gouvernance de leurs communautés et de leurs nations, notamment en ce qui concerne le territoire et les ressources naturelles (Valaskakis et al., 2009). Le rôle des femmes autochtones au sein de leurs nations respectives demeure méconnu et négligé (Kuokkanen, 2011). Les femmes autochtones, longtemps reléguées à la sphère domestique par les politiques régissant la vie des Autochtones (Anderson, 2009; Green, 2007), ont pourtant continué à jouer un rôle important dans la gestion des pratiques territoriales telles que la transmission des territoires familiaux et des responsabilités y étant rattachées (Leroux et al., 2004; Westermann et al., 2005) et l'utilisation des ressources naturelles. Aujourd'hui, la place occupée par les femmes autochtones dans la gouvernance du territoire et des ressources pourrait continuer à s'éroder en raison d'une combinaison de facteurs tels que la perte de l'accès aux ressources naturelles, l'altération des

écosystèmes, les bouleversements dans les processus de prise de décision locale et territoriale ainsi que le manque de poids politique au sein des États (United Nations, 2009).

1.2 Systèmes de savoirs autochtones

Les systèmes de savoirs dits « autochtones » ou « traditionnels » sont des systèmes complexes qui permettent le maintien d'une relation d'équilibre entre les humains et la nature, les premiers faisant partie intégrante de la deuxième (Cheveau et al., 2008). Ces systèmes de savoirs autochtones (SSA) qui contribuent à une relation durable entre les communautés humaines et l'environnement intéressent de plus en plus les scientifiques (Berkes, 2009; Ellis, 2005). Ces savoirs font l'objet de tentatives de cohabitation, voire d'insertion dans un corpus de savoirs dits « occidentaux » (Lertzman, 2006; Notzke, 1994). Ils peuvent être en proie aux risques de déséquilibre dans leurs utilisations (Gamborg et al., 2012; Huntington, 2000), mais ils peuvent aussi être complémentaires avec les savoirs scientifiques plutôt qu'en compétition avec ces derniers (Asselin, 2015).

La reconnaissance des SSA au niveau international a émergé au début des années 1980 (McGregor, 2014; Turner et al., 2000) et les SSA font maintenant partie des principes fondamentaux de la Déclaration des Nations Unies sur les droits et peuples autochtones (Nations Unies, 2007). D'ailleurs, la Déclaration comporte six articles qui portent sur la protection et la transmission des SSA. Diverses solutions ont été proposées en réaction à la dégradation des SSA, aux obstacles à leur transmission (McCarter et al., 2014; Menzies, 2006; Turner et al., 2000), à leur remise en question (Matsui, 2015) et à leur rejet (Ellis, 2005) par les chercheurs et décideurs. Parmi les pistes de solution les plus fréquemment mentionnées figurent la gestion adaptative (Berkes et al., 2000), l'apprentissage adaptatif (Davidson-Hunt et Berkes, 2003), l'intégration des SSA dans la prise de décision concernant la gestion des écosystèmes (Turner et al., 2000), la préservation des SSA (McCarter et al., 2014), les pratiques de conservation (Hébert et

Wyatt, 2006), le dialogue entre la science et les SSA (Berkes, 2009; Gamborg et al., 2012), la reconnaissance du rôle des détenteurs (souvent aînés) des SSA (Huntington et al., 2011; Ray, 2015) et particulièrement des détentrices (McGregor, 2012; Newell, 2015; Whyte, 2014). De nombreuses études ethnologiques, anthropologiques et biologiques ont montré que les Premières Nations possèdent des savoirs qui méritent d'être mieux connus et valorisés afin de contribuer à une meilleure gestion du territoire et des ressources (Berkes, 1999; Charest, 1982; Menzies, 2006). La responsabilité de la transmission de ces savoirs demeure en grande partie au sein des familles et des clans des Premières Nations (Saint-Arnaud, 2009), dont les femmes sont l'un des piliers.

En effet, les femmes autochtones détiennent des savoirs particuliers et des responsabilités spécifiques envers leurs familles, leurs communautés et leurs territoires (Van Woudenberg, 2004). Leurs savoirs sont uniques et spécifiques (par ex. dans l'univers des plantes médicinales et les maux qu'elles peuvent soulager) et peuvent également être complémentaires à ceux des hommes (Desbiens et Simard-Gagnon, 2012; Lévesque et al., 2016). Ces savoirs doivent certes faire l'objet d'une protection contre l'usurpation, mais aussi d'une représentation équitable (à ceux des hommes) et d'une attention particulière lors des recherches ou des travaux à propos des revendications autochtones (McGregor, 2008). À cet égard, Desbiens et Simard-Gagnon (2012) soutiennent que l'abstraction des dynamiques de genres dans les recherches fait en sorte de priver la science de données fondamentales émanant du savoir des femmes. Les *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones* de l'Association des femmes autochtones du Québec donnent l'exemple suivant :

> Lors d'une recherche sur les savoirs traditionnels et sur la protection de l'eau qu'a mené la chercheure Anishinaabe Deborah McGregor, une femme autochtone y participant a affirmé : « Without the equal input of women, the Elders were able to only give half of the knowledge available » (McGregor, 2008, p. 30). Cette citation reflète bien la nécessité d'assurer la juste contribution des femmes autochtones à la recherche tout en soulignant que leurs savoirs sont

> essentiels à une vision holistique du monde et de la recherche (AFAQ, 2012, p. 6).

1.3 La recherche avec les femmes autochtones

Afin de manifester leurs intérêts et leurs préoccupations au sujet des activités de recherche, particulièrement par rapport aux enjeux liés à la protection de l'environnement et aux savoirs qui y sont intimement liés, diverses organisations défendant les intérêts des femmes des Premières Nations au Canada se sont penchées sur ces questions durant la dernière décennie en tenant des activités de réflexion et en développant des outils pour leurs membres, par exemple : l'organisation, en 2004 et en 2007, de deux séminaires sur la propriété intellectuelle et les femmes autochtones et la publication de lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones par Femmes autochtones du Québec (AFAQ, 2012); la participation de l'AFAQ à la rédaction du Protocole de recherche des Premières Nations par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL, 2005b, 2014); l'implication de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) dans les dossiers des espèces en péril, des changements climatiques et de la gestion des déchets nucléaires, entre autres, ainsi que la proposition d'utiliser une analyse basée sur le genre culturellement adaptée au contexte autochtone dans laquelle les impacts de la colonisation, notamment, doivent être inclus (AFAC, 2011). L'Association des femmes Inuit du Canada, Pauktuutit, a également tenu un atelier et publié un rapport sur la protection de leur propriété intellectuelle en lien avec la fabrication de l'Amauti (parka des femmes Inuit) dont une designer américaine avait usurpé le modèle à son profit (Pauktuutit Inuit Women's Association, 2002). Dans le même ordre d'idées, les femmes du peuple Kuna au Panama ont réussi à faire adopter par l'Assemblée législative du pays une loi (#20) qui a pour but de « protéger les droits collectifs de propriété intellectuelle et les savoirs traditionnels des peuples autochtones lorsqu'il s'agit de leurs créations » (WIPO, 2000, p. 1, 2012). Entre autres, l'appliqué de tissus appelé mola, fabriqué par les femmes Kuna, jouit maintenant de cette protection. Il devient

donc difficile de ne pas tenir compte de ces outils développés par et avec les femmes autochtones. Ces dernières, étant dans un mouvement de réappropriation de leurs savoirs, revendiquent également un rôle dans la gouvernance de leurs familles, de leurs communautés, de leurs nations et de leurs territoires (Léger, 2014).

1.4 Cadre théorique

1.4.1 Gouvernance

La notion de gouvernance fait référence au processus par lequel les décisions sont prises et l'autorité exercée au sein d'une organisation ou d'une institution (Morin, 2004). Une définition plus détaillée est cependant proposée par Lacroix et St-Arnaud (2012) :

> La gouvernance est l'ensemble des règles et des processus collectifs, formalisés ou non, par lequel (sic) les acteurs concernés participent à la décision et à la mise en œuvre des actions publiques. Ces règles et ces processus, comme les décisions qui en découlent, sont le résultat d'une négociation constante entre les multiples acteurs impliqués. Cette négociation, en plus d'orienter les décisions et les actions, facilite le partage de la responsabilité entre l'ensemble des acteurs impliqués, possédant chacun une certaine forme de pouvoir. (Lacroix et St-Arnaud, 2012, p : 26)

La signification de la gouvernance pour les Premières Nations diffère de celle des instances décisionnelles allochtones. Émanant de systèmes politiques autochtones complexes et différents d'une nation à l'autre et établis bien avant la colonisation, la gouvernance autochtone représente la façon dont les gens structurent leur société en rapport avec le monde naturel. Les Autochtones considèrent faire partie de l'environnement, plutôt que de prétendre le dominer (Ladner, 2006). La différence significative entre les visions autochtone et allochtone de la gouvernance peut expliquer en partie la nature des incompréhensions et des conflits entre les peuples autochtones et les gouvernements, les industries et, dans une certaine mesure, les groupes environnementalistes. Il en va de même pour le concept de « gestion des ressources naturelles », un des volets intrinsèques de la gouvernance. L'expression

« gérer le territoire » est souvent inadéquate en contexte autochtone car son usage implique une posture supérieure de l'humain sur la nature, loin de la vision holistique qui caractérise les systèmes de savoirs autochtones qui placent l'humain sur un pied d'égalité en complémentarité avec la nature et toutes ses composantes (Asselin, 2015; Shapcott, 1989). De plus, le terme « ressources », qui est utilisé dans la présente thèse pour des raisons pratiques, a une autre signification (autre que financière) pour les Premières Nations (un terme qui n'existe d'ailleurs pas dans la plupart de leurs langues vernaculaires). Les composantes de l'environnement (animaux, bois, plantes, eau, etc.) représentent pour les Premières Nations un moyen de s'alimenter, de se chauffer, de se soigner (Tanguay et al., 2013). Elles font partie intégrante d'un système écologique dont elles sont indissociables. Elles représentent également un héritage pour les générations futures (Wyatt, 2006) et non pas seulement une monnaie d'échange pour l'actuelle génération. Les Premières Nations ont fait un usage durable et millénaire du territoire, contrairement aux développeurs industriels qui ne lui attribuent généralement qu'une valeur économique à court terme (Notzke, 1994).

Bien que de plus en plus de femmes autochtones s'investissent en politique, domaine prohibé pour elles jusqu'en 1951 (Lawrence et Anderson, 2005), elles sont peu présentes dans les sphères de gouvernance, particulièrement en ce qui a trait aux enjeux territoriaux et à l'exploitation des ressources naturelles (Parlee et Wray, 2016). Harvard-Lavell et Corbiere Lavell (2006) expliquent que ce phénomène est en grande partie dû à la colonisation et à ses effets dévastateurs sur le rôle et le leadership des femmes autochtones.

Une profonde modification des modes de gouvernance du territoire et des ressources découlant de nouvelles formes d'activités économiques et de l'imposition de politiques coloniales a eu des effets tout aussi sévères chez les Premières Nations et particulièrement chez les femmes. En effet, les recherches ont généralement omis de considérer l'impact de la colonisation sur la contribution des femmes autochtones à la gouvernance et à leur participation à la gestion et territoriale (Harell et Panagos, 2013;

Kuokkanen, 2011). Ayant un rôle marginalisé dans leur propre société, les femmes autochtones sont rarement sollicitées pour contribuer à la recherche de solutions pour une gouvernance territoriale efficace (Johnson et al., 2004). Elles avaient pourtant un rôle important dans la gestion des pratiques territoriales et ce rôle pourrait continuer à s'éroder si elles ne sont pas incluses dans les actions et discussions. Une solution pourrait être la création d'un modèle de « nouvelle gouvernance » tel que suggéré par Lockwood et al. (2010), qui proposent une approche collaborative entre le gouvernement et les acteurs non-gouvernementaux, le secteur privé et la société civile, secteurs dans lesquels peuvent s'inscrirent les peuples autochtones.

1.4.2 Cogestion

Dans l'espoir de parvenir à la conclusion d'une entente sur la gouvernance (partagée ou non), diverses stratégies ont été mises en place par certaines Premières Nations pour palier la négation de leur existence et pour maintenir l'accès au territoire et aux ressources (Saint-Arnaud et al., 2009; Salée et Lévesque, 2010). En réponse à des revendications territoriales et à certaines « crises des ressources », des ententes de cogestion, donc de gestion par consensus entre les intervenants, ont été conclues dans diverses régions du Canada (Notzke, 1994, 1995; Rodon, 2003). À titre d'exemple, une entente de cogestion signée par la Première Nation de Whitefish Lake en Alberta et le gouvernement provincial a nécessité, de la part des deux parties, d'importantes concessions, une grande capacité d'adaptation et une vision et une planification à long terme afin de parvenir à une politique de gestion des ressources profitable pour tous (Natcher, 2000).

La conclusion d'une nouvelle entente de gouvernance conjointe en 2012 entre la nation Eeyou (Crie) et le gouvernement du Québec peut aussi être considérée comme un modèle d'entente de cogestion et de gouvernance inspirant pour d'autres groupes autochtones ayant les mêmes prétentions (Grammond, 2004). Enfin, un autre exemple à retenir est celui de l'Accord Nisga'a en Colombie-Britannique qui, en plus de

comporter d'importantes dispositions en matière d'autonomie gouvernementale et de contrôle du territoire, a mis en place des comités de cogestion des ressources fauniques et halieutiques (Grammond, 2004). Parmi ces exemples d'ententes de cogestion, il serait intéressant de vérifier lesquelles ont été négociées et signées par des femmes, comment leurs intérêts ont été pris en considération et dans quelle mesure peut-on parler d'une « cogestion adaptative » impliquant des femmes autochtones, tel que suggéré par Houde (2014).

D'autres Premières Nations se sont tournées vers divers procédés d'implication concrète, principalement dans la gestion forestière, soient le développement de modèles de gestion forestière chez les Innus (Montagnais) d'Essipit (Beaudoin et al., 2012); la conceptualisation d'une foresterie autochtone chez les Anicinapek (Algonquins) de Kitcisakik (Saint-Arnaud et Papatie, 2012); l'implantation de mesures d'harmonisation forestière chehz les Atikamekw de Wemotaci (Wyatt, 2006); ou encore la tentative de mise en œuvre d'un plan intégré des ressources (forestières) par la signature d'une entente trilatérale à Lac Barrière en 1991 (Notzke, 1994). Ces efforts se sont traduits tantôt par des échecs, tantôt par des succès selon le point de vue adopté. Un dénominateur commun réuni ces initiatives : la volonté de trouver une manière contemporaine de continuer à occuper le territoire ancestral et de tirer profit des ressources de ce dernier, non seulement dans une seule perspective économique mais également culturelle, sociale, spirituelle et politique (Martin et Girard, 2009; Wyatt et Chilton, 2014).

1.4.3 Consultation

Les ententes de gouvernance et de cogestion ne peuvent être concluantes que si les parties concernées font l'objet d'une consultation adéquate. Dans les cas des Premières Nations, des mesures particulières doivent être appliquées. En fait, lors de l'élaboration de projets de développement susceptibles d'affecter les Premières Nations et leur territoire, la première étape est de tenir une consultation en profondeur (Nettheim et

Rapport-Gratuit.com

al., 2002), spécifique et distincte d'autres processus. L'accommodement est ensuite prescrit s'il est prouvé que les intérêts des Premières Nations concernées sont affectés, tel que le confirme « la trilogie de la Cour suprême du Canada » selon Thériault (2010, p. 220), dans les arrêts *Haida* et *Taku River* en 2004 (APNQL, 2005a) et *Mikisew* en 2005 (Grammond, 2009).

L'omission de cette importante étape de consultation a souvent mené à des conflits entre les Premières Nations (dont les intérêts sont sous juridiction fédérale), les promoteurs de projets de développement et le gouvernement provincial (Thériault, 2010), ce dernier ayant l'entière juridiction sur l'usage du territoire et l'exploitation des ressources (Grammond, 2009; Wyatt et al., 2010). Le mouvement de contestation nationale *Idle No More*, initié en 2012 par des femmes autochtones au Canada, est un parfait exemple de réponse à l'absence de consultation des Premières Nations (Beaulieu, 2000; Beaulieu et al., 2013; Tuck, 2014). Les femmes des Premières Nations veulent avoir leur mot à dire sur le développement ayant cours sur leur territoire et ce développement ne peut se faire sans la participation active des femmes dans les processus de consultation (Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016; Nations Unies, 2007).

1.5 Les Premières Nations au Québec

Comme les autres Peuples autochtones du monde, les Premières Nations au Québec ont une relation particulière avec le territoire et ses ressources, et ce, depuis des millénaires (IDDPNQL, 2006; Saint-Arnaud, 2009). Le mode de vie et l'identité des Premières Nations ont été ébranlés par de nombreux bouleversements depuis l'avènement de diverses et nouvelles formes de développement et d'occupation du territoire (Asselin, 2011; IDDPNQL, 2006). L'accélération de ce développement (forestier, minier, hydroélectrique, agricole et de villégiature) à vocations économique et politique depuis plus d'une cinquantaine d'années au Québec est notable et les Premières Nations se sont souvent retrouvées au cœur des débats et ont subi des impacts

de ces nombreux projets d'exploitation des ressources. Souvent laissées pour compte ou encore forcées de signer des ententes négociées à la hâte, les Premières Nations au Québec ont vu défiler au cours des dernières années diverses tentatives de négation de leur présence, de leurs droits et de leur volonté de prise de pouvoir et d'action sur leurs territoires ancestraux (IDDPNQL, 2004; Thériault, 2010). Cette volonté de prise de pouvoir et d'action se traduit par une quête de gouvernance territoriale « par et pour » les Autochtones (Wyatt, 2006).

Cette volonté se traduit également par le processus de revendication territoriale globale[1] dans lequel certaines Premières Nations sont inscrites depuis plusieurs décennies dans certains cas. C'est notamment le cas de la nation Atikamekw qui a ni plus ni moins déclaré sa souveraineté en 2014 face à l'inertie des gouvernements québécois et canadien dans les négociations en cours (CNA, 2014).

1.6 Aire d'étude

La nation Atikamekw est l'une des dix Premières Nations au Québec. Elle compte aujourd'hui 7 569 membres qui vivent en majorité (82%) dans l'une des trois communautés : Manawan, Opitciwan et Wemotaci. Les Atikamekw habitent *Nitaskinan* (« notre territoire » en langue Atikamekw) situé dans les régions de la Haute-Mauricie et de Lanaudière, dans le centre du Québec (Figure 1.1.), région sise en forêt boréale. Les Atikamekw font régulièrement mention du caractère sacré du

1 Certaines Premières Nations sont parvenues à signer des ententes de cogestion et de gouvernance (par ex. la Paix des Braves) avec le gouvernement du Québec, d'autres sont toujours en processus de négociation pour leurs revendications territoriales globales (par ex. les nations Atikamekw et Innu) et pour certaines revendications particulières (par ex. Opitciwan) afin d'y parvenir, d'autres n'ont pas à ce jour entamé de telles démarches (par ex. les nations Waban-Aki et Anicinapek), démarches pour lesquelles l'accord des gouvernements fédéral et provincial est nécessaire.

territoire et du fait que le mode de vie et la langue ont été façonnés par leur lien étroit avec le territoire. La Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw stipule :

> Nitaskinan est notre patrimoine et notre héritage des plus sacrés. Notre Créateur a voulu que nous puissions vivre en harmonie avec Nikawinan Aski, notre Terre Mère, en nous accordant le droit de l'occuper et le devoir de la protéger. Nitaskinan a façonné notre mode de vie et notre langue; c'est ce qui nous distingue des autres Nations (CNA, 2014, p. 1).

Les notions de gouvernance et de gestion du territoire se retrouvent au cœur du processus de revendication dans lequel les Atikamekw s'investissent depuis 1979 et les femmes Atikamekw qui ont participé à cette recherche se sont positionnées sur le sujet. Elles ont entre autres expliqué leurs visions et leurs perceptions de ce qu'a été et devrait être à nouveau une existence équilibrée sur et avec le territoire. Pour mieux saisir ces dynamiques, il faut tenir compte de l'histoire récente du peuple Atikamekw.

Le mode de vie des Atikamekw, principalement semi-nomade et basé sur le cycle des saisons, a été chamboulé par l'installation des postes de traite peu après la moitié du XIX^{e} siècle et par l'arrivée des missionnaires au tournant du XX^{e} siècle. Suivront de nombreux autres utilisateurs du territoire tels que les industries forestière et hydroélectrique, le chemin de fer, les installations militaires et les villégiateurs qui participent à l'appropriation physique du territoire et aux changements de pratiques des Atikamekw. L'application plus intensive des politiques coloniales canadiennes envers les Peuples autochtones aura également des effets chez les Atikamekw, la *Loi sur les Indiens* confine les femmes à la sphère domestique, expédie les enfants dans les pensionnats et occulte la participation des hommes à l'économie et au développement de leur territoire, ces derniers ne pouvant plus quitter la réserve sans permission écrite. Les hommes Atikamekw ont perdu, au profit des homme blancs, les emplois

disponibles dans les camps de bûcherons, incluant la « drave », et la possibilité de surveiller leur territoire en tant que guide de touristes-chasseurs américains.

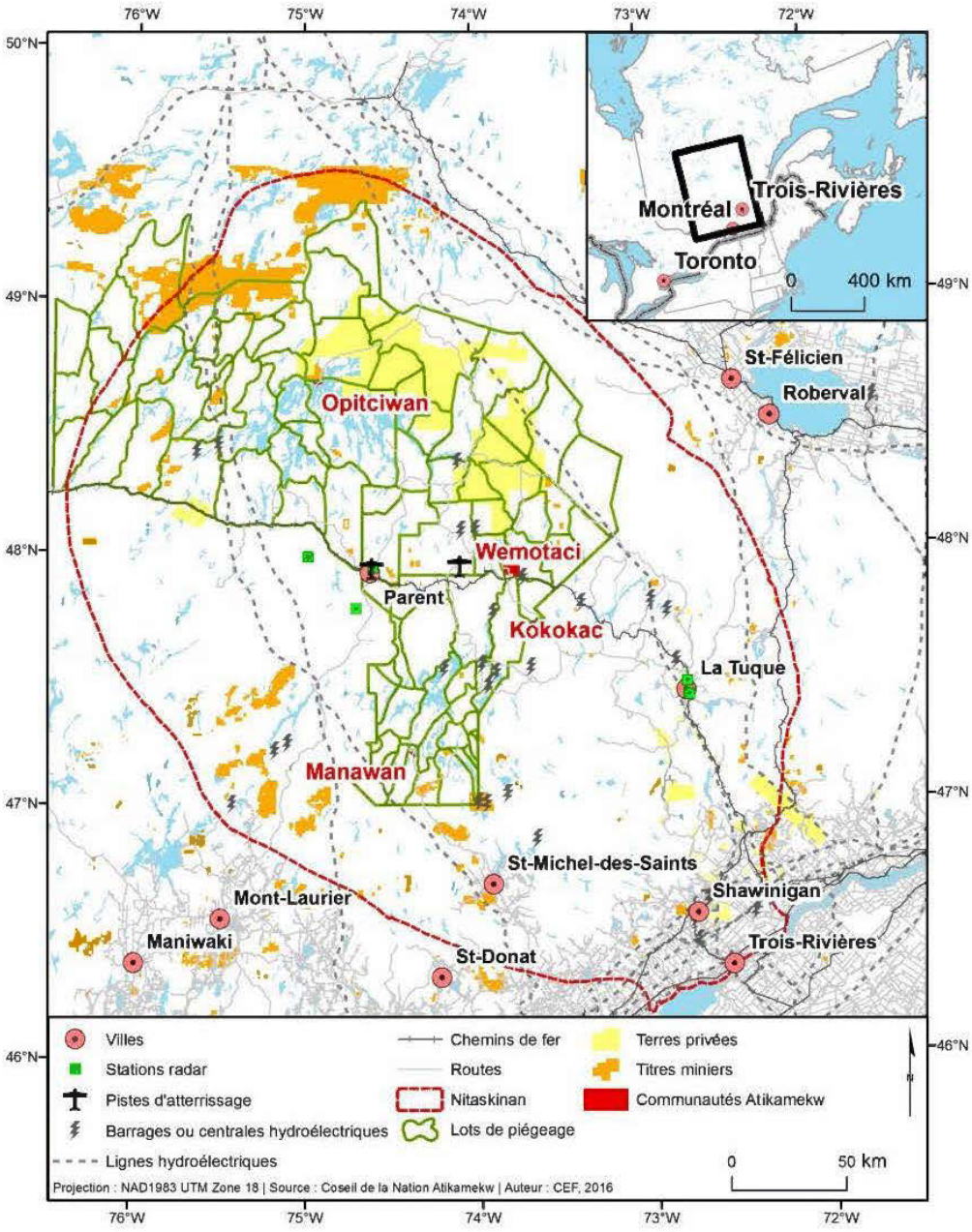

Figure 1.1 Principales infrastructures et développements sur Nitaskinan

L'histoire des femmes Atikamekw a été peu ou pas racontée, leur place dans leur société peu documentée et leurs rôles dans la gouvernance du territoire, à toutes fins pratiques, ignorés. Elles ont cependant une très bonne mémoire et des expériences de vie qui peuvent expliquer les dynamiques sociales, culturelles, économiques, territoriales, environnementales et politiques en mutation chez les Atikamekw contemporains.

1.7 Objectifs de la thèse

L'objectif général de cette thèse était de mettre en lumière la participation des femmes Atikamekw à la gouvernance du territoire et des ressources naturelles à partir d'une série d'entrevues réalisées avec des femmes des trois communautés Atikamekw. Ces entrevues ont principalement porté sur la place du territoire dans leur vie et sur les différences de perception du rôle historique et de la place actuelle des femmes dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles. Cette étude a poursuivi les objectifs spécifiques suivants :

- Documenter la perception des femmes Atikamekw de leur rôle historique et de leur place actuelle dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles;
- Examiner le processus d'implication des femmes Atikamekw dans les activités de gouvernance au sein de leurs familles, leurs communautés et leurs nations;
- Identifier les processus officiels et officieux de prise de décision et définir la notion d'autorité chez les femmes Atikamekw;
- Proposer des pistes de mise en valeur des savoirs des femmes Atikamekw en lien avec le territoire et sa gestion.

CHAPITRE II
Co-élaboration d'un outil de collecte de données : une étude de cas avec des femmes atikamekw

Suzy Basile,

Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Hugo Asselin,

Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Thibault Martin,

Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire, Université du Québec en Outaouais (UQO).

Version anglaise acceptée pour publication dans *ACME: An International Journal for Critical Geographies*

2.1 Résumé

Historiquement, les savoirs des hommes et des femmes autochtones étaient différents et complémentaires. L'exclusion des femmes autochtones des processus de prise de décision réduit la base de savoirs sur laquelle les décisions s'appuient. Une partie du blâme doit être mis sur la recherche, dont les femmes autochtones ont longtemps été exclues. C'est dans ce contexte – et dans un effort de décolonisation de la recherche – que nous présentons une étude de cas de co-construction d'un outil de collecte de données avec des femmes Atikamekw. Nous avons travaillé avec trois femmes Atikamekw, qui ont attribué une grande importance au formulaire de consentement. Nous l'avons élaboré ensemble afin qu'il soit acceptable et utile de leur point de vue. Décoloniser la recherche implique que les outils de collecte de données ne devraient pas être élaborés dans des bureaux universitaires, mais en interaction étroite avec les participants à la recherche.

Mots clés : Décolonisation de la recherche, recherche participative, outils de collecte de données, formulaire de consentement, femmes autochtones, peuple Atikamekw

2.2 Introduction

L'intérêt grandissant pour la recherche participative avec les peuples autochtones a engendré un appel pour des approches décolonisatrices (e.g., (Castleden et al., 2012; de Leeuw et al., 2012; Gentelet, 2009; Smith, 2012; Wilson, 2008). Toutefois, comme Hunt (2014, p. 28) l'exprime de façon élégante : « Il n'y a pas de subtilité inhérente au fait de danser entre les mondes [autochtone et universitaire] ». Le simple saupoudrage de savoirs autochtones sur un cadre de recherche colonial rigide a plus à voir avec l'appropriation par les colonisateurs qu'avec de la réelle décolonisation (Tuck et Wayne Yang, 2012). Dans un contexte où la coproduction des savoirs gagne en popularité (Davidson-Hunt et al., 2013; C. Lévesque et al., 2013; Schuttenberg et Guth, 2015), nous présentons une étude de cas de co-construction d'un outil de collecte de données. En effet, la collaboration devrait être présente à toutes les étapes du processus de

recherche, incluant les première étapes qui sont encore souvent réalisées par des chercheurs seuls dans leurs bureaux. Nous avons travaillé avec des femmes autochtones (Atikamekw), puisque leur expérience du colonialisme diffère de celle des hommes (O'Brien, 2007) puisqu'elles ont davantage été exclues de la recherche (Green, 2007), et puisque des défis méthodologiques particuliers sont associés à la recherche avec les femmes autochtones (Desbiens, 2010).

2.2.1 Exclusion coloniale des femmes autochtones

Pour plusieurs sociétés autochtones du Canada, les rapports entre les genres étaient égalitaires avant le contact avec les Euro-canadiens et le pouvoir social et économique des femmes s'exerçait de concert avec celui des hommes (Gouvernement du Canada, 1996; Ohmagari et Berkes, 1997; Rude et Deiter, 2004; Van Woudenberg, 2004). Cette « égalité » ne signifiait pas nécessairement que les droits et les responsabilités de chacun étaient identiques. Il était plutôt question d'une relation de réciprocité fondée sur le respect et la complémentarité des rôles qui permettait le maintien de l'équilibre social (LaFromboise et al., 1990; Lajimodiere, 2011; Sayers et MacDonald, 2001). Venus de sociétés relativement homogènes, où les rapports de genre étaient plus ou moins figés et les rôles sociaux profondément « genrés », les premiers observateurs européens n'ont pas été en mesure de saisir les nuances des rapports sociaux de genre qui structuraient les différents peuples autochtones et ont résumé cette complexité à des catégories dichotomiques : patriarcat, matriarcat (Boyer, 2009; LaFromboise et al., 1990; Suzack et al., 2010). Par exemple, l'établissement en grand nombre des colons Euro-canadiens a réduit l'accès des hommes Wabanakis aux terres de chasse et des femmes Wabanakis aux marais, endroit privilégié pour l'approvisionnement en matières premières pour la fabrication de paniers. Durant la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, les hommes ont graduellement envahi la sphère de la fabrication des paniers faute d'accès à d'autres ressources, privant ainsi les femmes de leur principal moyen de subsistance et les obligeant à négocier avec les hommes leur relation à la terre. L'accomplissement du rôle des femmes et le respect qu'elles en tiraient ont par

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

conséquent été mis en péril (Van Woudenberg, 2004). La colonisation, d'abord religieuse puis politique, a voulu homogénéiser les rôles sociaux et les aligner sur le modèle européen (Mihesuah, 2000). Les sociétés que les observateurs européens ont qualifiées de matriarcales ou matrilinéaires, où les femmes jouaient un rôle important dans les prises de décisions « politiques » ont été particulièrement touchées par cet effort de normalisation. La *Loi sur les Indiens* a été le principal instrument de ce projet colonial de restructuration des relations des genres et de subordination de la femme à l'homme, notamment parce qu'elle impose le modèle des droits patriarcaux et institutionnalise la discrimination envers les femmes autochtones (Anderson, 2009; Boyer, 2009; Nahanee, 1997; Van Woudenberg, 2004). En effet, jusqu'en 1985, l'article 12 (1) b de la *Loi sur les Indiens* stipulait « qu'une femme indienne qui se marie à un non-Indien cesse d'être une indienne » (Séguin, 1981, p. 251). Ces femmes et les enfants issus de cette union devaient donc quitter leur famille et leur communauté, le mari non-Indien ne pouvant pas habiter sur la « réserve ». Inversement, un homme Indien qui mariait une femme non-Indienne conservait son statut et son droit de résidence, sa femme et ses enfants recevaient respectivement un plein statut et tous les droits qui l'accompagnent.

Selon l'article 22.1 de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (Nations Unies, 2007), il faut accorder une attention particulière aux droits et aux besoins spéciaux des groupes marginalisés, entre autres, les femmes autochtones. Au Canada, bien que la *Loi sur les Indiens* ait été modifiée par l'adoption de l'amendement C-31 en 1985 et que la loi C-3 en vigueur depuis 2011 (découlant de la décision *Sharon McIvor and Jacob Grismer c. Canada* de 2009) aient corrigé en partie la discrimination envers les femmes autochtones, celles-ci demeurent marginalisées et vulnérables (Dion Stout et Kipling, 1998). En effet, malgré les modifications apportées à la *Loi sur les Indiens* certains problèmes subsistent tels que les conséquences de la paternité non-déclarée qui octroie à l'enfant un demi-statut au lieu d'un plein statut car un père non déclaré est automatiquement considéré comme

non-Indien au sens de la loi (Guénette et al., 2012). C'est pourquoi les associations de femmes autochtones telles que l'Association des femmes autochtones du Québec (AFAQ), l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) et Pauktuutit (l'Association des femmes inuit du Canada), dénoncent toujours le colonialisme, le racisme et le sexisme envers les femmes autochtones (Flaherty, 1997). À titre d'exemple, les femmes autochtones du Canada ont fait pression pendant plusieurs années sur le gouvernement fédéral afin que soit instaurée une enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (AFAC, 2012). Cette enquête a été officiellement annoncée par le gouvernement fédéral du Canada en décembre 2015 et ses travaux ont débuté en août 2016.

Au Québec, la création de l'AFAQ en 1974 a contribué à consolider la mobilisation des femmes autochtones dans leur lutte pour l'amélioration de leurs conditions de vie et pour obtenir une place sur l'échiquier politique (AFAQ, 2012; Séguin, 1981). En 1992, l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) a accordé une place (siège non votant) aux femmes autochtones ainsi qu'aux jeunes, aux aînés et aux centres d'amitiés autochtones. Depuis, la place des femmes autochtones au sein des institutions autochtones n'a cessé de progresser. À titre d'exemple, les Atikamekw[2] ont élu avec une majorité absolue et pour la première fois de leur histoire une femme au poste de Grand Chef en 2006 et en 2010. Considérant l'exclusion explicite des femmes en politique locale (jusqu'en 1951, la *Loi sur les Indiens* indiquait « les membres mâle de la bande » peuvent se présenter et voter pour le poste de chef, ce qui a depuis été modifié pour « les membres de la bande »), il était impossible pour

---

2 Bien que les instances politiques Atikamekw prônent l'usage du terme Nehirowisiwok pour désigner le peuple Atikamekw, Nehirowisiw (Nehirowisiwok au pluriel) signifiant un « être autonome, qui vit en équilibre sur le territoire », nous avons fait le choix d'utiliser le terme Atikamekw. Les termes en Nehiromowin (langue Atikamekw) tels que Nehirowiskew (une femme Atikamekw) et Nehirowiskewok (des femmes Atikamekw) ne seront pas non plus utilisés dans le présent texte pour des raisons personnelles. En effet, la génération des 30-45 ans, à laquelle appartient l'auteure principale, utilise davantage Atikamekw iriniwok pour désigner les hommes et Atikamekw iskwewok pour désigner les femmes.

elles d'accéder au poste de chef ou de conseiller de leurs communautés jusqu'en 1951 (Voyageur, 2008). Aujourd'hui, de plus en plus de femmes autochtones sont impliquées en politique, si bien qu'un Conseil des femmes élues des Premières Nations du Québec et du Labrador a été mis sur pied en 2008. On comptait à ce moment 86 femmes élues au poste de chef ou conseiller dans les communautés autochtones au Québec (Groupe Nekiera'ha, 2010). La même année, on comptait 90 femmes élues au poste de chef dans les 633 communautés (Première Nations) au Canada (Voyageur, 2008); et 111 en 2012 (The Canadian Encyclopedia, 2015). Chez les femmes inuit, leur engagement se traduit par un succès remarquable puisqu'elles comptent pour 45 % des conseillers municipaux du Nunavik, ce qui est beaucoup plus élevé que dans le reste du Québec (Koperqualuk, 2013).

En somme, les femmes autochtones occupent de plus en plus l'espace politique et économique longtemps réservé aux hommes (Potvin, 2011). Un exemple récent d'affirmation des femmes autochtones au Québec est la marche *Innu Ishkueu* (des femmes innues) entre Sept-Îles et Montréal en avril 2012 pour dénoncer le développement du Nord sans égards pour le *Nitassinan* (« notre territoire »). Dans le même esprit, le Mouvement des femmes Atikamekw pour l'avenir (*Nehirowisiw Iskwewok Nikanik Otci*) s'est formé en 2010 pour réaffirmer le rôle des femmes Atikamekw comme protectrices de la vie. Il convient également de noter que le mouvement *Idle No More*, campagne de protestation qui a rapidement dépassé les frontières du Canada, a été initié en octobre 2012 par trois femmes autochtones et une femme allochtone de la Saskatchewan en réaction aux politiques discriminatoires du gouvernement fédéral dont le point de départ se situe dans une série de modifications à plus de soixante lois et règlements canadiens, dont la *Loi sur les Indiens*, qui écarte certaines barrières au développement des ressources naturelles (Wotherspoon et Hansen, 2013).

2.2.2 Les femmes autochtones et la recherche

L'exclusion des femmes autochtones réduit les savoirs utilisés dans les mécanismes de prise de décision (McGregor, 2008). Une partie du blâme revient aux pratiques coloniales qui ont réservé l'espace politique aux hommes. Cela dit, il convient de noter que les femmes autochtones ont longtemps été – et sont encore souvent – absentes de la recherche (Green, 2007). C'est souvent à partir des seules données recueillies auprès des hommes que les chercheurs généralisent les résultats de leurs recherches et dressent le portrait des communautés autochtones (Encadré 1).

Encadré 1. Exemple d'omission des femmes d'un projet de recherche

Une recherche sur l'occupation et l'utilisation du territoire a été réalisée au début des années 1980 dans les communautés Atikamekw et Innues afin d'apporter des éléments de « preuve » destinés à étayer le processus de revendication territoriale de ces deux nations. Mieux connue sous le nom de la « grande recherche », ce travail a, entre autres, mis en lumière la nature et l'ampleur des activités de chasse et l'étendue de l'occupation territoriale. Sur 208 personnes interviewées dans les trois communautés Atikamekw, 9 seulement étaient des femmes. Selon un document de présentation de la recherche qui servait de guide de formation pour les chercheurs sur le terrain, « les femmes que l'on devra inscrire sur la liste des informateurs potentiels sont les veuves ». On fait ici référence aux femmes qui ont connu l'expérience de la chasse et des activités connexes. De plus, ce document stipule que la « compagne » est invitée à participer à l'entrevue avec le chasseur afin de compléter et préciser les informations partagées avec le chercheur. L'absence des femmes ou l'instrumentalisation de leurs témoignages pour « compléter » celui des hommes est frappante et s'inscrit dans une vision de la recherche qui était déjà critiquée par ceux qui la pratiquaient encore, faute d'avoir pu définir une approche plus inclusive, tel que ce commentaire d'un des chercheurs l'indique : « [il y a] une lacune à souligner cependant, aucune femme n'a été interviewée [dans une des communautés Atikamekw] au cours de cette recherche, de sorte que certaines interrogations restent à éclaircir au sujet de leur rôle à l'intérieur des groupes de production, ainsi que la description des activités typiquement féminines dans le fonctionnement de ces groupes » (Dandenault, 1983, p. A15).

Lorsque la question des femmes autochtones est abordée, c'est souvent en relation aux problématiques des femmes non autochtones (Markstrom, 2008; Silvey, 1999). Ce peu d'intérêt pour l'expérience des femmes autochtones a même conduit à ce que plusieurs

recherches menées par des femmes autochtones soient jugées non valides car biaisées (Green, 1993; LaRocque, 1996). Depuis plus d'une dizaine d'années, divers protocoles et lignes directrices pour la recherche en contexte autochtone ont été développés, tant au Canada qu'ailleurs dans le monde par des organismes subventionnaires et des organismes autochtones. À titre d'exemple, l'Énoncé de politiques des trois Conseils (CRSH, CRSNG et IRSC) publié en 2010 et révisé depuis, comporte un chapitre dédié à la recherche avec les peuples autochtones. En parallèle, l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador a publié en 2014 une deuxième édition de son Protocole de recherche. Ce dernier s'adresse autant aux communautés des Premières Nations qu'aux chercheurs et il propose une série de valeurs et de principes ainsi que des exemples de projets de recherche pertinents.

Ainsi, les principes PCAP^{MD} (propriété, contrôle, accès et possession des données de la recherche), élaborés en 1998 par le Comité directeur de l'Enquête régionale longitudinale sur la santé des Premières Nations et des Inuits (APNQL, 2014), sont considérés comme des principes de base qui doivent guider toute recherche avec les peuples autochtones, incluant la recherche avec les femmes autochtones. Les *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones* (AFAQ, 2012) ont été développées dans cette logique et proposent d'autres modalités, qui précisent certaines particularités de la recherche avec les femmes autochtones (Tableau 2.1).

Rapport-Gratuit.com

Tableau 2.1 Ligne directrice en matière de recherche avec les femmes autochtones (Source : AFAQ, 2012)

Lignes directrices	**Explications**
Premiers contacts	S'assurer de la présence des femmes autochtones lors des premiers échanges entre le chercheur et l'organisme ou la communauté autochtone.
Vaste consultation	Tenir une consultation préalable auprès des instances autochtones et en tenir une ou plusieurs spécifiquement avec les femmes autochtones.
Définition du sujet de recherche	Impliquer les femmes autochtones dans la définition du sujet ainsi que dans toutes les autres étapes de la recherche.
Besoins et priorités locales	Baser la recherche sur des besoins et priorités locales identifiés, entre autres, par les femmes autochtones.
Savoirs autochtones	Porter une attention particulière aux savoirs spécifiques des femmes autochtones.
Méthodologie de recherche	Utiliser une méthodologie de recherche qui tient compte des valeurs et des savoirs des femmes autochtones.
Voix aux femmes autochtones	Réinstaurer un équilibre dans le discours (de la recherche) en redonnant la parole aux femmes autochtones.
Vision holistique	Respecter la vision holistique des Peuples autochtones, généralement transmise par les femmes.
Réciprocité	Donner quelque chose en retour du savoir obtenu des femmes autochtones participant à une recherche.
Validation et remise des résultats	Valider les résultats de la recherche auprès des femmes autochtones et leur remettre les résultats finaux sous une forme utilisable.
Valeurs fondamentales	Respecter les valeurs fondamentales des femmes autochtones, et ce, tout au long du processus de recherche.
Dialogue continu	Entretenir un dialogue continu et un partenariat avec les femmes autochtones.

L'un des principes des *Lignes directrices* (AFAQ, 2012) veut que les chercheurs contactent et consultent la communauté ou l'organisme autochtone concerné avant

d'entreprendre une recherche. Cette consultation qui, rappelons-le, est aussi reconnue par les trois conseils de recherche du Canada comme une composante de l'éthique de la recherche en milieu autochtone (CRSH et al., 2014), sert à déterminer (1) si la recherche répond à des besoins particuliers des communautés, (2) si elle rencontre les conditions des protocoles locaux, (3) quelle sera l'implication des femmes autochtones dans les différentes étapes de la recherche, et (4) quelles sont les conditions pour l'obtention du consentement (collectif et individuel). Ces quatre conditions distinguent d'emblée les recherches conduites avec les femmes autochtones de celles en milieu non autochtone, même celles conduites auprès de femmes.

Nous discutons ici de l'étape finale de cette consultation – la discussion du guide d'entrevue – car elle est déterminante et que, d'une certaine manière, elle conditionne à la fois le fond de la recherche, garantit son bon déroulement et jette les bases de la collecte d'informations de qualité et utiles à la fois aux chercheurs et aux communautés dans lesquelles elles sont recueillies (Asselin et Basile, 2012). Nous proposons une réflexion sur les défis épistémologiques, éthiques et méthodologiques auxquels nous avons fait face en préparant une recherche sur le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources. La plupart des chercheurs qui utilisent l'entrevue comme outil de collecte des données font un pré-test de leur guide d'entrevue pour en corriger les défauts. L'exercice que nous avons effectué est d'un tout autre ordre. Ce que nous avons surtout vérifié, c'est l'adéquation entre nos outils de recherche (formulaire de consentement et guide d'entrevue) et la manière dont les femmes Atikamekw rencontrées concevaient la recherche. C'est-à-dire que la transaction sociale qui s'est effectuée entre elles et nous a eu moins pour effet de bonifier (au sens méthodologique) le guide d'entrevue, que de définir une vision commune de la recherche qui allait notamment s'exprimer dans le formulaire de consentement.

2.3 Méthodologie

Afin de discuter de nos outils de recherche, nous avons rencontré une femme dans chacune des trois communautés de la nation Atikamekw[3]. Ces trois personnes nous ont été référées par leur conseil de bande en raison de leur expérience avec les chercheurs, de leur implication dans les activités des comités de femmes (de la communauté ou de la nation), ou parce qu'elles étaient responsables des questions relatives aux femmes autochtones dans leur communauté. Les rencontres ont duré de 20 à 60 minutes et ont eu lieu dans des lieux choisis par les répondantes[4]. Après une brève présentation des objectifs du projet de recherche, les répondantes étaient appelées à s'exprimer sur la démarche à privilégier pour réaliser le projet de recherche, à la lumière des *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones* (AFAQ, 2012). Avec l'accord des répondantes, les entrevues ont été enregistrées et retranscrites pour en faciliter l'analyse thématique suivant les 12 principes des *Lignes directrices* (AFAQ, 2012), tout en laissant la porte ouverte à l'émergence de nouveaux thèmes.

Les entrevues ont débuté par une vérification du calendrier des activités dans les trois communautés et celles des Atikamekw. Les *Pow wow* durant l'été, le rassemblement

---

3 Plusieurs discussions informelles ont été tenues avec des femmes Atikamekw afin d'obtenir leur avis sur le projet de recherche dans une démarche d'obtention du consentement collectif (APNQL, 2005b, 2014; CRSH et al., 2014). Suivant les avis favorables de toutes les femmes rencontrées, une lettre d'intention a été adressée à chacun des trois Conseils de bande Atikamekw pour leur proposer la tenue d'une rencontre de présentation du projet pour obtenir leur consentement. Une consultation a également été menée auprès du Conseil de la Nation Atikamekw, de l'Association des femmes autochtones du Québec et du Conseil des femmes élues de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL, 2005a). Parmi les personnes rencontrées, certaines femmes ont mentionné être rarement, sinon jamais, consultées au sujet des projets de recherche les concernant. « Enfin quelqu'un qui me demande mon avis! » a dit l'une d'elles. Des lettres d'appui au projet de recherche ont été obtenues de toutes ces organisations. Un certificat d'éthique a été émis en avril 2012 par l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue et les rencontres avec les trois femmes ont eu lien entre ce même mois d'avril et décembre 2012.

4 Nous avons conscience que cette dénomination appartient à la terminologie propre au registre de vocabulaire de la science normale, selon la définition kuhnienne (Kuhn, 1962). Selon nous les répondantes sont davantage – et nous les avons considérées comme telles – des expertes en méthodologie de la recherche en contexte Atikamekw, mais pour les besoins de la rédaction de cet article nous avons adopté ce vocabulaire conventionnel pour des raisons pragmatiques, le terme de « répondante » permettant de distinguer les répondantes aux trois entrevues préparatoires des « participantes » à la recherche qui ont été rencontrées ultérieurement.

annuel des femmes et celui des aînés, ont été considérés comme des moments opportuns pour faire une première approche et planifier des entrevues à tenir à des dates ultérieures. Les répondantes ont mentionné que la disponibilité des femmes variait en cours d'année, au gré des événements qui surviennent (p. ex. : décès, mariage, rassemblement politique, etc.) et des activités auxquelles elles prennent part. Il a donc fallu évaluer le moment approprié pour la réalisation des entrevues, en tenant compte du rythme et des conditions d'avancement des travaux de recherche (Saint-Arnaud, 2009). À titre d'exemple, les semaines culturelles du printemps et de l'automne sont des moments de ressourcement en forêt pour les familles. Les femmes sont donc généralement moins disponibles durant ces périodes. Aussi, il faut tenir compte de l'horaire scolaire des enfants dont les femmes (qu'elles soient mères ou grand-mères) ont généralement la charge, car la préparation des repas et autres soins à prodiguer occupent une bonne partie de leur journée. La possibilité de réaliser certaines entrevues en deux temps a été suggérée afin de prendre le temps nécessaire pour rencontrer les participantes, sans toutefois mettre de pression sur leur emploi du temps.

2.4 Résultats et discussion

Les répondantes ont confirmé la pertinence et la légitimité des thèmes composant le guide d'entrevue. La discussion que nous avons eue avec elles est apparue d'autant plus importante que le projet porte sur des sujets sensibles et importants tels que l'identité, le lieu d'origine, le lien au territoire, les changements environnementaux et les perspectives d'avenir pour les Atikamekw. Cet exercice a également permis de mettre en lumière des particularités culturelles Atikamekw à prendre en compte. Ainsi, les répondantes ont mentionné l'importance de noter le surnom des participantes à la recherche puisque, selon l'une d'elles « le surnom est aussi important, sinon plus, que le nom de la personne ». Le surnom peut être rattaché à un trait de personnalité et il est souvent plus connu que le nom officiel de la personne. Les répondantes se sont aussi assurées que les questions pourraient être posées en Nehiromowin aux femmes qui

préfèrent s'exprimer dans leur langue maternelle. L'usage et le respect de la langue sont selon elles des conditions incontournables au bon déroulement de tout projet de recherche en contexte Atikamekw. L'une d'entre elles a indiqué que « la langue est le premier ingrédient pour s'identifier à son territoire ». Le traitement d'un sujet aussi personnel et important que le lien au territoire peut être complexe dans une langue seconde et certaines nuances du lien au territoire sont difficiles, voire impossible à exprimer en français. À cet égard, la langue, les connaissances et les valeurs des peuples autochtones sont fortement liées à l'utilisation du territoire (Stevenson, 2010). C'est pourquoi nous nous sommes engagés à ce qu'une interprète soit disponible lors des entrevues, mais aussi dès le premier contact avec les participantes afin d'obtenir leur consentement libre et éclairé après leur avoir expliqué dans leur langue la nature et les objectifs du projet de recherche. Le respect du Nehiromowin doit aussi passer, selon les répondantes, par la traduction du formulaire de consentement à présenter aux participantes. Le formulaire de consentement doit également comporter, selon elles, d'autres particularités qui s'inscrivent dans le contexte d'une recherche avec les peuples autochtones. Le formulaire doit ainsi mentionner que la recherche proposée s'appuie sur les principes prescrits dans le *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador* (APNQL, 2005b, 2014) ainsi que sur les règles de recherche convenues avec les représentants de la communauté et des Atikamekw. À titre d'exemple, il a été convenu avec ces derniers qu'une discussion des résultats serait faite dans les communautés et que les résultats finaux leurs seraient transmis. De plus, le formulaire de consentement doit préciser que, lorsque possible, l'entrevue devrait avoir lieu en forêt dans le but de mieux comprendre le point de vue des femmes Atikamekw et de mieux tenir compte de leur vécu sur le territoire et de leurs expériences de vie. Toutes ces recommandations ont été intégrées dans la version révisée du formulaire de consentement, qui a été utilisée pour la phase de collecte des données.

Bien que modeste, cette expérience constitue néanmoins une innovation méthodologique non négligeable. Diverses expériences de recherche communautaire

participative ayant eu lieu dans l'ouest du Canada ont en effet montré qu'il est nécessaire de prendre en compte le code d'éthique de la communauté autochtone concernée afin d'obtenir un consentement éclairé des participants à la recherche (Fletcher et al., 2011). Les formulaires de consentement sont généralement conçus par les chercheurs à partir de modèles fournis par les comités d'éthique de leurs institutions, sans que ceux qui auront à les signer ne soient consultés. Lorsque ces formulaires sont adaptés pour répondre aux exigences propres au contexte de la recherche en milieu autochtone, c'est aussi à partir de lignes directrices d'institutions, certes autochtones, que se sont élaborés les formulaires et non pas en fonction des besoins ou des souhaits des participants eux-mêmes. Pour décoloniser les méthodologies de recherche en milieu autochtone, construire le formulaire de consentement avec les participants nous semble une avenue à considérer avec attention.

Alors que pour plusieurs chercheurs le formulaire de consentement est un mal nécessaire, une obligation bureaucratique qui tue la spontanéité et crée une distance entre le chercheur et les participants (e.g., Haggerty, 2004), notre expérience nous a plutôt permis de réaliser qu'un formulaire de consentement doit être vu comme un contrat. Non pas comme un contrat juridique destiné à protéger les parties – surtout le chercheur et son université (Martin, 2013) –, mais plutôt comme un contrat social qui permet à chacun de définir ses besoins, ses attentes, et d'établir les limites qu'il souhaite ne pas voir dépasser par l'autre. Suite à cette expérience d'examen critique du formulaire de consentement pas ses signataires, il y a lieu de remettre en question l'approche actuelle adoptée par les universités. En effet, si le formulaire de consentement sert à formuler une entente fondée sur le respect mutuel et la collaboration, comment les termes de cette entente peuvent-ils avoir été décidés unilatéralement et comment peuvent-il être proposés pour signature sans aucune forme de discussion? Ajoutons que, dans l'approche partenariale et de co-construction des connaissances préconisée dans les recherches avec les communautés autochtones (Carole Lévesque, 2009), co-élaborer le formulaire de consentement avec ceux à qui il

est destiné, c'est définir conjointement les valeurs et l'éthique qui guideront la recherche.

Les femmes que nous avons rencontrées ont montré un intérêt marqué pour le formulaire de consentement, bien au-delà de ce que nous aurions pu imaginer. En effet, outre les recommandations déjà mentionnées, elles ont commenté les mesures de respect de la confidentialité et de l'anonymat et ont exprimé leur accord avec ce principe en indiquant que c'était un élément rassurant pour les femmes Atikamekw. L'une d'elles a mentionné « On va se sentir plus en sécurité ». Cette volonté exprimée par ces femmes du respect de la confidentialité est d'autant plus importante à prendre en considération qu'il s'agit d'un défi de taille en raison du faible nombre de résidants dans les communautés et de la forte cohésion sociale, qui pourraient faire en sorte que les participantes puissent être identifiées aisément. Le formulaire de consentement doit aussi, selon elles, stipuler que les participantes peuvent suggérer de nouvelles avenues de recherche, ce qui permettrait d'augmenter la proportion de thématiques de recherche d'intérêt particulier pour les femmes autochtones. À propos de l'obligation des chercheurs de laisser une copie du formulaire de consentement à chaque participante pour ses dossiers personnels tel que le prescrivent les règles éthiques en vigueur (UQAT, 2011), les répondantes ont mentionné que les formulaires pourraient servir d'exemple pour de futurs projets de recherche impliquant des femmes Atikamekw.

Les répondantes ont été invitées à suggérer des noms de participantes potentielles à la recherche, détentrices d'informations susceptibles d'être pertinentes, selon la méthode « boule de neige » (Gamborg et al., 2012). Mais au lieu de suggérer directement des noms, les répondantes ont plutôt proposé de faire elles-mêmes une première approche auprès des participantes potentielles (en particulier les aînées) afin de bien leur expliquer le sujet de la recherche, vérifier leur intérêt à y participer, ainsi que leur disponibilité. Cette procédure s'est avérée très pertinente et efficace puisqu'elle a permis l'établissement d'un lien de confiance entre les chercheurs et les 32 participantes à la recherche.

2.5 Discussion des résultats avec les participantes à la recherche

Un autre des points sur lesquels ont insisté les répondantes aux entrevues préparatoires est la discussion des résultats de la recherche avec les participantes et la remise des résultats à la fin des travaux. Selon les répondantes aux entrevues préparatoires, la discussion des résultats doit être comprise comme un droit de regard sur la manière dont les résultats sont interprétés et sur la façon dont ils seront présentés. La discussion concerne autant les résultats préliminaires que finaux et vise, selon les répondantes, à ne pas répéter les erreurs du passé. Les Autochtones ont en effet souvent déploré voir des chercheurs venir leur soutirer des informations (souvent sans même avoir obtenu leur permission) avant de partir sans jamais revenir présenter les résultats de leur recherche, encore moins prendre la peine d'en discuter pour s'assurer de les avoir interprétés adéquatement, en tenant compte du contexte (Jérôme, 2009; Menzies, 2006). C'est pourquoi, une discussion des résultats doit être convenue dès le départ avec les femmes impliquées dans la recherche (Bull, 2010; Smith, 1999, 2012). Les commentaires recueillis nous indiquent que si on leur offre cette occasion, les femmes autochtones sauront l'exploiter.

La discussion des résultats est d'autant plus importante dans la recherche proposée que les participantes sont invitées à s'exprimer en Nehiromowin. La discussion pourra se faire, selon les suggestions et les disponibilités, avec les répondantes aux entrevues préparatoires, avec des participantes au projet qui manifesteraient de l'intérêt pour cette étape du processus, ou avec des membres du conseil de bande ou de personnes mandatées par eux (Asselin et Basile, 2012). Il est également prévu de proposer d'autres formes de remise des résultats aux communautés Atikamekw que la forme standard du volumineux rapport de recherche. Par exemple, une version synthétisée des principaux résultats et conclusions du rapport en langue Nehiromowin, un bulletin d'information, ou des capsules à la radio communautaire. Une des répondantes a spécifié « je pense que ça serait mieux [de remettre les résultats] au conseil [de bande] ».

2.6 Réciprocité et dialogue

Il a été proposé d'explorer la possibilité que certaines entrevues fassent l'objet d'un second entretien réalisé dans un deuxième temps (avec un consentement supplémentaire des participantes concernées) pour en faire des récits de vie. Ces récits de vie pourraient être publiés sous le nom des participantes concernées. Passant d'auteurs du rapport de recherche à simples éditeurs, les chercheurs redonneraient ainsi aux femmes participantes à la recherche la partie d'histoire de leur vie qu'elles avaient prêtée au départ (CRSH et al., 2014; Guay et Martin, 2012). Cette proposition permettrait d'opérationnaliser la mise en œuvre des principes PCAP^{MD}, plus particulièrement du premier, celui de la propriété. Aussi, le sujet des relations entre les chercheurs et la communauté est également ressorti des entrevues préparatoires. Une répondante a mentionné que « certaines femmes se sont senties " épouillées " par les chercheurs dans le passé. Il ne faut plus que cela arrive ». Donc, le maintien des liens tissés entre les chercheurs et la communauté autochtone – « l'après-recherche » – est aussi important, sinon plus, que la recherche elle-même (Carole Lévesque, 2009).

2.7 Principes de recherche

Les répondantes aux trois entrevues préparatoires se sont donc explicitement prononcées sur quatre des 12 principes de recherche proposés dans les *Lignes directrices* (AFAQ, 2012). Concernant la pertinence du sujet et des objectifs de la recherche, l'une des répondantes a mentionné que le projet permettra de « donner la parole à celles qui n'ont pas de pouvoir ». Une autre a mentionné que « cette recherche, c'est bon pour les générations à venir. On va laisser quelque chose à nos enfants »[5]. Les

[5] Bien que plusieurs recherches aient été menées « à propos de » et « avec » les Atikamekw depuis des décennies, nous ne pouvons confirmer que tous les résultats de ces recherches ont été transmis de manière adéquate à l'ensemble des Atikamekw (par ex. par l'usage d'un langage accessible, par une présentation orale des chercheurs avec interprète en Nehiromowin, par des capsules radiophoniques, etc.). Nous interprétons ici les propos de cette répondante comme l'expression d'un souhait de laisser en héritage aux futures générations la parole des femmes Atikamekw qui ont participé à une recherche les concernant spécifiquement.

principes portant sur la méthodologie de recherche, la discussion et la remise des résultats, ainsi que la réciprocité ont fait l'objet de discussions plus en profondeur dont les grandes lignes ont été rapportées ici. Les principes de recherche qui n'ont pas été abordés lors des entrevues préparatoires ne sont pas moins importants. Certains de ces principes ont déjà été respectés lors des étapes antérieures de la recherche (premiers contacts, vaste consultation, définition du sujet de recherche, besoins et priorités locales, protection des savoirs autochtones). Enfin, les principes concernant la voix des femmes autochtones, la vision holistique du monde, les valeurs fondamentales autochtones et le dialogue continu interviendront dans les étapes ultérieures de la recherche.

2.8 Conclusion

Les résultats des entrevues préparatoires ont permis de confirmer d'abord la pertinence de certains des principes des *Lignes directrices* (AFAQ, 2012), et ensuite que la volonté et l'opinion des femmes rencontrées « collent » en quelque sorte aux modalités dont nous avons fait usage depuis le début de ce projet de recherche, c'est-à-dire en écoutant la voix des femmes autochtones avec lesquelles nous souhaitons travailler. Historiquement exclues de la recherche, les femmes Atikamekw ont tout de même développé une réflexion à propos des façons de faire en recherche. Elles ont partagé des idées et des suggestions au sujet des méthodologies et des outils de recherche qui rendent le processus unique et qui participent à l'effort de décolonisation de la recherche (Gentelet, 2009; Smith, 1999, 2012; Wilson, 2008). Notre recherche préparatoire (qui est en fait une discussion de l'esprit de celle-ci) permet donc de mettre en lumière une autre facette de cette décolonisation, soit celle de la participation des peuples autochtones à la création des instruments de recherche.

Prendre le temps de vérifier l'état des lieux du terrain de recherche – le territoire autochtone – « là où l'on met les pieds » (Desbiens, 2010), demander l'avis des premières personnes concernées par un projet de recherche (dans le cas présent, les

Femmes Atikamekw) et co-élaborer les outils de la recherche (notamment le formulaire de consentement) sont quelques-unes des avenues à privilégier afin d'arriver à l'établissement de relations égalitaires, complémentaires et respectueuses entre les chercheurs et les femmes autochtones. Il est souhaitable que les *Lignes directrices* (AFAQ, 2012) et les suggestions des trois Femmes Atikamekw rencontrées ici puissent permettre de ne pas répéter les erreurs du passé et de plutôt mettre en valeur les savoirs des femmes autochtones.

Bien que nous ayons insisté ici sur des enjeux méthodologiques, la décolonisation de la recherche implique beaucoup plus (Gentelet, 2009; Zavala, 2013). Des recherches supplémentaires permettraient d'étendre la réflexion aux autres étapes d'un projet de recherche, à d'autres types de transmission des savoirs (e.g., les histoires, l'art), à d'autres nations autochtones et à une diversité de sujets de recherche.

2.9 Remerciements

L'auteure principale, originaire de la communauté Atikamekw de Wemotaci, et les deux co-auteurs de cet article tiennent à remercier particulièrement les trois femmes qui ont participé aux entrevues préparatoires à la collecte de données, sans leur apport significatif cet article n'aurait pu être rédigé. Ils tiennent à remercier les instances décisionnelles Atikamekw (Conseil de la Nation Atikamekw ainsi que les trois Conseils de bande Atikamekw) qui ont appuyé dès le début la réalisation de cette recherche. Ils tiennent également à remercier les personnes qui ont évalué cet article pour leurs commentaires judicieux. *Kitci Mikwetc* (merci beaucoup).

2.10 Références

AFAC. (2012). *L'Association des femmes autochtones du Canada et l'Alliance canadienne féministe pour l'action internationale répliquent au rapport Oppal sur les femmes disparues en réclamant une enquête publique nationale et un cadre d'action pour mettre fin à la violence*: Association des femmes autochtones du Canada. Document disponible sur Internet, http://www.nwac.ca/fr/media/release/17-12-12.

AFAQ. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake: Association des femmes autochtones du Québec. Document disponible sur Internet, http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/11/FAQ-2012-Lignes_directrices_recherche.pdf.

Anderson, K. (2009). Leading by action: Female chiefs and the political landscape. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Resroring the balance, First Nations women, community and culture* (pp. 99-121). University of Manitoba Press, Winnipeg.

APNQL. (2005a). *Protocole de consultation des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake: Assemblée des Première Nations du Québec et du Labrador Document disponible sur Internet, http://www.iddpnql.ca/public/documents/toolbox/protocol/index/protocole_consultation_2005_fr.pdf.

APNQL. (2005b). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake: Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, http://www.iddpnql.ca/public/documents/toolbox/protocol/index/protocole_recherche_fr.pdf.

APNQL. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* Deuxième édition. Wendake: Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf.

Asselin, H., et Basile, S. (2012). «Éthique de la recherche avec les Peuples autochtones: qu'en pensent les principaux intéressés?». *Éthique publique, 14* (1): 333-345.

Boyer, Y. (2009). First Nations women's contributions to culture and community through Canadian law. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Restoring the balance. First Nations women, community, and culture* (pp. 69-96). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Bull, J. R. (2010). «Research with Aboriginal peoples: Authentic relationships as a precursor to ethical research». *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics, 5* (4): 13-22.

Castleden, H., Morgan V. S., et Lamb. C. (2012). «"I spent the first year drinking tea": Exploring Canadian university researchers' perspectives on community-based participatory research involving Indigenous peoples». *Canadian Geographer* (56): 160-179.

CRSH, CRSNG, et IRSC. (2014). *Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa: Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada. Document disponible sur Internet, http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC_2_FINALE_Web.pdf.

Dandenault, A. (1983). «Occupation et utilisation du territoire chez les Atikamekw de Weymontachie». *Conseil Attikamek-Montagnais.*

Davidson-Hunt, I. J., Idrobo, C. J., Pengelly, R. D., et Sylvester, O. (2013). «Anishinaabe adaptation to environmental change in northwestern Ontario: a case study in knowledge coproduction for nontimber forest products». *Ecology & Society 18, 44.* (18): 44.

de Leeuw, S., Cameron, E. S., et Greenwood, M. L. (2012). «Participatory and community-based research, Indigenous geographies, and the spaces of friendship: A critical engagement». *Canadian Geographer* (56): 180-194.

Desbiens, C. (2010). «Step lightly, then move forward: exploring feminist directions for northern research». *Canadian Geographer, 54* (4): 410-416.

Dion Stout, M., et Kipling, G. D. (1998). *Les femmes autochtones au Canada: orientations de la recherche stratégique en vue de l'élaboration de politiques* 0-662-63431-4). Ottawa: Condition féminine Canada. Document disponible sur Internet, http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-20-1998F.pdf.

Flaherty, M. (1997). Inuit women and violence. Dans C. Andrew et S. Rodgers (Dir.), *Women and the Canadian State / Les femmes et l'État canadien* (pp. 180-184). McGill-Queens's University Press, Montreal & Kingston.

Fletcher, F., Baydala, L., Letendre, L., Ruttan, L., Worrell, S., Letendre, S., et Schramm, T. (2011). «"No lone person:" The ethics consent process as an ethical dilemma in carrying out community based participatory research with a First Nations community». *Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health, 9* (2): 323-348.

Gamborg, C., Parsons, R., Puri, R. K., et Sandoe, P. (2012). Ethics and research methodologies for the study of traditional forest-related knowledge. Dans J. A. Parrota et R. L. Trosper (Dir.), *Traditional forest-related knowledge: Sustaining communities, ecosystems and biocultural diversity* (Vol. World Forests 12, pp. 535-562). Springer Science+Business Media B.V., New York.

Gentelet, K. (2009). «Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones». *Cahiers de recherche sociologique* (48): 143-153.

Gouvernement du Canada. (1996). *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones*. Ottawa. Document disponible sur Internet, http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1307458586498/1307458751962.

Green, J. (1993). «Democracy, gender and Aboriginal rights». *Unpublished manuscript*: 15 p.

Green, J. (2007). Taking account of Aboriginal feminism. Dans J. Green (Dir.), *Making space for Indigenous feminism* (pp. 20-32). Fernwood Publishing, Black Point.

Groupe Nekiera'ha. (2010). «Évolution du projet: Conseil des femmes élues de l'APNQL ». 4 p.

Guay, C., et Martin, T. (2012). «Libérer les mots: pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone». *Éthique publique, 14* (1): 305-331.

Guénette, L., Rousseau, A., et Sauriol-Nadeau, I. (2012). *Femmes autochtones au Canada. Discrimination intersectorielle et droit à l'identité.* Montréal: Clinique internationale de défense des droits humains de l'Université du Québec à Montréal (CIDDHU). Document disponible sur Internet, http://www.ciddhu.uqam.ca/documents/discrimination_femmes_autochtones_CIDDHU_FR.pdf.

Haggerty, K. D. (2004). «Ethics creep: Governing social science research in the name of ethics». *Qualitative Sociology* (27): 391-414.

Hunt, S. (2014). «Ontologies of Indigeneity: the politics of embodying a concept». *Cultural Geographies* (21): 27-32.

Jérôme, L. (2009). Pour quelle participation? Éthique, protocoles et nouveaux cadres de la recherche avec les Premières nations du Québec. Dans N. Gagné, T. Martin et Salaün M. (Dir.), *Autochtonies: Vues de France et du Québec* (pp. 471-486). Les Presses de l'Université Laval, Québec.

Koperqualuk, L. Q. (2013). Regard sur les femmes, l'environnement et le territoire dans une perspective inuite. Dans T. Martin et J. Marcadet (Dir.), *Synthèse Forum Plan Nord*. Cahiers de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire, Gatineau.

Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.

LaFromboise, T. D., Heyle, A. M., et Ozer, E. J. (1990). «Changing and diverse roles of women in American Indian cultures». *Sex Roles, 22* (7/8): 455-476.

Lajimodiere, D. K. (2011). «Ogimah Ikwe: Native women and their path to leadership». *Wicazo Sa Review, 26* (2): 57-82.

LaRocque, E. (1996). The colonization of a Native woman scholar. Dans C. Miller (Dir.), *Women of the First Nations: Power, wisdom, and strength* (pp. 11-18). The University of Manitoba Press, Winnipeg.

Lévesque, C. (2009). La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances. Dans N. Gagné, M. Martin et Salaün M. (Dir.), *Autochtonies: Vues de France et du Québec* (pp. 455-470). Les Presses de l'Université Laval, Québec.

Lévesque, C., Apparicio P., et Cloutier, É. (2013). Favoriser la coconstruction des connaissances en contexte autochtone : enjeux et défis méthodologiques. Dans C. Lévesque, É. Cloutier et D. Salée (Dir.), *La coconstruction des connaissances en contexte autochtone : cinq études de cas* (Vol. Cahier no 2013-03.). DIALOG, Montréal.

Markstrom, C. A. (2008). *Empowerment of North American Indian girls: Ritual expressions at puberty*. University of Nebraska Press, Lincoln / London.

Martin, T. (2013). «Normativité sociale et normativité épistémique : l'exemple de la recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon». *Socio. Revue international de sciences sociales, 1* (1): 46-60.

McGregor, D. (2008). «Anishnaabe-kwe, traditional knowledge and water protection». *Canadian Woman Studies, 26* (3-4): 26-30.

Menzies, C. R. (2006). *Traditional ecological knowledge and natural resource management*. University of Nebraska, Lincoln and London.

Mihesuah, D. A. (2000). «A few cautions at the millennium on the merging of feminist studies with American Indian women's studies». *Signs, 25* (4): 1247-1251.

Nahanee, T. A. (1997). Indian women, sex equality, and the charter. Dans C. Andrew et S. Rodgers (Dir.), *Women and the Canadian state / Les femmes et l'État canadien* (pp. 89-103). McGill-Queens's University Press, Montreal & Kingston.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. New York: Organisation des Nations Unies. Document disponible sur Internet, http:www.un.org/esa/socdev/unpfii/fr/drip.html.

O'Brien, J. M. (2007). "Divorced" from the land. Resistance and survival of Indian women in eighteeth-century New England. Dans R. Kugel et L. E. Murphy (Dir.), *Native women's history in eastern North America before 1900: a guide to research and writing* (pp. 333-367). Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln.

Ohmagari, K., et Berkes, F. (1997). «Transmission of Indigenous knowledge and bush skills among the Western James Bay Cree women of Subarctic Canada». *Human Ecology, 25* (2): 197-222.

Potvin, C. (2011). «Dossier Femmes autochtones: Rôles des femmes des Premières Nations - Empreintes d'hier à aujourd'hui». *Innuvelle, 14* (9): 18.

Rude, D., et Deiter, C. (2004). *Du commerce des fourrures au libre-échange: la foresterie et les femmes des Premières nations au Canada*. Ottawa: Condition féminine Canada. Document disponible sur Internet, http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-110-2004F.pdf.

Saint-Arnaud, M. 2009. *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone: le cas des Anicinapek de Kitcisakik.* Thèse de doctorat.Institut des sciences de l'environnement Université du Québec à Montréal.

Sayers, J. F., et MacDonald, K. A. (2001). Pour une participation équitable des femmes des Premières Nations à la gestion des affaires publiques. Dans J. F. Sayers, K. A. MacDonald, J.-A. Fiske, M. Newell, E. George et W. Cornet (Dir.), *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques* (pp. 1-63). Condition féminine Canada, Ottawa.

Schuttenberg, H. Z., et Guth, H. K. (2015). «Seeking our shared wisdom: a framework for understanding knowledge coproduction and coproductive capacities». *Ecology & Society* (20): 15.

Séguin, C. (1981). «Essai sur la condition de la femme indienne au Canada». *Recherches amérindiennes au Québec, 10* (4): 251-268.

Silvey, L. E. (1999). Firstborn American Indian daugthers: Struggles to reclaim cultural and self-identity. Dans H. P. McAdoo (Dir.), *Family Ethnicity: Strength in diversity* (pp. 72-93). Thousand Oaks ca: Sage, (2nd ed).

Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies : Research and Indigenous peoples.* Zed Books Ltd et University of Otago Press, Dudedin et Londres.

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous peoples* (Second Edition ed.). Zed Books, London & New York.

Stevenson, M. G. (2010). *L'éthique de la recherche en collaboration avec les communautés autochtones*: Réseau de gestion durable des forêts. Document disponible sur Internet, http://www.sfmnetwork.ca/docs/f/SR_2010_Stevenson_EthicsResearchAboriginalCommunities_Fr.pdf.

Suzack, C., Huhndorf, S. M., Perreault, J., et Barman, J. (2010). *Indigenous women and feminism: Politics, activism, culture*. UBC Press, Vancouver.

The Canadian Encyclopedia. (2015). Aboriginal women's issues. The Canadian Encyclopedia. Page consultée le 28 juillet 2015 de http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/native-womens-issues/.

Tuck, E., et Wayne Yang, K. (2012). «Decolonization is Not a Metaphor». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society,, 1* (1): 1-40.

UQAT. (2011). *Modèle de formulaire de consentement*. Rouyn-Noranda: Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Document disponible sur Internet, http://web2.uqat.ca/recherche/.

Van Woudenberg, G. (2004). «"Des femmes et de la territorialité": Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec, 34* (3): 75-86.

Voyageur, C. J. (2008). *Firekeepers of the Twenty-First Century: First Nations Women Chiefs*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.

Wilson, S. (2008). *Research is ceremony - Indigenous research methods*. Fernwood Publishing, Halifax & Winnipeg.

Wotherspoon, T., et Hansen, J. (2013). «The "Idle No More" movement: Paradoxes of First Nations inclusion in the Canadian context». *Social Inclusion, 1* (1).

Zavala, M. (2013). «What do we mean by decolonizing research strategies? Lessons from decolonizing, Indigenous research projects in New Zealand and Latin America». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society, 2* (1): 16 pages.

CHAPITRE III
Perceptions des femmes atikamekw de leur rôle et de leur place dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles

Suzy Basile,

Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Hugo Asselin,

Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Thibault Martin,

Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire, Université du Québec en Outaouais (UQO).

3.1 Résumé

Les peuples autochtones ont une relation particulière avec le territoire, cœur de leur identité, depuis des millénaires. Cette relation privilégiée reste mal comprise et est compromise par les nombreux bouleversements dus aux diverses et nouvelles formes de développement et d'occupation du territoire depuis le contact avec les Eurocanadiens. De tous les enjeux concernant la gouvernance territoriale et la gestion des ressources naturelles en contexte autochtone, celui du rôle et de la place des femmes autochtones dans ces dynamiques demeure l'un des plus méconnus, voire occultés. Une recherche menée avec des femmes Atikamekw a permis d'identifier leur rôle sur le territoire, leur place dans la gouvernance locale et territoriale, leurs perceptions de l'état du territoire ainsi que leurs préoccupations en lien avec le présent et l'avenir du territoire et les savoirs qui s'y rattachent. L'analyse thématique de 32 entrevues réalisées avec des femmes des 3 communautés Atikamekw montre : 1) que les femmes Atikamekw ont toujours un fort lien d'attachement au territoire, 2) qu'elles ont dû s'adapter rapidement à une série de bouleversements de leur mode de vie, 3) qu'elles tiennent à perpétuer la transmission des savoirs Atikamekw, 4) qu'elles ont toujours un rôle à jouer dans la prise de décision locale et territoriale et qu'elles valorisent le leadership politique des femmes. Cette recherche a permis de dégager des pistes de solutions afin d'atténuer le sentiment d'insécurité territoriale et culturelle ressenti par les femmes Atikamekw et de proposer des stratégies de mise en valeur de leurs savoirs en lien avec le territoire et sa gestion, et ce, afin de « retrouver l'équilibre », de renforcer et maintenir le lien au territoire, essentiel à la transmission de l'identité et de la culture Atikamekw.

Mots clés : Gouvernance, territoire, femmes autochtones, savoirs autochtones, peuple Atikamekw, leadership, Québec, Canada

3.2 Introduction

Les peuples autochtones du Québec et du Canada ont une relation particulière avec le territoire et ses ressources, et ce, depuis des millénaires (Davidson-Hunt et Berkes, 2003; Martin et Girard, 2009; McGregor, 2014). Le territoire se situe souvent au cœur de l'identité autochtone et représente un milieu de vie duquel découlent la langue, la culture et l'économie. Tel que décrit par Deroche (2008) :

> « Le rapport à la terre est d'une importance fondamentale pour les autochtones car la terre constitue la base économique et politique de leurs moyens d'existence et la source de leur identité spirituelle, culturelle et sociale. Les peuples autochtones incarnent en effet une vision globale du monde et de l'humain qui reste intimement liée à la nature et à la terre auxquelles nous appartenons tous ». (Deroche, 2008, p. 24)

La relation privilégiée entre les peuples autochtones et la terre reste mal comprise et elle est compromise par l'exploitation des ressources naturelles (Carlson et al., 2015; GITPA, 2015; Notzke, 1994), par l'industrialisation (Newell, 2015), par la négation des droits autochtones (Ahrén, 2013; Mackey, 2014) et, dans une certaine mesure, par la perte des savoirs autochtones (Reyes-García et al., 2013).

Le mode de vie et l'identité des peuples autochtones, des Premières Nations en particulier, ont été ébranlés par de nombreux bouleversements depuis l'avènement de diverses et nouvelles formes de développement et d'occupation du territoire (Altmann, 2014; Booth et Skelton, 2011; Jardine et al., 2009). L'accélération de ce développement (forestier, minier, énergétique, agricole et de villégiature) à vocations économique et politique depuis plus d'une cinquantaine d'années au Québec est notable. Les Premières Nations au Québec se sont retrouvées au cœur des débats et ont subi de nombreux impacts de ces projets d'exploitation des ressources. Souvent laissées pour compte ou encore forcées de signer des ententes négociées à la hâte, les Premières Nations au Québec ont vu défiler au cours des dernières années diverses tentatives de négation de leur présence, de leurs droits et de leur volonté de prise de pouvoir et

d'action sur leurs territoires ancestraux (Haalboom, 2014; IDDPNQL, 2004; Thériault, 2010).

Diverses stratégies ont été mises en place par les Premières Nations pour pallier la négation de leur existence, pour maintenir l'accès au territoire et aux ressources et pour freiner la perte des savoirs autochtones (McCarter et al., 2014; Saint-Arnaud et al., 2009; Salée et Lévesque, 2010). En réponse à des revendications territoriales et à certaines « crises des ressources », des ententes de cogestion ont été conclues dans diverses régions du Canada (Notzke, 1994, 1995). Au Québec, certaines Premières Nations se sont tournées vers divers procédés d'implication concrète dans la gestion forestière. La Nation Atikamekw[6], entre autres, a implanté des mesures d'harmonisation forestière dans le but de trouver des compromis acceptables entre les usages industriels et les usages traditionnels de la forêt (Wyatt, 2006). Un dénominateur commun réunit les stratégies et les initiatives mises en place par les Premières Nations au Québec : la volonté de trouver une manière de continuer à occuper le territoire ancestral et de pouvoir vivre des ressources de ce dernier, non pas dans une seule perspective économique mais également culturelle, sociale, spirituelle et politique (Martin et Girard, 2009; Wyatt et Chilton, 2014).

Le non-respect de l'obligation de consulter et d'accommoder, tel que le confirme « la trilogie de la Cour suprême du Canada » selon Thériault (2010, p. 220), dans les arrêts *Haida* et *Taku River* en 2004 (APNQL, 2005) et *Mikisew* en 2005 (Grammond, 2009), a souvent mené à des conflits. Les Premières Nations (dont les intérêts sont de juridiction fédérale), les promoteurs de projets de développement ainsi que le

---

6 Bien que les instances politiques Atikamekw prônent l'usage du terme *Nehirowisiwok* pour désigner le peuple Atikamekw, *Nehirowisiw* (*Nehirowisiwok* au pluriel) signifiant un « être autonome, qui vit en équilibre sur le territoire », nous avons fait le choix d'utiliser le terme *Atikamekw*. Les termes en *Nehiromowin* (langue Atikamekw) tels que *Nehirowiskew* (une femme Atikamekw) et *Nehirowiskewok* (des femmes Atikamekw) ne seront pas non plus utilisés dans le présent texte pour des raisons personnelles. En effet, la génération des 30-45 ans, à laquelle appartient l'auteure principale, utilise davantage *Atikamekw iriniwok* pour désigner les hommes et *Atikamekw iskwewok* pour désigner les femmes.

gouvernement provincial (Thériault, 2010) se retrouvent souvent au cœur de conflits ou de mésententes. Le fait que le gouvernement provincial ait l'entière juridiction sur l'usage du territoire et l'exploitation des ressources ne facilite pas les choses (Grammond, 2009; Wyatt et al., 2010). En réponse à ce phénomène, plusieurs Premières Nations se sont tournées vers une quête de gouvernance territoriale « par et pour » elles (Wyatt, 2006). Cette quête se traduit également par le processus de revendication territoriale globale dans lequel certaines Premières Nations sont engagées depuis plusieurs décennies dans certains cas (voir la section 1.6).

La notion de gouvernance fait référence aux processus par lesquels les décisions sont prises et l'autorité exercée au sein d'une organisation ou d'une institution (Morin, 2004). Une définition plus détaillée est cependant proposée par Lacroix et St-Arnaud (2012) :

> La gouvernance est l'ensemble des règles et des processus collectifs, formalisés ou non, par lequel les acteurs concernés participent à la décision et à la mise en œuvre des actions publiques. Ces règles et ces processus, comme les décisions qui en découlent, sont le résultat d'une négociation constante entre les multiples acteurs impliqués. Cette négociation, en plus d'orienter les décisions et les actions, facilite le partage de la responsabilité entre l'ensemble des acteurs impliqués, possédant chacun une certaine forme de pouvoir. (Lacroix et St-Arnaud, 2012, p. 26)

C'est une définition à laquelle il faut ajouter, selon nous, les notions de consultation (Graham et Wilson, 2004), de participation pleine et entière des individus, des Premières Nations dans le présent contexte. De plus, l'existence possible d'une gouvernance officieuse, qui émerge des consultations intrafamiliales en marge de la gouvernance officielle se situant au niveau communautaire, local, régional, provincial ou national, mériterait plus d'attention de la part des chercheurs (Grammond, 2009; Wyatt et al., 2010). En effet, la signification de la gouvernance pour les Premières Nations, peut être différente de celle des instances décisionnelles allochtones. Il en va de même pour le concept de « gestion des ressources naturelles ». Le terme « gestion » du territoire est souvent étranger aux cultures autochtones et son usage implique une

posture supérieure de l'humain sur la nature, loin de la vision holistique qui caractérise les systèmes de savoirs autochtones qui placent l'humain sur un pied d'égalité en complémentarité avec la nature et toutes ses composantes (Asselin, 2015; Shapcott, 1989). De plus, le terme « ressources » du territoire, qui est utilisé dans le présent texte pour des raisons pratiques, a également une autre signification pour les Premières Nations (un terme qui n'existe pas dans la plupart de leurs langues d'ailleurs). Les Premières Nations ont fait un usage durable et millénaire du territoire, contrairement aux développeurs industriels qui ne lui attribuent généralement qu'une valeur économique (Notzke, 1994). Elles représentent plus qu'une monnaie d'échange pour les Premières Nations, elles sont considérées comme un héritage pour les générations futures (Wyatt, 2006). Une profonde modification des modes de gouvernance du territoire et des ressources découlant de nouvelles formes d'activités économiques et de l'imposition de politiques coloniales a eu des effets tout aussi profonds chez les Premières Nations au Québec,particulièrement les femmes.

3.3 Le rôle des femmes autochtones dans la gouvernance

De tous les enjeux concernant la gestion des ressources naturelles et la gouvernance territoriale en contexte autochtone, celui du rôle et de la place des femmes autochtones dans ces dynamiques demeure l'un des plus méconnus (Valaskakis et al., 2009). Bien que le processus de marginalisation des Autochtones ait été assez bien étudié, les recherches ont en général omis de considérer l'impact de la colonisation sur la contribution des femmes à la vie sociale et à la gouvernance de leurs communautés et de leurs nations, notamment en ce qui concerne l'utilisation du territoire et des ressources (Harell et Panagos, 2013; Kuokkanen, 2011; Lawrence et Anderson, 2005).

Les femmes autochtones luttent depuis longtemps pour la continuité culturelle et le développement de leurs nations en tentant de réconcilier les disparités entre leur vision holistique du monde et la vision occidentale analytique et hiérarchisée (Valaskakis et al., 2009). Malgré leur lutte pour sauvegarder leurs cultures, leurs langues et leurs

pratiques sur le territoire et malgré leurs efforts pour ramener l'équité aux niveaux légal, économique et politique, les femmes autochtones font rarement l'objet d'une attention particulière de la part des chercheurs (Desbiens, 2007; Valaskakis et al., 2009). De plus, elles peuvent être exclues des recherches participatives sur la gestion des ressources naturelles, étant considérées comme « marginales » dans leurs propres sociétés (Johnson et al., 2004).

Au Canada, le rôle des femmes autochtones au sein de leurs nations respectives, encore aujourd'hui marginalisé par la *Loi sur les Indiens*, demeure méconnu et négligé. Les femmes ont longtemps été reléguées à la sphère domestique par les politiques régissant la vie des Autochtones (Green, 2007; Sayers et MacDonald, 2001). Par exemple, une de ces politiques interdisait aux femmes de participer aux assemblées publiques, aux prises de décision et aux élections du conseil de bande de leur communauté, et ce, jusqu'en 1951 (Lawrence et Anderson, 2005). Les femmes autochtones ont pourtant joué un rôle informel important dans la gestion des pratiques territoriales telles que la transmission des territoires de chasse familiaux et des responsabilités y étant rattachées (Leroux et al., 2004) et l'utilisation des ressources naturelles (Anderson et al., 2013; Lahiri-Dutt, 2006).

La place occupée par les femmes autochtones dans la gouvernance du territoire et des ressources au Canada pourrait continuer à s'éroder davantage en raison d'une combinaison de facteurs (Sayers et MacDonald, 2001). Il est ici question de la perte du statut autochtone (entre 1951 et 1985) en cas de mariage exogène et donc de la perte d'identité et du droit de résidence dans la communauté ou sur le territoire d'origine (ces pertes s'appliquent également à leurs enfants) (Cornet, 2001). Cet important facteur se combine à, 1) un affaiblissement du rôle dit traditionnel des femmes par la *Loi sur les Indiens* (Lawrence, 2003), 2) la perte de l'accès au territoire et aux ressources naturelles, 3) l'altération des écosystèmes, 4) les bouleversements dans les processus de prise de décision locaux et territoriaux, desquels les femmes sont parfois exclues

(Natcher, 2013) et 5) le manque de poids politique au sein des États (United Nations, 2009).

La tendance à l'érosion du rôle et de la place des femmes autochtones trouve des échos dans d'autres régions du monde. Aux États-Unis, l'instauration d'un système de vérification du pourcentage de pureté du sang a encore aujourd'hui des répercussions sur l'avenir des personnes qui ont accès ou non aux « terres indiennes » (Lawrence, 2003). Bien qu'une certaine revitalisation du rôle des femmes autochtones soit, de nos jours, visible dans les sphères académique et professionnelle, la colonisation a provoqué une cassure dans la relation complémentaire entre les femmes et les hommes et a, de manière générale, fait augmenter le contrôle et la domination des hommes sur les femmes (LaFromboise et al., 1990). L'historienne autochtone américaine Devon Abbott Mihesuah (2003) résume :

> Traditional gender roles eroded from the impact of patriarchal thought, and those ideologies still affect Native women's positions within their tribes and the respect given to them by men. (Mihesuah, 2003, p. 42)

Des études réalisées au Népal et au Kenya révèlent d'une part que malgré la mise en place de nombreux programmes d'aide nationaux et internationaux, les femmes rencontrent des obstacles qui limitent leur participation au marché du travail, leur accès aux ressources et leur rôle dans les prises de décision (Boyer-Rechlin, 2010). D'autre part, les femmes sont souvent beaucoup plus impliquées que les hommes dans la gestion et l'usage des ressources mais elles font tout de même face à l'exclusion et au déni lorsque vient le temps de partager équitablement les bénéfices (Upadhyay, 2005). De plus, comme l'exploitation des ressources s'accélère et que les femmes sont les principales victimes de la dégradation de l'environnement (Elmhirst et Resurreccion, 2008), la participation des femmes aux structures de gouvernance peut mener à une meilleur conservation et restauration des ressources (Agarwal, 2009) et à une plus grande solidarité et collaboration entre les membres des comités et des organisations voués à la gestion des ressources naturelles (Natcher, 2013). Afin d'y parvenir, la

participation pleine et entière des femmes autochtones aux processus de consultation (ayant des modalités particulières pour faciliter leur participation) s'avère essentielle (Augustine, 2003; Fiske et al., 2001; Gentelet et Timpson, 2014).

Dans son ouvrage *Gender, Culture and Northern Fisheries,* (Kafarowski, 2009) rappelle que l'usage d'une « approche régionale » afin d'examiner des études de cas spécifiques à une région ou un pays est plus appropriée qu'une approche globale, voire universelle. Les expériences vécues par les peuples autochtones en général et par les femmes autochtones en particulier, peuvent être plus proches de celles vécues par d'autres peuples et femmes autochtones d'autres régions du monde que par les sociétés non-autochtones de la même région. L'auteure ajoute :

> While each Indigenous group represents a separate nation and identity, it can be argued that sharing common cultural values, similar attitudes toward natural resources (including fisheries) and the challenges of navigating between traditional and Western-based knowledge systems, would be far more valuable. (Kafarowski, 2009, p. ix)

Bref, malgré d'importantes différences (par ex. la mobilisation politique dans les réserves au Canada versus dans les villes aux États-Unis), les expériences historiques coloniales des Autochtones au Canada sont similaires à celles vécues en Australie, en Nouvelle-Zélande, aux États-Unis (Harell et Panagos, 2013), en Russie, dans la région Arctique ainsi que dans plusieurs régions du Pacifique Sud (United Nations, 2015), entre autres. Ces expériences peuvent être mises à profit malgré leurs conséquences catastrophiques pour les peuples autochtones. Elles peuvent même avoir quelques retombées positives, comme l'unification des revendications autochtones sur le plan national et international (Daes, 2000; Préaud, 2013). À titre d'exemple plus contemporain, le travail ayant donné naissance à la Déclaration de Mandaluyong (2011) portant sur les impacts des changements climatiques et les responsabilités des femmes autochtones face à ces derniers, a été réalisé par la voie commune de plus de 80 femmes provenant de 60 nations autochtones situées dans 29 pays (Whyte, 2014). Enfin, l'élaboration de nouveaux modes de gouvernance par les peuples autochtones

ne pourra complètement se faire sans assurer une participation pleine et entière des femmes autochtones (Leisher et al., 2016 ; Sayers et al., 2001; Wattez, 2015).

3.4 Questions et objectifs de recherche

À partir d'un terrain de recherche réalisé avec des femmes des trois communautés Atikamekw, nous mettons en lumière la participation des femmes autochtones à la gouvernance du territoire et des ressources. Nous avons investigué les thèmes suivants: 1) le rôle historique et contemporain des femmes sur le territoire, 2) leur lien au territoire ainsi que celui de leur famille, 3) leur perception de l'état du territoire et de comment elles sont affectées par l'exploitation des ressources naturelles, 4) la place actuellement occupée par les femmes dans la gouvernance locale et dans les interventions relatives au territoire et 5) les préoccupations des femmes Atikamekw en lien avec le présent et l'avenir du territoire Atikamekw et les savoirs qui s'y rattachent. Les parcelles de récits de vie et les témoignages recueillis permettent de dégager des pistes de solutions afin d'atténuer le sentiment d'insécurité territoriale et culturelle, sentiment que l'on retrouve dans le concept de solastalgie (Encadré 1), qui émane de leur propos et de proposer des stratégies de mise en valeur des savoirs des femmes en lien avec le territoire et sa gestion.

Encadré 1. Solastalgie - Insécurité territoriale et culturelle

Le concept de « solastalgie » réfère à la relation entre l'environnement, la santé humaine et le sentiment d'impuissance ressenti par les personnes qui se retrouvent avec un mal du pays mais en étant toujours « chez eux » (Albrecht, 2006; Albrecht et al., 2007). La solastalgie peut être provoquée par des perturbations d'origine naturelle (par ex. feu de forêt ou tsunami) ou anthropique (par ex. exploitation minière ou urbanisation) transformant l'environnement immédiat et altérant le tissus social sans que les gens ne puissent faire quoi que ce soit afin de remédier à la situation, d'où le sentiment d'insécurité territoriale et culturelle.

3.5 Le peuple Atikamekw

Les Atikamekw habitent *Nitaskinan*, terme qui signifie « notre territoire à nous ». Ce territoire ancestral, situé dans la forêt boréale au centre du Québec (Canada), représente une superficie totale de 79 806 km^2 (Figure 3.1). Les Atikamekw utilisent aussi parfois le terme *Kitaskino* pour désigner le territoire, qui signifie « notre territoire à nous tous » [7], pour signifier le partage de l'espace avec les *Emitcikociwicak*, terme qui désigne les Eurocanadiens (et aujourd'hui, les Québécois) et qui signifie « ceux qui coupent les arbres ». La majorité des 7 569 Atikamekw vit aujourd'hui dans les communautés de Manawan, Opitciwan et Wemotaci (Tableau 3.1). Les trois communautés (autrefois nommées « réserves indiennes[8] ») ont été créées entre 1895 et 1950 (Gélinas, 2002), mais l'établissement des Atikamekw de façon permanente a débuté dans les années 1960-1970 (Poirier, 2001). Le territoire de Kokokac (154 hectares en 1881) n'est plus habité de manière permanente. La construction du barrage du Rapide Blanc en 1930 a provoqué l'inondation de cette partie du territoire des Atikamekw, dont il ne reste aujourd'hui que 6 hectares.

---

[7] La langue Atikamekw, comme d'autres langues algonquiennes, différencie le « nous exclusif » *Ni* du « nous inclusif » *Ki*.

[8] Terres réservées à l'usage exclusif des *Indiens* au sens de la *Loi sur les Indiens* toujours en vigueur au Canada. Il s'agit de terres de la Couronne (AADNC, 2015a).

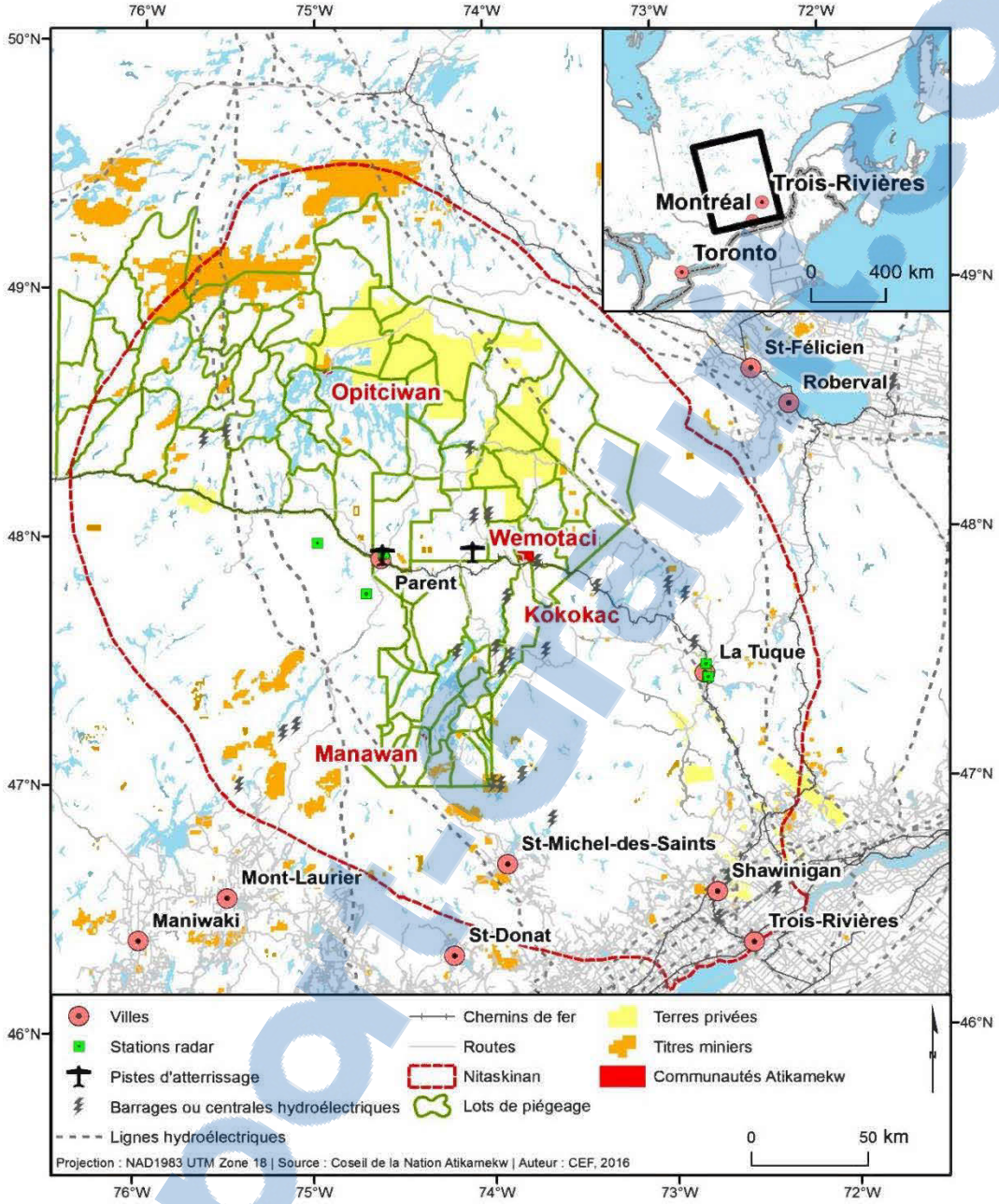

Figure 3.1 Principales installations sur Nitaskinan

Certaines familles Atikamekw ne se sont jamais établies dans l'une des communautés, préférant demeurer en forêt ou en milieu urbain (Tableau 3.1). Aujourd'hui, une

Rapport-Gratuit.com

proportion de 18% des Atikamekw vit principalement dans les villes de *Nitaskinan* et des environs telles que Joliette, La Tuque, Shawinigan, Trois-Rivières, Roberval et Senneterre, dans d'autres communautés autochtones ou ailleurs au Québec.

Tableau 3.1 Population Atikamekw (AADNC, 2015b).

Communauté (année de création)	Superficie	En communauté	Hors communauté[9]	Population Totale
Manawan (1906)	7,33 km^2	H : 1 221 F : 1 166 T : 2 387	H : 180 F : 241 T : 421	H : 1 401 F : 1 407 T : 2 808
Opitciwan (1950)	9,33 km^2	H : 1 290 F : 1 062 T : 2 352	H : 245 F : 283 T : 528	H : 1 535 F : 1 345 T : 2 880
Wemotaci (1895)	34,09 km^2	H : 737 F : 698 T : 1 435	H : 226 F : 220 T : 446	H : 963 F : 918 T : 1 881
Total	50,75 km^2	H : 3248 F : 2926 T : 6 174 (82%)	H : 651 F : 744 T : 1 395 (18%)	H : 3 899 F : 3 670 T : 7 569 (100%)

Les Atikamekw font partie de la famille culturelle et linguistique algonquienne (catégorisation émanant de l'anthropologie) qui occupe un vaste territoire en Amérique du Nord, de la côte Atlantique jusqu'aux montagnes Rocheuses. Leur occupation du

9 Ce chiffre inclut les personnes qui vivent dans une communauté autochtone (réserve) différente de celle dans laquelle elles sont inscrites.

territoire remonte à plusieurs millénaires, soit plus de 6 000 ans en Abitibi-Témiscamingue selon (Gélinas, 2003). Le mode de vie des Atikamekw, semi-nomade et basé principalement sur la chasse, la pêche et sur la cueillette jusqu'à leur sédentarisation, a été transformé par l'arrivée d'agents des terres et de missionnaires Eurocanadiens et par l'installation de postes de traite. La traite des fourrures, dans laquelle les Atikamekw (autant les hommes que les femmes) ont joué un rôle prépondérant par leur apport en fourrures dès 1821 (Poirier, 2001) et par leur approvisionnement en denrées de toutes sortes dans l'un des postes de traite qui s'établirent sur le territoire dès 1861 (Gélinas, 2003), a été un important moteur économique et social. L'installation des missionnaires et les mouvements de colonisation des régions au tournant du XX^{e} siècle ont accéléré l'appropriation physique du territoire par l'industrie forestière, suivie par l'arrivée du train et par les aménagements hydrographiques qui ont inondé de nombreux lieux stratégiques des Atikamekw, sans oublier les installations militaires (pistes d'atterrissage et stations radars) construites sur le territoire au début des années 1950, en plus de la présence de nombreux touristes et l'établissement de clubs de chasse privés (abolis en 1970). Ces transformations du territoire et de son occupation, des activités (traditionnelles, de subsistance, économiques, etc.) et de l'organisation sociale (par la sédentarisation graduelle dans les années 1950-1970) ont forcé les Atikamekw à adapter leurs pratiques et leur mode de vie aux nouvelles réalités. De plus, l'application de la *Loi sur les Indiens* de manière plus agressive est également venue chambouler leur vie. À titre d'exemple, bien que les femmes atikamekw aient retrouvé en 1951 le droit de participer à la vie politique et aux assemblées publiques de leur conseil de bande, elles ont vu la superficie moyenne des aires de trappe être réduite, leur territoire et leur mode de vie transformés à jamais par les inondations et par l'exploitation forestière. À partir de 1955, leurs enfants de 6 ans et plus ont systématiquement été envoyés au pensionnat indien de St-Marc-de-Figuery, en Abitibi et plus tard, au pensionnat de Pointe-Bleue au Lac St-Jean, et ce, jusqu'en 1972 (Encadré 2).

Encadré 2. Pensionnats

Les impacts intergénérationnels de la fréquentation des pensionnats indiens (dont le rôle premier était de faire des enfants des « citoyens civilisés » selon la vision du gouvernement canadien et de l'Église catholique) se sont certes répercutés sur les rôles des femmes autochtones en général (Boyer, 2009), et sur celui des femmes Atikamekw en particulier dans l'organisation sociale des familles et des clans. LaFromboise et al. (1990) rapportent que les filles étaient traitées plus durement dans les pensionnats, qu'elles étaient battues si elles résistaient et qu'elles recevaient moins d'éducation en classe que les garçons considérant qu'elles n'allaient éventuellement accomplir que des tâches domestiques. De plus, les lois provinciales sur les placements des enfants (e.g. Loi sur la protection de la jeunesse) ont longtemps favorisé le retrait des enfants autochtones de leur milieu afin de les replacer dans des familles Eurocanadiennes, loin de leurs communautés d'origine (Guay et Grammond, 2010). Afin de remédier à ces façons de faire, la nation Atikamekw s'est dotée d'un Système d'intervention d'autorité Atikamekw et d'une Politique sociale Atikamekw dans laquelle est redonnée au conseil de famille une place centrale dans les décisions concernant le bien-être des enfants (CNA, 1997). Le rôle des femmes dans l'application de cette politique et dans son Conseil de sages est primordial pour leur bon fonctionnement et le respect des valeurs qui y sont promulguées.

En somme, les Atikamekw ont été écartés du développement de leur territoire et leur participation à l'économie de la région a été occultée (LeBel, 2005). C'est au début des années 1970 que l'organisation politique des Atikamekw s'est mise en place et c'est en 1979 qu'un processus de revendication territoriale globale a été entamé qui, à ce jour, n'a toujours pas été concluant (Poirier et al., 2014). Depuis ce temps, le territoire occupé par les Atikamekw continue de faire l'objet d'exploitation forestière, de développement de routes, d'activités de villégiature, d'aménagements hydroélectriques et de lignes à haute tension et d'exploration minière par des intérêts extérieurs.

Ce bref portrait historique ne permet pas de montrer en détail les principaux bouleversements, historiques comme contemporains, que les Atikamekw, et encore moins les femmes Atikamekw, ont connu au cours des trois derniers siècles. Tel que le rapporte Gélinas (2000), la littérature portant sur cette époque de l'histoire de la Haute-Mauricie demeure mince et les écrits disponibles ont été produits par des hommes blancs, souvent au service d'une compagnie de traite ou d'une mission. Ces hommes

avaient probablement peu d'intérêt pour les activités des femmes et leurs apports à l'économie et à la vie sociale. Nous avons donc accès à peu d'informations écrites sur les femmes Atikamekw à l'époque de la traite des fourrures (Labrecque, 1984b), mais quelques informations indiquent malgré tout que les femmes y ont joué un rôle. Gélinas (2000) rapporte que ce sont les femmes qui planifiaient et décidaient des achats faits au poste de traite (tissus, matériel de couture, nourriture), que les femmes actives dans le piégeage remettaient probablement les peaux à leur mari, ce qui leur donnait un pouvoir d'achat plus important, que le rôle économique des femmes a connu des transformations en raison de la demande de travaux ménagers aux postes de traite et de fabrication de vêtements pour les hommes de passage. Gélinas (2000) ajoute que dès 1860 quelques rares femmes avaient un compte au poste de traite (souvent des veuves) malgré le fait que certains commis ne voulaient pas traiter avec elles[10]. Enfin, ce même auteur indique que les femmes avaient un mot à dire dans la gestion des territoires de chasse et que les difficultés économiques que commençaient à rencontrer les familles Atikamekw dans les années 1930 auraient fait en sorte que les femmes ont eu un plus grand rôle à jouer dans les décisions économiques. Il ajoute que, malgré les transformations de leur mode de vie, les femmes sont demeurées en charge du camp et des enfants et qu'elles devaient subvenir aux besoins de leur famille en pratiquant la chasse (surtout durant les absences prolongées de leurs maris) et d'autres activités connexes.

De cette littérature limitée, nous pouvons comprendre que non seulement il était peu question de l'univers des femmes, mais que les données disponibles occultent leur présence et que l'analyse de la structure sociale était réalisée avec des concepts et une vision occidentales. À titre d'exemple, Gélinas (2000) utilise des documents

---

10 Un commis du poste de traite demanda à une femme Atikamekw (la grand-tante de l'auteure principale, Annie Basile Niquay) de lui fabriquer un pantalon de peau d'original. Suite à une réponse affirmative, le commis tenta de négocier le prix demandé. La réponse fut immédiate : « moitié prix, moitié pantalon ».

historiques qui font état de la présence d'hommes et de garçons uniquement. C'est donc à partir de ces chiffres qu'il peut émettre l'hypothèse que, par exemple, la population Atikamekw de Weymontachie (Wemotaci) à une certaine époque aurait pu compter entre 40 et 150 individus (Gélinas, 2000). Il en va de même pour la notion de « Chef », fonction automatiquement attribuée aux hommes et qui le restera par l'application de la *Loi sur les Indiens* jusqu'en 1951 (Gélinas, 2000). Ainsi, « Les documents d'archives et la tradition orale sont le reflet de deux conceptions très différentes de l'histoire. » (Gélinas, 2003, p. 19)

Diverses recherches effectuées dans les années 1980, 1990 et 2000 ont servi à documenter la période suivant la fin de la traite des fourrures, soit de 1940 à aujourd'hui. Mis à part les travaux de (Labrecque, 1984a, b) sur les transformations du mode de vie et l'économie chez les femmes Atikamekw qui soulignent par exemple que l'effacement du rôle des sages-femmes a eu comme effet d'accroite la dépendance envers les soins médicaux extérieurs, et les travaux de Routhier (1984) sur la perte du rôle essentiel des sages-femmes qui a provoqué d'importantes ruptures dans le mode de vie des Atikamekw, peu de données et d'informations concernant spécifiquement les femmes Atikamekw ont été produites. Même la « Grande recherche » (sur l'occupation et l'utilisation du territoire) réalisée pour le Conseil des Attikamek-Montagnais entre 1980 et 1984 aborde très peu les savoirs des femmes à propos du territoire (voir le chapitre II). Certains travaux rapportent que dans de très rares cas, des femmes sont devenues « chef de territoire » ou leader politique, qu'elles ont eu la responsabilité de surveiller le territoire, qu'elles ont eu un rôle dans l'éducation des jeunes filles et qu'elles ont pu être, dans certains cas, les porte-parole de leur communauté (Morissette, 2007; Wyatt et Chilton, 2014).

3.6 Méthodologie

Afin de respecter un des principes fondamentaux de la recherche en contexte autochtone, une consultation a d'abord été menée auprès de quatre femmes de la nation

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Atikamekw en 2009 (AFAQ, 2012). Le but était de valider la pertinence de réaliser une recherche sur l'implication des femmes dans la gouvernance territoriale en contexte Atikamekw. Les instances décisionnelles de la nation Atikamekw ont ensuite été rencontrées par la chercheuse principale dès 2010 afin de vérifier leur intérêt et la pertinence du sujet dans le contexte de leurs mandats respectifs et ensuite, de convenir d'une démarche qui rencontre les critères d'une recherche éthique et respectueuse (Asselin et Basile, 2012). Les Conseils de bandes des trois communautés ont approuvé le projet de recherche par la rédaction d'une lettre d'appui. D'autres instances ont également été rencontrées et elles ont également appuyé le projet de recherche par la rédaction de lettres d'appui : le Conseil de la Nation Atikamekw, l'Association des femmes autochtones du Québec et le Rassemblement des femmes élues des Premières Nations du Québec et du Labrador. Ces lettres ont été jointes au Protocole de recherche soumis au Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT). Le certificat d'éthique a été obtenu le 11 avril 2012.

Durant la même période, une recherche documentaire a été entreprise au Centre d'archives du Conseil de la Nation Atikamekw afin d'obtenir des documents qui pouvaient faire état de la participation des femmes Atikamekw à divers travaux portant sur l'occupation et la gouvernance du territoire au cours des dernières années et aussi pour reconstituer les principaux jalons historiques du développement territorial et de l'exploitation des ressources de *Nitaskinan.*

Afin de valider la démarche de collecte des données à entreprendre auprès des femmes Atikamekw, un exercice de validation pré-terrain a été réalisé. Des entrevues préparatoires ont été menées en 2012 avec trois femmes Atikamekw (une par communauté), avant le début de la collecte de données (cette préparation est essentielle, voir Kovach (2009)). Cette démarche (appréciée par les femmes rencontrées) aura permis de faciliter la sélection des participantes et de co-constuire les outils de collecte de données que sont le formulaire de consentement et le guide d'entrevue. Les entretiens préparatoires ont également permis de préciser les étapes de déroulement du

projet et certaines tâches essentielles à accomplir (traduction complète du formulaire de consentement en langue Atikamekw, processus de validation des résultats, etc. (voir le chapitre II).

Une première série d'entrevues a été réalisée entre les mois de juin et septembre 2012, une deuxième série d'entrevues a eu lieu entre les mois d'octobre et de décembre 2012 et une troisième série d'entrevues a été réalisée en janvier, en mai et en juillet 2013[11]. La sélection des répondantes aux entrevues a été réalisée selon la méthode « boule de neige ». Chacun des conseils de bande a d'abord identifié une personne responsable d'assurer le suivi de la recherche. Ces personnes sont devenues des informatrices-clés et ont suggéré des noms de personnes à interviewer, qui en ont suggéré d'autres à leur tour (Gamborg et al., 2012). Chacune des femmes interviewées a été rencontrée avant la réalisation de l'entrevue afin de vérifier son intérêt à participer à la recherche et d'identifier le meilleur moment ainsi que le lieu le plus approprié pour la tenue de l'entrevue (souvent chez elles, parfois au travail ou à sur le territoire, en forêt). Cette précaution semble avoir été appréciée des participantes, plusieurs d'entre elles ont commenté positivement la démarche et ont même souhaité que les prochaines recherches se déroulent de la même manière. Les services d'une interprète Atikamekw ont été mis à contribution durant cette étape cruciale afin de s'assurer que les femmes (surtout les aînées, plus familières avec la langue Atikamekw que le français) prenaient une décision éclairée quant à leur participation à cette recherche. Cela a aussi facilité l'établissement d'un lien de confiance. Un nombre total de 32 entrevues semi-dirigées a été réalisé, soit 10 à Manawan, 11 à Opitciwan et 11 à Wemotaci. De plus, les propos de sept personnes qui sont intervenues au moment de certaines entrevues ont été retenus dans l'analyse thématique en raison de leur pertinence. Trois de ces sept personnes (intervenants) étaient des hommes (conjoints des personnes interviewées). Leurs propos ont permis d'enrichir le contenu de la discussion portant sur le rôle et la place

---

11 Manawan: août, octobre, décembre 2012 et mai 2013, Opitciwan : août, septembre, octobre 2012, janvier et juillet 2013, Wemotaci : juin, octobre, décembre 2012 et janvier 2013

des femmes dans la gouvernance du territoire, certains d'entre eux ayant parlé du rôle de leur grand-mère, de leur mère et de leur conjointe, d'hier à aujourd'hui.

Du nombre total de 32 entrevues réalisées, 15 ont été menées entièrement en langue Atikamekw. Bien que la chercheuse principale ait une certaine compréhension de cette langue, elle était accompagnée d'une interprète (la même personne qui a d'abord présenté les buts et la démarche de la recherche aux femmes approchées), les questions ont pu être directement posées en langue Atikamekw sans devoir systématiquement passer d'abord par le français. Cette démarche semble avoir été appréciée des participantes (près de la moitié étaient des aînées de 55 ans et plus). Les autres entrevues (17 sur 32) se sont déroulées en français avec parfois l'usage d'expressions ou de termes en langue Atikamekw. Ces participantes se situent principalement dans les deux autres groupes d'âges ciblés par la recherche, soit les 18-34 ans et les 35-54 ans. Les femmes Atikamekw interrogées étant pour la plupart très occupées par leur travail, par leurs obligations familiales et communautaires et par les soins à prodiguer aux enfants (leurs propres enfants et ceux d'autres membres de leur famille) et autres membres de la famille dont elles s'occupent (ex. mari en convalescence), elles ont tout de même accordé en moyenne 75 minutes à l'entrevue. Certaines entrevues ont été réalisées en deux temps afin de permettre aux femmes de compléter leurs propos et de ne pas monopoliser leur emploi du temps. De plus, quelques participantes ont invité la chercheuse principale et son interprète à demeurer sur place afin de partager le thé ou le café et discuter plus longuement. Cette délicate attention fait partie de la culture Atikamekw (il aurait été considéré impoli de quitter rapidement après la collecte d'information).

Toutes les entrevues ont été enregistrées (audio seulement) pour en faciliter la transcription. Aucune des femmes n'a refusé l'enregistrement. Les propos ont été traduits en français lorsque l'entrevue se déroulait en langue Atikamekw. Les verbatim ont été conservés sur un disque dur protégé par un mot de passe et dans une filière sous clé. L'identité des femmes interrogées a été codifiée (par un « A » pour Atikamekw

suivi d'un chiffre, un H est ajouté si le propos provient d'un intervenant homme) et les propos des entrevues ont été traités de manière anonyme (en remplaçant les noms et noms traditionnels mentionnés par les femmes durant les entrevues par des lettres dans la transcription).

3.6.1 Approche méthodologique

Nous avons utilisé une approche épistémologique dite « compréhensive et inductive » pour l'analyse des données. L'approche compréhensive est une approche qui laisse place à la subjectivité des propos recueillis et qui donne aux expériences de vie de l'interlocutrice un espace spécifique (Martin et Girard, 2009). En effet, les récits de vie des femmes qui ont participé à la recherche ont été considérés dans leur intégralité et, à partir de ce contenu, les propos significatifs ont été classifiés par thèmes. Afin de réussir cet exercice de manière concluante, il est nécessaire de comprendre au mieux la réalité de la vie des femmes interrogées et cette compréhension passe inévitablement par la compréhension « exacte » (tel que Berger et Luckmann (1986) le conçoivent) du langage utilisé. L'usage systématique d'une traduction/interprétation lors des entrevues avait pour objectif d'atteindre un niveau de compréhension maximal.

L'approche inductive elle, permet l'élaboration du cadre de recherche en cours de collecte des données, elle se caractérise par la flexibilité et l'ouverture à laisser émerger de nouvelles catégories d'analyse. Elle permet de ne pas « tomber dans le piège de l'installation de la théorie » et de devoir suivre un processus de confirmation-vérification par la suite (d'Arripe et al., 2014). Cette approche permet également d'attribuer la valeur d'une recherche à la capacité de donner un sens aux données tel qu'expliqué par Blais et Martineau (2006). Ces auteurs ajoutent :

> L'objectif principal de l'analyse inductive est de développer des catégories à partir des données brutes pour les intégrer dans un cadre de référence ou un modèle. Ce modèle contient habituellement les catégories clés et les procédures identifiées et développées par le chercheur pendant son processus d'analyse. (Blais et Martineau, 2006, p. 5)

Nous avons par ailleurs construit une grille d'analyse conçue à partir des concepts et mots clés du guide d'entrevue (validé avec des représentantes Atikamekw). Nous avons également dû procéder à un ajustement des termes utilisés (par ex. modification de sens du mot « surnom »). Tel que mentionné par Martin et Girard (2009, p. 63) : « C'est leur « vérité » qui nous intéresse et non pas la véracité de leur analyse… », ainsi que le récit de leurs diverses expériences du territoire et de sa gouvernance, leurs visions de l'exploitation des ressources naturelles et les fondements de la capacité d'adaptation des Atikamekw. Nous nous sommes particulièrement intéressés au rôle que les femmes Atikamekw ont pu jouer dans cette adaptation.

3.6.2 Analyse thématique

Une première analyse thématique des entrevues a permis la création de 16 thèmes. L'ajout de 5 thèmes qui ont émergé des entrevues et l'ajout de 10 sous-thèmes qui ont précisé certains thèmes s'est avéré nécessaire afin de permettre la catégorisation des propos avec justesse.

L'utilisation du logiciel NVivo (QSR International, Doncaster, Victoria, Australie) a facilité le travail d'analyse thématique et a permis une révision de la catégorisation par thèmes et sous-thèmes lorsque requis. La présentation des résultats préliminaires a été faite auprès de l'instance politique (Conseil de bande) et du Comité de femmes de chacune des trois communautés Atikamekw en mars et avril 2014 ainsi qu'en décembre 2015. Tel que convenu avec ces conseils et ces comités, un tel exercice s'avère nécessaire afin de respecter certaines des normes éthiques en matière de recherche avec les peuples autochtones. En effet, une des critiques ayant mené à l'élaboration de guides et de protocoles autochtones est le manque de validation et de vérification dans l'interprétation des données cumulées au sein des peuples autochtones, ce qui a amené à une compréhension erronée de la réalité de ces derniers (APNQL, 2014; Asselin et Basile, 2012; CRSH et al., 2014).

La chercheuse principale a présenté les thèmes servant à la catégorisation des données ainsi qu'un certain nombre de citations tirées des propos des participantes afin d'illustrer chaque thème. Les personnes présentes (chef, conseillers, conseillères et femmes membres ou non du Comité local des femmes) étaient invitées à valider les propos et à prioriser ceux qui leurs semblaient les plus importants ou significatifs, tel que la pratique du *member check* le veut, approche privilégiée par Blais et Martineau (2006) qui proposent de vérifier et de valider la catégorisation avec les participants à l'étude. Plusieurs d'entre eux et d'entre elles ont alors ajouté des éléments d'information ou ont partagé une partie de leur vécu en lien avec le thème abordé.

3.7 Résultats

L'analyse thématique des entrevues a révélé que les femmes Atikamekw entretiennent toujours un lien privilégié (d'attachement) avec *Nitaskinan* et que, malgré les grands bouleversements que ce dernier a subi depuis plus d'un siècle et demi, elles ont su conserver une grande partie des savoirs y étant rattachés et développer des stratégies d'adaptation efficaces. Toutefois, les femmes Atikamekw sont conscientes de l'ampleur des transformations du territoire ancestral qu'elles qualifient de « pertes ». Elles sont également conscientes de l'érosion de certains savoirs, connaissances et pratiques liées au territoire, qu'elles qualifient également de « pertes » si rien n'est fait pour renverser la vapeur dans un proche avenir. Plusieurs d'entre elles ont partagé leurs préoccupations au sujet de l'occupation du territoire et de l'avenir de la culture Atikamekw; un sentiment d'insécurité émane de leurs propos. Loin d'être pessimistes face aux enjeux auxquels font face les Atikamekw, elles soulèvent néanmoins un désir de « retrouver l'équilibre » qui semble avoir caractérisé la vie d'autrefois, celle qui se passait sur le territoire, dans le bois ou comme plusieurs femmes l'ont dit : « *Notcimik*, là d'où l'on vient ». Ce terme est définit avec plus de précision dans la section *Gestion et occupation du territoire*. Certains thèmes abordés lors des entrevues se démarquent, non seulement par la grande quantité d'information que les femmes ont partagé avec

éloquence, mais aussi par la précision de leurs réponses. Ces thèmes sont présentés en ordre décroissant de quantité d'information et non en termes de valeur attribuée par les participantes, ils sont présentés dans des perles de verre que les femmes utilisent pour faire de l'artisanat (Figure 3.2). Nous avons également pris soin de les placer dans un ordre qui apporte une certaine cohérence dans le propos général. Les participantes à la recherche ont abordé spontanément certains thèmes qui ne figuraient pas au guide d'entrevue (organisation sociale, grossesses et accouchements, sages-femmes, pensionnats, éducation, nom traditionnel et lieu d'origine). L'importance accordée à ces thèmes par certaines femmes ainsi que leur récurrence justifiaient de leur consacrer une analyse distincte, présentée au chapitre IV.La signification des termes retenus a été vérifiée par des expertes de la langue Atikamekw (traductrice et techno-linguiste). Il a été constaté que l'usage de certains termes en Atikamekw (lorsque la discussion portait sur la gouvernance, le territoire, les caractéristiques des personnes en autorité, le rôle des femmes, l'origine et l'identité) enrichissait le propos. La relation entre les Atikamekw et le territoire « passe par la langue » selon plusieurs des femmes rencontrées. Une des femmes explique : « Je me souviens de les avoir entendu parler (ses parents) de la chasse et du territoire mais je ne comprenais pas tout ce qu'ils disaient parce qu'ils parlaient « l'Atikamekw territorial », avec des termes spécifiques pour les activités traditionnelles » (A26).

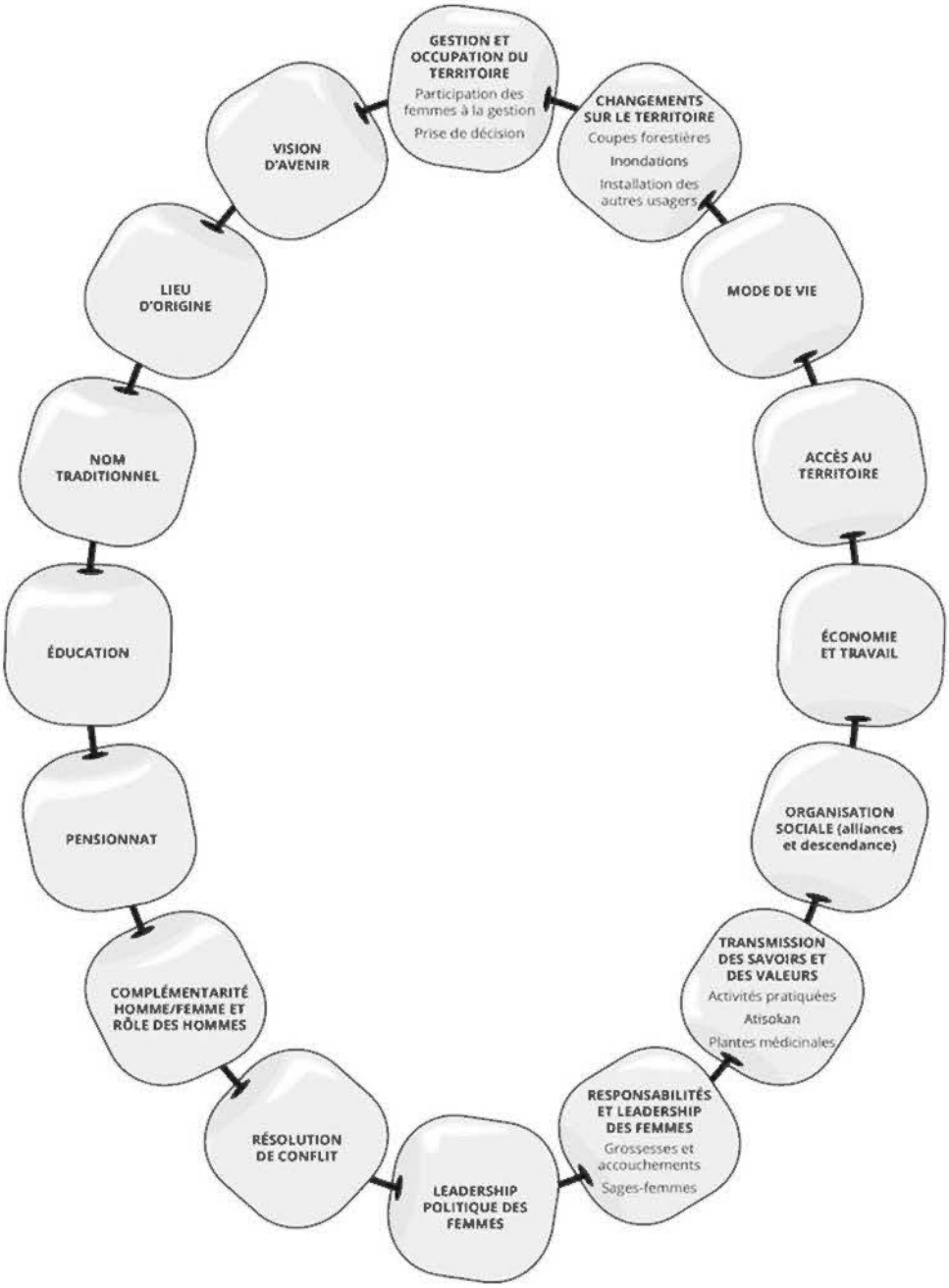

Figure 3.2 Thèmes et sous thèmes ayant servi à l'analyse des entrevues

3.7.1 Gestion et occupation du territoire

Parmi les questions posées aux participantes, celle portant sur le rôle historique des femmes Atikamekw dans la gestion et l'occupation du territoire et celle portant sur la prise de décision en lien avec le territoire, ont suscité le plus grand nombre de mentions, riches d'exemples concrets. D'ailleurs, le thème de la « gestion et occupation du territoire » a dû être divisé en deux sous thèmes (participation des femmes à la gestion et prise de décision) afin de catégoriser et de traiter les informations avec précision.

3.7.1.1 Participation des femmes à la gestion

Les participantes ont fait de multiples références à l'occupation territoriale d'« avant », du temps de leurs ancêtres, de leurs grands-parents et parents ainsi qu'à leur propre expérience pour les plus âgées d'entre elles (ce qui remonte aux années 1950-60). Elles ont mentionné que chaque famille Atikamekw était identifiée à un territoire (une unité de *Nitaskinan*) dont elle était responsable et qu'elle respectait. Le terme « tipahiskan » qui réfère à l'idée de « compter les ressources » était utilisé par les femmes lors des entrevues. Les familles se déplaçaient sur le territoire au gré des saisons pour s'approvisionner en ressources (gibier, plantes, etc.). La gestion de la faune était assurée par *ka nikaniwitc*, le chef de territoire (souvent aussi chef de famille) qui déterminait quelle partie de territoire devait être laissée au repos et à quel moment. Les femmes mariées déménageaient dans la famille et le territoire de leur époux, elles géraient le campement pendant que les hommes allaient à la chasse. Près du tiers des participantes (10) ont affirmé que la gestion du territoire est assurée par les hommes, quelques-unes (5) ont même dit que « ce n'était pas l'affaire des femmes ». Une femme a mentionné qu'avant, les nations autochtones réussissaient à s'entendre sur l'usage du territoire (Encadré 3) mais que depuis l'arrivée des *Emitcikociwicak*, ce n'est plus le cas. Une aînée a également affirmé : « Gérer le territoire c'est aussi respecter ce que nos ancêtres nous ont laissé » (A21).

Encadré 3. Chevauchements territoriaux

Les nations autochtones (Premières Nations) étant réparties sur l'ensemble du territoire de l'Amérique du Nord, elles occupent un territoire déterminé, *Nitaskinan* dans le cas des Atikamekw, ayant des frontières géophysiques immobiles (rivières, montagnes, bassins versants, etc.), mais une occupation et un usage mobiles. Le principe de chevauchement entre les territoires des Premières Nations est régi par un code de pratiques ancestral, souple et basé sur les notions de respect des familles et nations voisines ainsi que des ressources du territoire, de même que sur le principe d'invitation. Les processus de revendications territoriales, qui ont mené à la signature de traités dans certains cas, ont forcé les Premières Nations à définir avec précision leurs limites territoriales et à en revendiquer la « propriété », non sans provoquer certains confits et mésententes entre elles. Par exemple, la frontière sud du territoire couvert par la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) englobe une partie du territoire des nations Anicinapek, Atikamekw et Innu. À ce jour, les pourparlers entre les nations concernées n'ont pas résolu le « problème » des chevauchements territoriaux. Il faut comprendre que la notion de propriété foncière (dans son acception occidentale) était absente des cultures et des pratiques autochtones. Il est plutôt question de « contrôle » ou de « maîtrise » d'un territoire, accompagné de la notion de « responsabilité », soit celle d'en « prendre soin », d'avoir le devoir d'appliquer des mesures de protection pour ce territoire (Leroux, 2010).

3.7.1.2 Prise de décision

Les participantes ont rapporté quelques cas où des femmes ont été nommées responsables du territoire de leurs pères, mais ce n'était pas la norme. Elles ont ajouté que les décisions prises quant à la gestion du territoire étaient généralement des décisions communes, prises suite à un consensus familial auquel les femmes (souvent les épouses) participaient. Les propos d'une participante illustrent bien cette affirmation : « C'est plus les hommes qui prenaient les décisions, mais les femmes pouvaient y participer, elles en prenaient des petites (décisions) » (A32). Une autre femme ajoute : « J'ai toujours entendu ma belle-mère parler du territoire avec son mari. Elle participait aux décisions et ses décisions étaient respectées » (A6). Une autre femme, qui semble avoir eu une expérience familiale différente, affirme : « de nos jours, il y a des consultations familiales, les femmes peuvent y participer, les décisions se prennent à deux » (A22).

Rapport-Gratuit.com

De plus, ce que les femmes nomment la « cassure », provoquée principalement par la fréquentation obligatoire des pensionnats indiens (voir le chapitre IV), dans les traditions et dans la transmission des savoirs représente une grande préoccupation. Certaines femmes ont ajouté que les règles d'un ancien code de pratique (par exemple, la transmission du territoire familial d'un père à son fils) devraient être ravivées et adaptées aux situations actuelles (par exemple, la transmission du territoire familial d'un père à sa fille ou à un neveu). Quelques femmes ont soulevé la problématique de l'accès à un territoire pour les veuves ou les femmes seules après une séparation ou un divorce. Certaines d'entre elles se retrouvent ainsi « sans territoire » pour elles et leurs enfants. Elles ont mentionné l'intention (des instances locales) de créer un « territoire communautaire » près de la communauté pour l'usage de ces derniers.

Au sujet de leur implication dans la gestion du territoire, plusieurs femmes ont ajouté que, bien que la situation se soit améliorée, les femmes devraient prendre plus de place, auprès des hommes, s'impliquer davantage dans la prise de décision impliquant le territoire. Elles réitèrent l'importance du territoire à leurs yeux ainsi que sa protection.

3.7.2 Changements sur le territoire

Le second thème qui a suscité le plus de réflexions et de partage d'informations a également fait l'objet d'une division, en trois sous-thèmes cette fois. Les coupes forestières, les inondations et l'installation des autres usagers (*Emitcikociwicak*) sur le territoire peuvent être considérés comme étant les changements ayant eu le plus d'impacts, souvent négatifs, sur la vie des Atikamekw en général et sur celle des femmes en particulier.

3.7.2.1 Les coupes forestières

Selon 16 participantes, les coupes forestières sont les activités les plus dommageables pour le territoire et ses ressources. L'une d'entre elles explique :

> Les coupes à blanc ont le plus contribué à la destruction de nos forêts. Les feux de forêt aussi occasionnent beaucoup de pertes en gibier, arbres et plantes

> médicinales, mais c'est les coupes de bois qui nuisent et nous affectent le plus. (A18)

La disparition des arbres – même temporaire – provoque une panoplie de conséquences sur la vie des femmes. L'une d'elles mentionne que « c'est désert » (A21). En plus de la notion de « destruction » qui est utilisée pour parler de la forêt il y a également la pollution et la contamination laissées par la machinerie, qui à leur tour font en sorte que le goût des plantes et des animaux qui se nourrissent de ces dernières a changé. Les coupes forestières détruisent l'écorce (matière première importante pour l'artisanat) et les plantes médicinales et font également fuir les animaux (par le bruit et la destruction des habitats). Une des participantes explique que le « blocus Atikamekw » de l'été 2012 a été tenu pour « s'affirmer sur *Nitaskinan* », en bloquant les routes et la circulation de la machinerie forestière pendant près de deux mois dans le but de faire pression sur le gouvernement du Québec afin de parvenir à une entente sur l'exploitation des ressources forestières, qui n'a pas à ce jour donné les résultats escomptés pour les Atikamekw. Ce blocus a également servi à dénoncer l'état lamentable du territoire, exacerbé par l'ampleur des coupes forestières dont les Atikamekw ne retirent pratiquement aucun bénéfice. La figure 3.3 illustre la superficie et la répartition des unités d'aménagement forestier actuelles superposées sur les lots de piégeage Atikamekw.

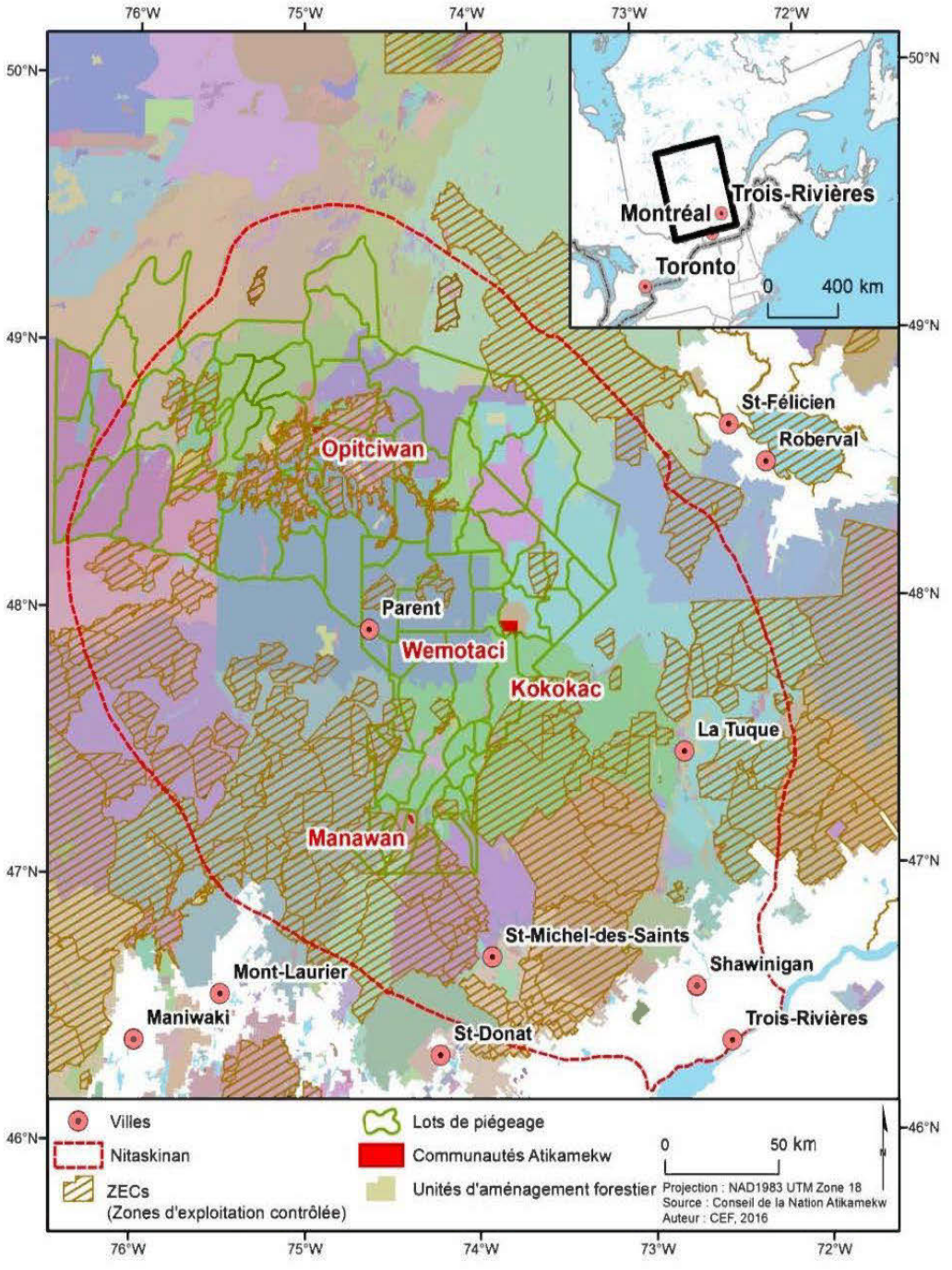

Figure 3.3 Unités d'aménagement forestier et lots de piégeage sur *Nitaskinan* en 2016

3.7.2.2 Les inondations

En plus des coupes forestières, les inondations qu'a subit *Nitaskinan* ont également apporté un lot de conséquences dont les femmes interviewées ont fait mention. Elles ont mentionné la perte de territoire et de ressources, la perte de chasseurs (noyés en raison des inondations non annoncées), la perte de lieux significatifs pour les Atikamekw (villages d'été Kikendac et Tapiskwanik, cimetières, territoires de chasse), la contamination de l'eau (par le mercure dû à l'inondation des forêts non coupées) et les déménagements forcés. Les femmes ont aussi mentionné que les inondations dues à la construction de digues et de barrages avaient eu lieu partout sur le territoire et non seulement dans la région de l'actuel réservoir Gouin. Une femme raconte :

> Il y a eu une grande perte de territoire, Tapiskwanik a été inondé, ce village où beaucoup d'Atikamekw vivaient. Et l'autre village, Kikentac, aussi a été inondé, à côté du cimetière des anciens Atikamekw (A34)

Une autre femme témoigne :

> Oui, j'ai vu l'inondation, j'ai vu des morceaux de terre flotter sur l'eau. De ce côté, il y avait une pointe de terre et l'autre côté, il y avait une rivière. C'est ce que ma grand-mère m'a dit. Il y a eu une transformation du territoire, les arbres, les lacs et les rivières ont comme disparu pour faire le grand réservoir Gouin. J'ai vu quand il y avait encore des arbres là où il y a le réservoir actuellement. (A37)

3.7.2.3 Installation des Emitcikociwicak

Tout comme les coupes forestières et les inondations, l'installation des *Emitcikociwicak* sur le territoire a également eu des conséquences considérables sur le mode de vie Atikamekw selon les femmes interviewées. Des participantes ont révélé que le fait que les *Emitcikociwicak* ont maintenant accès à la presque totalité du territoire et qu'ils ne respectent pas les règles coutumières sont une source importante de préoccupation pour les femmes Atikamekw. À la question « comment qualifiez-vous vos relations (anciennes et actuelles) avec les autres usagers du territoire? », plusieurs femmes ont répondu avoir tout de même des relations cordiales avec certaines personnes, familles ou pourvoyeurs, mais la majorité des femmes ont mentionné avoir

subi des pertes. Elles parlent de pertes de territoire, de lieux familiaux où des *Emitcikociwicak* se sont établis sans consultation ni autorisation de la part de la famille Atikamekw concernée. Elles ont également fait mention de la destruction de chalets appartenant aux familles Atikamekw, du manque de respect envers le territoire (prélèvement faunique sans contrôle) et du non-respect de la notion de *Wicakemowin*, « d'invitation » selon la coutume Atikamekw (Encadré 4). À ce propos, une femme mentionne : « ils (*Emitcikociwicak*) se promènent partout, ils ne restent pas dans leur territoire » (A28). Les femmes ont aussi partagé le sentiment d'insécurité, d'envahissement et de dépossession qu'elles ressentent sur le territoire. L'une d'entre elles a dit « on se fait tasser » (A30).

Encadré 4. *Wicakemowin* - Invitation

La notion d'invitation repose sur la réciprocité et le partage des activités de chasse, pêche, trappe et autres activités de prélèvement. Une famille, souvent par son chef de territoire, invite une autre famille ou un groupe de chasseurs à chasser ensemble sur son territoire. Cela permet en même temps de laisser reposer le territoire des invités afin de ne pas compromettre la régénération des espèces animales. Ils partageront ensuite le gibier (souvent de l'orignal) entre les chasseurs et ils se rassembleront pour manger tous ensemble. Les femmes entretiennent ainsi leur réseau familial et d'amitié et partagent leurs connaissances et leurs expériences avec les autres femmes, en plus d'initier les plus jeunes à ces pratiques. Il est considéré irrespectueux d'omettre une des étapes du processus d'invitation. Pour plus de détails sur la notion d'invitation, voir (Éthier, 2014).

De plus, les participantes ont ajouté à cette liste d'autres changements qui les affectent depuis longtemps: l'établissement de nombreuses pourvoiries et clubs de chasse privés qui exploitent le territoire sans rien donner en retour, la construction du chemin de fer qui scinde *Nitaskinan* en deux et qui facilite depuis plus d'un siècle la libre circulation sur le territoire ainsi que l'exploitation des ressources. Enfin, les femmes ont aussi affirmé que les conflits entre les utilisateurs (Atikamekw ou non, entrepreneurs, industriels, gouvernementaux et plus récemment des producteurs de marijuana dont les femmes ont peur de découvrir les plantations, etc.) les affectent

grandement. Cela va à l'encontre d'une des valeurs chères aux femmes Atikamekw, soit l'harmonie sur le territoire. Voici une citation qui résume bien le thème des changements sur le territoire :

> Je pense que tous les changements sur le territoire ont affecté la vie des femmes. Nos grands-mères, les femmes ont vécues des grands deuils à cause de la perte de nos territoires et la perte de gibier. La déforestation amène la disparition des plantes médicinales, des fruits, des sources d'eau potable. (N14)

Une carte des baux de villégiature (Figure 3.4), attribués par le ministère de l'Énergie et des Ressources naturelles du gouvernement du Québec illustre l'ampleur de l'occupation territoriale du *Nitaskinan* par les autres utilisateurs. Les personnes qui obtiennent un bail ont le droit de s'y construire un abri temporaire (chalet) et d'occuper ce territoire (qui fait l'objet de revendication par la nation Atikamekw) et d'y prélever (avec l'obtention d'un permis et le respect de quotas) les ressources naturelles disponibles. Pour plusieurs de ces « locataires », ce lieu devient leur deuxième « chez eux » et la cohabitation avec les peuples autochtones s'avère parfois difficile.

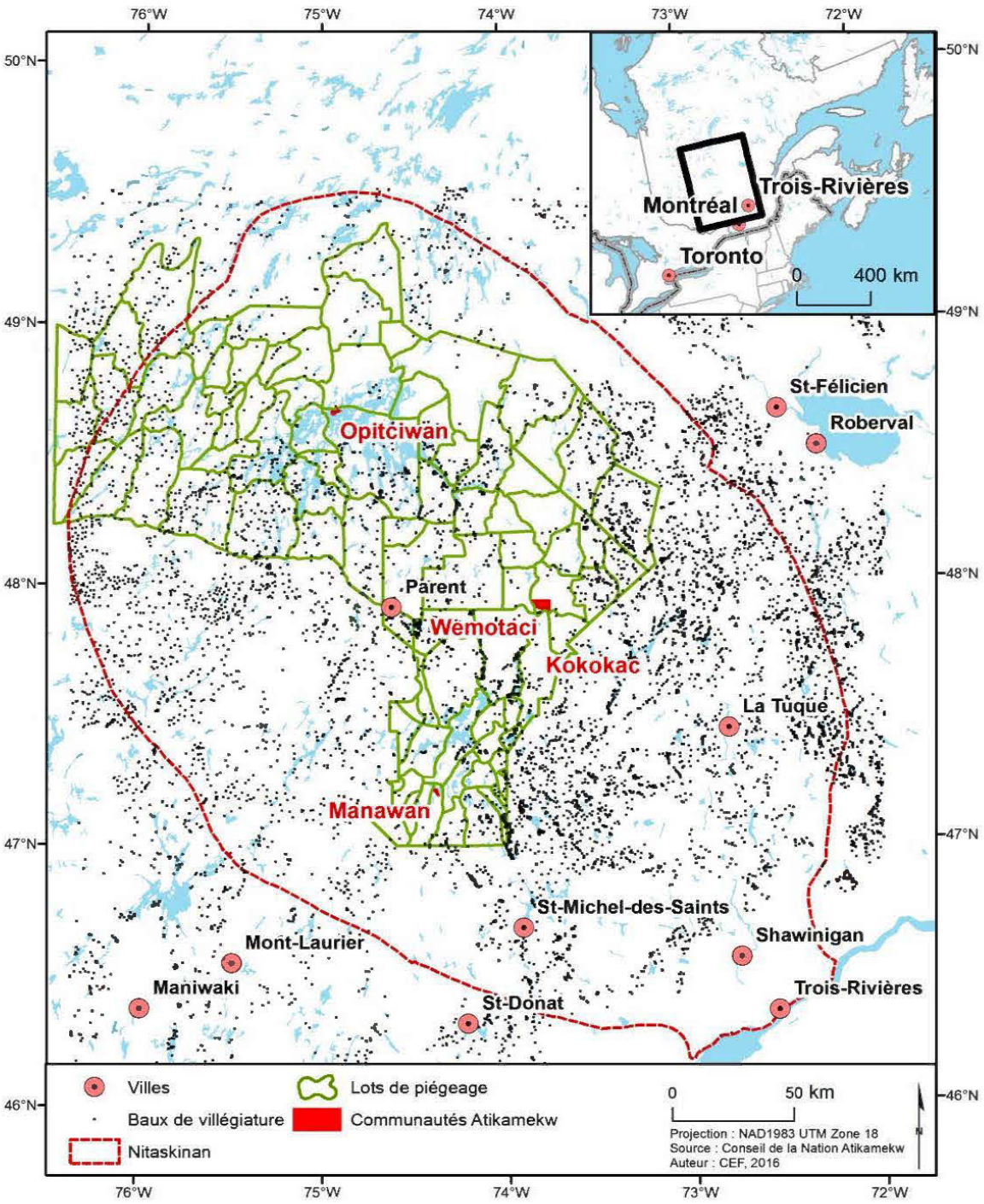

Figure 3.4 Baux de villégiature sur *Nitaskinan* en 2016

3.7.3 Mode de vie

Un autre domaine où il y semble y avoir eu le plus de transformation au courant du XX^{e} siècle est le mode de vie des Atikamekw. Les femmes interrogées ont parlé de la vie « d'avant » et de la vie « maintenant ». Le terme « avant » réfère à l'époque de la vie nomade des Atikamekw, avant l'établissement des réserves et l'envoi des enfants dans les pensionnats. Sans vouloir projeter une image idyllique de cette période, car plusieurs femmes (12) ont mentionné le fait que la vie sur le territoire était très difficile en raison de la famine, de la maladie et des conditions de vie sous la tente, certaines femmes ont mentionné que les Atikamekw étaient autonomes et libres sur le territoire et que le rôle des femmes était très important. Une femme a dit « Elles (les femmes) sont essentielles pour la vie sur le territoire, elles font parties de la vie sur le territoire. Sans elles, les hommes auraient beaucoup de difficulté sur le territoire » (A19). Parmi les femmes interrogées, 19 ont partagé leur expérience et leur vision de la transition entre *Notcimik* et la réserve. Parmi les plus jeunes femmes qui n'ont pas connu cette époque, quelques-unes ont mentionné qu'elles fréquentent le territoire les fins de semaine, dès que les enfants ont congé d'école.

En plus de la création des réserves et de la dévastation de la forêt, la circulation et l'installation des *Emitcikociwicak* sur le territoire ont contribué à la baisse de la présence et de l'occupation du territoire par les Atikamekw ainsi qu'à des changements dans certaines pratiques. À titre d'exemple, une femme mentionne que l'arrivée de l'électricité à Manawan en 1976 a fait en sorte que les gens ont commencé à délaisser le territoire. De plus, depuis l'arrivée du *Maskomiwoc* (congélateur), tout a changé. C'est un terme qui désigne une boîte de conservation avec de la glace. Il y a un jeu de mot (les deux termes ont une prononciation similaire) avec le terme *Marisiwoc* qui désigne les gens qui ne veulent pas partager. Bien que le congélateur soit fort utile, comme en conviennent les femmes rencontrées, depuis son arrivée, le mot « partage » a pris une autre signification.

L'une d'elles explique :

> Autrefois, les familles regroupées sur le territoire avaient le sens du partage. Quand un chasseur tuait un orignal, tout le monde avait sa part. Aujourd'hui, les Atikamekw partagent encore entre leurs familles mais ils sont plus conservateurs maintenant, ils se font une réserve dans le congélateur. (A14)

Les modifications importantes du mode de vie ont également eu des effets sur la santé des femmes, des hommes, sur l'ensemble des Atikamekw comme le rapporte une des participantes :

> De nomades très actifs et libres, (les Atikamekw) sont passés à la sédentarisation communautaire, beaucoup moins d'accès au territoire, pas d'activité traditionnelle, ni physique, changements dans les habitudes alimentaires, le stress. Ce sont là quelques-uns des facteurs qui causent ce grand taux de diabétiques dans nos communautés. (A14)

Enfin, une des jeunes répondantes résume bien la réalité d'aujourd'hui en ce qui a trait au mode de vie des Atikamekw :

> Nous vivons sur trois types de territoires. Le territoire ancestral qui est « le bois », le territoire communautaire qui est « le village » et le milieu urbain, comme « hors-réserve », qui est « la ville ». L'Indien va agir différemment quand il est sur le territoire, dans la forêt. Il va agir différemment sur la communauté et différemment quand il est en ville. (A26)

3.7.4 Accès au territoire

Plusieurs des femmes interrogées ont mentionné les divers moyens de transport liés au mode de vie dit traditionnel des Atikamekw bien qu'aucune question n'abordait directement ce sujet. Plusieurs participantes à la recherche ont raconté comment la vie et les transports sur le territoire étaient difficiles à une certaine époque. Une femme a dit :

> C'était très difficile à comparer à aujourd'hui, il fallait tout faire nous-mêmes et nous marchions sur le territoire, il n'y avait rien de motorisé. Tous nos déplacements se faisaient à pied, avec nos deux traineaux et avec un enfant dans chaque traineau, plus le gibier que nous avions pris dans la journée. (A29)

Les distances à parcourir (pour l'approvisionnement en ressources) étaient très grandes et les connaissances sur la topographie étaient nécessaires pour y circuler en toute

sécurité. Les changements de mode de vie des Atikamekw et leur sédentarisation, ont modifié les habitudes de transport. L'usage du traineau à chiens et des raquettes a graduellement été remplacé par la motoneige, le canot d'écorce de bouleau par les chaloupes à moteur et la marche par les véhicules tout terrain. Une femme a dit : « … les jeunes ne font plus comme nos ancêtres qui marchaient leur territoire » (A6).

Enfin, bien que l'arrivée du train et des routes forestières ait permis aux Atikamekw de circuler sur le territoire et de se rendre sur leur territoire familial (lorsque ce dernier est toujours disponible), ils ont aussi permis à un nombre considérable de *Emitcikociwicak* de s'installer sur le territoire principalement à des fins de développement économique.

3.7.5 Économie et travail

Le guide d'entrevue ne comportait pas de question directement liée à l'économie ou au travail (salarié). Toutefois, plusieurs exemples donnés par les participantes sont directement liés à ces sujets. Les femmes plus âgées ont raconté comment leur conjoint et leur famille gagnaient de l'argent par le travail salarié saisonnier et la vente de fourrures. À ce propos, une aînée explique le fonctionnement des relations avec le poste de traite devenu le magasin général :

> Je me souviens avoir reçu *mictikw coria*, (l'argent des arbres), avec mon mari, j'ai vécu cette époque. Tout le monde achetait à crédit dans le magasin du village. Les familles avaient besoin de nourriture durant l'été et les autres mois aussi. Le magasin leur avançait de la nourriture et quand le fonctionnaire (agent du Ministère des Affaires indiennes) distribuait l'argent ou les bons de nourriture, on payait le compte au magasin avec la vente de fourrures. C'est comme ça que l'on survivait sur le territoire. (A34)

Plusieurs hommes ont travaillé dans les chantiers de bûcherons où ils s'installaient en campements avec leurs familles contrairement aux bûcherons « blancs ». Ils ont aussi pratiqué le dangereux métier de « draveur » et ont servi de guides de chasse aux riches touristes américains qui venaient dans la région de la Haute-Mauricie. Ce dernier

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

métier avait la particularité de permettre aux hommes de gagner un salaire et de surveiller, voire gérer leur territoire[12]. Une femme raconte :

> Dans ce temps-là, les Blancs ne circulaient pas comme ils voulaient sur notre territoire. Il y avait toujours un Atikamekw qui les accompagnait, qui les guidait pour la chasse à l'orignal et nos hommes étaient payés pour guider les chasseurs sur leur territoire. Chacun était guide sur son territoire, ça lui faisait un revenu pour subvenir aux besoins de sa famille. (A34)

Une autre femme ajoute :

> Ils (touristes américains) étaient délimités jusqu'où ils pouvaient aller pêcher ou chasser parce que l'homme (Atikamekw) les guidait et comme ça il pouvait contrôler son territoire et vivre des ressources de la chasse. (A21)

Évidemment, ces activités économiques avaient des retombés pour la conjointe et l'ensemble de la famille. Elles permettaient également aux Atikamekw de pratiquer une certaine forme de gestion du territoire et des ressources fauniques entre autres. Aujourd'hui, les Atikamekw ne peuvent plus contrôler les déplacements des nombreux touristes et activités d'exploitation sur le territoire. Ils ont perdu ces emplois au bénéfice des *Emitcikociwicak* qui les ont remplacés sur le territoire (à en juger par le grand nombre de pourvoiries actives sur *Nitaskinan*). Une participante ajoute : « Aujourd'hui, on ne voit plus ça les Indiens qui travaillent pour les clubs » (A14). Et ceux qui tentent de s'investir dans cette industrie rencontrent des obstacles selon une participante à la recherche :

> Mon mari et moi avons acheté une pourvoirie d'un Québécois située sur le territoire de mon mari et nous avons rencontré des problèmes. Plusieurs clients non autochtones refusaient de revenir à la pourvoirie parce que la pourvoirie appartenait maintenant à des Indiens. (A6)

Malgré les difficultés d'approvisionnement en matières premières telles que l'écorce de bouleau, les femmes Atikamekw font de l'artisanat (mocassins, mitaines, bijoux,

---

12 Dans les années 1950, l'arrière-grand-mère de la chercheuse principale a travaillé pour les clubs privés de chasse et de pêche, ancêtres des pourvoiries actuelles. Elle arrangeait le poisson pour les touristes américains en échange de 1$ par chaudière (l'équivalent d'environ 9$ en 2015, en tenant compte de l'inflation).

vêtements, couvertures pour enfants, paniers d'écorce, etc.) et peuvent ainsi en retirer un certain revenu comme leurs ancêtres l'ont fait avec la vente de vêtements faits de cuir d'orignal aux comptoirs de la Compagnie de la Baie d'Hudson. D'autres produits du territoire sont également « marchandés » de nos jours mais certaines femmes ont une vision différente à ce propos. Une participante mentionne :

> Aujourd'hui, les jeunes vont à la cueillette des bleuets pour se faire de l'argent en les vendant mais nous, nous les cueillions pour nos familles, pour nous nourrir ou pour les *mokocan* (festins communautaires) que nous avions durant les cérémonies. (A7)

Une autre dit :

> J'observe beaucoup ce qui se passe sur nos territoires, il y a beaucoup d'abus sur les prises de poisson, nous marchandons le poisson, le doré, l'orignal aussi. Les orignaux sont abattus n'importe comment, on ne respecte même pas la gestion des animaux. Nous ne respectons pas notre propre territoire, ni les animaux. Des fois, j'ai honte de voir l'abus que l'on fait aux animaux, j'ai honte de voir les Atikamekw marchander leur viande, leur poisson, au lieu de partager avec les membres de la famille. Nous sommes tellement loin de nos valeurs. (A14)

Certaines ont trouvé des compromis afin de combiner différents modes de vie tout en conservant la pratique d'activités liées à la fréquentation et à l'occupation du territoire. Une des participantes rapporte :

> Comme mon conjoint travaille en tourisme, nous vivions sur le territoire durant tout l'été avec nos enfants. Maintenant que je travaille aussi, nous y allons durant les congés, les vacances et les semaines culturelles. (A18)

3.7.6 Transmission des savoirs et des valeurs

3.7.6.1 Transmission des savoirs

Les entrevues ont donné lieu à un partage d'anecdotes et à l'énumération d'une liste d'activités de la vie quotidienne des femmes Atikamekw, principalement durant leur vie en forêt, dans les campements familiaux. Les discours des aînées étaient riches d'exemples de tâches attribuées aux femmes telles que la préparation des repas; la récolte de bois de chauffage, de sapinage pour le plancher de la tente, de mousse pour les bébés, de plantes médicinales; la chasse au petit gibier; le tannage des peaux

(d'original pour en faire de la babiche pour la fabrication des raquettes) et la fabrication des vêtements de tissu et de peau (*arpocri*, tressage de peaux de lièvres pour en faire des manteaux d'hiver pour les enfants); les soins aux aînés et aux enfants; ainsi que toutes les autres tâches liées au campement occupé par plusieurs familles. Une des femmes raconte :

> Je me souviens que notre mère trappait et chassait les petits gibiers. Elle portait son bébé dans le *tikinakan* (porte-bébé) sur le dos et nous les enfants nous la suivions sur le sentier. Tout en ramassant un peu de sapinage qu'elle déposait au sol, elle s'installait pour allaiter notre petite sœur et se reposait quelque temps. (A8)

Toutes les femmes interrogées s'entendent pour affirmer qu'elles étaient toujours très occupées. Une femme aînée conclut en disant : « Les femmes d'aujourd'hui font la moitié de ce que l'on faisait avant » (A19). Une autre femme ajoute, au sujet de son rôle en comparaison avec celui des hommes : « C'est sûr que c'est l'homme qui tue (les animaux) mais nous, on fait le reste » (A33).

D'ailleurs, le principal domaine d'activité mentionné par les femmes est celui de l'alimentation. Plus de la moitié des répondantes ont expliqué les diverses méthodes de dépeçage des animaux et de préparation de la viande de manière très détaillée. Ce sont des activités très valorisées et qui étaient jusqu'à tout récemment essentielles à la survie des Atikamekw sur le territoire. Ces activités sont principalement pratiquées sur le territoire familial durant les périodes de chasse. Le territoire redevient alors un lieu de transmission des connaissances, un lieu de rassemblement des familles Atikamekw.

Il est ici question des connaissances, des savoirs dits « traditionnels » ou « autochtones » qui ont un lien direct avec la vie sur le territoire. Plusieurs femmes diront que ces savoirs sont essentiels à la survie, qu'ils ont permis au peuple Atikamekw d'être autonome dans ses activités sur le territoire. L'une des répondantes ajoute : « La transmission du savoir ne se fait pas juste à le dire à quelqu'un, c'est de le vivre sur le territoire, de le transmettre et de le recevoir sur le territoire » (A26).

Lorsque la question « Quelles connaissances traditionnelles sont principalement connues et utilisées par les femmes? » était posée, les femmes avaient souvent déjà répondu en énumérant les activités traditionnelles qu'elles pratiquaient autrefois ou qu'elles pratiquent encore aujourd'hui. La liste de ces activités varie d'une personne, d'une famille et d'une communauté à une autre (selon les ressources disponibles telles que l'écorce de bouleau, arbre plus présent dans la région de Manawan, ou encore selon l'expertise médicinale développée par certaines familles). Elles se sont majoritairement entendues pour affirmer que la transmission des éléments suivants est d'une importance capitale : l'histoire de la famille et de son territoire, la culture, la langue et l'identité Atikamekw, ainsi que des valeurs telles que le respect de soi, des autres et du territoire. Néanmoins, une des répondantes jette un regard plus nuancé sur la transmission des savoirs :

> Ma grand-mère me disait qu'on voyait de moins en moins la femme prendre son rôle. Si je compare ce que ma grand-mère m'a appris et mes connaissances aujourd'hui, ça a beaucoup changé. (A10)

Les moyens utilisés pour garantir la transmission des savoirs ont été identifiés par quelques femmes en réponse à une question portant sur le sujet. Le rôle des grands-parents est incontournable car plusieurs femmes ont raconté une partie de leur histoire de vie (un accouchement par exemple) en soulignant l'importance des savoirs et des pratiques des sages-femmes et des grands-mères qui accompagnaient les femmes plus jeunes durant leur grossesse et après l'accouchement. D'autres ont parlé de transmission des savoirs de génération en génération qui a permis au peuple Atikamekw de survivre, tel que symbolisé par la « Prophétie des sept générations » bien connue chez plusieurs peuples autochtones (Encadré 5).

Encadré 5. Prophétie des Sept générations

Cette prophétie, qui émane de la *Gayanashagowa* (grande loi de la Constitution de la Nation Iroquoise), incite à réfléchir sur nos actions et à être conscient qu'elles auront des répercussions sur les sept prochaines générations (Coyle, 2009; Kenny et Ngaroimata Fraser, 2012; The Constitution of the Iroquois Nations, 1996). Le Rapport Brundtland, publié par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'ONU en 1987 et qui a donné naissance au concept de « développement durable », fait référence à cette prophétie à de nombreuses reprises.

Un autre moyen de transmission des savoirs identifié par les femmes rencontrées est l'apprentissage par l'observation. Les savoirs étaient transmis par l'observation des femmes, souvent plus âgées et expérimentées, dans l'accomplissement de certaines tâches telles que le tannage des peaux, la fabrication de mocassins et mitaines en cuir d'orignal, l'entretien du campement sur le territoire, les soins prodigués aux enfants et aux aînés, etc. Les répondantes ont également mentionné l'importance d'initier les jeunes aux activités sur le territoire, à la vie en forêt malgré son état (dévasté, selon plusieurs) et le fait de ne plus y vivre en permanence (création des réserves et sédentarisation). L'une d'elles résume bien le propos :

> Par une belle journée, nous rassemblons toute la famille, nos petits-enfants et nous finissons la cuisson avec eux sur un bon feu toute la journée, ils participent à chaque étape de la cuisson de la tire d'érable. Nous avons reçu cet enseignement de nos ancêtres et nous maintenons cette activité vivante pour les générations futures, pour les familles. (A12)

Quelques femmes ont également souligné l'importance de transmettre les connaissances aux garçons, des savoirs spécifiques liés à certaines activités pratiquées sur le territoire. Par exemple :

> Et à mes garçons, nous leur montrons comment faire le sapinage (plancher de la tente), quelle sorte de sapin on utilise. Et aussi, reconnaître les sortes de bois pour boucaner les peaux d'orignal, pour fumer la viande et la sorte de bois pour faire cuire le sirop d'érable, enfin, tout ce qui est nécessaire en matière de bois. (A18)

De nos jours, bien que ces activités soient pratiquées moins fréquemment, elles n'en demeurent pas moins importantes pour les femmes Atikamekw. Une de ces activités est d'ailleurs encore bien présente, la fabrication d'*osekwan minic* (pâte de bleuets).

Rapport-Gratuit.com

Plusieurs des participantes ont mentionné vouloir faire ou recommencer à faire leur pâte de bleuets. Cette activité laborieuse nécessite la cueillette d'une grande quantité de bleuets mûrs qui sera cuite sur un feu. La pâte est ensuite conservée pour la période hivernale. Riche en vitamine C et ayant des propriétés antioxydantes, sans aucun additif, elle est très appréciée et recherchée. *Osekwan minic* fait partie de l'identité des femmes et du peuple Atikamekw. La crainte de voir leurs savoirs accaparés par d'autres les inquiète néanmoins. Une des femmes raconte que « j'ai une fille qui fait de la broderie, du perlage et maintenant on en retrouve chez *Sears* et au *Dollorama*. Ces choses-là sont à surveiller » (A2).

Plusieurs femmes ont exprimé leurs craintes et leurs préoccupations au sujet de la perte de la transmission des savoirs aux enfants. Elles font un lien direct entre la perte de la transmission et l'état du lieu où est pratiquée cette transmission, soit la forêt, le bois, le territoire ancestral de la famille. Une des femmes mentionne :

> Le gouvernement n'a pas réussi à nous acculturer complètement. Nous avons sauvegardé l'essentiel, la langue, la culture, le territoire à moitié dévasté mais la nation a survécu. Nous sommes encore là, bien vivants. (A30)

Une autre des femmes rencontrées propose de procéder à l'enregistrement vidéo en langue Atikamekw des savoirs et des pratiques sur le territoire pour les générations à venir.

Le thème de la transmission des savoirs a été divisé en deux sous-thèmes en raison de l'abondance d'informations partagées par les femmes rencontrées.

3.7.6.2 Atisokan

Le premier sous-thème, *Atisokan,* se rapporte à la transmission des savoirs par les histoires racontées aux enfants et aux autres membres de la famille. Le terme *Atisokan* se traduit par le mot « histoire » en français. Une définition plus détaillée a été partagée lors de l'une des entrevues mais il a été exprimé lors d'un exercice de validation que la sensibilité et la profondeur de ce terme ne devaient pas être documentés ici. Nous pouvons tout de même mentionner que le partage des histoires a pour but de renforcer

l'identité d'une personne en lui transmettant les histoires de sa famille, de son peuple. À ce propos, une femme a dit :

> Toutes ces ressources perdues mais aussi l'attachement à la terre, l'histoire du territoire, des familles, des lieux où ils ont vécu, des souvenirs, des cimetières ont été inondés. Ce sont de grandes pertes. (A14)

3.7.6.3 Mackiki

Le second sous-thème porte sur l'usage des « plantes médicinales » pour la fabrication de *mackiki* (qui se traduit par « médecine » ou « médicament »). Parmi les femmes interrogées, 19 d'entre elles ont abondement parlé des pratiques et des savoirs liés aux plantes médicinales et de leur importance. À travers les entrevues réalisées pour la présente recherche, très nombreux sont les passages et les exemples où les femmes interrogées parlent des plantes médicinales et de leurs utilités. La plante la plus populaire et la plus utilisée semble être le sorbier d'Amérique (*Sorbus americana)* ou « la plante de l'ours » appelée *masko minanatok* en langue Atikamekw. Elles parlent également du rôle des hommes dans la cueillette des plantes et parfois dans la préparation. À ce propos, quelques femmes ont mentionné le fait que la préparation de plantes médicinales pour une personne malade doit être faite par une autre personne, il n'est pas recommandé de préparer la médecine traditionnelle pour soi en raison de l'énergie nécessaire à y ajouter.

La majorité des femmes ont mentionné que la transmission des connaissances sur les plantes médicinales doit se faire sur le territoire, dans le milieu naturel où l'on trouve les plantes. Une des femmes raconte :

> Les femmes Atikamekw détiennent plusieurs connaissances sur les plantes médicinales et nous en consommons tous les jours. Nous en faisons la cueillette, la préparation des tisanes pour guérir nos enfants, nos hommes, les femmes enceintes et les aînés. Cela fait partie de notre vie traditionnelle. (A12)

Elles soulignent que cette transmission est devenue difficile, voire impossible, à cause de la destruction de la forêt. Enfin, une autre contrainte à l'usage et à la transmission

des savoir sur les plantes médicinales est la nécessité d'utiliser de l'eau de source de bonne qualité pour la fabrication de *mackiki*. L'approvisionnement en eau de source de qualité est devenu difficile en raison de l'altération du territoire causée par les coupes forestières et les inondations suite à la construction de barrages. D'autres femmes ont exprimé leur inquiétude de voir leurs savoirs usurpés par les *Emitcikociwicak* ou les compagnies pharmaceutiques, de voir leur médecine « mélangée avec du synthétique » (A24). À ce propos, une des répondantes raconte : « Je me souviens de ma mère qui ne voulait pas répondre aux question des Blancs sur les plantes médicinales. Elle a refusé de leur dire ses connaissances sur les plantes » (A27).

3.7.6.4 Transmission des valeurs

Bien qu'aucune question n'abordait spécifiquement le thème des valeurs Atikamekw, les 32 femmes interrogées ont abondamment parlé de respect, de partage et d'entraide. Selon elles, ces trois valeurs ont permis aux familles Atikamekw de survivre sur le territoire. Elles ajoutent à ces valeurs, l'harmonie, l'amour et l'équilibre dans et entre les familles, notions toutes aussi importantes pour vivre sur le territoire. De multiples exemples ont été donnés lors des entrevues tels que le fait que le territoire en soi est une valeur; que de savoir d'où l'on vient est une richesse; que la préservation de la nature est importante; qu'il faut en prendre soin et qu'il ne faut pas gaspiller les ressources du territoire.

Une autre répondante rapporte qu'aujourd'hui il y a un manque de respect envers les animaux, que leur cycle de gestation n'est plus respecté (donc que les gens chassent les animaux n'importe quand) et qu'il y a du marchandage, de la vente de viande et de poisson au lieu du partage comme autrefois. Une autre femme rapporte :

> Aujourd'hui, les gens (disent qu'ils) ne se consultent même pas pour circuler sur le territoire des autres. Les gens n'attendent pas d'être invités pour aller sur le territoire de quelqu'un. Ils circulent et ils tuent les animaux sans même en informer les chefs de territoire. Ce sont des valeurs qu'il faudrait restaurer sur le territoire. (A21)

3.7.7 Responsabilités et leadership des femmes

Les participantes ont rappelé qu'autrefois les femmes Atikamekw étaient autonomes, qu'elles avaient les connaissances nécessaires à la survie en forêt et savaient assurer la sécurité des enfants et des autres membres du clan familial (nourriture, soins de santé, campement adéquat, etc.). De plus, ce sont les femmes qui veillaient à tenir un registre oral des naissances et des décès et même à « organiser » les mariages en respectant les alliances existantes et certaines règles matrimoniales. Elles assuraient un équilibre dans tous les domaines de la vie en forêt. Aussi, les femmes avaient une certaine autorité; elles prenaient des décisions et la parole (principalement en ce qui avait trait à la famille et au campement). Des répondantes ont mentionné que certaines femmes, une fois veuves, géraient leur territoire, prenaient les décisions qu'il fallait, et que ces femmes étaient très respectées.

Les femmes avaient autrefois la responsabilité d'enseigner aux personnes plus jeunes les valeurs et les connaissances traditionnelles et qu'elles tentent au mieux de perpétuer cette coutume comme en témoigne cette participante :

> Les femmes Atikamekw se sont adaptées aux situations tout en conservant leur langue et leur culture. Je pense que les femmes Atikamekw ont besoin d'être valorisées dans leur rôle de mère, de gardienne de la culture, de la langue. Elles transmettent à leurs enfants toutes leurs connaissances sur leur mode de vie, sur leurs relations avec la terre, le territoire. (A14)

Le rôle des femmes Atikamekw, tout comme leur territoire, a subi de grands bouleversements. La création des réserves et la sédentarisation ont bousculé le rôle des femmes. Quelques participantes ont évoqué la *Loi sur les Indiens* et ses conséquences sur les femmes et les Atikamekw en général. Aujourd'hui, les femmes Atikamekw ont investi plusieurs secteurs de la vie communautaire, l'éducation, la santé, les services sociaux[13] mais sont très peu présentes dans le secteur voué au territoire et à sa protection (Encadré 6). Une des femmes mentionne :

---

13 À propos de ce secteur, un intervenant parle des *Kice kokom* (femme de clan) : « C'est quand les services sociaux sont arrivés dans notre communauté, c'est à ce moment-là que les femmes de clan, les

> La femme a un rôle à jouer dans la gestion du territoire. Ce secteur-là (au conseil de bande) n'est jamais sous la responsabilité d'une femme. C'est dommage. J'aimerais (qu'il y ait) un équilibre dans les deux rôles, pas enlever un à l'autre. (A10)

Quelques femmes plus jeunes ont soulevé le fait qu'aujourd'hui les rôles sont inversés. Plusieurs femmes sont pourvoyeuses de la famille par l'occupation d'un emploi rémunéré dans la communauté (ayant généralement un niveau d'éducation plus élevé que les hommes, les femmes Atikamekw occupent la majorité des emplois disponibles) et les hommes gardent les enfants. Une participante fait remarquer que dans sa communauté ce sont majoritairement les pères qui vont chercher les enfants à la garderie.

Encadré 6. Akwatisiw

Les entrevues avec certaines femmes plus âgées ont permis de faire émerger un terme qui semble être pratiquement disparu de la langue Atikamekw d'aujourd'hui. Plusieurs des femmes adultes ainsi que les plus jeunes ne connaissaient pas ce terme, l'interprète a aussi dû faire quelques vérifications afin de bien en saisir le sens. Le terme akwatisiw peut être attribué autant aux hommes qu'aux femmes et il désigne une personne autoritaire, qui s'affirme sur le territoire, qui le défend et le protège. Une experte de la langue Atikamekw ajoute que « C'est une attitude, une façon d'être, c'est un terme qui s'explique difficilement en un seul mot en langue française ». Parmi les 32 entrevues réalisées, il n'a été utilisé que par quelques participantes (d'une communauté en particulier) en n'étant attribué qu'à des femmes.

« Akwatisiw veut dire que certaines femmes protégeaient beaucoup leur territoire, qu'elles étaient sévères sur la vie sur le territoire. Elles donnaient des consignes sur la prudence sur le territoire, le respect de tout ce qui vit sur le territoire. Elles surveillaient tout ce qui se passait sur le territoire, on disait d'elles Miro nakataweritam otaski (elles surveillent et protègent leur territoire) » (A21).

Selon une des participantes, ce terme est très peu utilisé aujourd'hui et quand il est utilisé, il a parfois une connotation négative : « On dit d'une personne akwatisiw qu'elle est sévère ou autoritaire, mais négativement » (A2).

---

grands-mères n'ont plus donné le service social traditionnel comme elles le faisaient dans le temps » (AH38).

3.7.8 Leadership politique des femmes

La mise en place d'un système politique décisionnel privilégiant le rôle des hommes, par l'imposition de la *Loi sur les Indiens*, a eu pour effet de reléguer les femmes aux autres secteurs d'activités et à la sphère domestique. Selon une des entrevues réalisées, il faudra attendre le milieu des années 1960 avant qu'une femme Atikamekw s'implique officiellement en politique locale et devienne conseillère. À ce jour, aucune femme n'a été élue au poste de chef dans sa communauté, plusieurs ont occupé ou occupent toujours un poste de conseillère au sein de leur conseil de bande (rémunéré ou non) et une seule a été élue, pour deux mandats consécutifs, au poste de Grand Chef de la nation (Eva Ottawa, 2006-2013).

Une des participantes à la recherche a mentionné avoir été une des rares femmes impliquées au conseil de bande vers la fin des années 1970. Depuis, selon certaines participantes, les femmes se sont de plus en plus impliquées dans la gestion locale et elles prennent la parole lors des élections. Une des femmes explique :

> Il y en a de plus en plus dans notre communauté des femmes conseillères et j'en suis fière. Je pense que ça change beaucoup de choses au niveau social. Au niveau de l'éducation, ça a avancé. On voyait beaucoup de problèmes sociaux avant et je trouve que ça a diminué considérablement (A35).

Cependant, 28 participantes ont affirmé que la participation des femmes s'est accrue mais qu'il y a place à davantage d'implication de la part des femmes. Une d'elles ajoute : « Il faut qu'elles (les femmes) participent! Je me demande toujours si nous sommes prêts pour un traité, pour se gouverner » (A33) et une autre affirme : « Nous (les Atikamekw) avons encore des défis à relever. Nous sommes trop habitués à se laisser gérer par la *Loi sur les Indiens* » (A26). Une autre femme ajoute :

> Un moment donné un négociateur dans une équipe de négociation me disait : « Je pense que c'est le temps que les femmes s'impliquent en territoire parce que les hommes n'arrivent pas à s'entendre ou à prendre les décisions » (A36).

Il faut remarquer que plusieurs des participantes ont parlé de mieux-être, de qualité de vie, d'harmonie et de protection du territoire en tant qu'objectifs à atteindre lorsqu'elles

s'impliquent en politique. De plus, elles soulignent l'importance de prendre la parole, d'exprimer leurs opinions afin d'équilibrer les décisions prises par le conseil de bande. Chez les participantes plus âgées, quelques-unes ont mentionné ressentir de la fierté de voir des femmes Atikamekw prendre leur place, prendre la parole et donner leur opinion. Une d'entre elles a partagé ceci :

> Nous, les femmes aînées d'aujourd'hui, nous disons que les femmes Atikamekw qui sont élues sont beaucoup plus engagées pour la qualité de vie dans la communauté. Elles sont très actives dans leur travail (A8).

Bien qu'elles soient présentes dans plusieurs secteurs d'activité de la communauté et qu'il y ait maintenant des comités de femmes et des représentantes des femmes au sein des conseils de bande, les plus jeunes ont exprimé la nécessité de se faire entendre et de participer aux prises de décisions concernant *Notcimik*, traduit pour l'occasion par « École de la vie » par une participante. Une des femmes interviewée ajoute :

> Il y a plus de femmes qui travaillent dans la communauté qu'avant, elles sont plus éduquées qu'avant. Même à l'école on voit chez les enfants que c'est les filles qui mènent, même en classe! Elles sont plus leader. Elles commencent jeunes à prendre leur place (A33).

De plus, le désir de rétablir un équilibre a été exprimé à plusieurs reprises (voir la section sur la complémentarité homme/femme et rôle des hommes). Enfin, une autre femme rappelle la nécessité d'agir pour les prochaines générations en disant : « Je dois faire comme ma grand-mère, dire ma façon de penser pour mes enfants et mes petits-enfants » (A24).

3.7.9 Résolution de conflit

Le thème de la résolution de conflit a été ajouté en cours d'analyse des entrevues en raison du partage d'anecdotes à ce sujet par sept des participantes et du rôle que certaines ont joué dans le dénouement de certains conflits. Les conflits dont il est question ici émanent principalement de l'occupation du territoire, de ses limites et de l'installation permanente des *Emitcikociwicak*. Une des participantes explique :

> Il y avait beaucoup de violence avec la pourvoirie et moi je ne comprenais pas. Ma mère m'expliquait que la pourvoirie voulait empiéter sur notre territoire. (…) Présentement, il n'y a personne qui s'en occupe. On a des problèmes de territoire, on ne partage plus, nos valeurs ne sont plus à la bonne place. Je ne comprends pas ça. Je pense que c'est plus les femmes qui en parlent, elles insistent auprès de leurs maris pour qu'ils puissent limiter (l'accès à) leur territoire (A9).

Une autre femme explique le rôle qu'elle a dû jouer dans la résolution d'un conflit en lien avec le processus d'élection :

> Je suis membre du Conseil des sages de ma communauté et un jour nous avons eu de gros problèmes aux élections. Nous, les membres du Conseil des sages, avons eu la délicate tâche de trouver des solutions au déroulement des élections et au dévoilement des résultats (A25).

Certaines participantes ont également fait part d'exemples d'interventions de femmes dans des conflits d'occupation du territoire (entre Atikamekw ou avec les *Emitcikociwicak*) et le prélèvement de ressources prisées telles que l'orignal. Une d'elles raconte :

> À un moment donné, il y a eu un problème avec une famille qui disait que telle place, c'était leur territoire. (...) On a des fois des réunions du conseil (des sages) pour que les Chefs de territoire nous mettent au courant de leurs préoccupations et voir ce que l'on doit faire dans ces cas. J'étais la seule femme! (A30).

Et une autre femme ajoute :

> J'ai eu connaissance d'autres conflits entre les chasseurs blancs et nos chasseurs Atikamekw pour un orignal. Il a pointé son arme et lui a dit de partir de son territoire et le Blanc a déguerpit aussitôt (A27).

Une autre femme souhaite l'intervention des hommes Atikamekw dans ce genre de conflits qui semble être encore d'actualité. Elle raconte :

> Ça amène beaucoup de conflits entre les Atikamekw, les communautés et aussi les Blancs qui s'installent sur le territoire sans autorisation de l'Atikamekw. Les autorisations viennent de l'extérieur, des MRC, des ZEC, des pourvoiries. Nous, les femmes, on souhaiterait que les hommes prennent leurs responsabilités sur leur territoire. (Il faudrait) instaurer un code de pratique avec les valeurs Atikamekw et le respecter (A14).

3.7.10 Complémentarité homme/femme et rôle des hommes

Plusieurs répondantes ont souligné la complémentarité entre les rôles des femmes et ceux des hommes, autant pour les activités sur le territoire que pour celles de la vie quotidienne dans la communauté. De nombreux exemples de partage des tâches ont été nommés par les femmes rencontrées :

> Mon beau-père et mon mari partaient quelques jours pour la cueillette de *wigwas* (écorce de bouleau) et de *otapi* (racines). Quand ils revenaient avec de gros rouleaux d'écorce de bouleau, ma belle-mère était contente et elle avait hâte de commencer les travaux sur l'écorce, les entailler, les coudre avec les racines pour ensuite les gratter pour faire de jolies formes de fleurs et d'animaux (A4).

Deux femmes citent en exemple des situations territoriales et temporelles différentes. La première dit : « Elle (notre mère) nous a initié à la pêche au filet, c'est une activité traditionnelle qui était pratiquée par les femmes pendant que les hommes chassaient l'orignal ou autres gibiers » (A12). Tandis que la deuxième ajoute : « Je pense que la femme aujourd'hui a pris sa place dans la famille. Pas juste à la maison, elle participe aux discussions sur le territoire aussi. La femme peut maintenant aller travailler et l'homme peut faire à manger aussi » (A20).

La notion d'équilibre est également fréquemment mentionnée par les femmes. Une jeune participante a dit : « Ce n'est pas mon conjoint qui est le *boss* et ce n'est pas moi non plus. Nous travaillons ensemble et nous nous respectons mutuellement, nous communiquons bien ensemble » (A18). Une autre jeune femme affirme, en examinant les secteurs d'activités dans lesquels les femmes sont moins actives comme la politique et la foresterie :

> Des fois ça fait un peu arriéré mais c'est ce qui se passe dans les autres cultures aussi, c'est pas juste chez les Atikamekw. Nous sommes loin de l'égalité entre les hommes et les femmes, nous avons encore beaucoup de chemin à faire sur ce point (A26).

D'autres femmes ont également parlé de la complémentarité entre le travail des hommes et le travail des femmes en citant en exemple la fabrication du *tikinakan* (porte-bébé) ou des *wakinaskwe* (raquettes) qui sont fabriqués par l'homme pour le

choix et le pliage du bois et par la femme pour la fabrication et le tressage de la babiche de peau d'orignal. Elles ont également cité en exemple la cueillette et la préparation des plantes médicinales qui n'est pas seulement l'affaire des femmes selon certaines. À travers cet échange de connaissances, il y a également une volonté de les transmettre aux plus jeunes générations, un souhait qui est cher aux femmes Atikamekw rencontrées. Durant les entrevues, quelques femmes ont illustré leur propos à l'aide d'une métaphore, que nous appelons *tciman* (canot) pour l'occasion, qui représente l'équilibre de la famille et donc, de la nation Atikamekw. L'homme-père *otakew*, positionné à l'arrière, dirige et propulse le canot, c'est-à-dire qu'il est responsable de la famille, qu'il agit comme pourvoyeur. La femme-mère *nikawi*, positionnée à l'avant (*nictamkew*), regarde vers l'avenir (*nikanik*), elle donne des indications, a une vision pour la famille. Les enfants *awacak* sont assis au milieu. Le canot (*tciman*) navigue sur le lac (*sakihikan*). *Sakihikan* signifie également « aimer ». Une des femmes interrogées a dessiné le propos (Figure 3.5).

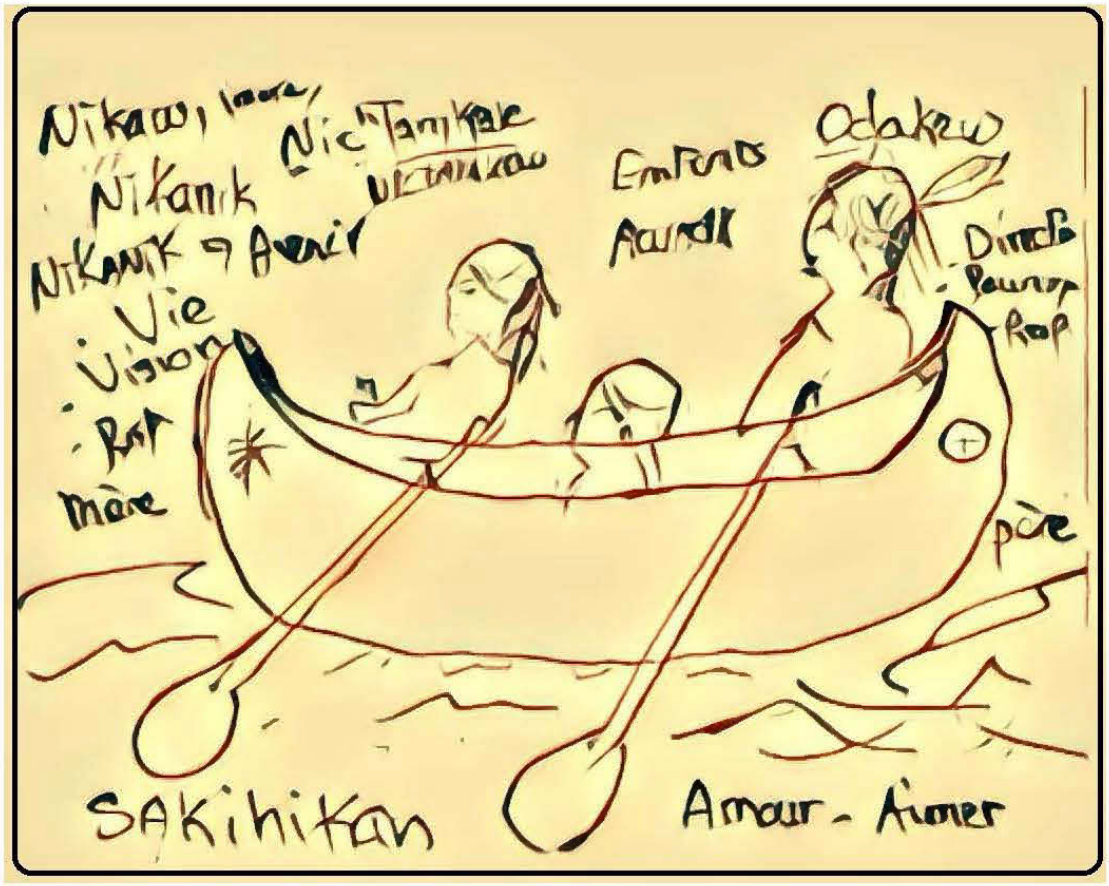

Figure 3.5 Tciman - Métaphore du canot pour représenter l'équilibre et le rôle de l'homme, de la femme et des enfants dans la famille Atikamekw

Lors des entrevues, les femmes ont souvent fait référence au rôle des hommes parallèlement à celui des femmes. Elles ont entre autres mentionné que les hommes, dans une époque pas si lointaine, étaient principalement guides de chasse, bûcherons, draveurs, pêcheurs, chasseurs et trappeurs. Cette dernière activité économique nécessitait un lot de connaissances du territoire et des habitudes des animaux. Il était d'ailleurs proscrit de tuer des animaux pour rien. Les hommes Atikamekw prenaient des décisions à propos du territoire, faisaient l'inventaire des animaux sur leur territoire de chasse et déterminaient l'emplacement des campements familiaux. Ils étaient les pourvoyeurs de leurs familles et géraient leur territoire familial. Ils étaient également

responsable de la transmission du territoire, de l'enseignement des connaissances y étant reliées et du respect à démontrer envers le territoire tout comme envers les gens. Cette transmission, à quelques exceptions près, se faisait de père en fils ou du père au gendre ou neveu ayant démontré les aptitudes nécessaires pour devenir un *ka nikaniwitc* (chef de territoire). À ce propos, une des participantes à la recherche mentionne que le chef de territoire et le chef de bande (du Conseil de bande) étaient nommés « à vie » dans le temps, avant que la *Loi sur les Indiens* ne soit imposée aux Atikamekw. Une participante mentionne que « Le mode de gouvernance venait de la communauté, les anciens (aînés) gouvernaient selon leur politique. Plus tard, le MAINC (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, devenu Ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada en 2011) a instauré le mode d'élection dans la communauté » (A8). Une autre participante fait référence à un événement plus récent qui laisse croire que les hommes ont changé leurs perceptions du rôle des femmes et leurs perceptions de la notion d'équilibre dont il a été fréquemment question lors des entrevues. Elle rapporte : « Quand j'entends les hommes parler dans le bois, ils disent que les femmes n'ont pas un mot à dire sur le territoire » (A10). Enfin, certaines participantes souhaitent que les hommes puissent reprendre leurs responsabilités envers le territoire et perpétuer l'équilibre avec leur famille et leur territoire. Une d'elles ajoute que ce qui manque aujourd'hui c'est la transmission des connaissances sur le territoire :

> Je souhaite que nos hommes Atikamekw continuent eux aussi d'être des hommes Atikamekw, avec les valeurs et le mode de vie traditionnel, qu'ils transmettent à leurs enfants tout le respect qu'ils ont des femmes que nos ancêtres nous ont montré, le respect du territoire, qu'ils soient eux aussi en équilibre avec leurs familles, leur territoire. (A18)

3.7.11 Vision d'avenir

Les entrevues se terminaient généralement par une question portant sur les souhaits et les aspirations des femmes Atikamekw. La majorité des propos recueillis porte sur la transmission de la culture à la jeune génération et sur l'occupation du territoire par les Atikamekw. Par exemple :

> Je pense que nos jeunes – et tout le monde aussi – devraient conserver *Kitaskino*, il faut continuer à garder notre territoire, continuer à être présent sur le territoire. S'ils ne font pas tout pour conserver *Kitaskino*, ils vont avoir plus de difficulté à vivre (A19).

D'autres femmes ajoutent à propos des femmes Atikamekw :

> Je souhaite que les femmes Atikamekw continuent à transmettre nos valeurs, notre culture, notre langue et notre identité Atikamekw à leurs enfants (…) Je souhaite que la nation Atikamekw soit toujours vivante et pour très longtemps (A18).
>
> Je souhaite qu'elles (les femmes) continuent à prendre leur rôle dans le territoire aussi, qu'elles fassent aussi les activités, qu'elles continuent ce que nos mères et nos grands-mères ont fait (A33).

D'autres propos portent plus précisément sur le souhait de voir une plus grande participation des femmes aux consultations portant sur le territoire, tel que l'une d'entre elles le mentionne : « J'aimerais que les femmes Atikamekw soient consultées davantage, qu'elles participent aux décisions concernant le territoire » (A18). Elle ajoute : « Je pense bien que les femmes Atikamekw devraient être consultées sur la question territoriale parce qu'autrefois, il y a eu des femmes qui géraient leurs territoires avec leurs familles » (A18). Elle ajoute :

> Peut-être qu'il y en a eu des consultations avec les femmes mais j'étais peut-être trop jeune et que je n'étais pas prête à donner mon avis. Mais j'aimerais beaucoup être consulté surtout sur la question du territoire (A18).

Une autre femme mentionne :

> Je souhaite que les femmes Atikamekw s'impliquent davantage dans la vie communautaire, aux assemblées et réunions des groupes de travail sur notre territoire *Kitaskino*, c'est important! (A30).

Une participante mentionne qu'elle souhaite la reprise de la structure traditionnelle de gestion du territoire. Elle ramène la notion d'équilibre à l'avant plan : « Le rôle de l'homme et de la femme ensemble en équilibre, c'est ce que je souhaite et j'aimerais aussi travailler pour que ça se réalise. C'est aussi un souhait de ma grand-mère » (A10).

3.8 Discussion

Les femmes Atikamekw ont définitivement une expérience et un rôle particulier dans la gouvernance et la gestion du territoire. Leurs témoignages indiquent qu'elles avaient, pour les plus âgées, une certaine participation dans la prise de décision en lien avec le territoire en raison, entre autres, de leurs connaissances et expériences des activités de gestion et d'occupation du territoire. Chez les femmes adultes et les plus jeunes, cette participation à la prise de décision et les pratiques d'activités de gestion et d'occupation du territoire ont certes connu d'importantes modifications – une cassure ont dit plusieurs – mais elles sont toujours en vigueur. Quelques femmes ont clairement mentionné qu'elles désiraient être davantage impliquées et consultées dans toutes les discussions et décisions concernant *Nitaskinan.*

Lors des entrevues, le terme *tipahiskan* a été utilisé par les femmes quand elles voulaient faire référence à la gestion d'un territoire. Ce terme indique la « prise d'une mesure » d'un territoire (il fait référence aux lots de piégeage gérés et occupés par les hommes tel que défini aujourd'hui car ce mode d'occupation du territoire dit « précolonial » a été remis en question par certains chercheurs et devrait être étudié davantage). À ce sujet, Wyatt et Chilton (2014) mentionnent « En Atikamekw, tipahiskan réfère aux connaissances et aux actions qui ont pour but de guider et d'orienter les interactions des humains avec le territoire et l'univers forestier. » (Wyatt et Chilton, 2014, p. 65). À d'autres moments, le terme *mantokasowin* a été utilisé. Ce terme fait référence à un ensemble, à la gestion et occupation globale du territoire (vision holistique) et comporte une dimension spirituelle en raison du préfixe *manto* qui réfère au grand esprit. Ce terme inclut toutes les activités dites traditionnelles pratiquées par les Atikamekw, hommes et femmes. La nuance entre les deux termes est particulièrement importante, elle indique la spécificité des tâches de l'un et la globalité et l'inclusion de l'autre.

3.8.1 Gestion et occupation du territoire

Le lien particulier au territoire de plusieurs nations autochtones du Canada, incluant les Atikamekw, se caractérise par une vision holistique de l'univers, tous les êtres vivants étant égaux et faisant partie intégrante de l'environnement (Martin et Girard, 2009; Turner et al., 2000). Ce lien se caractérise également par des notions de responsabilité et de protection (McGregor, 2014; Ross et Pickering, 2002). Pour les femmes autochtones, le lien particulier à la terre se manifeste dans leurs savoirs et leurs pratiques. Par exemple, il y a les savoirs sur les plantes médicinales des femmes Naskapies (Lévesque et al., 2016), les pratiques sur la transformation du sucre d'érable chez les femmes Anicinapek de Kitcisakik (Saint-Arnaud, 1991) ainsi que chez les femme Dakota (Kugel et Murphy, 2007) et la collecte du riz sauvage chez les femmes Ojibwe et Menominee (peuple du riz sauvage) (Beck, 2002; Vennum, 1988) au Canada et aux États-Unis. Les femmes du Sud du Cameroun possèdent des connaissances spécifiques sur l'usage du *maobi*, un arbre duquel sont tirés plusieurs usages et produits non ligneux (Veuthey et Gerber, 2010), tout comme les femmes aborigènes d'Australie dont une des activités spécifiques consiste à chasser les petits animaux enfouis dans le sol qui sont mis à découvert par le système de brûlis (Bird et al., 2005).

Malgré les tentatives d'éradication du lien au territoire, principalement en raison de l'application de la doctrine *Terra nullius* (terre sans maître) par les préceptes de la colonisation (Altamirano-Jiménez, 2013), les femmes autochtones (les femmes Atikamekw dans le présent cas) ont su conserver une relation culturelle et spirituelle avec la terre (Labrecque, 1984b). Bien que les expériences coloniales aient modifié leur relation au territoire (certaines vont moins souvent et moins longtemps sur le territoire ancestral), les colons n'ont pas réussi à faire « divorcer » les femmes autochtones du territoire (Kugel et Murphy, 2007). Les résultats de notre recherche avec les femmes Atikamekw permettent d'écarter la fausse perception que les femmes autochtones n'ont pas ou qu'elles ont perdu leur lien à la terre (Van Woudenberg, 2004).

Rapport-Gratuit.com
Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Les femmes Atikamekw ont exprimé à maintes reprises leur volonté de conserver le territoire en bonne santé afin de permettre aux futures générations de survivre, autant physiquement que culturellement. Cette volonté se retrouve aussi dans la Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw (CNA, 2014a), qui énonce explicitement le caractère sacré de territoire et la manière dont il a façonné le mode de vie et la langue des Atikamekw. Cette déclaration souligne également que ces éléments représentent un trait distinctif des Atikamekw comparativement aux *Emitcikociwicak*. *Nitaskinan* est également leur lieu d'origine, l'endroit où les femmes Atikamekw se sentent le mieux et où elles vont pour se ressourcer (Jérôme et Veilleux, 2014). C'est aussi le cas chez les Anicinapek (Saint-Arnaud, 2009) ainsi que chez les femmes autochtones du Nicaragua qui ont une relation particulière avec leur environnement culturel et naturel, leur lieu d'origine (Altamirano-Jimérez et Parker, 2016). La notion de *Notcimik* dont ont souvent parlé les femmes réfère à « l'endroit d'où l'on vient », à « la forêt » (Éthier, 2014; Poirier, 2014; Poirier et al., 2014; Wyatt et Chilton, 2014). On retrouve également ce concept chez les Anicinapek avec le terme *Nopimik* qui a la même signification (Saint-Arnaud, 2009). Toutefois, les entretiens avec les femmes Atikamekw et les rétroactions sur l'interprétation des résultats ont permis d'apporter une autre explication de cette notion. Selon une spécialiste de la langue Atikamekw et plusieurs exercices de validation avec des femmes Atikamekw, le terme *Notcimik* ayant une finale locative « *ik* » désigne un lieu, un lieu où une relation intime et symbiotique avec le territoire (les animaux, les plantes, etc.) est possible. C'est un lieu de ressourcement où vivent les bonnes choses, une zone de confort où les femmes et les hommes se sentent aussi bien qu'après avoir fait l'amour. Le terme a d'ailleurs une racine commune avec *Notcihaw*, expression utilisée par les hommes et qui signifie aujourd'hui « faire l'amour ». Ce terme fait aussi référence à l'acte de s'approprier, d'utiliser quelque chose ou d'être occupé à faire beaucoup d'activités dans le bois. Les prêtres ayant appris la langue Atikamekw au XIX^{e} siècle auraient transformé (désacralisé) la signification de ce terme en lui attribuant uniquement un sens à

connotation sexuelle (donc quelque chose de défendu) tel qu'utilisé aujourd'hui et non plus un sens qui exprime le lien sacré au territoire.

Les femmes Atikamekw ont confirmé avoir eu un rôle à jouer dans la gestion du territoire et dans les prises de décisions liées à cette gestion. Tel que Royer (2012) le rapporte, les *Baash-chi-cho-Ouje-Maasquow* (les épouses des *tallymen*, les maîtres-piégeurs cris), sont responsables de la tenue du camp (de chasse à l'oie par exemple) et de la transmission des connaissances aux enfants. Elles participent à la prise de décision avec leurs époux, par exemple il peut être décidé d'arrêter momentanément la chasse afin de terminer la préparation du gibier qui demande du temps et un savoir-faire spécifique que détiennent les femmes. Selon Natcher (2013), les femmes autochtones participent à une gouvernance informelle, presque qu'invisible. Cette participation devrait être aujourd'hui enchassée de manière formelle dans les pratiques afin d'assurer la prise en compte des savoirs des femmes qui demandent un retour à l'équilibre et un respect des traditions en puisant dans les modes de gouvernance d'autrefois (*Cree Women of Eeyou Ischtee Association*, communication personnelle).

3.8.2 Changements sur le territoire

Les Atikamekw, comme plusieurs autres nations autochtones, sont très affectés par les bouleversements du territoire dus aux diverses formes de développement, d'exploitation et d'occupation (IDDPNQL, 2006; Poirier, 2001; Wyatt, 2004). Pour les femmes, certains bouleversements ont eu plus d'impacts que d'autres. En premier lieu, les activités forestières qui ont débuté vers 1820 sur *Nitaskinan* (Wyatt, 2006), voir l'Encadré 6 pour un exemple concret de retombées provenant des activités forestières sur le territoire. La destruction des forêts, des habitats des animaux et des plantes médicinales sont les principaux dommages identifiés. La construction d'un vaste réseau de chemins forestiers a également provoqué des changements significatifs du mode de vie des femmes Atikamekw, comme chez d'autres peuples autochtones vivant en région forestière au Canada (Kneeshaw et al., 2010; Whiteman, 2004). En plus de la

notion de « destruction » qui est utilisée pour parler de la forêt, tout comme chez les Anicinapek de Kitcisakik (Saint-Arnaud, 2009) qui font également référence au « désert » comme vision du territoire après les coupes forestières (Germain, 2012), il y a également la pollution et la contamination laissées par la machinerie forestière, qui à leur tour font en sorte que le goût des plantes et des animaux qui se nourrissent de ces dernières a changé (Tanguay et al., 2013).

Encadré 7. *Mictikw coria*

Le cas particulier des Atikamekw de Wemotaci, en ce qui a trait à la réception de *mictikw coria*, revenu provenant de la gestion des terres à bois, mérite d'être expliqué. D'ailleurs, quelques-unes des femmes rencontrées ont mentionné que ce revenu d'appoint était important pour l'approvisionnement des familles pour le retour sur le territoire à l'automne. *Mictikw coria* signifie « l'argent des arbres », un montant de 10$ par personne par année versé aux Atikamekw de Wemotaci seulement (les deux autres bandes n'ont pas bénéficié d'une telle entente) en tant que compensation pour la coupe de bois effectuée sur le territoire de la réserve à partir des années 1920 (Gélinas, 2002). Le Ministère des Affaires indiennes instaura un fonds de bande qui généra des intérêts et c'est à partir de ce fonds que *mictikw coria* était versé aux familles, leur permettant de rembourser leurs dettes au magasin du village. C'est aussi à partir de ce fonds que le ministère finançait ses obligations envers les Atikamekw telles que les réparations de bâtiment, les services de police, les frais d'hospitalisation en ville, etc. Tel que mentionné par Gélinas (2002, p. 41) : « En somme, en subissant les atteintes à l'intégrité de leurs réserves, atteintes avec lesquelles ils étaient en désaccord à l'origine, les Atikamekw se trouvaient à financer indirectement la politique autochtone du gouvernement canadien, sans pour autant avoir le moindre contrôle sur leurs avoirs financiers. » Depuis 2013, à la demande des Atikamekw de Wemotaci, le fonds est placé dans une institution bancaire et n'est plus géré par le ministère.

En second lieu, la construction des barrages, digues et autres installations hydrauliques sur plusieurs cours d'eau, dont *Tapiskwan sipi* (rivière St-Maurice), a eu des répercussions sur l'ensemble de *Nitaskinan* (Wyatt et Chilton, 2014). La perte de territoires, de ressources et de lieux significatifs due aux inondations a été identifiée à maintes reprises par les femmes Atikamekw malgré le fait qu'aucune question ne portait directement sur le sujet. Certes, la construction du barrage La Loutre qui créa le réservoir Gouin (1915-1917) a inondé une grande portion de territoire, mais les

multiples autres barrages et installations hydrauliques de plus petite taille ont causé autant de dommages selon les propos des femmes Atikamekw, en forçant des déménagements fréquents et en contaminant les poissons au mercure. En effet, un rapport de recherche produit pour le compte du Conseil Attikamek-Montagnais en 1979 fait état de l'envergure de l'exploitation des ressources hydrauliques dans la Haute-Mauricie ainsi que des répercussions sur les « communautés indiennes du milieu » (Fortin, 1979). Ce rapport fait place également à la voix des Atikamekw (hommes seulement) qui ont été interviewés afin d'identifier les activités antérieures aux inondations et les conséquences directes de ces dernières sur le mode de vie des Atikamekw. Ces impacts ont également été notés chez les Cris suite à la construction des barrages de la Baie James (Desbiens, 2015; Whiteman, 2004) ainsi que chez plusieurs autres peuples autochtones et non-autochtones du monde qui ont été affectés (Éthiopie), déplacés (Inde), appauvris (Malaisie) ou affaiblis par les maladies (malaria) dues à l'eau des réservoir (Brésil) (Survival International, 2010). Au Népal, un projet hydro-électrique majeur aura des impacts majeurs sur la flore, dont plusieurs plantes médicinales utilisées par les peuples autochtones (Uprety et al., 2011). Contrairement à la Nation Crie, toutefois, aucune compensation financière n'a été versée aux Atikamekw pour le même type de dommages subi[14]. Qui plus est, selon Poirier (2001) l'évaluation faite par des observateurs externes des pertes encourues en raison des inondations diffère de celle des Atikamekw. Les experts externes ont calculé les pertes de manière quantitative (par ex. perte de fourrures de castor) tandis que les Atikamekw ont mesuré les pertes de manière globale, incluant la relation au territoire, aux animaux, aux plantes, aux ancêtres et aux lieux significatifs et sacrés. De plus, selon Jérôme et

[14] Au moment de réviser ce texte, le juge du Tribunal des revendications particulières du Canada a donné gain de cause aux Atikamekw de la communauté d'Opitciwan qui réclamaient une reconnaissance des pertes encourues en raison de la création du réservoir Gouin. Si le gouvernement fédéral canadien ne va pas en appel, une compensation financière sera déterminée pour : les pertes encourues par l'inondation, le délai dans la création de la réserve, la superficie de la réserve et le rehaussement du barrage qui a provoqué d'autres inondations. Voir le jugement à l'adresse suivante : http://sct-trp.ca/apption/cms/UploadedDocuments/20112004/334-SCT-2004-11-Doc84(tapée).pdf

Veilleux (2014), les routes forestières et les barrages représentent encore aujourd'hui des sources de conflits importants chez les Atikamekw malgré le processus de revendication et de négociation toujours en cours.

En troisième lieu, l'installation des *Emitcikociwicak* a également provoqué des modifications importantes du mode d'occupation et de gestion du territoire. Les femmes Atikamekw ont partagé de nombreux exemples d'usurpation de leur territoire par ceux qui s'installent sans demander la permission. À cet égard, Poirier (2001) rapporte que certains Atikamekw fréquentent moins leur territoire de peur de rencontrer des *Emitcikociwicak* qui leur demandent de justifier leur présence. Aussi, Éthier (2014) explique que les Atikamekw entretiennent encore aujourd'hui les principes d'invitation et de partage du gibier entre les familles et les chasseurs (par le chef de territoire familial - *ka nikaniwitc*). Poirier (2001) ajoute que ces principes sont difficilement conciliables avec les pratiques des *Emitcikociwicak* qui n'ont pas les mêmes conceptions de la réciprocité. Ces derniers, une fois invités, ont mal compris le fait que le *ka nikaniwitc* doit évaluer annuellement les ressources de son territoire afin de déterminer si l'invitation peut être renouvelée ou non. Plusieurs d'entre eux ont supposé être « invités » pour une période indéterminée et s'y sont construit des chalets permanents (Poirier et Niquay, 1999). Le principe d'invitation est également présent chez les Algonquins que Feit (2004) inclut dans ce qu'il appelle le « grand système de reproduction sociale algonquin » et il semble avoir les mêmes fonctions. Les Cris de leur côté font face à de nombreux défis dont celui de l'établissement d'une cogestion des ressources et d'une cohabitation avec les chasseurs sportifs non autochtones dont les valeurs culturelles (par ex. consommation partielle et exhibition publique des proies) sont différentes. La construction de nombreuses routes ayant servi à la construction des barrages depuis la fin des années 1970 donne aux Cris un sentiment d'invasion de leurs terres. Le manque de contrôle des chasseurs blancs et le vandalisme perpétré dans les camps de chasse a fait dire aux chasseurs cris : « Until the roads

penetrated Cree territories there was no need for lock and key » (Scott et Webber, 2001, p. 165).

À l'instar des autres nations autochtones au Québec, les Atikamekw ont vu leur mode de vie changer drastiquement entre les années 1950 et 1970 (Poirier, 2001). Les Cris et les Inuit ont connu des expériences similaires (Morantz, 2013). Ce phénomène n'est pas unique aux Amériques, les Rapa Nui (autochtones de l'Île de Pâques), les Aborigènes d'Australie, les Maoris de Nouvelle-Zélande et les Samis de Suède ont également vu leur économie, leur environnement et leur mode de vie grandement modifié par la colonisation et l'installation d'industries extractives de ressources naturelles (par ex. les mines) (Herrmann et al., 2014; Howitt, 2001; Préaud, 2013). L'effondrement du marché des fourrures a bouleversé l'économie et le mode de vie car il n'est plus possible de vivre uniquement des ressources du territoire selon une analyse des économies autochtones (Kuokkanen, 2011). Ces bouleversements ont fait en sorte que les femmes Atikamekw ont dû s'adapter rapidement au passage de la vie sur le territoire à la sédentarisation et à l'occupation d'emplois salariés. À ce propos, Poirier (2001, p. 112) explique bien comment les Atikamekw, en l'occurrence les femmes, ont fait preuve de résilience et se sont adaptés aux transformations de leur mode de vie :

> Far from representing a residual way of life that is condemned to disintegrate under the pressure of non-Aboriginal territorial interests, the Atikamekw hunter-gatherer culture remains alive, even as it is undergoing transformation.

Les femmes interviewées ont raconté comment ces changements ont affecté leur vie et modifié leur occupation du territoire. Elles ont également expliqué comment le rôle du *ka nikaniwitc* et, en parallèle, celui des femmes, a été effacé du mode de gestion des Atikamekw par l'imposition de nouvelles formes de gouvernance venues de l'extérieur. Tel que (Houde, 2014) le rapporte, le rôle et les responsabilités du *ka nikaniwitc* devraient être actualisés et un mode de cogestion adaptative pourrait être intégré dans un éventuel traité. Par le fait même, les femmes expérimentées pourraient, comme cela s'est vu occasionnellement dans le passé (Wyatt et Chilton, 2014), tenir le rôle de chef

de territoire, ou du moins être davantage impliquées dans la prise de décision, tel que suggéré par les participantes à la recherche. Wyatt (2006) rapporte des expériences significatives de cogestion ou de participation active des Atikamekw à l'aménagement forestier, mais il semble, selon les données disponibles dans ses recherches, y avoir très peu de femmes impliquées dans ce secteur, tel que certaines femmes Atikamekw l'ont déploré lors des entrevues.

Le sort des femmes seules, veuves ou divorcées, qui n'ont plus accès à un territoire, a fait surface chez les femmes Atikamekw. Altamirano-Jimérez et Parker (2016) rapportent une situation similaire en Bolivie, où des veuves peuvent être laissées pour compte lors du transfert des terres aux héritiers tandis qu'au Nicaragua, les ex-conjointes/épouses ou les veuves peuvent hériter en partie ou à parts égales avec les autres (ex) épouses. Afin de remédier à la situation, il a été suggéré d'identifier une aire territoriale « communautaire » près des villages Atikamekw pour les femmes seules et leurs enfants.

3.8.3 Mode de vie

Le mode de vie des Atikamekw a connu des transformations successives au cours des derniers siècles (Gélinas, 2003), mais c'est à partir de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, avec l'implantation de l'industrie forestière, que les changements ont pris de l'ampleur et se sont accélérés (Wyatt, 2006). Les femmes ont fait référence à la vie « d'avant » en désignant la période antérieure à la création des réserves, à l'imposition du système des conseils de bande et à l'envoi obligatoire des enfants dans les pensionnats indiens (Houde, 2014; Morissette, 2007). Elles ont évoqué les changements de leur mode de vie en soulignant que ces changements sont en lien étroit avec ceux qu'a subit leur territoire. Saint-Arnaud et al. (2009) évoquent également les dérangements du mode de vie des Anicinapek de Kitcisakik pour des raisons similaires, tandis que Beaudoin et al. (2012) rapportent le sentiment d'usurpation que les Innus d'Essipit ont ressenti en raison de l'envahissement de leur territoire par les activités de

villégiature, avant qu'ils en prennent en partie le contrôle. Les Abitibiwinnik (Algonquins du lac Abitibi) ont également subi des pressions de toutes parts, un sentiment d'usurpation de leur territoire a accéléré leur sédentarisation à Pikogan dans les années 1950-1960. Selon Bousquet (2002), ils sont ainsi devenus des intrus sur leur propre territoire. Ailleurs dans le monde, les Aborigènes d'Australie et les Indiens américains ont également vu leurs terres leur être confisquées et leurs activités de chasse bannies. Depuis, ils prônent un retour des savoirs autochtones dans la gestion des ressources comme solution aux désastres écologiques qui ont suivi la colonisation (Ross et Pickering, 2002). Enfin, en Nouvelle-Zélande, les groupes Maori ont vu leur planification d'usage des terres affecté par l'imposition de modèles exogènes de gestion des ressources. De plus, dès que la « décolonisation des terres maories » semble possible, de nouvelles formes de re-colonisation idéologique et technologique font simultanément leur apparition (Howitt, 2001).

Les Atikamekw ont su mettre à profit leur force d'adaptation en maintenant leur occupation du territoire malgré les obstacles (par ex. la modification du paysage forestier et la construction du chemin de fer) et malgré le passage d'un mode de vie semi-nomade à sédentaire (Poirier, 2001). Ils ont également fait preuve de flexibilité en intégrant ces bouleversements dans leur mode de vie traditionnel (par ex. participation active à la traite des fourrures (Wyatt, 2006)) et en continuant de camper sur leur territoire, expression à ne pas confondre avec l'activité de faire du *camping*, prisée par les *Emitcikociwicak* (Wyatt et Chilton, 2014). Les femmes, de leur côté, ont également vu leur mode de vie se transformer avec la création des écoles dans les communautés Atikamekw. Elles vont moins souvent dans le bois et une des raisons est la fréquentation scolaire de leurs enfants (Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan, 2014).

Les femmes interviewées ont fait un lien étroit entre les changements rapides du mode de vie des Atikamekw et la dégradation de la santé, autant celle du territoire et des animaux que leur propre santé. Tel que Jardine et al. (2009) le rapportent, les

bouleversements du territoire et la baisse de la participation dans les activités traditionnelles affectent la santé et les pratiques autochtones. Selon ces auteurs, contrairement aux hommes, les femmes jugent que les risques pour la santé et l'environnement sont potentiellement plus élevés. Les femmes autochtones sont particulièrement préoccupées par la contamination de leurs territoires traditionnels. Ces auteurs ajoutent que leur lien au territoire se trouve menacé par les changements environnementaux et cela se manifeste par la baisse de leur participation dans les activités traditionnelles. Les Aborigènes d'Australie se retrouvent confrontés à la même problématique en raison de la sécheresse prolongée qui affecte leur occupation du territoire et compromet l'accomplissement de leurs obligations culturelles et la perpétuation de leurs pratiques traditionnelles (Rigby et al., 2011). Ces préoccupations se retrouvent également chez les Atikamekw et, selon De Grosbois (2011), le risque associé à la consommation de nourriture traditionnelle constitue une préoccupation pour eux, comme c'est aussi le cas chez les Anicinapek (Bordeleau et al., 2016). Les perturbations du territoire par la pollution et la contamination apportent un lot de changement chez les animaux observés par les Atikamekw (goût, texture et odeur). Ces informations tirées d'un lien intime avec le territoire sont rarement prises en compte par les scientifiques selon (Tanguay et al., 2013). Les Atikamekw affirment que le goût de la viande est modifié par l'usage du congélateur (Tanguay et al., 2013). Le congélateur dont il est question ici est différent de ceux que l'on nomme « congélateurs communautaires ». Martin (2003) expose une analogie intéressante, avec l'implantation de congélateurs communautaires dans les villages inuit du Nunavik, mais dont la vocation est tout autre que celle des congélateurs personnels installés dans les maisons des communautés autochtones situées plus au Sud. En fait, les congélateurs communautaires permettent de nourrir tout le monde, incluant les familles monoparentales (ayant majoritairement des femmes à leur tête) et les aînés. Ces congélateurs ont accompagné l'implantation d'un programme d'aide et de compensation économique pour les chasseurs inuit. Ce programme a modifié les

traditions de partage du gibier chez les Inuit de la manière suivante : « En somme, le congélateur transforme la nature même du gibier, qui d'objet de don devient public, redistribué selon des normes définies dans le cadre de ce programme et non plus en fonction des règles du don » (Martin, 2003, p. 125).

3.8.4 Accès au territoire

D'un mode de vie semi-nomade à la sédentarité d'aujourd'hui, on note une modification importante des façons de se déplacer sur le territoire. Une bonne connaissance du territoire et l'usage du canot d'écorce (les Atikamekw sont reconnus pour la fabrication de canots d'écorce de bouleau de grande qualité, quelques canots sont aujourd'hui exposés dans des musées), des raquettes, du traineau à chiens, de la marche étaient incontournables jusqu'aux années 1950 (Poirier, 2001). La construction de la voie ferrée de Montréal jusqu'en Abitibi et en Ontario, en traversant *Nitaskinan*, au début du XX^{e} siècle a modifié le mode de vie et de transport des Atikamekw (Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan, 2014). Bien que l'avion et l'hydravion étaient accessibles, il s'agissait de modes de transport exceptionnels. Vient ensuite l'arrivée des bateaux à moteur, des chalands, des motoneiges, des véhicules tout terrain et des camions suivant la construction des routes forestières et le défrichement de nombreux sentiers (Poirier et Niquay, 1999). Le même phénomène est observable chez la nation Crie (Scott et Webber, 2001) et chez plusieurs autres Premières Nations au Canada (Kneeshaw et al., 2010).

Tel que Feit (2004) le mentionne, les groupes de chasseurs algonquiens pouvaient marcher en raquettes jusqu'à 40 kilomètres par jour. Ce même auteur expose une évaluation des distances parcourues et des superficies de territoire occupées par les groupes algonquiens, les Cris principalement. Les Atikamekw aussi « marchaient leur territoire », tel que les femmes Atikamekw l'on mentionné.

De nos jours, ce sont les (nombreuses) routes forestières qui permettent à la fois l'accès à la majorité des familles Atikamekw à leur territoire ancestral et aussi à un nombre

imposant de villégiateurs, de touristes et de travailleurs (Wyatt et Chilton, 2014). Kneeshaw et al. (2010) parlent des routes forestières construites sans l'implication des Premières Nations, ce qui mène souvent à des conflits qui auraient pu être évités. Ils parlent d'une « approche coloniale de l'extraction des ressources » lorsque les routes sont construites dans l'unique but de satisfaire les besoins de l'industrie forestière.

3.8.5 Économie et travail

Les Atikamekw, à l'instar de plusieurs autres groupes autochtones, ont connu des transformations importantes de leur économie (Kuokkanen, 2011) au courant des trois derniers siècles. Ils ont connu l'apogée et le déclin du commerce des fourrures (Gélinas, 2003) ainsi que leur insertion et leur suppression du marché du travail créé par l'industrie forestière (Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan, 2014). Les femmes ont également eu une plus grande influence sur la prise de décisions économiques lorsque les périodes difficiles ont été plus fréquentes, à partir des années 1930 (Gélinas, 2003). Cette influence a certainement connu un important déclin suite à leur sédentarisation et à l'application plus stricte de la *Loi sur les Indiens*.

Jusqu'au début des années 1970, avant l'abolition des clubs privés de chasse et de pêche (Poirier, 2001), les Atikamekw ont joué un rôle important dans l'industrie du tourisme à titre de guides de chasse privés (Basile, 1998). Cette activité leur rapportait un revenu, mais leur permettait surtout d'exercer une surveillance et une gestion des ressources continue de leur territoire. Les femmes pouvaient aussi tirer un revenu d'appoint par la préparation des prises et l'entretien des camps de chasse (Poirier, 2001). De nos jours, les pourvoyeurs québécois ont pris le relais de cette industrie et, tel que le rapporte Whiteman (2004), le tourisme sportif apporte une pression supplémentaire sur les ressources et cela préoccupe les maîtres de trappe cris.

Aujourd'hui, plusieurs femmes Atikamekw occupent les emplois disponibles dans leur communauté. Le conseil de bande, les écoles primaires et secondaires, les services de santé, les garderies et les entreprises locales (épicerie, station-service, auberge,

restaurant) sont les principaux employeurs locaux (CAM, 2015). Les besoins en termes de revenu familial et d'activité économique pour l'ensemble de la jeune et croissante population Atikamekw sont importants. Plusieurs jeunes familles dépendent de l'aide sociale ou des prestations d'assurance-emploi pour vivre (Awashish, 2013). Faute d'accès aux ressources naturelles, aux redevances de l'exploitation de ces dernières par l'industrie forestière et, en conséquence, à la création d'emploi, l'apport de revenus suffisants pour les familles est déficient (Awashish, 2013). En effet, selon Wyatt (2006), plus les emplois sont spécialisés, moins il y a d'Atikamekw qui sont embauchés en raison du niveau de formation insuffisant. Plusieurs se tournent donc vers la marchandisation du gibier et du poisson pour survivre, et ce, malgré l'existence d'un code de pratique Atikamekw non écrit pour le prélèvement des ressources (dont quelques femmes ont fait la mention durant les entrevues), inconnu de plusieurs donc difficile à respecter (Poirier, 2014). Afin de contrer cette marchandisation, des communautés Anicinapek de l'Abitibi se sont mobilisées et ont signé une entente de bonnes pratiques qui condamne la surpêche par les Anicinapek pour des raisons mercantiles (OBVAJ, 2014).

Enfin, l'artisanat est une activité économique relativement importante. La création d'une coopérative pour les artisans et le développement d'un créneau particulier aux Atikamekw le travail de l'écorce de bouleau. Tel que le rapporte (Awashish, 2013), entre 5 et 10% de la population Atikamekw sont des artisans actifs et entre 25 et 30% font de l'artisanat comme passe-temps. Les femmes interviewées ont cependant soulevé les difficultés d'approvisionnement en matière première de qualité, notamment l'écorce de bouleau, en raison de l'exploitation du territoire.

3.8.6 Transmission des savoirs et des valeurs

Les femmes Atikamekw ont partagé plusieurs informations à propos de leurs savoirs, de la pratique d'activités traditionnelles et de leur transmission aux plus jeunes générations. Les savoirs autochtones représentent un ensemble de savoirs, de pratiques

et de croyances liés au territoire qui implique un processus adaptatif et qui a été transmis de génération en génération (Berkes, 2012).

Les savoirs des femmes sont ici intimement liés à une panoplie d'activités. Elles ont raconté leurs expériences passées et actuelles en soulignant le fait qu'elles étaient (et sont toujours) très occupées lorsqu'elles sont en forêt en raison de l'accomplissement de nombreuses tâches liées à l'alimentation (e.g. préparation du gibier, cueillette de petits fruits, cuisson des aliments). À ce propos, Jarvenpa (2013) mentionne que chez le peuple Dene (Territoires du Nord-Ouest, Canada) également, les femmes étaient en charge des principales tâches liées à l'alimentation et la conservation ainsi qu'au traitement des produits dérivés de la chasse (peaux, fourrures, graisse, etc.) mais qu'elles sont moins présentes en forêt aujourd'hui; les hommes ont donc dû s'approprier les tâches de préparation des aliments et de cuisson.

Chez les Atikamekw, on compte plus de 206 activités traditiounelles (CNA, 2014b). Elles sont pratiquées selon un calendrier naturel basé sur six saisons (Figure 3.6).

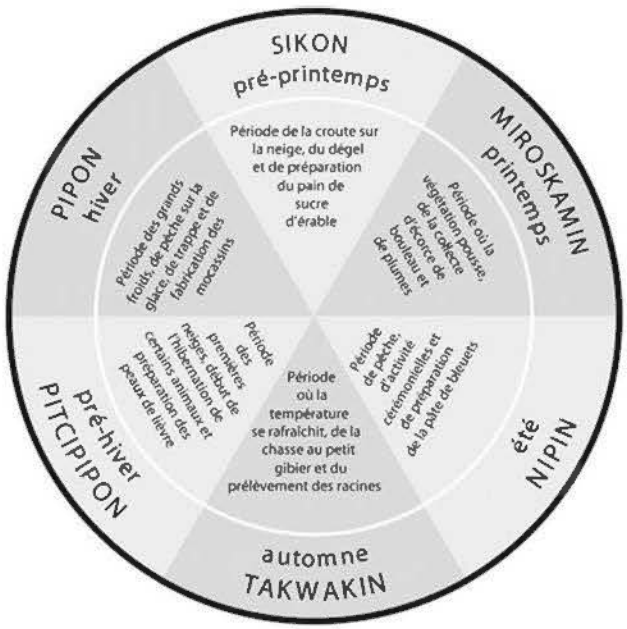

Figure 3.6 Six saisons Atikamekw

Plusieurs de ces activités sont pratiquées principalement par les femmes. À l'instar des Anicinapek de l'ouest de l'Ontario (aussi connus sous le nom Ojibwe), les Atikamekw fonctionnent avec un cycle saisonnier inscrit dans leur langue et dont les frontières se tracent selon les changements biologiques et environnementaux ainsi que sur les dynamiques écologiques et non pas selon un calendrier lunaire fixe (Davidson-Hunt et Berkes, 2003; Éthier, 2014).

Parmi les activités pratiquées, certaines sont principalement accomplies par les femmes (Figure 3.7). Par exemple, la préparation de *osekwan minic* (pâte de bleuets) à la fin de l'été (*Nipin*) est certes une activité familiale (Wyatt et Chilton, 2014), mais les femmes disent qu'elle fait partie de leur identité. Peu d'études mentionnent cette activité et aucune ne traite en profondeur de son importance pour les femmes Atikamekw. Tel que Parlee et al. (2005) l'expliquent, les recherches anthropologiques passées mettaient l'accent sur la chasse au gros gibier et sur la trappe (activités principalement masculines) et elles sous-estimaient les occupations des femmes telles que la cueillette des petits fruits. Natcher (2001) ajoute que, souvent, les perspectives des femmes sont exclues des recherches portant sur le territoire, ce qui produit un portrait incomplet de l'occupation du territoire. Dans la même veine, Desbiens et Simard-Gagnon (2012) soutiennent que l'abstraction des dynamiques de genres dans les recherches fait en sorte de priver la science de données fondamentales émanant du savoir des femmes. Ces deux auteures ajoutent que malgré les difficultés grandissantes d'approvisionnement en petits fruits, les femmes Inuit au Nunavik ont besoin de cette ressource et de passer du temps sur le territoire. C'est pour elles une occasion de ressourcement et de réaffirmation du lien culturel avec le territoire. Comme elles, les femmes Atikamekw ont souligné l'importance de la cueillette des bleuets, de la fabrication de la pâte de bleuets, de la préservation de la pâte de bleuets contre la contrefaçon et du temps passé sur le territoire.

Les femmes Atikamekw rencontrées ont répété à plusieurs reprises l'importance de la transmission des savoirs traditionnels. Selon elles, ces savoirs sont demeurés essentiels

à la survie et à l'autonomie sur le territoire jusqu'au début des années 1970. Elles ont insisté sur le fait que la transmission des savoirs (histoire de la famille et du territoire, de l'identité, de la langue, de la culture et des valeurs) doit se faire sur le territoire. Selon Houde (2014), les Atikamekw font face aux conséquences de la fréquentation des pensionnats indiens et de l'imposition d'un système politique (conseil de bande) qui, jusqu'en 1951, interdisait aux femmes autochtones de participer aux assemblées publiques et à la gouvernance communautaire (Lawrence, 2003). Ohmagari et Berkes (1997) ajoutent que la sédentarisation et la perte de l'égalité (de la complémentarité) entre les rôles des hommes et des femmes chez les Cris ont également mis en péril la transmission des savoirs. À cet égard, ils proposent que les programmes d'aide aux trappeurs chez les Cris ouvrent aussi la porte aux femmes et à la transmission de leurs connaissances.

La transmission des savoirs, par l'observation et l'évaluation environnementale qui caractérisent le mode d'éducation et d'apprentissage chez plusieurs peuples autochtones (Berkes et al., 2000; Herrmann et al., 2012) est compromise par la dégradation de l'environnement (Saint-Arnaud et Papatie, 2012). Chez les Anicinapek de Kitcisakik, le territoire est un lieu d'apprentissage privilégié et de contact avec la culture. La langue *Anicinape* montre aussi que l'éducation est basée sur l'action d'imiter (mimétisme), de faire comme les aînés en les observant (Bousquet, 2002; Saint-Arnaud, 2009).

La transmission des savoirs, des valeurs et des histoires (*Atisokan)* se fait par l'oralité chez une grande majorité des peuples autochtones (Jérôme et Veilleux, 2014). Ces histoires comportent aussi des informations historiques sur l'origine des Atikamekw (récits fondateurs), sur le rapport entre ces derniers, les animaux, leur environnement et le monde des esprits. Surtout, ces histoires sont enrichies par les expériences du narrateur et des auditeurs adultes (Éthier, 2014), tel que rapporté lors des entrevues réalisées dans le cadre de cette recherche. Une récente consultation sur le rôle des femmes tenue auprès des femmes des Premières nations par l'Association des femmes

Rapport-Gratuit.com

autochtones du Québec conclue que les valeurs les plus importantes à retrouver et à transmettre aux futures générations sont le respect et l'entraide, et ce, dans le but d'améliorer les conditions de vie des femmes autochtones (AFAQ, 2013). Cette conclusion rejoint les propos des femmes interrogées pour la présente recherche.

Il est largement reconnu dans la littérature que le domaine des connaissances et des usages des plantes médicinales par les peuples autochtones relève principalement des femmes (Beaulieu et al., 2013; Lévesque et al., 2016; Turner et al., 2000). Il est également reconnu que les femmes autochtones possèdent un monde de savoirs liés aux plantes, aux petits fruits, à leurs usages et aux maux qu'elles peuvent soulager, voire guérir (Desbiens et Simard-Gagnon, 2012; Lévesque et al., 2016). Les femmes ont des responsabilités autant envers les plantes et leurs usages (Whyte, 2014) qu'envers la transmission des savoirs associés. Elles doivent par conséquent créer les conditions nécessaires à la prise en compte de ces savoirs (Agarwal, 2009), généralement plus imposant que celui des hommes (Trask, 2007) malgré leur occultation persistante (Rude et Deiter, 2004).

La transmission des savoirs sur les plantes médicinales est en péril en raison de la destruction des milieux forestiers (Turner et Turner, 2008) et de la contamination de l'eau (utilisée pour concocter les préparations médicinales) par la construction de routes forestières (Kneeshaw et al., 2010). Le fait que les aînés, principaux détenteurs des savoirs sur les plantes médicinales, soient réfractaires à l'idée de diffuser largement leurs connaissances sans possibilité d'encadrement précis émane des expériences passées d'usurpation et d'appropriation des savoirs autochtones (WIPO, 2012). En 2000, Battiste et Youngblood Henderson (2000) estimaient que les profits annuels des transactions et des produits dérivés des plantes médicinales utilisées par les peuples autochtones dépassaient les 43 milliards de dollars américains. Ces profits sont rarement partagés avec les peuples autochtones. Dans le cadre de la Cinquième rencontre continentale des femmes autochtones des Amériques qui s'est tenue à Kahnawake (Canada), l'Institut de développement durable des Premières Nations du

Québec et du Labrador a produit une brochure sur la propriété intellectuelle et les médecines autochtones dans laquelle nous pouvons lire :

> Le sujet des médecines traditionnelles est fort délicat en raison de son caractère sacré au sein de la communauté autochtone. La demande des lucratifs marchés de consommation, pour des produits thérapeutiques provenant de l'univers des connaissances traditionnelles des Autochtones, est de plus en plus forte. (IDDPNQL, 2007, p. 2)

Rien de laisse croire que cette tendance soit à la baisse puisque plusieurs documents développés par des instances internationales telles que l'Organisation des Nations Unies depuis plus de 25 ans font état de l'importance de protéger les savoirs autochtones. À titre d'exemple, l'article 8(j) de la Convention sur la diversité biologique, l'article 15(1) de la Convention no. 169 de l'Organisation internationale du travail et les articles 24 et 31 de la Déclaration des nations unies sur les droits des peuples autochtones. Bien que l'adoption de déclarations et de conventions soit favorable à la protection des savoirs territoriaux des femmes autochtones en général et de ceux liés aux plantes médicinales en particulier, ils sont peu étudiés (Desbiens et Simard-Gagnon, 2012) et devraient être mieux documentés (Uprety et al., 2012).

3.8.7 Responsabilités et leadership des femmes

Les participantes à la recherche ont décrit de manière détaillée le rôle et les responsabilités que leurs ancêtres féminines avaient dans un passé récent. Elles ont également fait état des changements qu'ont subi le rôle et les responsabilités des femmes de la nation et comment ces derniers se transposent aujourd'hui. Elles ont parlé des *Kice kokom* (grandes grand-mères) qui assuraient un équilibre dans les activités de la vie en forêt et dans la prise de décision. À ce sujet, Anderson et al. (2013) dans un article portant sur la relation complexe et particulière entre les femmes autochtones et l'eau, rapportent qu'elles ont interviewé 11 femmes étant reconnues comme telles :

> The term "Grandmothers" is used here to denote senior Aboriginal women who have taken up a degree of leadership and responsibility in their communities. We

> have capitalized "Grandmother" to indicate that the term is used to signify a position of authority or responsibility, rather than a biological actuality or role as grandparent to children within one's bloodline. (Anderson et al., 2013, p. 12)

Tel que Lajimodiere (2011) le rapporte, les femmes de certaines nations (tribus) étatsuniennes ont tenu les rôles de leaders, de guerrières, de chefs et même de juges dans certains cas. Elles avaient un pouvoir spirituel, politique et économique aussi important que celui des hommes ainsi qu'un rôle, certes différent mais tout aussi important que ces derniers. L'imposition de lois (*Reorganization Act* et *Dawes Act*) sur le mode d'élection a fait en sorte que la manière traditionnelle de choisir ses leaders a été éliminée, que les titres fonciers ont été attribué aux hommes uniquement et que le rôle des femmes a subi une importante érosion mais sans pour autant avoir été éradiqué. En Australie, le rôle des femmes aborigènes dans la gouvernance locale a été ignoré par les colonisateurs et ensuite minimisé par les organisations politiques aborigènes (Howitt et Suchet-Pearson, 2006). Au Népal les femmes ayant pourtant un rôle important dans l'agriculture, ont été exclues du système d'attribution des terres et des processus de prise de décision portant sur la gestion de l'eau (Von Benda-Beckmann et Von Benda-Beckmann, 2006). Au Canada, les femmes autochtones ont été exclues des systèmes électoraux des communautés, on leur a également interdit la participation aux assemblées publiques locales (Anderson, 2009; Maranzan et al., 2013; Morissette, 2007) et on leur a retiré leur position de pouvoir (Sayers et MacDonald, 2001; Suzack et al., 2010). Brodribb (1984) mentionne que les femmes Mohawk avaient traditionnellement un rôle important dans la gouvernance locale, qu'elles prenaient une part importante dans les prises de décision (par ex. choix du nouveau chef ou porte-parole) et que les femmes inuit avaient, dans le passé, un rôle égalitaire et complémentaire avec celui des hommes. Enfin, selon Vinding et IWGIA (1998) à cause de la colonisation et de l'imposition du patriarcat, les hommes maoris ont fini par intérioriser le mépris et le rabaissement des femmes maories. Le même phénomène s'est produit chez les Premières Nations au Canada où des hommes et des femmes ont aussi adopté un regard dévalorisant envers les femmes autochtones, réduisant ainsi à

néant l'estime de soi et la fierté d'être femme et autochtone (Boyer, 2009). À cet égard, Léger (2014) affirme :

> La décolonisation du regard n'est pas seulement nécessaire pour les chercheurs non autochtones, les avocats ou les magistrats. Elle est également nécessaire pour le regard que les femmes autochtones portent sur elles-mêmes et qui les fait souvent se voir à travers les yeux des dominants. (Léger, 2014, p. 101)

Aujourd'hui, le rôle des femmes autochtones en général et celui des femmes Atikamekw en particulier, est en transformation. Bien qu'elles assument toujours la transmission de la culture, de la langue et de plusieurs des activités rattachées au monde des femmes (art de la couture et du perlage, guide pour certaines cérémonies, préparation du gibier et des plantes médicinales, soins aux enfants et aux aînés, etc.), plusieurs d'entre elles occupent des postes de direction dans les communautés Atikamekw (Morissette, 2007). Elles font également partie de plusieurs comités locaux de femmes qui les amènent parfois à participer à des activités de rassemblement de femmes de leurs nations respectives, de l'ensemble des Premières nations au Québec, au Canada, voire à l'international (Dion Stout et Kipling, 1998; Léger, 2014).

Enfin, tel qu'un rapport de consultation sur le rôle des femmes d'hier à aujourd'hui publié par Femmes autochtone du Québec le stipule, les rôles des femmes et des hommes se sont transformés et ont évolués au cours des dernières décennies. Les femmes ont de plus en plus accès au marché du travail et aux postes décisionnels et cela conduit à un partage des responsabilités et des tâches entre les hommes et les femmes (AFAQ, 2013). Dans le cas des femmes Atikamekw, elles ont spécifié que « le rôle de la femme avait plus d'importance autrefois qu'aujourd'hui » (AFAQ, 2013, p. 12) et que les Atikamekw ont subi un « bouleversement culturel » et que la guérison passe par un retour aux pratiques traditionnelles comme l'occupation du territoire et la transmission des savoirs. Selon nos recherches, les rôles et le partage des responsabilités entre les femmes et les hommes Atikamekw, autrefois comme aujourd'hui, demeure malgré tout méconnu et peu documenté. À cela, Kugel et Murphy (2007) ajoutent que bien que la littérature sur l'histoire des femmes autochtones ait

tendance à augmenter depuis les 25 dernières années, documenter leur histoire nécessitera l'usage de nouvelles méthodes de recherche et de repenser les vieilles hypothèses et paradigmes.

3.8.8 Leadership politique des femmes

Les efforts de colonisation et les politiques gouvernementales canadiennes ont fait en sorte que les femmes se sont vues dépouillées de leur pouvoir et de leur responsabilités, et ce, afin d'accélérer le processus de négation de l'existence même des peuples autochtones et d'assimilation et d'accaparement de leurs terres (McIvor, 2004; O'Brien, 2007; O'Faircheallaigh, 2012). Tel qu'Anderson (2009) le stipule, les colons ont dû tenter d'anéantir le pouvoir des femmes pour arriver à leurs fins. Elle ajoute : « Women's power was not compatible with colonial rule, and, therefore, male-dominated systems of governance would have to be imposed » (Anderson, 2009, p. 100).

En raison du chapitre 29 de la *Loi sur les Indiens*, qui jusqu'en 1951 interdisait aux femmes de s'impliquer dans la gestion des affaires locales de leurs communautés, de participer aux assemblées politiques et de voter pour leurs représentants, les femmes autochtones ont longtemps été invisibles dans la sphère politique canadienne (Voyageur, 2008). On comptait en 1953 (soit deux ans après les modifications de la loi), 21 femmes élues au Canada, au milieu des années 1990, on comptait 90 femmes chefs au pays. En 2012, on comptait 111 femmes chefs parmi les 633 communautés des Premières nations au Canada. Au Québec, en 2007, 58 femmes élues au poste de chef ou de conseillère (dont 2 femmes chefs), en 2008, l'APNQL comptait 80 femmes élues et en 2014, on compte 103 femmes élues (dont 3 femmes chefs). En 2016, six femmes sont élues chef au Québec (Ghislain Picard, communication personnelle). Une particularité des femmes autochtones élues au Québec, mis à part le fait que deux communautés Innu aient adopté un système de gouvernance paritaire entre des élus hommes et femmes au sein du conseil de bande, est le fait qu'elles se soient dotées, en 2009, d'une organisation appelée « Rassemblement des femmes élues de l'Assemblée

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

des Premières Nations du Québec et du Labrador ». Le but premier de ce rassemblement est de permettre la rencontre entre les femmes autochtones élues afin qu'elles puissent mieux se connaître et se reconnaître (Groupe de travail des femmes élues de l'APNQL et Conseil du statut de la femme, 2010). Tout comme les femmes Atikamekw qui ont participé à la présente recherche, les femmes élues de l'APNQL ont souligné l'importance de retrouver l'équilibre entre les hommes et les femmes pour le mieux-être de tous, en rappelant les dangers du déséquilibre pour les communautés autochtones. À propos de la notion d'équilibre, Trask (2007) explique que la manière de maintenir l'équilibre dans les sociétés autochtones est par le respect du principe de réciprocité. La réciprocité (quelque chose de donnée pour quelque chose de pris) est la valeur fondamentale de l'économie du don et est également une pierre angulaire de plusieurs communautés autochtones. Tobias et Richmond (2016) parlent d'un « échange de cadeaux » pour illustrer le partage de savoirs et de compétences entre les aînés autochtones et les chercheurs, particulièrement dans l'optique de participer, par la recherche, au maintien d'une relation saine avec le territoire. La réciprocité permet de garder l'équilibre et de respecter des valeurs chères aux peuples autochtones telles que l'entraide et la solidarité. Ces notions sont très présentes dans le discours des femmes atikamekw participantes à la recherche. De plus, tel que Morissette (2007) l'explique, le système politique Atikamekw est souple et fluide, caractéristiques nécessaires pour négocier entre les deux mondes politiques, soit le « traditionnel » (chef de territoire familial et consensus) et l'« imposé » (système de chefferie hiérarchique et unidirectionnel de la *Loi sur les Indiens*).

Les femmes Atikamekw, tout comme plusieurs femmes d'autres peuples autochtones, veulent désormais participer aux prises de décision au sujet du territoire et de l'usage des ressources, dossier devenu, au Canada du moins, hautement politique. Roy (2012) stipule que l'adoption d'un cadre décisionnel holistique dans le contexte du développement du Nord du Québec par exemple, donc un cadre qui inclut les hommes, les femmes, jeunes et aînés, permettrait de mettre en pratique un mode de gouvernance

traditionnel et de prendre en compte les besoins de tous les segments des sociétés autochtones concernées. À cela, O'Faircheallaigh (2012) ajoute que longtemps les femmes autochtones au Canada comme en Australie ont été exclues des négociations portant sur l'exploitation du territoire et exclues aussi des bénéfices de l'exploitation des ressources tout en continuant d'en payer le prix social et environnemental. Cet auteur maintient toutefois que ces mêmes femmes ont pu jouer un rôle d'arrière scène dans les négociations et les échanges rituels tout en laissant aux hommes le devant de la scène politique. Dans la même veine, McGregor (2012) rapporte commente les femmes Anicinapek en Ontario assument leur responsabilités en protégeant, par la parole et la prise d'action, la ressource vitale et vivante (et non pas seulement une ressource à exploiter) qu'est l'eau.

Whyte (2014) confirme que les travaux de McGregor illustrent comment les femmes autochtones ont, par leurs actions collectives telles que les marches annuelles autour des Grands-Lacs (Mother Earth Water Walk), fait changer les processus de prise de décision au Canada et, qui plus est, que les savoirs des femmes autochtones doivent désormais être pris en considération dans la prise de décision entourant les changements climatiques.

Toujours au Canada, Reed et Varghese (2007) affirment également que les femmes (non autochtones dans le présent cas) devraient aussi participer aux prises de décision dans le domaine de la foresterie. Staples et Natcher (2015) ajoutent que malgré le fait que la gestion des ressources retienne beaucoup l'attention mais que la dimension du genre y est absente, la prise de décision est plus équilibrée lorsque les femmes y participent. Westermann et al. (2005) ajoutent que bien que les recherches soient « gender blind », les femmes ont une relation particulière avec l'environnement et que dans plusieurs cas, elles dépendent des ressources pour survivre, il faut donc qu'elles aient une voix claire et un réel pouvoir dans la prise de décision. Enfin, McCall et Minang (2005) rapportent un cas similaire au Cameroun où les femmes sont sous-représentées dans les processus de prises de décision, bien qu'elles soient les

principales utilisatrices des ressources forestières non-ligneuses, ce qui jette un doute sur la pratique d'une bonne gouvernance ayant des résultats efficaces.

3.8.9 Résolution de conflit

Bien que les sources, les types et les acteurs des conflits sur le territoire soient bien connus grâce à une littérature relativement abondante sur le sujet : relations tendues entre les chasseurs autochtones et sportifs (Poirier, 2001) et le fait que le gouvernement soit plus préoccupé par les besoins de ces derniers (Scott et Webber, 2001); relations conflictuelles entre les Autochtones et le secteur privé ou l'industrie qui coupe du bois et construit des barrages (Jérôme et Veilleux, 2014); relations inéquitables où rôle des Autochtones dans la cogestion est très limité (Castro et Nielsen, 2001) et perpétuation des conflits faute de consultation adéquate (Natcher, 2001). Altamirano-Jimérez et Parker (2016) rappellent que les conflits portant sur les terres et ressources sont généralement, pour les peuples autochtones, des dossiers urgents à régler en raison de la menace qu'ils représentent pour leur économie de subsistance. Par contre, ce qui est moins bien documenté est le rôle que les femmes autochtones ont pu jouer dans la résolution de ces conflits. Les femmes Atikamekw participantes à la recherche ont démontré que certaines femmes (elles-mêmes ou d'autres femmes de leur entourage) ont participé activement à la résolution de conflits émanant principalement de trois sources : l'occupation du territoire par plusieurs familles et le prélèvement de certaines ressources, les limites du territoire sur lesquelles il peut y avoir mésentente ou discorde et l'installation permanente d'autres utilisateurs sans permission, souvent non-Atikamekw, sur des territoires familiaux Atikamekw. À cet égard, Coleman et Mwangi (2013) affirment que la participation des femmes (selon une étude menée dans plusieurs pays) aux conseils forestiers ou lorsqu'elles atteignent des positions de leaders dans ce domaine, a des retombés positives et engendre moins de conflits. Selon Allendorf et Allendorf (2013) les femmes peuvent apporter une contribution significative à la conservation. Agarwal (2000) ajoute que les femmes se retrouvent souvent dans une situation de plus grande vulnérabilité face aux conflits parce qu'elles sont davantage à

la merci des réseaux informels de collaboration. Staples et Natcher (2015) et Westermann et al. (2005) vont dans le même sens en concluant qu'il y a moins de conflits quand les femmes sont impliquées de près dans les conseils de cogestion et dans la gouvernance des ressources naturelles. Ils ajoutent que, bien que tous s'entendent sur le fait que les femmes doivent être représentées aux conseils de cogestion et que leurs savoirs, leurs perspectives et leurs expériences sont importants, cela de ne traduit pas toujours en participation effective. Tel qu'une informatrice leur a dit, seul le temps fera son œuvre dans l'atteinte d'une équité des genres dans ce domaine.

Afin de mieux saisir les conséquences des conflits potentiels auprès des femmes, une étude de cas mérite notre attention. Dans le Sud du Cameroun, les femmes n'ont pas de contrôle sur une ressource forestière (l'essence de l'arbre *moabi*) fort importante pour elles à plusieurs égards (pour la production d'huile très prisée entre autres). Elles se retrouvent ainsi souvent au cœur de conflits familiaux, entre ceux qui veulent vendre les arbres et ceux qui veulent préserver la ressource. Elles ne reçoivent pas non plus l'argent offert informellement par les bûcherons aux hommes de la famille (qui semblent plus enclins à vendre les arbres que les femmes) en échange de la coupe d'arbres. Les femmes se retrouvent parfois seules à manifester leur désaccord et à chasser les bûcherons (Veuthey et Gerber, 2010).

3.8.10 Complémentarité hommes/femmes et rôle des hommes

Plusieurs participantes à la recherche ont parlé du rôle des femmes Atikamekw en ajoutant des informations sur la complémentarité entre le rôle des femmes et celui des hommes dans les activités liées à l'occupation du territoire autant que celles de la vie quotidienne dans la communauté ou en ville. Lévesque et al. (2016) définissent la complémentarité comme étant :

> … l'agencement selon lequel des savoirs ou des compétences détenus et reconnus d'office aux hommes et aux femmes, comme c'est le cas avec la chasse pour les hommes, le domaine des plantes médicinales ou la naissance des enfants pour

> les femmes, requéraient pour leur mise en œuvre une contribution d'appoint de l'autre genre. (Traduction d'un extrait tiré de la version anglaise de Lévesque et al. (2016, p. 70))

Cet agencement des savoirs et des pratiques, combiné à la notion d'équilibre entre les activités des femmes et des hommes (ou la recherche de celle-ci) est fréquemment mentionné par les femmes lors des entrevues. Cependant, selon LaFromboise et al. (1990), l'égalité des relations entre les hommes et les femmes est sous représentée dans la littérature[15] et la vision des chercheurs masculins et « non-indiens » a fait en sorte que le rôle des hommes a été surestimé et que la fréquence des situations d'égalité entre les femmes et les hommes dans les tâches, rôles et prises de décision est sous représentée dans les écrits. Bien que Kugel et Murphy (2007) stipulent que les sources d'information écrites (par des hommes seulement) datant du début de la colonisation pourraient contenir plus d'informations sur les femmes autochtones que l'on ne pense, Brodribb (1984) affirme qu'il n'y aurait pas de document écrit par des femmes autochtones au sujet de leurs visions des impacts de la colonisation à cette époque. Cet auteur relate également quelques exemples où les femmes, Mohawk par exemple, avaient jadis un important rôle dans la gouvernance de leur nation. Elles avaient également un rôle important dans la gestion des champs de maïs en complémentarité avec le rôle de chasseur des hommes selon Kugel et Murphy (2007) et les femmes, Innu par exemple, ont vu leur autonomie et leur rôle dans la prise de décision sapés par les missionnaires. Dans le même ordre d'idées, LaFromboise et al. (1990) donnent l'exemple des femmes montagnaises-naskapis qui avaient la responsabilité de décider du moment opportun de changer le campement de place, ce qui suggère un rôle important des femmes dans la micro gestion territoriale. Ces auteurs ajoutent que la colonisation, qui a instauré la domination des hommes sur les femmes, a provoqué une

---

15 Selon Kugel et Murphy (2007), l'anthropologue Eleanor Leacock fut, dans les années 1970, la première à considérer que les femmes (autochtones) aient pu vivre dans ce qu'elle a nommé des « sociétés égalitaires » pendant que la majorité des anthropologues masculins étaient toujours convaincu que la domination masculine était un concept universel dans les sociétés humaines.

cassure de la nature complémentaire des relations entre ces derniers. Lors d'une série d'entrevues réalisées au début des années 2000 chez les Naskapis, Lévesque et al. (2016) mentionnent l'émergence de quatre principes organisateurs des savoirs et des pratiques entre les hommes et les femmes : la différenciation, la complémentarité, le transfert et l'intégration. Les femmes Atikamekw ont également fait état de la mobilité des savoirs en donnant plusieurs exemples de l'apport des hommes dans la pratique d'activités reconnues comme étant du domaine des femmes (ex. collecte des plantes médicinales). Avec la notion de complémentarité, Staples et Natcher (2015) ajoutent la notion de flexibilité chez les Premières Nations du Yukon. Selon ces recherches, 19% des femmes interviewées et membres des Premières Nations de cette région du Canada s'auto-identifiaient comme chasseur, rôle traditionnellement dévolu aux hommes. Cela montre que les rôles sont toujours genrés mais également flexibles, que les femmes (et les hommes) se sont adaptés aux circonstances et aux besoins contemporains. Pour les besoins de la présente recherche, nous avons fait émerger les propos portant sur les rôles (savoirs et pratiques) des femmes et des hommes Atikamekw et leur complémentarité lorsque mentionnée en considérant le fait que le concept de « sphères séparées » tel que stipulé par Kugel et Murphy (2007) est un concept anglo-saxon et qu'il peut être un outil problématique pour l'analyse de l'expérience des femmes autochtones. D'ailleurs, au fil des entrevues, plusieurs femmes Atikamekw ont mentionné ce que les hommes font ou devraient faire dans les tâches entourant les leurs. Selon notre compréhension, elles voient leur rôle comme n'étant pas séparé de celui des autres, elles le voient comme faisant partie intégrante d'un ensemble, de toute une société.

3.8.11 Vision d'avenir

Les femmes Atikamekw qui ont participé à la recherche ont exprimé leur vision de l'avenir en concentrant leurs souhaits sur la pérennité de la transmission de la culture Atikamekw, sur l'occupation du territoire par les prochaines générations en ramenant la notion d'équilibre à l'avant-plan et en mentionnant que les femmes doivent être

désormais consultées pour toutes questions en lien avec le territoire. Ross et Pickering (2002) identifient également des souhaits similaires chez les Aborigènes d'Australie et les Premières Nations des États-Unis chez qui la colonisation européenne a eu des conséquences similaires à celles vécues par la nation Atikamekw, soit « upset the balance between people and nature in both lands » (Ross et Pickering, 2002, p. 209). Ces auteurs ajoutent que ces mêmes peuples ont le souhait de voir la restauration de leurs droits et de leurs responsabilités sur les ressources de leurs terres et de leurs océans. Ces peuples souhaitent également que les savoirs autochtones soient pris en compte dans la gestion des ressources naturelles; ils veulent aussi être en mesure de pouvoir continuer à considérer ces éléments comme la base de leur identité culturelle. Dans le même ordre d'idées, Hébert et Wyatt (2006) expliquent, dans un ouvrage consacré exclusivement au sujet, que la forêt en tant que ressources naturelles est intimement liée à l'avenir économique, social et culturel des Premières Nations au Québec dont fait partie la nation Atikamekw. Ils ajoutent que, somme toute, le territoire est l'avenir économique des peuples autochtones. Selon nous, ces souhaits ne peuvent se réaliser sans une participation efficace des femmes autochtones aux consultations et à la prise de décision.

3.9 Conclusion

> Poser des questions est essentiel pour comprendre que la disparition des traces des pas des femmes autochtones sur la terre ne résulte pas seulement des erreurs dans les transcriptions historiques, mais est également la conséquence des actions politiques et des luttes de pouvoir contemporaines (Van Woudenberg, 2004, p. 83).

À elle seule, cette citation de Van Woudenberg (2004) résume bien un constat général que la présente recherche a également mis en lumière. Les tentatives d'éloignement des femmes autochtones de leurs rôles et responsabilités dans la gouvernance de leurs peuples ne sont pas parvenues à faire « divorcer » les femmes de la terre (O'Brien, 2007). Au sujet de l'entreprise coloniale qui caractérise « la rencontre » entre les peuples autochtones et les Européens venus s'établir en Amérique, ce même auteur

souligne également que les femmes ont été affectées différemment des hommes : « The loss of political independence and the massive displacement of Indians within their homelands brought tremendous changes that effects Indian women and men in different ways » (O'Brien, 2007, p. 349). Cette observation peut être appliquée, dans une certaine mesure, aux femmes Atikamekw.

Les témoignages des femmes Atikamekw indiquent qu'elles avaient une certaine participation dans les prises de décision en lien avec le territoire en raison, entre autres, de leurs connaissances et expériences des activités de gestion et d'occupation du territoire (Tableau 3.2). L'analyse des entrevues a révélé que les femmes Atikamekw entretiennent toujours un profond lien d'attachement avec *Nitaskinan* et que, malgré les grands bouleversements que ce dernier a subi depuis plus d'un siècle et demi et le sentiment d'insécurité que cela a pu causer, et tout en ayant conscience de l'ampleur des transformations du territoire ancestral et des pertes encourues, elles ont su conserver une grande partie des savoirs y étant rattachés et mettre en œuvre des moyens efficaces pour assurer leur transmission. Elles ont également évoqué la nécessite de « retrouver l'équilibre », de renforcir et maintenir le lien au territoire, essentiel à la transmission de l'identité et de la culture Atikamekw. La citation suivante résume bien ce constat :

> Restaurer ou préserver la culture ne peut se faire sans restaurer aussi la « Terre », le territoire. Rétablir le lien ancestral avec la Nature, avec le territoire, est un moyen fondamental de guérison dans le contexte actuel des transformations qui vivent les peuples autochtones (Sauvé et al., 2005, p. 87).

Enfin, les femmes Atikamekw ont également souligné leur volonté d'être impliquées davantage dans les prises de décision concernant *Nitaskinan*. Cette implication passe forcément par une participation accrue aux consultations. Ces consultations doivent porter une attention particulière aux réalités et à la parole des femmes Atikamekw car tel que souligné par l'une d'entre elles, « il y a un monde de connaissance qui appartient aux femmes ».

Tableau 3.2 Synthèse des résultats

Thèmes	**Résultats**
Constat général	Les tentatives d'éloignement des femmes de leur rôle dans la gouvernance n'ont pas fonctionné.
Colonisation	Les femmes ont été affectées différemment des hommes par la colonisation.
Prise de décision	Les femmes Atikamekw participaient aux prises de décision.
Lien au territoire	Les femmes Atikamekw ont toujours un profond lien d'attachement au territoire.
Transformation du territoire	Malgré le sentiment d'insécurité causé par l'ampleur des transformations du territoire, les femmes Atikamekw ont su conserver une grande partie de leurs savoirs.
Mise en œuvre	Nécessité de « retrouver l'équilibre », renforcer et maintenir le lien au territoire
Maintien du lien au territoire	Ce lien est essentiel à la transmission de l'identité et de la culture Atikamekw.
Aspiration	Les femmes veulent être impliquées davantage dans les prises de décision concernant le territoire.
Solution	Assurer une consultation spécifique et adéquate de femmes Atikamekw.

3.10 Remerciements

Kitci mikwetc (merci beaucoup) aux femmes Atikamekw qui ont accepté de participer à cette recherche et de partager ainsi leur savoir avec les futures générations. Merci aussi aux interprètes et techno-linguistes qui ont accompagné la chercheuse principale tout au long de la collecte et de l'analyse des données. Merci aussi aux instances Atikamekw qui ont donné, sans hésitation, leur aval à cette recherche, au Conseil de la Nation Atikamekw pour l'accès aux archives et pour le partage des données

cartographiques sur le territoire. Nous voudrions également souligner l'apport financier de la Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone et de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire, sans qui les nombreux séjours sur *Nitaskinan* auraient été compromis. Merci à Francis Caron et à Mélanie Desrochers pour leur aide dans la réalisation des figures. Enfin, merci aux évaluateurs anonymes pour leurs précieux conseils.

Rapport-Gratuit.com

3.11 Références

AADNC. (2015a). Gestion foncière. Affaires autochtone et Développement du Nord Canada. Page consultée le 27 novembre 2015 de https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100034737/1100100034738#ch2.

AADNC. (2015b). Profils des Premières nations. Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. Page consultée le 12 novembre 2015 de http://pse5-esd5.ainc-inac.gc.ca/FNP/Main/Index.aspx?lang=fra.

AFAQ. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake: Association des femmes autochtones du Québec. Document disponible sur Internet, http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/11/FAQ-2012-Lignes_directrices_recherche.pdf.

AFAQ. (2013). *Mamu Nikanitetau - Ensemble, marchons vers l'avenir. Le rôle de la femme, d'hier à aujourd'hui*. Kahnawake: Association des femmes autochtones du Québec. Document disponible sur Internet, http://www.faq-qnw.org.

Agarwal. (2000). «Conceptualising environmental collective action: why gender matters». *Cambridge Journal of Economics, 24* (3): 283-310.

Agarwal. (2009). «Gender and forest conservation: The impact of women's participation in community forest governance». *Ecological Economics, 68* (11): 2785-2799.

Ahrén, M. (2013). Une introduction aux dispositions sur les terres, territoires et ressources naturelles de la déclaration des droits des peuples autochtones. Dans C. Charters et R. Stavenhagen (Dir.), *La déclaration des droits des peuples autochtones: Genèse, enjeux et perspectives de mise en oeuvre* (pp. 294 pages). L'Harmattan, Paris, France.

Albrecht, G. (2006). «Solastalgia. Environmental damage has made it possible to be homesick without leaving home». *Alternatives Journal, 32* (4/5): 34-36.

Albrecht, G., Sartore, G.-M., Connor, L., Higginbotham, N., Freeman, S., Kelly, B., Stain, H., Tonna, A., et Pollard, G. (2007). «Solastalgia: The distress caused by environmental change». *Australasian Psychiatry, 15* (1 suppl): S95-S98.

Allendorf, T. D., et Allendorf, K. (2013). «Gender and Attitudes toward Protected Areas in Myanmar». *Society and Natural Resources* (0): 1-15.

Altamirano-Jiménez, I. (2013). *Indigenous Encounters with Neoliberalism. Place, Women, and the Environment in Canada and Mexico* UBC Press, Vancouver.

Altamirano-Jiménez, I., et Parker, L. (2016). Mapping, knowledge and gender in the Atlantic Coast of Nicaragua. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 85-106). Athabasca University Press, Edmonton.

Altmann, P. (2014). «Good life as a social movement. Proposal for natural resource use: The Indigenous movement in Ecuador». *Consilience: The Journal of Sustainable Development, 12* (1): 82-94.

Anderson, K. (2009). Leading by action: Female chiefs and the political landscape. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Resroring the balance, First Nations women, community and culture* (pp. 99-121). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Anderson, K., Clow, B., et Haworth-Brockman, M. (2013). «Carriers of water: aboriginal women's experiences, relationships, and reflections». *Journal of Cleaner Production, 60* (0): 11-17.

APNQL. (2005). *Protocole de consultation des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake: Assemblée des Première Nations du Québec et du Labrador Document disponible sur Internet, http://www.iddpnql.ca/public/documents/toolbox/protocol/index/protocole_consultation_2005_fr.pdf.

APNQL. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* Deuxième édition. Wendake: Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf.

Asselin, H. (2015). Indigenous forest knowledge. Dans K. Peh, R. Corlett et Y. Bergeron (Dir.), *Routledge Handbook of Forest Ecology* (pp. 586-596). Earthscan, Routledge, New York.

Asselin, H., et Basile, S. (2012). «Éthique de la recherche avec les Peuples autochtones: qu'en pensent les principaux intéressés?». *Éthique publique, 14* (1): 333-345.

Augustine, C. (2003). Dialogues for Changes: Governance Options for Aboriginal Women. Dans T. W. L. Network (Éd.) (Conference proceedings Éd., pp. 10-15). Edmonton: The Work & Learning Network For Research and Policy.

Awashish, K. 2013. *Économie sociale en contexte autochtone: La création d'une coopérative d'artisanat Atikamekw*. Loisir, culture et tourisme Université du Québec à Trois-Rivières.

Basile, S. 1998. *Le tourisme dans un contexte de prise en charge: Deux cas autochtones; Manawan (Canada) et Ilulissat (Groenland)*. Département d'anthropologie, Université Laval.

Battiste, M., et Youngblood Henderson, J. S. (2000). *Protecting indigenous knowledge and heritage: A global chanllenge.* Purich Publishing Ltd, Saskatoon.

Beaudoin, J.-M., St-Georges, G., et Wyatt, S. (2012). «Valeurs autochtones et modèles forestiers: Le cas de la Première Nation des Innus d'Essipit». *Recherches amérindiennes au Québec, XLII* (2-3): 97-109.

Beaulieu, A., Gervais, S., et Papillon, M. (2013). *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord.* Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Beck, D. R. M. (2002). *Siege and survival: history of the Menominee Indians, 1634-1856.* University of Nebraska Press, Lincoln & London.

Berger, P., et Luckmann, T. (1986). *La construction sociale de la réalité.* Méridens et Klincksieck, Paris.

Berkes, F. (2012). *Sacred Ecology* (3 ed.). Routledge.

Berkes, F., Colding, J., et Folke, C. (2000). «Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management». *Ecological Applications, 10* (5): 1251-1262.

Bird, D. W., Bird, R. B., et Parker, C. H. (2005). «Aboriginal Burning Regimes and Hunting Strategies in Australia's Western Desert». *Human Ecology, 33* (4): 443-464.

Blais, M., et Martineau, S. (2006). «L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes». *Recherches qualitatives, 26* (2): 1-18.

Booth, A. L., et Skelton, N. W. (2011). «"You spoil everything!" Indigenous peoples and the consequences of industrial development in British Colombia». *Environment, Development and Sustainability, 13* (4): 685-702.

Bordeleau, S., Asselin, H., Mazerolle, M. J., et Imbeau, L. (2016). «"Is it still safe to eat traditional food?" Addressing traditional food safety concerns in aboriginal communities». *Science of the Total Environment, 565*: 529-538.

Bousquet, M.-P. 2002. *"Quand nous vivions dans le bois". Le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada.* Doctorat.Anthropologie Université Laval et Paris X.

Boyer-Rechlin, B. (2010). «Women in forestry: A study of Kenya's Green Belt Movement and Nepal's Community Forestry Program». [Article]*Scandinavian Journal of Forest Research, 25*: 69-72.

Boyer, Y. (2009). First Nations women's contributions to culture and community through Canadian law. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Restoring the balance. First Nations women, community, and culture* (pp. 69-96). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Brodribb, S. (1984). «The traditional roles of Native women in Canada and the impact of colonization». *The Canadian Journal of Native Studies, 4* (1): 85-103.

CAM. (2015). La nation Atikamekw de Manawan. Économie, emploi et chômage. Conseil des Atikamekw de Manawan. Page consultée de http://www.manawan.org/vie_dans_la_reserve/economie_emploi_et_chomage/.

Carlson, M., Wells, J., et Jacobson, M. (2015). «Balancing the Relationship Between Protection and Sustainable Management in Canada's Boreal Forest». *Conservation and Society, 13* (1): 13-22.

Castro, A. P., et Nielsen, E. (2001). «Indigenous people and co-management: implications for conflict management». *Environmental Science & Policy, 4* (4–5): 229-239.

CNA. (1997). Politique sociale Atikamekw. Inédit. Conseil de la Nation Atikamekw (document non publié).

CNA. (2014a). *Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw*. La Tuque: Conseil de la Nation Atikamekw. Document disponible sur Internet, http://www.atikamekwsipi.com/fichiers/File/declaration_souverainete_signe.pdf.

CNA. (2014b). Six saisons Atikamekw. Conseil de la Nation Atikamekw. Page consultée de http://www.atikamekwsipi.com/mode_de_vie.

Coleman, E., A.,, et Mwangi, E. (2013). «Women's participation in forest management: A cross-country analysis». *Global Environmental Change, 23*: 193-205.

Cornet, W. (2001). La gouvernance des Premières Nations, la *Loi sur les Indiens* et les droits à l'égalité des femmes Dans J. F. Sayers, K. A. MacDonald, J.-A. Fiske, M. Newell, E. George et W. Cornet (Dir.), *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques* (pp. 134-184). Condition féminine Canada, Ottawa.

Coyle, M. (2009). «Les négociations sur la gouvernance autochtone au Canada: pouvoir, culture et imagination». *Télescope* (Automne): 14-29.

CRSH, CRSNG, et IRSC. (2014). *Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa: Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada. Document disponible sur Internet, http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC_2_FINALE_Web.pdf.

d'Arripe, A., Oboeuf, A., et Routier, C. (2014). «L'approche inductive : cinq facteurs propices à son émergence». *Approches inductives : Travail intellectuel et construction des connaissances, 1* (1): 96-124.

Daes, E.-I. (2000). Prologue: The experience of colonisation around the world. Dans M. Battiste (Dir.), *Reclaiming Indigenous Voice & Vision* (pp. 3-8). UBC Press, Vancouver.

Davidson-Hunt, I. J., et Berkes, F. (2003). «Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive Learning». *Conservation Ecology, 8* (1): 5. [online].

De Grosbois, S. (2011). *Contaminants et alimentation traditionnelle chez les Atikamekw*. Montréal: Université du Québec de Montréal. Document disponible sur Internet,

Deroche, F. (2008). *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre: un questionnement pour l'ordre mondial*. L'Harmattan.

Desbiens. (2007). «Speaking the land: exploring women's historical geographies in Northern Québec». *Canadian Geographer / Le Géographe canadien, 51* (3): 360-372.

Desbiens. (2015). *Puissance Nord : territoire, identité et culture de l'hydroélectricité au Québec*. Presses de l'Université Laval, Québec.

Desbiens, et Simard-Gagnon. (2012). « Vulnérabilité et adaptation aux changements climatiques : Savoirs et vécus des femmes inuites du Nunavik », ». *Les Cahiers de l'Institut EDS*: 19 pages.

Dion Stout, M., et Kipling, G. D. (1998). *Les femmes autochtones au Canada: orientations de la recherche stratégique en vue de l'élaboration de politiques* 0-662-63431-4). Ottawa: Condition féminine Canada. Document disponible sur Internet, http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-20-1998F.pdf.

Elmhirst, R., et Resurreccion, B. P. (2008). Gender, environment and natural resource management: New dimensions, new debates. Dans B. P. Resurreccion et R. Elmhirst (Dir.), *Gender and natural resource management. Livelihoods, mobility and interventions* (pp. 3-20). Earthscan & International Institute for Environment and Development, London.

Éthier, B. (2014). «Nehirowisiw Kiskeritamowina. Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs». *Recherches amérindiennes au Québec, XLIV* (1): 49-59.

Feit, H. A. (2004). «Les territories de chasse algonquiens avant leur "découvertes"? Études et histoires sur la tenue, les incendies de forêts et la sociabilité de la chasse». *Recherches amérindiennes au Québec, 34* (3): 5-21.

Fiske, J.-A., Newell, M., et George, E. (2001). Les femmes des Premières nations et la gouvernance: Étude sur les coutumes et les nouvelles pratiques chez les femmes de la Première nation de Lake Babine. Dans J. Sayers, D. H. MacDonald, J.-A. Fiske, M. Newell, E. George et W. Cornet (Dir.), *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques* (pp. 64-133). Condition féminine Canada, Ottawa.

Fortin, G. L. (1979). *Éléments d'étude des impacts des barrages-réservoirs de la Haute-Mauricie sur le territoire ancestral des Attikameks.* La Tuque: Rapport présenté au Conseil attikamek-montagnais.

Gamborg, C., Parsons, R., Puri, R. K., et Sandoe, P. (2012). Ethics and research methodologies for the study of traditional forest-related knowledge. Dans J. A. Parrota et R. L. Trosper (Dir.), *Traditional forest-related knowledge: Sustaining communities, ecosystems and biocultural diversity* (Vol. World Forests 12, pp. 535-562). Springer Science+Business Media B.V., New York.

Gélinas, C. (2000). *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870.* Les éditions du Septentrion, Sillery.

Gélinas, C. (2002). «La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un Indien». *recherches amérindiennes au Québec,, 32* (2): 13 pages.

Gélinas, C. (2003). *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940.* Les Éditions du Septentrion, Sillery.

Gentelet, K., et Timpson, A. M. (2014). «Décoloniser les approches sur la gouvernance des Premières Nations». *Nouvelles pratiques sociales, 27* (1): 23-30.

Germain, R. 2012. *Acceptabilité sociale de l'aménagement forestier écosystémique: le point de vue des Algonquins de Pikogan.* Mémoire de maîtrise.Biologie Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

GITPA. (2015). Les droits territoriaux des peuples autochtones. Groupe international de travail pour les peuples autochtones (GITPA). Page consultée de http://www.gitpa.org/.

Graham, J., et Wilson, J. (2004). *Aboriginal Governance in the Decade Ahead: Towards a New Agenda for Change.* Ottawa: Institute on Governance. Document disponible sur Internet, http://iog.ca/publications/aboriginal-governance-in-the-decade-ahead-towards-a-new-agenda-for-change/.

Grammond, S. (2009). «La gouvernance territoriale au Québec entre régionalisation et participation des peuples autochtones». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique, 42* (4): 939-956.

Green, J. (2007). Introduction - Indigenous Feminism - From Symposium to Book. Dans J. Green (Dir.), *Making space for indigenous feminism* (pp. 14-19). Fernwood Publishing, Black Point.

Groupe de travail des femmes élues de l'APNQL, et Conseil du statut de la femme. (2010). *Rencontres entre Vous et Nous : Entretiens avec des élues autochtones du Québec.* Québec: Groupe de travail des femmes élues de l'Asssemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et le Conseil du statut de la femme. Document disponible sur Internet, https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/etude-rencontres-entre-vous-et-nous-entretiens-avec-des-elues-autochtones.pdf.

Guay, C., et Grammond, S. (2010). «À l'écoute des peuples autochtones? Le processus d'adoption de la "loi 125"». *Nouvelles pratiques sociales, 23* (1).

Haalboom, B. (2014). «Confronting risk: A case study of Aboriginal peoples' participation in environmental governance of uranium mining, Saskatchewan / Le périmètre circonscrit du risque et de l'engagement dans le nord : une étude de cas sur la participation des populations autochtones dans la gouvernance environnementale de l'extraction de l'uranium en Saskatchewan». *The Canadian Geographer / Le Géographe canadien, 58* (3): 276-290.

Harell, A., et Panagos, D. (2013). «Locating the Aboriginal Gender Gap: The Political Attitudes and Participation of Aboriginal Women in Canada». *Politics & Gender, 9*: 414-438.

Hébert, M., et Wyatt, S. (2006). «Présentation. Les premières nations et la forêt». *Recherches amérindiennes au Québec, 36* (2-3): 3-7.

Herrmann, T. M., Royer, M.-J. S., et Cuciurean, R. (2012). «Understanding subarctic wildlife in Eastern James Bay under changing climatic and socio-environmental conditions: bringing together Cree hunters' ecological knowledge and scientific observations». *Polar Geography, 3-4.*

Herrmann, T. M., Sandström, P., Granqvist, K., D'Astous, N., Vannar, J., Asselin, H., Saganash, N., Mameamskum, J., Guanish, G., et Loon, J.-B. (2014). «Effects of mining on reindeer/caribou populations and indigenous livelihoods: community-based monitoring by Sami reindeer herders in Sweden and First Nations in Canada». *The Polar Journal, 4* (1): 28-51.

Houde, N. (2014). «La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan. Traditions, adaptation et flexibilité». *Recherches amérindiennes au Québec, XLIV* (1): 23-33.

Howitt, R. (2001). *Rethinking Resource Management. Justice, sustainability and indigenous peoples*. Routledge, London & New York.

Howitt, R., et Suchet-Pearson, S. (2006). Changing country, telling stories: Research ethics, methods and empowerment in working with Aboriginal women Dans K. Lahiri-Dutt (Dir.), *Fluid Bonds. Views on gender and water* (pp. 48-64). The National Institute for Environment (NIE), The Australian National University, Canberra, Mandira Sen for STREE, Kolkata.

IDDPNQL. (2004). *Mémoire déposé à la Commission d'étude scientifique, publique et indépendante chargée d'examiner la gestion des forêts du domaine de l'état.* Wendake: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador (IDDPNQL) Document disponible sur Internet, www.iddpnql.ca.

IDDPNQL. (2006). *Stratégie de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2006-2009.* Wendake: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, www.iddpnql.ca.

IDDPNQL. (2007). *La propriété intellectuelle et les médecines traditionnelles.* Wendake, Québec: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, www.iddpnql.ca.

Jardine, C. G., Boyd, A. D., et Furgal, C. M. (2009). «Gender and place influences on health risk perspectives in northern Canadian Aboriginal communities». *Gender, place and culture, 16* (2): 201-223.

Jarvenpa, R. (2013). «Cuisiner en bordure de la piste : Préparation des repas par les hommes à la chasse, relations entre genres et transformation sociale chez les Chipewyans (Dene)». *Anthropologie et Sociétés, 37* (2): 45-65.

Jérôme, L., et Veilleux, V. (2014). «Witamowikik, "dire" le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui. Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec, XLIV* (1): 11-22.

Johnson, N., Lilja, N., Ashby, J. A., et Garcia, J. A. (2004). «The practice of participatory research and gender analysis in natural resource management». *Natural Resources Forum,, 28*: 189-200.

Kafarowski, J. (2009). Introduction. Dans J. Kafarowski (Dir.), *Gender, Culture and Northern Fisheries* (pp. vii-x). Canadian Circumpolar Institute (CCI) Press, Edmonton, Alberta.

Kenny, C., et Ngaroimata Fraser, T. (2012). *Living Indigenous Leadership. Native Narratives on Building Strong Communities*. UBC Press, Vancouver.

Kneeshaw, D. D., Larouche, M., Asselin, H., Adam, M.-C., Saint-Arnaud, M., et Reyes, G. (2010). Road rash: Ecological and social impacts of road networks on First Nations. Dans M. G. Stevenson et D. C. Natcher (Dir.), *Planning Co-existence: Aboriginal considerations and approaches in land use planning* (pp. 169-184). Canadian Circumpolar Institute Press, Edmonton.

Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies : Characteristics, Conversations and Contexts*. University of Toronto Press, Toronto.

Kugel, R., et Murphy, L. E. (2007). *Native women's history in eastern North America before 1900: a guide to research and writing*. Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln.

Kuokkanen, R. (2011). «Indigenous economies, theories of subsistence, and women. Exploring the social economy model for indigenous governance». *American Indian Quartely,, 35* (2): 215-240.

Labrecque, M.-F. (1984a). «Des femmes de Weymontachie». *Recherches amérindiennes au Québec, 14* (3): 3-16.

Labrecque, M.-F. (1984b). «Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie). Incidences sur la condition des femmes Attikamèques». *Recherches amérindiennes au Québec, 14* (3): 75-87.

Lacroix, I., et St-Arnaud, P.-O. (2012). «La gouvernance : tenter une définition». *Cahiers de recherche en politique appliquée, 4* (3): 19-37.

LaFromboise, T. D., Heyle, A. M., et Ozer, E. J. (1990). «Changing and diverse roles of women in American Indian cultures». *Sex Roles, 22* (7/8): 455-476.

Lahiri-Dutt, K. (2006). *Fluid Bonds. Views on gender and water*. The National Institute for Environment (NIE), The Australian National University, Canberra, Mandira Sen for STREE, Kolkata.

Lajimodiere, D. K. (2011). «Ogimah Ikwe: Native women and their path to leadership». *Wicazo Sa Review, 26* (2): 57-82.

Lawrence, B. (2003). «Gender, race, and the regulation of Native identity in Canada and the United States: An overview». *Hypatia, 18* (2): 3-31.

Lawrence, B., et Anderson, K. (2005). «Introduction to "Indigenous Women: The State of Our Nations"». *Atlantis, 29* (2): 1-8.

LeBel, S. (2005). «Trois facettes de la coexistence entre les populations autochtones et canadienne en Mauricie (1870-1910)». *recherches amérindiennes au Québec,, 35* (1): 11 pages.

Léger, M. (2014). Décoloniser notre regard : la discrimination envers les femmes autochtones des Amériques. Dans N. Thède et M. Dufour-Poirier (Dir.), *L'Amérique latine : laboratoire du politique autrement* (pp. 83-104). Presse de l'Université du Québec, Québec.

Leisher et al. (2016). «Does the gender composition of forest and fishery management groups affect resource governance and conservation outcomes? A systematic map». *Environmental Evidence, 5* (6): 1-10.

Leroux, J. (2010). Le contrôle territorial ou posséder ce que l'on protège chez trois peuples algonquiens du Québec. Dans P. Noreau (Dir.), *Gouvernance autochtone: Reconfiguration d'un avenir collectif* (pp. 99-131). Édition Thémis, Montréal.

Leroux, J., Chamberland, R., Brazeau, E., et Dubé, C. (2004). *Au pays des peaux de chagrin: occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle.* Les presses de l'Université Laval, Le musée canadien des civilisations.

Lévesque, C., Geoffroy, D., et Polèse, G. (2016). Naskapi women: Words, narratives, and knowledge. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 59-84). Athabasca University Press, Edmonton.

Mackey, E. (2014). «Unsettling Expectations: (Un)certainty, Settler States of Feeling, Law, and Decolonization». *Canadian Journal of Law and Society,, 29* (2): 235-252.

Maranzan, A., K.,, Sabourin, A., et Simard-Chicago, C. (2013). «A Community-Based Leadership Developement for First Nations Women: Revaluing and Honoring Women's Strengths». *The International Indigenous Policy Journal,, 4* (2 Art.5): 12 pages.

Martin, T. (2003). *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik.* Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy.

Martin, T., et Girard, A. (2009). «Le territoire, « matrice » de culture : Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec». *Recherches amérindiennes au Québec, 39* (1-2): 61-70.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

McCall, M. K., et Minang, P. A. (2005). «Assessing participatory GIS for community-based natural resource management: claiming community forests in Cameroon». *Geographical Journal, 171* (4): 340-356.

McCarter, J., Gavin, M. C., Baereleo, S., et Love, M. (2014). «The challenges of maintaining indigenous ecological knowledge». *Ecology and Society, 19* (3).

McGregor, D. (2012). «Traditional Knowledge: Considerations for Protecting Water in Ontario». *The International Indigenous Policy Journal,, 3* (3): 1-21.

McGregor, D. (2014). «Lessons for collaboration involving traditional Knowledge and environmental governance in Ontario, Canada». *AlterNative,, 10* (4): 340-353.

McIvor, S. D. (2004). «Aboriginal Women Unmasked: Using Equality Litigation to Advance Women's Rights». [Article]*Canadian Journal of Women & the Law, 16* (1): 106-136.

Mihesuah, D. A. (2003). *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment, Activism.* University of Nebraska Press, Lincoln and London.

Morantz, T. (2013). Les politiques colonialiste fédérales et provinciales dans le Nord québécois, 1945-1970. Dans A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (Dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 153-173). Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Morin, R. (2004). La gouvernance provinciale à l'épreuve des droits des peuples autochtones: pour un fédéralisme équilibré. Dans G. Otis (Dir.), *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtone* (pp. 101-113). Les presses de l'Université Laval, Québec.

Morissette, A. (2007). «Composer avec un système imposé. La tradition et le conseil de bande à Manawan». *Recherches amérindiennes au Québec, 37* (2-3): 127-138.

Natcher, D. C. (2001). «Land use research and the duty to consult: a misrepresentation of the aboriginal landscape». *Land Use Policy, 18* (2): 113-122.

Natcher, D. C. (2013). «Gender and Resource Co-Management in Northern Canada». *Arctic, 66* (2): 4 pages.

Newell, D. C. (2015). «Renewing "That which was almost lost or forgotten": The implication of old ethnologies for present-day traditional ecological knowledge among Canada's Pacific coast peoples ». *The International Indigenous Policy Journal, 6* (2): 15.

Notzke, C. (1994). *Aboriginal Peoples and Natural Resources in Canada.* Captus Press Inc., Concord, Ontario.

Notzke, C. (1995). «A new perspective in aboriginal natural resource management: Co-management». *Geoforum, 26* (2): 187-209.

O'Brien, J. M. (2007). "Divorced" from the land. Resistance and survival of Indian women in eighteeth-century New England. Dans R. Kugel et L. E. Murphy (Dir.), *Native women's history in eastern North America before 1900: a guide to research and writing* (pp. 333-367). Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln.

O'Faircheallaigh, C. (2012). «Women's absence, women's power: indigenous women and negociations with mining compagnies in Australia and Canada». *Ethnic and Racial Studies,*: 1-19.

OBVAJ. (2014). *Première partie - Portrait général du territoire de gestion Abitibi-Jamésie. Plan directeur de l'eau.* 2e édition. Val-d'Or: Organisme de bassin versant Abitibi-Jamésie. Document disponible sur Internet, http://obvaj.org/wp-content/uploads/2016/11/Fusion_Portrait-g%C3%A9n%C3%A9ral_Page-couverture.pdf.

Ohmagari, K., et Berkes, F. (1997). «Transmission of Indigenous knowledge and bush skills among the Western James Bay Cree women of Subarctic Canada». *Human Ecology, 25* (2): 197-222.

Parlee, B., Berkes, F., et Teetl'it Gwich'in Renewable Resource Council. (2005). «Health of the Land, Health of the People: A Case Study on Gwich'in Berry Harvesting in Northern Canada». *EcoHealth, 2*: 127-137.

Poirier, S. (2001). Territories, identity, and modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec). Dans C. Scott (Dir.), *Aboriginal autonomy and development in Northern Quebec-Labrador* (pp. 98-114). UBC Press, Vancouver.

Poirier, S. (2014). «Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante » : Bilan d'une recherche participative en milieu autochtone». *Recherches amérindiennes au Québec, 44* (1): 73-83.

Poirier, S., Jérôme, L., et Société d'histoire Atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan). (2014). «Présentation. Les Atikamekw Neirowisiwok. Territorialités et savoirs». *Recherches amérindiennes au Québec, XLIV* (1): 3-10.

Poirier, S., et Niquay, J.-M. (1999). *Le droit coutumier Atikamekw. Pistes de réflexion.* La Tuque: Présenté au Conseil de la Nation Atikamekw.

Préaud, M. (2013). Peuples autochtones dans le Pacifique: Héritage coloniaux et gouvernance autochtone. Dans I. Bellier (Dir.), *Peuples autochtones dans le monde : les enjeux de la reconnaissance* (pp. 113-130). L'Harmattan, Paris.

Reed, M. G., et Varghese, J. (2007). «Gender representation on Canadian forest sector advisory committees». *The Forestry Chronicle, 83* (4): 515-525.

Reyes-García, V., Guèze, M., Luz, A. C., Paneque-Gálvez, J., Macía, M. J., Orta-Martínez, M., Pino, J., et Rubio-Campillo, X. (2013). «Evidence of traditional knowledge loss among a contemporary indigenous society». *Evolution and Human Behavior, 34* (4): 249-257.

Rigby, C. W., Rosen, A., Berry, H. L., et Hart, C. R. (2011). «If the land's sick, we're sick:* The impact of prolonged drought on the social and emotional well-being of Aboriginal communities in rural New South Wales». *Australian Journal of Rural Health, 19* (5): 249-254.

Ross, A., et Pickering, K. (2002). «The Politics of Reintegrating Australian Aboriginal and American Indian Indigenous Knowledge into Resource Management: The Dynamics of Resource Appropriation and Cultural Revival». *Human Ecology, 30* (2): 187-214.

Routhier, M.-J. (1984). «Que sont devenues les sages-femmes d'antan? L'accouchement chez les femmes Attikamèques de Manouane». *Recherches amérindiennes au Québec, 14* (3): 26-36.

Roy, E. (2012). «Le Pland Nord québécois. Quelle place pour les femmes autochtones?». *Cahiers DIALOG, 2012-04* (Section 6): 37-45.

Royer, M.-J. S. 2012. *L'interaction entre les savoirs écologiques traditionnels et les changements climatiques: Les Cris de la Baie-James, la bernache du Canada et le caribou des bois.* Thèse de doctorat.Géographie Université de Montréal.

Rude, D., et Deiter, C. (2004). *Du commerce des fourrures au libre-échange: la foresterie et les femmes des Premières nations au Canada*. Ottawa: Condition féminine Canada. Document disponible sur Internet, http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-110-2004F.pdf.

Saint-Arnaud, M. 1991. *Acériculture algonquine à Kitcisakik (Abitibi) et limite nord de répartition de l'érablière à sucre.* Mémoire de maîtrise.Institut des sciences de l'environnement Université du Québec à Montréal.

Saint-Arnaud, M. 2009. *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone: le cas des Anicinapek de Kitcisakik.* Thèse de doctorat.Institut des sciences de l'environnement Université du Québec à Montréal.

Saint-Arnaud, M., Asselin, H., Dubé, C., Croteau, Y., et Papatie, C. (2009). Developing Criteria and Indicators for Aboriginal Forestry: Mutual Learning throught Collaborative Research. Dans M. G. Stevenson et D. C. Natcher (Dir.), *Changing the Culture of Forestry in Canada: Building Effective for Aboriginal Engagement in Sustainable Forest Management* (pp. 85-105). CCI Press and Sustainable Forest Management Network, Edmonton.

Saint-Arnaud, M., et Papatie, C. (2012). «Ejigabwin: La foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik». *Recherches amérindiennes au Québec, 42* (2-3): 111-127.

Salée, D., et Lévesque, C. (2010). «Representing Aboriginal Self-Government and First Nations/State Relations: Political Agency and the Management of the Boreal Forest in Eeyou Istchee». *International Journal of Canadian Studies* (41): 99-135.

Sauvé, L., Godmaire, H., Saint-Arnaud, M., Brunelle, R., et Lathoud, F. (2005). «Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone». *Recherches amérindiennes au Québec, XXXV* (3): 85-94.

Sayers, J. F., MacDonald, D. H., Fiske, J.-A., Newell, M., George, E., et Cornet, W. (2001). *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques*. Ottawa: Conditions féminine Canada. Document disponible sur Internet, http://bibvir1.uqac.ca/archivage/12563597.pdf.

Sayers, J. F., et MacDonald, K. A. (2001). Pour une participation équitable des femmes des Premières Nations à la gestion des affaires publiques. Dans J. F. Sayers, K. A. MacDonald, J.-A. Fiske, M. Newell, E. George et W. Cornet (Dir.), *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques* (pp. 1-63). Condition féminine Canada, Ottawa.

Scott, C. H., et Webber, J. (2001). Conflicts between Cree Hunting and Sport Hunting: Co-Management Decision Making at James Bay. Dans U. Press (Dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec-Labrador* (pp. 149-172). UBC Press, Vancouver.

Shapcott, C. (1989). «Environmental impact assessment and resources management, a Haida case study: Implication ofr Native people of the North». *The Canadian Journal of Native Studies, 9* (1): 55-83.

Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan. (2014). «Tapiskwan sipi (la rivière Saint-Maurice)». *Recherches amérindiennes au Québec, 44* (1): 85-93.

Staples, K., et Natcher, D. C. (2015). «Gender, critical mass, and natural resource co-management in the Yukon». *The Northern Review, 41*: 139-155.

Survival International. (2010). *Serious damage. Tribal peoples and large dams*. Document disponible sur Internet, http://assets.survivalinternational.org/documents/373/Serious_Damage_final.pdf.

Suzack, C., Huhndorf, S. M., Perreault, J., et Barman, J. (2010). *Indigenous women and feminism: Politics, activism, culture*. UBC Press, Vancouver.

Tanguay, N., de Grosbois, S., et Saint-Charles, J. (2013). «Santé territoriale, indicateurs de santé animale et vision holistique : La sélection des prises et les choix alimentaires chez les Atikamekw de Manawan et d'Obedjiwan». *Recherches amérindiennes au Québec, 43* (2-3): 3-19.

The Constitution of the Iroquois Nations. (1996). *The Great Binding Law. Gayanashagowa* Gerald Murphy & Cybercasting Services Division of the National Public Telecomputing Network (NPTN). Document disponible sur Internet, http://www.indigenouspeople.net/iroqcon.htm.

Thériault, S. (2010). «Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones (Rethinking the Foundations of the Quebec Mining Regime in Relation to the Crown Duty to Consult and Accommodate Aboriginal Peoples)». *McGill International Journal of Sustainable Development Law and Policy/Revue international de droit et politique du développement durable de McGill, 6* (2): 217-245.

Tobias, J. K., et Richmond, C. (2016). «Gimiigiwemin: Putting knowledge translation into practice with Anishinaabe communities». *International Journal of Indigenous Health, 11* (1): 228-243.

Trask, M. (2007). Indigenous women and traditional knowledge. Reciprocity is the way of balance. Dans G. Vaughan (Dir.), *Women and the gift economy. A radically different worldview is possible* (pp. 293-300). Inanna Publications and Education Inc., Toronto.

Turner, N. J., Ignace, M. B., et Ignace, R. (2000). «Traditional ecological knowledge and wisdom of Aboriginal peoples in British Columbia». *Ecological Applications, 10* (5): 1275-1287.

Turner, N. J., et Turner, K. L. (2008). «"Where our women used to get the food": cumulative effects and loss of ethnobotanical knowledge and practice; case study from coastal British Columbia». [Electronic]*Botany, 86.*

United Nations. (2009). *Indigenous Women - Analysis Prepared by the Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues*. New York: Economic and social Council. Document disponible sur Internet, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_14_en.pdf (à vérifier).

Rapport-Gratuit.com

United Nations. (2015). *State of the world's indigenous peoples. Indigenous peoples' acces to health services* 2nd volume. New York: United Nations. Document disponible sur Internet, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2015/sowip2volume-ac.pdf.

Upadhyay, B. (2005). «Women and natural resource management: Illustrations from India and Nepal». *Natural Resources Forum, 29* (3): 224-232.

Uprety, Y., Asselin, H., Dhakal, A., et Julien, N. (2012). «Traditional use of medicinal plants in the boreal forest of Canada: review and perspectives». *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 8* (7).

Uprety, Y., Poudel, R. C., Asselin, H., et Boon, E. (2011). «Plant biodiversity and ethnobotany inside the projected impact area of the Upper Seti Hydropower Project, Western Nepal». *Environment Development Sustainable, 13*.

Valaskakis, G. G., Dion Stout, M., et Guimond, E. (2009). Introduction. Dans *Restoring the Balance, First Nations Women, Community and Culture* (pp. 1-9). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Van Woudenberg, G. (2004). «"Des femmes et de la territorialité": Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec, 34* (3): 75-86.

Vennum, T. J. (1988). *Wild Rice and the Ojibway People*. Minnesota Historical Society Press, St-Paul.

Veuthey, S., et Gerber, J.-F. (2010). «Logging conflicts in Southern Cameroon: A feminist ecological economics perspective». *Ecological Economics, 70* (2): 170-177.

Vinding, D., et IWGIA. (1998). *Indigenous women: The right to a voice* (Vol. 88). International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen.

Von Benda-Beckmann, F., et Von Benda-Beckmann, K. (2006). Gender, water rights and irrigation in Nepal. Dans K. Lahiri-Dutt (Dir.), *Fluid Bonds. Views on gender and water* (pp. 107-136). The National Institute for Environment (NIE), The Australian National University, Canberra, Mandira Sen for STREE, Kolkata.

Voyageur, C. J. (2008). *Firekeepers of the Twenty-First Century: First Nations Women Chiefs*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.

Wattez, P. (2015). «Le renouveau du leadership autochtone». *Relations* (778): 35-37.

Westermann, O., Ashby, J., et Pretty, J. (2005). «Gender and Social Capital: The Importance of Gender Differences for the Maturity and Effectiveness of Natural Resource Management Groups». *World Development, 33* (11): 1783-1799.

Whiteman, G. (2004). «The Impact of Economic Development in James Bay, Canada: The Cree Tallymen Speak Out». *Organization & Environment, 7* (4): 425-448.

Whyte, K. P. (2014). «Indigenous women, climate change impacts, and collective action». *Hypatia, 29* (3): 599-616.

WIPO. (2012). *The World Intellectual Property. OrganizationTraditional Knowledge Documentation Toolkit. Consultation draft*: The World Intellectual Property (WIPO). Document disponible sur Internet, www.wipo.int/export/sites/.../tk_toolkit_draft.pdf.

Wyatt, S. 2004. *Co-existence of Atikamekw and industrial forestry paradigms: Occupation and management of forestlands in the St-Maurice river basin, Québec.* Faculté de foresterie et de géomatique Université Laval.

Wyatt, S. (2006). «"Si les autres le font, pourquoi pas nous?". La quête des Atikamekw de Wemotaci pour un rôle dans la foresterie au Nitaskinan». *Recherches amérindiennes au Québec, 36* (2-3): 9-18.

Wyatt, S., et Chilton, Y. (2014). «L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci». *Recherches amérindiennes au Québec, 44* (1): 61-72.

Wyatt, S., Fortier, J.-F., et Martineau-Delisle, C. (2010). «First Nations' involvement in forest governance in Québec: The place for distinct consultation processes». *The Forestry Chronicle, 86* (6): 730-741.

CHAPITRE IV
Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes atikamekw

Suzy Basile,

Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Hugo Asselin,

Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Thibault Martin,

Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire, Université du Québec en Outaouais (UQO)

Version courte acceptée pour publication dans *Recherches féministes*

4.1 Résumé

Les femmes autochtones ont un attachement particulier au territoire, qui est un lieu privilégié de transmission de leurs savoirs et de leurs valeurs. L'analyse thématique des entrevues réalisées avec des femmes Atikamekw sur leur rôle dans la gouvernance territoriale a permis de faire émerger plusieurs thèmes en lien avec la filiation et la transmission des savoirs et des valeurs : l'organisation sociale (mariage, adoption coutumière et famille), les grossesses et les accouchements, les sages-femmes, le lieu d'origine, le nom traditionnel, l'éducation et les pensionnats. L'analyse révèle : (1) que les femmes Atikamekw ont une bonne connaissance du mode de vie de leurs ancêtres et spécifiquement du rôle que les femmes y jouaient, (2) que ce rôle était prédominant et essentiel dans les domaines liés à l'organisation spatiale des activités traditionnelles sur le territoire, (3) que les accouchements/naissances sont des marqueurs temporels forts, (4) que la nomination du lieu d'origine s'est modifié suite aux bouleversements sociaux et territoriaux, même si l'identification par le nom traditionnel est toujours en usage et demeure importante, (5) que l'éducation est valorisée par les femmes Atikamekw, qui en assumaient historiquement une large part, et (6) que les femmes Atikamekw ont été affectées, directement ou indirectement, par l'expérience des pensionnats qui a provoqué un cassure dans la transmission traditionnelle des savoirs sur le territoire.

Mots clés : Attachement au territoire, accouchements, savoirs autochtones, éducation, femmes autochtones, peuple Atikamekw

4.2 Introduction

« L'attachement au lieu est fonction de la durée et de la profondeur de l'expérience d'une personne avec ce lieu » (Stedman, 2002). Ce « lieu » devient un élément intrinsèquement lié à l'identité, à la place qu'une personne se donne dans sa société. Les êtres humains peuvent s'attacher à un lieu selon les événements qui s'y sont produits tels que leur naissance, des événements sociaux et familiaux marquants, la

durée de leur résidence, les interactions avec les autres personnes ou des expériences positives symboliquement importantes (Kudryavtsev et al., 2012). C'est un lien émotif entre les personnes et leur environnement qu'il faut voir d'une manière holistique (Hidalgo et Hernández, 2001; Stedman, 2002). Il est dans la nature des êtres humains (et des espèces animales) de rechercher l'endroit où ils sont nés ou de choisir un lieu de résidence où ils se sentent bien et en sécurité (Hidalgo et Hernández, 2001). L'attachement a certainement un rôle à jouer dans le développement de l'identité et les personnes, selon leur genre et leur âge, peuvent avoir créé un lien plus ou moins fort avec leur maison, leur voisinage ou leur ville (Hidalgo et Hernández, 2001). Anton et Lawrence (2014) affirment ainsi que les femmes auraient un attachement plus profond au lieu en raison du temps investi dans l'entretien de la maisonnée et l'éducation des enfants. Dans le cadre d'une recherche menée dans l'ouest de l'Australie, les femmes s'identifiaient davantage que les hommes à une localité en raison de leur plus grande implication dans les activités sociales et familiales, entre autres (Anton et Lawrence, 2014). Dans le même ordre d'idées, selon un sondage réalisé auprès des propriétaires de résidences dans une région récréotouristique du Wisconsin au sujet de l'attachement au lieu, il a été nécessaire de stratifier les données par le genre afin d'obtenir une représentation adéquate des femmes parce que « in the common case of joint property ownership – usually husband and wife – the male is nearly always identified as the primary property owner » (Stedman, 2002, p. 569). D'autres variables sont également importantes à observer lors de la réalisation d'études sur l'attachement au lieu car il semble également que les caractéristiques environnementales telles que la beauté du paysage et les ressources disponibles puissent jouer un rôle dans le développement d'un lien d'attachement à un lieu (Kudryavtsev et al., 2012). Lim et Barton (2006) proposent aussi une définition quelque peu différente de l'attachement au lieu : « a living ecological relationship between a person and a place [including] physical, biological, social, cultural, and political factors. » Cette définition rejoint celle de plusieurs peuples autochtones qui disent avoir

un lien étroit avec le territoire, que la terre, la langue et la culture sont liées de manière inextricable (Cajete, 1994; Lowan, 2009). Les peuples autochtones ont su développer un lien spécifique au territoire, mais surtout s'adapter à diverses régions géographiques et se sentir « à la maison » sur leur territoire. Le « lieu », le territoire des peuples autochtones fait partie intégrante des savoirs ancestraux, de la mémoire culturelle et de l'histoire (Schultlz et al., 2016). Les marqueurs territoriaux (points de repères) font également partie intégrante de l'identité de plusieurs cultures autochtones (Lowan, 2009). Kathleen Wilson (2003) ajoute que la relation des peuples autochtones à la terre façonne leur vie culturelle, spirituelle, émotionnelle, physique et sociale et que leur santé en dépend. Kingsley, Townsend et Henderson-Wilson (2013) soulignent que la relation intime, voire la profonde connexion spirituelle, que les Aborigènes d'Australie ont avec leur « *country* » est basée sur les savoirs, les pratiques et les croyances de milliers de générations et qu'elle se trouve sous-représentée dans la littérature et la recherche actuelle. Cette profonde connexion se distingue par une vision selon laquelle les humains appartiennent à la terre dans une relation symbiotique, que ce lien particulier émane d'une relation de longue date qui s'exprime à travers des systèmes de croyance et de savoirs. Kingsley, Townsend et Henderson-Wilson (2013) ajoutent que les peuples autochtones, malgré la destruction de leur environnement et la diminution des ressources accessibles depuis la colonisation, ont su garder un fort lien d'appartenance à leur territoire. Le sentiment de solastalgie, qui fait référence à la détresse et au désarroi ressenti devant un environnement détruit bien que l'on soit chez soi et surtout, en sachant que l'on ne pourra rien faire pour améliorer la situation (Albrecht, 2006), peut cohabiter avec un sentiment d'attachement, de symbiose avec ce même environnement (Kingsley, Townsend, Henderson-Wilson, et al., 2013). À titre d'exemple, le bien-être général des Aborigènes d'Australie est ébranlé par les changements climatiques qui ont comme effets de provoquer des sécheresses extrêmes. Les conséquences à long terme de ces sécheresses sont malheureusement peu étudiées selon ce même auteur.

Dans le nord-est du Canada, les changements climatiques affectent le sentiment d'attachement au lieu des Inuit par le bouleversement des pratiques de chasse et de pêche de subsistance, de déplacement, etc. (Cunsolo Willox et al., 2012). McNamara et Westoby (2011) ajoutent que les changements climatiques peuvent avoir de sérieux impacts sur la santé mentale et psychologique des individus et que les femmes particulièrement peuvent ressentir une forte détresse et une perte d'identité lorsqu'elles ne sont plus en mesure de lire leur environnement et les indicateurs saisonniers. Le cas de femmes aborigènes des Îles Erub (Australie) qui ont exprimé leur tristesse devant les pertes subies en raison des conséquences des changements climatiques apporte, selon ces auteurs, de nouvelles perspectives sur les stratégies d'adaptation des femmes face aux changements environnementaux. Whyte (2014) souligne également que les responsabilités communautaires des femmes autochtones peuvent être un élément qui les incite à prendre le leadership de s'adapter aux changements environnementaux.

En effet, les femmes autochtones ont des responsabilités spécifiques envers leur famille, leur communauté et leur territoire. Elles ont un attachement particulier au lieu, au territoire qui est basé sur la relation qu'elles entretiennent avec ce dernier, sur la longévité de cette relation et sur les connaissances qui y sont rattachées (Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016b). Ayant des savoirs et des pratiques différents de ceux des hommes, les femmes autochtones pourraient contribuer davantage à l'identification et la mise en place de mesures d'atténuation des enjeux environnementaux. En effet, les femmes autochtones ont été écartées des sphères de décision, leurs rôles et leurs responsabilités ignorés par les politiques coloniales, leurs savoirs dénigrés par les chercheurs et les décideurs (Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016a). Prendre en compte leurs savoirs et leurs valeurs et favoriser leur participation aux processus de prise de décision permettrait de tracer un portrait plus réaliste de la situation (à corriger) et de trouver des solutions efficaces pour l'ensemble des sociétés concernées (Colfer et al., 2013; McGregor, 2008). Cela permettrait également d'assurer la transmission des savoirs et des valeurs aux futures générations de femmes autochtones, une

transmission mise à mal par les efforts de colonisation dans plusieurs régions du monde. Gale (1990) parle d'une vision myope envers les femmes autochtones qui caractérise le style de colonisation britannique.

Lors de la réalisation d'une recherche portant sur le rôle et la place des femmes Atikamekw[16] dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles (Chaptire III), plusieurs sujets qui ne figuraient pas dans le guide d'entrevue ont néanmoins fait surface. Les femmes interviewées ont spontanément parlé de l'organisation sociale (du mariage, de l'adoption coutumière et de l'organisation familiale), de leurs grossesses et accouchements, des sages-femmes, de leur lieu d'origine, du nom traditionnel, de l'éducation et des pensionnats. La profondeur et la teneur des propos recueillis lors des entretiens avec les femmes Atikamekw permettent d'affirmer (1) qu'elles attachent beaucoup d'importance à la grossesse, à l'accouchement et au rôle des sages-femmes, (2) que leurs enfants et ceux des autres femmes ainsi que les liens filiaux sont au cœur de leur parcours de vie et (3) que le territoire est le point d'ancrage de plusieurs événements marquants liés à la grossesse, à l'accouchement/naissance, à l'éducation des enfants et, plus largement, à la transmission des savoirs et à la prise de décisions dans la famille et dans la communauté.

Ces résultats inattendus qui ont émergé des analyses d'entrevues, réalisées dans une perspective provenant des sciences de l'environnement et qui ne comportaient aucune question à propos des grossesses et des accouchements, ne peuvent être laissés dans l'ombre pour la principale raison que peu de choses sont connues et documentées à propos des femmes autochtones, de leur attachement au territoire et de leur rôle dans

---

16 Bien que les instances politiques Atikamekw prônent l'usage du terme *Nehirowisiwok* pour désigner le peuple Atikamekw, *Nehirowisiw* (*Nehirowisiwok* au pluriel) signifiant un « être autonome, qui vit en équilibre sur le territoire », nous avons fait le choix d'utiliser le terme *Atikamekw*. Les termes en *Nehiromowin* (langue Atikamekw) tels que *Nehirowiskew* (une femme Atikamekw) et *Nehirowiskewok* (des femmes Atikamekw) ne seront pas non plus utilisés dans le présent texte pour des raisons personnelles. En effet, la génération des 30-45 ans, à laquelle appartient l'auteure principale, utilise davantage *Atikamekw iriniwok* pour désigner les hommes et *Atikamekw iskwewok* pour désigner les femmes.

sa gouvernance (Johnson et al., 2004; Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016b). Mise à part Van Woudenberg (2004) qui met en lumière le caractère fondamental social du territoire pour les femmes autochtones, et Kermoal (2016) qui montre que les lieux d'accouchement des femmes Métis ont été effacés de leurs histoires de vie et que la contribution des sages-femmes Métis lors des accouchements des femmes blanches a été ignorée. Dans le cas des femmes Atikamekw, la littérature est pratiquement muette au sujet de leurs accouchements et du rôle des sages-femmes, sauf exception des travaux de Labrecque (1984a), de Routhier (1984) et de Brunschwig (2015), qui offrent respectivement un bref historique du rôle des femmes dans ce domaine, de l'effacement du rôle des sages-femmes suite à l'application des pratiques médicales transportées dans les hôpitaux dans les années 1960-70 et finalement, la signification de la grossesse chez les filles et les femmes Atikamekw et son acceptation sociale par la société Atikamekw.

4.3 Contexte de la recherche

La nation Atikamekw est l'une des dix premières nations présentent au Québec (Canada). La majorité des 7 569 membres de la nation Atikamekw vit aujourd'hui dans les communautés de Manawan, Opitciwan et Wemotaci, situées dans deux régions administratives connues sous le nom de Haute-Mauricie et Lanaudière. Le territoire ancestral des Atikamekw est connu sous le nom de *Nitaskinan*, terme qui signifie « notre territoire à nous » en langue Atikamekw. Cette langue est en usage à 95% par les Atikamekw (CNA, 2016). *Nitaskinan* est situé dans la forêt boréale au centre du Québec et il représente une superficie totale de 79 806 km^2. Comme beaucoup d'autres peuples autochtones du Canada, voire du monde, les Atikamekw font face aux nombreuses conséquences de l'application des politiques coloniales de l'État et de l'occupation grandissante de leur territoire par diverses industries. À partir du milieu du XIX^e siècle, les Atikamekw ont assisté à un envahissement de leur territoire qui a entraîné de profonds bouleversements de leur mode de vie, de leur organisation sociale,

de leur économie et de leur territoire dont les ressources forestières et fauniques ont été exploitées extensivement. Ces transformations du territoire et de son occupation ont forcé les Atikamekw à adapter leurs pratiques et leur mode de vie aux nouvelles réalités (Chapitre III).

4.4 Méthodologie

Le rôle, les activités et les savoirs des femmes Atikamekw, ayant été peu documentés à ce jour, ont attiré l'attention de la chercheuse principale, elle-même issue du peuple Atikamekw. Dans le cadre d'une recherche doctorale, 32 entrevues ont été réalisées avec des femmes des trois communautés Atikamekw, incluant quelques-unes qui vivaient au moment des entrevues dans une des villes ou villages environnants. Les entrevues ont été transcrites et traitées de manière anonyme, l'identité des participantes a été codifiée par un « A » pour Atikamekw suivi d'un chiffre. Ces entrevues, dont 15 ont été entièrement réalisées en langue Atikamekw, ont porté principalement sur l'expérience des femmes et leurs activités sur le territoire, les savoirs qui y sont rattachés et leur transmission, les bouleversements territoriaux et leurs conséquences, les relations avec les autres utilisateurs du territoire, leur rôle et leurs responsabilités dans la gouvernance et la prise de décision en lien avec le territoire ainsi que le leadership qui se démarque de plus en plus chez les femmes Atikamekw. Les participantes à la recherche ont abordé spontanément des thèmes qui ne figuraient pas dans le guide d'entrevue. L'importance attribuée à ces thèmes par certaines femmes ainsi que leur récurrence (par ex. les adoptions coutumières dans l'organisation sociale et territoriale, le lieu des accouchements sur le territoire et les conséquences du passage dans les pensionnats sur la transmission des savoirs) pointent vers une importance particulière de ces sujets dans la gouvernance du territoire et des ressources et justifient la nécessité de leur consacrer une analyse distincte.

De plus, trois entrevues ont également été réalisées (avant la tenue des entrevues formelles) afin de discuter des outils de collecte de données et des démarches éthiques

à entreprendre avec les personnes à approcher. Cet exercice de validation pré-terrain a permis d'ajuster le guide d'entrevue, de modifier le formulaire de consentement, de déterminer la manière dont les femmes seraient invitées à participer à la recherche, bref de co-construire la démarche de recherche à laquelle les femmes Atikamekw allaient participer. Cet exercice a permis aux femmes Atikamekw d'influencer de façon significative l'approche de la recherche participative proposée (Chapitre II).

Enfin, cinq rencontres de validation de l'interprétation des résultats ont été tenues avec les communautés Atikamekw après leur analyse. Cet exercice a permis aux femmes présentes, participantes ou non à la recherche, de s'exprimer et de combler certaines lacunes au sujet des grossesses et des accouchements qu'elles ou une femme de leur famille ont vécu et comment ces événements ont liés les femmes concernées au territoire.

4.4.1 Approche inductive

L'approche inductive permet, par sa flexibilité et son ouverture, l'émergence d'informations et de thèmes inattendus et amenés par les participants à une recherche et peut ainsi mener à la création de nouvelles catégories d'analyse. Elle permet également de « donner un sens » aux données, de trouver une manière d'intégrer ces données à un modèle composé des catégories d'analyse élaborées par le chercheur (Blais et Martineau, 2006). Par exemple, la création de la catégorie d'analyse « Responsabilités et leadership des femmes » dans laquelle deux sous-catégories ont également été créées – « grossesses et accouchements » et « sages-femmes » – montre la flexibilité et la nécessité de l'approche inductive dans un contexte où ces informations inédites auraient autrement pu ne pas être mentionnées.

4.4.2 Analyse thématique

C'est dans le contexte d'une démarche exploratoire, donc qui ne présente pas d'hypothèse à vérifier, que les thèmes suivants ont été créés suite à l'analyse du contenu des 32 entrevues réalisées avec des femmes Atikamekw. Réunis sous le thème

« organisation sociale » pour les besoins de la présente analyse, les thèmes « mariage », « adoption coutumière » et « organisation familiale » ont été abordés par les participantes à la recherche afin d'illustrer le mode de vie, l'organisation sociale et le rôle que les femmes Atikamekw y tenaient avant et après les efforts de sédentarisation dans les années 1950-1970. Le thème « responsabilités et leadership des femmes » a été divisés en deux sous-thèmes « grossesses et accouchements » et « sages-femmes » afin d'illustrer au mieux ce domaine de connaissances dévolu aux femmes et l'importance que leur ont donné les participantes à la recherche. Enfin, les thèmes « lieu d'origine », « nom traditionnel », « éducation » et « pensionnats » ont été rassemblés afin d'expliquer le lien au territoire que les femmes atikamekw ont exprimé à travers la description de leur lieu d'origine, d'expliquer l'importance du nom traditionnel dans l'identité d'une personne et enfin comment l'éducation dite contemporaine – surtout l'épisode des pensionnats – ont transformé le lien au territoire, voire même l'identité des femmes Atikamekw.

4.5 Résultats

> Les femmes Atikamekw donnaient naissance sur le territoire, vivaient des ressources du territoire, transmettaient leurs connaissances à leurs enfants et surtout transmettaient les valeurs atikamekw de la vie en forêt, leur mode de vie ancestral (A29).

Cette citation illustre le rôle des femmes Atikamekw lorsque celles-ci vivaient sur le territoire, avant l'établissement des communautés Atikamekw et la sédentarisation (1950-1970).

4.5.1 Organisation sociale

Mariage – Les participantes ont partagé leurs expériences personnelles et familiales au sujet du mariage. Sept d'entre elles ont parlé des mariages « arrangés », soit du leur ou de celui d'une autre personne. Cette pratique était courante selon les femmes aînées participantes, quand elles étaient elles-mêmes jeunes ou « en âge de se marier ». Une fois mariée la femme devait aller vivre sur le territoire de son époux : « Les femmes

mariées suivaient leur mari sur le territoire familial de leur père, c'était ça la coutume » (A8). Ces mariages étaient organisés par les familles concernées, souvent avec la complicité du prêtre qui pouvait appliquer, au besoin, une pression pour accélérer le processus d'alliance afin de satisfaire aux principes religieux du christianisme. Une des participantes mentionne que : « Dans ce temps-là, les femmes organisaient les mariages, elles rencontraient les intéressés, faisaient des propositions, des arrangements après le consentement des familles » (A21).

Selon les femmes aînées participantes, à leur époque les mariages entre cousins et cousines du 1er degré (cousins croisés) étaient encore courants et pouvaient être favorisés selon un code rigoureux d'alliances[17]. Les alliances maritales étaient aussi organisées en fonction de l'occupation territoriale des familles concernées. Une femme mentionne : « C'est comme ça (de père en fils) que se faisait la transmission du territoire après le mariage. Le territoire de mon père adoptif et celui de son frère étaient tout près, les territoires se chevauchaient avec nos familles » (A15). Une personne en entrevue a mentionné que : « L'homme pouvait choisir à quelle famille il souhaitait marier sa fille. Alors il choisissait un homme qui avait un beau grand territoire de chasse » (A13). Une des femmes ajoute : « Les femmes avaient un rôle à jouer dans les mariages et les dispositions des familles sur le territoire, avec le consentement des hommes et du curé, bien sûr, mais elles veillaient à ce qu'il y ait de l'équilibre dans tout » (A14). Les personnes déjà mariées avaient également la responsabilité de s'occuper de leurs jeunes frères et sœurs pendant que leurs parents pratiquaient les activités de subsistance sur le territoire. Elles s'occupaient également des personnes âgées, ceux et celles qui s'étaient occupé d'eux durant leur enfance. Une des participantes raconte :

> Après mon mariage, nous sommes restés plus souvent au village car dans ce temps-là, ma mère et mon père étaient plus souvent sur le territoire pour trapper, chasser pour nourrir notre grande famille. Nous, nous avions la garde de nos

17 Les parents des mariés doivent être frère et sœur et non pas frère et frère ou sœur et sœur.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

> jeunes frères et sœurs pendant que nos parents vaquaient à la chasse pour notre subsistance. Nous restions au village avec notre famille parce que nous avions nous aussi nos enfants et nous gardions nos plus jeunes frères et sœurs (A25).

Adoption coutumière – Ce sont les femmes Atikamekw qui s'occupaient de l'organisation des conseils de famille et du placement temporaire ou non des enfants dans le besoin dans la famille immédiate (souvent chez une tante). Elles s'occupaient également de l'adoption coutumière des enfants devenus orphelins. Une des participantes à la recherche raconte : « J'ai été adoptée selon la coutume dans ma famille élargie. J'ai eu une mère adoptive qui était la sœur de mon père. J'ai été adoptée un mois après ma naissance et baptisée ici, de l'autre côté de la rivière » (A15). Une autre femme mentionne :

> Notre père avait souhaité que nous soyons tous gardés dans la même famille et il nous a donné en adoption moi et mon petit frère, à la condition que les autres enfants soient aussi gardés par la même famille, soit mes grandes sœurs ainsi que mon frère, c'est ça qui est arrivé. Notre tante et son mari nous ont tous élevé (A34).

Une autre participante partage son expérience familiale :

> Je pense à ma grand-mère. Je parle souvent d'elle, pour ne pas l'oublier, de toutes les choses qu'elle a faites pour la famille. C'est elle qui m'a prise dans sa famille. Moi aussi, je peux dire qu'elle m'a montré beaucoup de chose, elle accueillait des enfants dans sa famille. Comme j'ai été placée, adoptée de façon coutumière, j'ai reçu de ma grand-mère tout ce que je suis capable de donner (A20).

Organisation familiale – Avant la sédentarisation, les femmes Atikamekw étaient au cœur d'un réseau familial élargi dans lequel elles avaient un rôle spécifique à jouer. Une des participantes résume l'organisation de sa propre famille :

> Je me souviens des hivers, des automnes, des printemps, des activités traditionnelles que ma mère faisait, que ma grand-mère faisait. Je me souviens que nous restions tous en famille avec mes oncles, mes tantes et grand-mère (A32).

Une autre participante parle du rôle des femmes :

> Oui, les femmes aînées vivaient avec leur famille, les veuves étaient souvent prises en charge par leur fils. Les familles prenaient soin de leurs aînés, la femme prenait soin de sa belle-mère, celle-ci demeurait avec eux (A34).

Enfin, une des participantes se rappelle l'époque d'avant la sédentarisation :

> Autrefois, dans le vieux Weymontaching, tout le monde vivait sous les tentes. Quand les Atikamekw venaient à la réserve durant l'été, il y avait plusieurs familles qui restaient dans les tentes (A34).

4.5.2 Grossesses et accouchements

Plusieurs des aînées interrogées ont raconté leur parcours de vie en évoquant leurs accouchements, ayant souvent eu lieu sur le territoire avec l'aide des autres femmes et des sages-femmes. Leurs accouchements sont devenus pour elles des marqueurs temporels et géographiques. Elles racontent certains segments de leur vie en évoquant la naissance d'un enfant ou le déplacement de la famille sur le territoire avant la naissance d'un autre. Plusieurs des répondantes, même les plus jeunes, ont affirmé qu'« autrefois, les femmes Atikamekw accouchaient sur le territoire » (A27).

Une autre raconte ce que sa belle-mère lui a dit :

> Elle m'a dit aussi que : «C'est ici que ton petit frère est né ». C'était ma belle-mère (sage-femme) qui avait aidé pour l'accouchement. C'est elle qui l'a accouchée, nous étions seules sur le territoire, elle avait de nombreux enfants (A1).

À partir des années 1940, les femmes ont commencé à se rendre à l'hôpital pour accoucher, souvent sous la pression des infirmières (non autochtones) de communauté. Une répondante (A37) a mentionné avoir accouché de certains de ses enfants dans les hôpitaux de La Tuque, Amos, Roberval et Joliette, sur le territoire (*Notcimik*, « là d'où je viens, la forêt » (voir le chapitre III pour plus d'informations), à *Mikiskan*[18] et dans

---

[18] *Mikiskan* « lieu des perles », nom attribué probablement en référence à l'ancien poste de traite qui s'y trouvait. Des personnes de différents peuples autochtones (Anicinapek, Atikamekw, Cris) occupaient ce lieu situé à l'ouest de l'actuel réservoir Gouin. Des aînés de la communauté d'Opitciwan ont cependant affirmé à la chercheure principale que ce lieu était plutôt nommé *Pikiskan* (en langue Atikamekw) qui signifie « sentier brumeux » en référence à la vapeur qui émane de la terre et des cours d'eau quand il fait une chaleur torride.

la communauté. Elle et sa famille se déplaçaient selon les emplois que son mari occupait sur le territoire. Une autre ajoute : « Les femmes n'allaient pas nécessairement à l'hôpital, les *kokom* (« grands-mères ») accouchaient les femmes dans des tentes » (A20). Une autre femme mentionne : « Notre mère a accouché à l'hôpital de La Tuque seulement pour les deux derniers enfants » (A25). Une femme adulte a partagé son expérience d'accouchement dans la communauté : « Mon premier enfant, je l'ai eu ici à Manawan, l'accouchement s'est bien passé. Pour les autres accouchements, j'accouchais en ville, soit à Joliette » (A4).

Une participante ajoute :

> Imagine! Celles qui ont accouché sur le territoire avec les sages-femmes qui avaient des connaissances et des techniques d'accouchement. Il y avait de l'entraide entre les femmes. Elles (les femmes) étaient autonomes sur le territoire (A14).

L'entraide entre les femmes était essentielle pour mener à bien les accouchements, l'allaitement et les relevailles. Chaque naissance était l'affaire de tous (incluant les hommes, qui avaient certaines tâches à accomplir). La pratique des activités quotidiennes par les femmes enceintes était également encouragée. Selon les aînées, il fallait que les femmes demeurent prudentes mais actives durant leur grossesse. Une autre femme raconte les préparations à un accouchement :

> Les douleurs ont commencé et tout de suite les femmes se sont préparées pour l'accouchement. Les préparations étaient de chauffer la tente, beaucoup de bois de chauffage et d'eau chaude. Toute la famille s'activait, les hommes pour le bois de chauffage, les femmes préparaient les couvertures, le linge pour l'enfant, aussi la médecine traditionnelle, une tisane de sorbier était préparée pour l'accouchement et pour après accouchement (A29).

Une autre raconte qu'il est arrivé que des femmes meurent suite à un accouchement :

> Cette femme était une très bonne femme, malheureusement elle est décédée lors d'un accouchement très difficile, elle est morte suite à une hémorragie, les sages-femmes ont vu mourir la mère, impuissantes. Dans ce temps-là il n'y avait pas de transport, ni avion pour l'amener à l'hôpital (A25).

Aujourd'hui, les femmes Atikamekw se rendent dans la ville voisine de leur communauté quelque temps (jours, semaines) avant d'accoucher. Cette transition a occasionné certains changements dans les pratiques des femmes telles que la diminution de l'usage du *tikinakan* (Encadré 1), qui a été fortement déconseillé par les médecins dans les années 1970-1980 et la récupération de leur placenta. En effet, plusieurs d'entre elles se sont vu refuser, par le corps médical, la remise du placenta après l'accouchement. Une femme raconte :

> C'est un geste sacré pour les femmes et aujourd'hui ce rituel revient dans nos pratiques. Plusieurs jeunes femmes souhaitent enterrer leur placenta au pied d'un arbre sur le territoire, mais la plupart du temps les médecins de l'hôpital ne sont pas favorables à cette pratique pour des raisons médicales (le placenta doit être envoyé au laboratoire). Alors cela a créé des conflits entre les familles et le corps médical du centre hospitalier (A14).

Les femmes Atikamekw, comme les femmes d'autres nations telles que la nation Crie, récupèrent le placenta afin de l'enterrer au pied d'un arbre sur le territoire afin de consolider le lien au territoire (de remercier le Créateur en redonnant à la terre le début de la vie). « C'est un geste très spirituel qui lie l'enfant au territoire (A14). »

Encadré 1. Tikinakan

L'usage du *tikinakan,* le porte-bébé traditionnel, était essentiel pour les déplacements et la survie sur le territoire. Fabriqué en collaboration entre l'homme et la femme, il est composé d'une planche de bois ornée de gravures à l'endos, d'un arceau et d'un repose-pied en bois, d'une lanière de cuir d'orignal et d'une enveloppe de tissus ornée de broderie et de motifs culturels atikamekw. Aucun clou ou colle n'est utilisé dans sa fabrication. Le bébé y est attaché à l'aide d'un lacet qui ferme l'enveloppe de tissu. Un matelas et des couvertures y sont disposés pour le confort du bébé et de la mousse faisait office de couche. Le *tikinakan* se transporte sur le dos à l'aide de la lanière de cuir que l'on place sur le front, ou encore dans les bras pour de courtes distances. C'est un objet culturel important et surtout sécuritaire car en cas de chute l'arceau protège l'enfant et le bois lui permet de flotter s'il tombe dans l'eau lors d'un déplacement en canot. Le *tikinakan* un objet sacré chez les Atikamekw, l'enveloppe de tissu symbolise le ventre, le placenta de la mère, le lacet représente le cordon ombilical et l'arceau, les bras de la mère. Le *tikinakan* n'est jamais déposé au sol ou laissé en position couchée, l'enfant doit être en mesure de voir à égale hauteur ses parents et l'environnement qui l'entoure. L'usage du *tikinakan* a été déconseillé par les médecins et il a été délaissé au profit des poussettes mais les aînés Atikamekw en ont fait la valorisation auprès de leurs familles. Un rapport sur le patrimoine autochtone stipule que « Le tikinagan représente un certain mode de vie et sa disparition était vécue comme une perte culturelle » (Ministère de la culture et des communications, 2016, p. 3). Aujourd'hui, plusieurs femmes Atikamekw participantes à la recherche en font la promotion auprès de leurs enfants : « J'encourage ma fille à mettre son bébé dans le *tikinakan* le plus longtemps possible » (A2). Cette participante ajoute, non sans un peu d'inquiétude, les propos d'un membre de sa famille qui se préoccupe de l'avenir du *tikinakan* et de la perpétuation des techniques de fabrication chez les familles Atikamekw :

> Mon grand-oncle et ma grand-tante m'ont transmis un message intéressant. Ils parlaient du *tikinakan* et des affaires pour les bébés. Ma grand-tante fabriquait des choses pour les bébés (chapeau, mocassins). Mon grand-oncle a dit : « Aujourd'hui on vend les choses que l'on fait, même le *tikinakan*, à des prix que les gens ne peuvent pas s'offrir, c'est la meilleure façon de détruire la continuité, l'usage du *tikinakan* » (A2).

Crédit photo : Conseil de la Nation Atikamekw

4.5.3 Sages-femmes

Les savoirs des sages-femmes sur les pratiques d'accouchement ainsi que sur l'usage des plantes médicinales pour divers maux ou pour les soins après l'accouchement ont assuré la survie de plusieurs générations d'Atikamekw. À nouveau, l'entraide, le partage des tâches entre les femmes et le lien de confiance entre les sages-femmes et les futures mères ainsi que les conseils prodigués sur les soins du nouveau-né étaient tous des éléments essentiels à la survie. Une femme raconte : « Moi, j'étais bien contente de voir les sages-femmes m'assister, je me sentais en sécurité, j'avais confiance en elles, je n'avais pas peur (A4). Les plus âgées des femmes interrogées sont celles qui ont connu des sages-femmes ou qui ont elles-mêmes pratiqué des accouchements au cours de leur vie. Cette même femme ajoute : « Dans ce temps-là (vers 1950-1960), il y avait des femmes qui accouchaient encore ici (dans la communauté ou en forêt). C'étaient des sages-femmes qui les accouchaient » (A4). Une autre femme ajoute : « Les femmes s'entraidaient beaucoup pour les relevailles. Ma grand-mère a accouché des femmes sur le territoire et elle donnait des conseils pour la mère et l'enfant » (A19).

D'autres participantes à la recherche ont mentionné à plusieurs reprises que les femmes devaient se regrouper pour se protéger, qu'elles devaient partager avec les plus jeunes les connaissances nécessaires au bon déroulement des accouchements. Il était par ailleurs interdit à une femme enceinte d'assister à un accouchement afin de ne pas perturber sa quiétude. « J'ai voulu assister une fois à l'accouchement de ma belle-sœur. Les sages-femmes ne voulaient pas que je reste pour voir l'accouchement parce que j'étais enceinte moi-même et je suis retournée pour faire autre chose. » (A4) Elle ajoute : « Elles nous disaient que ces recommandations venaient de leurs grands-mères et des autres anciennes sages-femmes » (A4).

Une participante dit des sages-femmes :

> Elles avaient beaucoup de connaissances des accouchements, elles étaient très bonnes en cas de complication. Elles venaient nous assister et d'autres femmes plus jeunes se joignaient à elles pour la transmission des techniques et des connaissances. Elles (les jeunes femmes) étaient initiées aux accouchements car sur le territoire il fallait connaître toutes ces choses. (A21)

Elle ajoute : « Elles étaient très respectées, ces sages-femmes, elles connaissaient beaucoup de choses et elles transmettaient leurs connaissances aux autres femmes » (A21) et « Les sages-femmes dormaient avec la femme qui accouchait, elles restaient tout près d'elle, elles encerclaient la femme qui accouche et chacune profitait de l'enseignement et développait aussi une maîtrise de soi et des connaissances » (A21).

Une femme raconte :

> Autrefois, les sages-femmes accouchaient les femmes à leur domicile, elles se regroupaient pour s'entraider. Les sages-femmes accouchaient la femme, elles assistaient la femme, elles s'assoyaient en cercle autour de la femme et donnaient des conseils et des encouragements à la femme qui accouchait (A25).

Une autre femme ajoute : « Elles racontaient les accouchements durant l'année. Elles faisaient l'inventaire des enfants qu'elles avaient eus durant l'année. Tout se faisait verbalement » (A33).

Les sages-femmes avaient de grandes responsabilités envers les femmes qu'elles aidaient à accoucher et envers les nouveau-nés. Elles leurs administraient des infusions faites à partir de certaines plantes pour faire cesser des hémorragies ou encore fabriquaient une pâte pour aider à la guérison du nombril des bébés. Une des femmes raconte :

> Les grands-mères et les sages-femmes ont sauvé des vies avec leurs connaissances de la médecine traditionnelle des plantes. Autrefois les femmes Atikamekw accouchaient sur le territoire, les sages-femmes s'entraidaient beaucoup pour l'accouchement et après aussi elles se donnaient du service, elles se partageaient les tâches (A27).

Malgré toutes ces connaissances, ces sages-femmes ont vu mourir des femmes, impuissantes devant certaines complications. Le bébé était alors pris en charge par une

femme qui allaitait déjà un enfant. Sur ce point, plusieurs des participantes, encore une fois les plus âgées, ont mentionné qu'il était courant de nourrir au sein les enfants d'une autre mère lorsque celle-ci était malade ou devait se reposer. Une femme raconte : « Ma mère a pris en charge le nouveau-né, elle l'a nourrit comme son enfant, elle en nourrissait deux à la fois, parce qu'elle nourrissait aussi notre petite sœur » (A25). Elle ajoute : « Notre mère était aussi nourricière pour d'autres enfants, si les femmes avaient des problèmes d'allaitement, les mères nourricières prenaient la relève et notre mère a nourrit plus d'un enfant » (A25).

D'autres femmes ont mentionné avoir cessé d'accoucher des femmes en raison du traumatisme causé par les décès des mères et des nouveau-nés ou en raison d'un sentiment de devoir accompli dans la transmission des connaissances. Une des femmes mentionne :

> Oui, elles étaient plusieurs sages-femmes, ma belle-mère est venue pour m'assister, ma mère et il y avait aussi ma grand-mère, la mère de ma mère qui m'a accouché et elle me disait « je pense bien que ça sera le dernier accouchement auquel j'assiste » (A4).

4.5.4 Lieu d'origine

Parmi les 32 femmes interrogées, 26 ont explicitement mentionné leur lieu d'origine de la façon suivante : 11 disaient venir de l'une des communautés Atikamekw, 10 disaient venir de *Notcimik* (du territoire), en mentionnant parfois le lieu exact de leur naissance et huit femmes ont mentionné provenir d'une communauté mais en mentionnant qu'elles sont nées en forêt, donc un amalgame des lieux (communauté et forêt). Au sujet de ces changements de désignation, une participante affirme que « Maintenant, on dit je viens de Wemotaci par exemple, il y a une perte là. On ne dit plus « je viens de *Notcimik* ». Ton origine est ton identité » (A24).

Voici quelques exemples de description du lieu d'origine mentionnés par les participantes à la recherche : « Moi je suis née dans une tente en plein mois de février, ma mère me racontait ça. Il faisait tempête » (A33), « Je suis née sur le territoire, près

de Clova, mes parents ont toujours vécu sur le territoire » (A27), « Je suis originaire de Wemotaci, j'ai été élevée sur le territoire près de Parent jusqu'à l'âge de 12-13 ans durant les étés parce que j'ai été pensionnaire pendant plusieurs années » (A32) et « Je suis originaire de la communauté d'Opitciwan » (A26).

Toujours à propos du lieu d'origine, une autre femme ajoute, en parlant de ses enfants : « Je pense que c'est très important de leur faire découvrir le territoire de mon père. Pour la famille c'est important de connaître d'où l'on vient, d'où viennent nos parents » (A11). Plusieurs femmes ont répondu à la question sur leur lieu d'origine en mentionnant également de quelles familles elles sont issues.

Il est à noter que parmi les 32 femmes interviewées, six (une femme de Manawan, deux femmes de Wemotaci et trois femmes d'Opitciwan) ne vivaient plus dans leur communauté d'origine au moment de l'entrevue (elles vivaient dans une des villes environnantes). Elles y avaient néanmoins un fort lien d'appartenance. Une des femmes raconte : « Moi, j'ai grandi à Opitciwan, par la suite nous avons demeuré à La Tuque… mais nous avons gardé un lien avec la communauté » (A26).

4.5.5 Nom traditionnel

Il était demandé aux participantes de s'identifier et de mentionner également le nom par lequel elles étaient désignées au quotidien. Quelques-unes d'entre elles ont un nom traditionnel ou elles en ont utilisé un pour identifier d'autres personnes lors des entrevues. « Le surnom (nom traditionnel), c'est aussi important que le nom, ça fait partie de l'identité de la personne » dira l'une des femmes rencontrées lors des entrevues préparatoires à la recherche. Une participante a suggéré à la chercheuse principale de parler de « nom traditionnel » plutôt que de « surnom ». Cette suggestion a été retenue. L'attribution de nom en langue Atikamekw ayant une signification particulière, souvent liée à un lieu, à une personne ou à une histoire, est toujours en usage aujourd'hui.

Pour ce qui est des patronymes, dans certains cas ils ont été changés par les prêtres venus baptiser les familles Atikamekw au XIX^{e} siècle. Ils ont ainsi imposé des patronymes en langue française, souvent en lien avec la religion catholique ou le prénom du patriarche de la famille. Une participante à la recherche mentionne que : « Je pense souvent à cette famille (les Sakiwapan), à leur changement de nom. Un beau jour quelqu'un du Ministère des Affaires indiennes est arrivé avec des papiers et à partir de ce jour leur nom de famille est devenu Jean-Pierre » (A1). Aujourd'hui, plusieurs familles Atikamekw portent toujours un patronyme en langue Atikamekw et certains de ces patronymes sont également présents chez d'autres peuples autochtones, par exemple Awashish, Ottawa, Petiquay, Quoquochi et Saganash.

4.5.6 Éducation

Pour quelques femmes aînées, leur expérience scolaire se résume à la fréquentation de l'école durant l'été, lors de la saison du rassemblement des familles Atikamekw. L'une d'elle rapporte : « J'ai appris un peu le français et à compter, mais on oubliait facilement parce que l'école était saisonnière » (A19). Une autre ajoute : « Nous avons fréquenté l'école seulement durant l'été. En septembre, après le départ de l'enseignante, c'était le grand départ (des familles) pour le territoire » (A25). Pour les femmes adultes, celles qui ont fréquenté les pensionnats, elles ont connu l'établissement des écoles dans leurs communautés respectives (une fois construites) et certaines sont devenues enseignantes. Une participante raconte que : « C'est en 1977-1978 que les semaines de relâche scolaire (devenues depuis les « semaines culturelles ») ont été instaurées dans le calendrier scolaire » (A32). Les semaines culturelles (deux semaines à l'automne et une semaine au printemps durant lesquelles l'école et les services sont fermés) permettent aux familles de retourner en forêt, pour une plus longue période que seulement la fin de semaine ou lors de congés fériés, afin de transmettre à leurs enfants certaines activités traditionnelles saisonnières. Malgré leur courte durée pour assurer la transmission des connaissances liées au territoire, ces semaines culturelles permettent aux enfants d'apprendre de leur culture et d'acquérir

des connaissances sur les ressources du territoire. Une participante ajoute qu'en plus des semaines culturelles qui se passent en famille : « C'est sûr que l'école pourrait en faire plus, mais ici il y a un programme qui amène chaque classe dans un campement dans le bois (…) C'est là qu'ils peuvent apprendre tout ce qu'ils (les Atikamekw) font là-bas » (A28). Une autre femme mentionne : « Ça me manque d'aller sur le territoire, on ne peut pas y aller très souvent à cause de l'école » (A20).

Le tiers des femmes rencontrées ont fréquenté le collège ou l'université, principalement les plus jeunes. Certaines ont effectué un retour aux études après avoir fondé une famille, occupé quelques emplois ou après avoir rencontré des embûches pour obtenir un emploi. Une des femmes adultes rencontrées (A9) a mentionné avoir « paqueté ses affaires » et amené ses enfants en ville afin d'aller à l'université. Une autre des participantes ajoute : « Il y a plus de femmes qui travaillent dans la communauté, elles sont plus éduquées qu'avant » (A33).

4.5.7 Pensionnats

Plus du tiers des participantes à la recherche ont fréquenté les pensionnats indiens. En tout, 14 femmes participantes ont survécu à leur passage au pensionnat, 16 des femmes rencontrées ont vu leurs enfants y être envoyés et 9 d'entre elles sont des enfants de femmes qui y ont été envoyées. Bien qu'aucune question ne portait précisément sur ce sujet, près de la moitié des femmes y ont fait référence lors des entretiens. Pour les Atikamekw il est question de la période entre 1955 et 1972. Ce passage obligé dans les pensionnats a provoqué une « cassure » dans la vie des Atikamekw. Une femme raconte :

> Malheureusement, les coupures dues aux départs vers les pensionnats ont créé des déséquilibres dans les familles. Comme dans une famille de 17 enfants, quand il y en a 4 ou 5 qui partent ça vide une maison ça! De retour sur le territoire par contre, on était tous unis et on oubliait vite les coupures du pensionnat (A14).

Cette expérience est devenue un marqueur temporel car il y a « l'avant » et « l'après » pensionnat dans la vie des participantes à la recherche. L'une d'elle dira :

> Comme moi, je ne savais rien de la vie traditionnelle Atikamekw, le mode de vie sur le territoire, je ne savais pas comment arranger le gibier, la cuisson du gibier, arranger les peaux parce que je suis partie plusieurs années au pensionnat d'Amos et que je n'avais pas vécu sur le territoire avec mes parents (A30).

Une aînée ajoute :

> Dans ce temps-là, nos enfants avaient été déportés au pensionnat indien de Pointe-Bleue (Mashteuiatsh) pendant plusieurs années et nous les voyions seulement deux fois par année. C'était très difficile de les laisser partir, on s'ennuyait beaucoup (A29).

Une autre femme se souvient :

> Nos parents parlaient du départ des enfants pour le pensionnat, je pense bien que c'était en 1954. Ils sont venus prendre les enfants, c'était au début de l'automne nous étions campés près d'*Oskélanéo*[19]. Ils ont amené mon frère et ma jeune sœur au pensionnat d'Amos (A1).

De plus, une jeune participante dira : « Quand je pense à ma *kokom* (grand-mère), elle a développé sa dépression quand on lui a enlevé ses enfants pour les amener au pensionnat » (A26). Le départ des enfants pour les pensionnats a provoqué un grand choc, un vide et beaucoup de tristesse dans les familles Atikamekw. Le passage des enfants dans les pensionnats a également bouleversé l'organisation sociale, les activités d'occupation du territoire et la transmission de connaissances des parents vers les enfants, des femmes vers leurs filles. Une femme partage ceci : « Ma mère est décédée, j'avais 23 ans. Avec les pensionnats on n'a pas eu beaucoup d'occasions d'apprendre les activités culturelles » (A2). Une autre dit : « Avant quand j'étais jeune, j'aimais beaucoup la viande sauvage mais là je n'aime plus ça à cause des coupures que j'ai eu au pensionnat, on ne mangeait pas ça » (A30). Une participante raconte: « Notre mode de vie traditionnel a été bousculé. De nomades, nous avons été sédentarisés dans les communautés, les enfants déportés dans les pensionnats » (A14). Elle ajoute :

> Moi, personnellement je me rends compte que cette richesse culturelle, je l'ai presque perdu, avec ces onze années passées dans les pensionnats indiens. Je me

---

19 *Oskélanéo* est le site d'un ancien village occupé par les Atikamekw situé à 13 km au sud-est de l'actuel village de Clova.

> rends compte que j'aurais perdu beaucoup de choses, onze années coupée du territoire, coupée de ma famille et de ma culture, sans parler de toutes ces pertes morales. Pour la récupération de toutes ces pertes, il m'a fallu plusieurs années de ma vie et je continue aujourd'hui à apprendre de tout le savoir de nos aînées (A14).

Certaines des participantes à la recherche ont parlé de leur état d'esprit durant leur passage dans les pensionnats. Une d'elles dit : « Je pensais être heureuse là-bas (au pensionnat d'Amos) mais ça n'a pas été le cas » (A20). Une autre participante raconte comment elle s'est sentie dupée par les promesses faites aux parents afin de les convaincre de s'installer dans la communauté et donc quitter un mode de vie nomade :

> Il y a eu le retour de toutes ces familles-là à Opitciwan. Les familles sont revenues dans la réserve parce qu'il y aurait la construction des écoles à Opitciwan et que les enfants seraient envoyés là. Mais les autres enfants (plus âgés) ont continué d'aller au pensionnat d'Amos et ils ont été déménagés à Pointe-Bleue (un autre pensionnat) par la suite (A1).

4.6 Discussion

Chez les Atikamekw, comme chez d'autres peuples autochtones, le territoire revêt une importance particulière pour la définition de l'identité des personnes et pour la transmission des connaissances (Asselin, 2015). Plusieurs thèmes sont ressortis des entrevues réalisées avec des femmes des trois communautés atikamekw qui permettent de mieux comprendre la nature du lien au territoire.

Les peuples autochtones ont indéniablement une relation intime, holistique et un profond attachement au territoire. Les savoirs, les pratiques et les croyances de nombreux peuples autochtones sont liés au territoire, à la relation symbiotique et de longue date qu'ils entretiennent toujours avec lui (Cajete, 1994). Ce territoire est également au cœur de l'identité des peuples autochtones, il est le « lieu d'origine », ce lieu qui permet de se définir soi-même en tant qu'« Autochtone » (Cajete, 1994). Le territoire est également le lieu privilégié de transmission de l'identité et des connaissances émanant d'une manière de vivre « sur le territoire ». Cependant, de nombreux changements environnementaux affectent les peuples autochtones –

principalement les femmes – dont la perte d'identité et de responsabilités face au territoire peut avoir altéré leur santé physique et spirituelle (Kermoal et Altamirano-Jimérez, 2016b).

Chez les Atikamekw, les bouleversements sur le territoire ont entraîné le déclin de certaines pratiques et savoirs des femmes, notamment en lien avec l'organisation sociale, la grossesse et l'accouchement sur le territoire, les pratiques des sages-femmes, en plus des modifications significatives de l'identification du lieu d'origine, du nom traditionnel et du mode de transmission des savoirs par un parcours scolaire et académique particulier.

4.6.1 Organisation sociale

L'organisation sociale des peuples autochtones du monde a fait l'objet de nombreux ouvrages ethnographiques et anthropologiques (voir par exemple les travaux de Claude Levi-Strauss, Bronislaw Malinovski, Marcel Mauss, Margaret Mead et Eleanor Leacock). Au Canada, les écrits sur le sujet des premiers explorateurs et missionnaires venus d'Europe au XVII^{e} siècle ont servi de référence pour l'établissement des politiques coloniales (APNQL, 2014; Brodribb, 1984). L'organisation sociale y a été dépeinte avec des références occidentales, masculines et religieuses (Million, 2013) et la représentation des femmes autochtones y est souvent erronée et biaisée (Kugel et Murphy, 2007). Au Québec, les femmes iroquoiennes ont fait l'objet d'une attention particulière, probablement en raison de leur fonction unique dans le domaine de la propriété et de la prise de décision (Anderson, 1985; Boyer, 2009; Clermont, 1983; Lévesque et al., 2016; Viau, 2000). Les femmes algonquiennes ont également intéressé les chercheurs, probablement en raison du mode de vie nomade et de leurs activités traditionnelles spécifiques (Desmarais et al., 1994; Labrecque, 1984b; Ohmagari et Berkes, 1997).

Mariage – Tout comme chez les Atikamekw, les familles Pawnees au Nebraska et Arikaras au Missouri arrangeaient les mariages de leurs enfants et souvent ceux-ci ne

se connaissaient pas ou à peine avant la cérémonie (Parks, 2014). Le mariage entre personnes de la même communauté ou de la même nation était également privilégié chez ces peuples. Chez les Skiris et autres nations du groupe Pawnee, le mariage entre proches parents était généralement prohibé, mais les règles pouvaient être assouplies selon le rang social des familles concernées (par ex. la famille du Chef pouvait être privilégiée dans la recherche de futurs époux ou épouse). Chez les Atikamekw, un des critères de sélection d'un époux pouvait être la qualité de son territoire. Tandis que Gélinas (2000) affirme que le mariage entre cousins croisés aurait disparu vers 1850 chez les Atikamekw, nos entrevues ont révélé que ce type de mariage aurait perduré jusqu'au XX^{e} siècle. Tel que Kugel et Murphy (2007) le rapportent pour le peuple Sauk, le mariage n'est pas le fondement de la société Atikamekw, comme c'est le cas dans les sociétés occidentales. Il permet toutefois de sceller des alliances stratégiques au sein du groupe parental ou du clan.

Une autre différence avec les règles européennes a sans doute été le rôle que les femmes jouaient dans le choix des futurs mariés (incluant leur propre mari) et l'organisation des mariages. Toute porte à croire que, puisque les femmes autochtones avaient la responsabilité d'organiser les mariages, elles pourraient avoir également joué un rôle dans l'organisation spatiale des familles sur le territoire. Les femmes Atikamekw avaient le rôle d'organiser les alliances selon la volonté des familles et des futurs mariés (Gélinas, 2000; Labrecque, 1984a) jusqu'à ce que les prêtres catholiques, qui se sont installés chez les Atikamekw au début du XX^{e} siècle, prennent le relais (Anderson, 1985; Awashish, 2007). Anderson (1985) rapporte que les femmes huronnes-wendat avaient la liberté de se marier avec le conjoint de leur choix et de divorcer si elles le désiraient. Elle ajoute que le principal but des missionnaires est rapidement devenu celui de marier ces femmes à des catholiques et de les amener sous le contrôle des hommes, pour éventuellement amener le couple sous le contrôle de l'Église et de l'État. Carter (2008) ajoute que le but principal des politiques coloniales et des efforts ecclésiastiques était d'arriver à faire des « obedient wives under the control of their

Rapport-Gratuit.com

husbands » (Carter, 2008, p. 284). Elle ajoute qu'à partir de 1887, les femmes autochtones n'ont plus été en mesure de choisir entre une séparation, un divorce, un remariage, le célibat ou un foyer polygame. Elles se sont retrouvées avec beaucoup moins de liberté, ne pouvant, par exemple, hériter de leur défunt mari que si elles étaient jugées moralement « bonnes et respectables », à l'opposé de l'étiquette de femmes dépravées et immorales accolée par la société coloniale de l'époque et qui persiste encore aujourd'hui. Chez les Saulteaux, les femmes aînées étaient les « gardiennes de la parenté », elles étaient responsables d'arranger les mariages et cette pratique a perduré jusqu'à la fin des années 1940 (Anderson, 2011). Chez les femmes Wabanakies, les deux partenaires du couple pouvaient mettre fin à l'union si les exigences n'étaient pas rencontrées mais le processus de colonisation a profané plusieurs dimensions de la vie des Wabanakis dont leur lien au territoire, leur identité et leur organisation sociale (Van Woudenberg, 2004). Chez les femmes Aborigènes en Australie, les femmes avaient un rôle significatif dans l'arrangement des mariages, elles avaient de plus leurs propres cérémonies (pour la fertilité par exemple) auxquelles les hommes ne pouvaient pas assister (Broome, 1994). Au sujet des mariages chez les Atikamekw, (Gélinas, 2003) ajoute que la matrilocalité temporaire était possible mais que généralement, la nouvelle mariée allait habiter avec son mari sur le territoire de ce dernier. Elle avait la responsabilité de s'occuper des enfants et des aînés de la famille. De nos jours, les mariages ne sont plus « arrangés » comme dans le passé, même si les mariages traditionnels (non catholiques) sont de retour et se déroulent habituellement sur le territoire après une baisse de la pratique relieuse principalement chez les jeunes adultes. Toutefois, étant donné que les mariages catholiques sont toujours en vigueur dans les communautés Atikamekw il y aurait lieu de trouver une autre manière dont les femmes pourraient jouer le rôle qu'elles jouaient historiquement en concluant des alliances familiales et territoriales. En effet, ce rôle avait une incidence marquée sur l'organisation spatiale des activités traditionnelles et la gestion du territoire.

De 1869 à 1985, les femmes des Premières Nations perdaient leur statut en épousant un homme sans statut. Cette politique coloniale et sexiste a fait en sorte qu'un nombre important de femmes ont dû quitter leur communauté, les privant ainsi de leur rôle de gardienne de la culture, de la langue et des savoirs de leurs peuples (Boyer, 2009). Elles ont connu d'importantes pertes qui les ont empêché d'accomplir leur rôle dans leurs familles et dans leurs communautés. Il est question de perte de pouvoir, d'autonomie, de liberté sexuelle, de droits à la maternité et d'héritage, entre autres (Udel, 2001).

Adoption coutumière – Comme chez les Atikamekw, les Anicinapek pratiquaient l'adoption des enfants de façon coutumière, souvent l'aîné des enfants d'une famille était élevé par les grands-parents et les enfants orphelins étaient placés dans la famille immédiate ou élargie, de manière temporaire ou permanente (Bousquet, 2002). L'enfant gardait également son identité sociale, il ne changeait pas de nom et conservait un lien avec sa famille biologique. Femmes autochtones du Québec et le Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec, dans un mémoire déposé au Gouvernement du Québec sur le sujet, mentionnent que :

> L'adoption traditionnelle est une forme d'adoption spécifique aux peuples autochtones. Il s'agit d'une pratique consacrée par le temps, par laquelle un parent autochtone confie son enfant à une personne en qui il a confiance, afin que celle-ci puisse le prendre en charge et s'occuper de son éducation, tout en assumant les responsabilités parentales de façon temporaire ou indéterminée, lorsque le parent est dans l'impossibilité d'assumer lui-même cette fonction (AFAQ et RCAAQ, 2007, p. 4)

Les mêmes auteurs insistent sur le fait que cette pratique est communément acceptée dans les communautés autochtones au Québec et qu'elle s'effectue de façon naturelle dans la famille élargie, donc sans passer par la Loi sur la protection de la jeunesse. Cette pratique permet un partage des responsabilités parentales et le maintien d'un lien entre l'enfant et ses parents biologiques, évitant ainsi le sentiment de rejet que pourrait

ressentir l'enfant[20]. Cette façon de faire rejoint celle exprimée dans la Politique sociale Atikamekw qui permet à la famille, aux femmes en particulier, de participer de près aux décisions prises sur le placement d'un enfant (CNA, 1997). Cette pratique rejoint celle d'autrefois où les femmes Atikamekw s'occupaient du placement des enfants en cas de besoin.

Organisation familiale – Comme la plupart des peuples autochtones, les Atikamekw vivaient des ressources du territoire selon le cycle des saisons (voir le chapitre III). D'un mode de vie semi-nomade (les déplacements d'hiver dans les territoires de chasse et les rassemblements d'été aux sites de rencontre traditionnels (Poirier, 2001), la sédentarisation forcée du milieu du XX^{e} siècle a changé non seulement l'occupation du territoire mais également l'organisation sociale et familiale des Atikamekw. Malgré le manque de données sur la structure sociale Atikamekw, Gélinas (2000) affirme que les Atikamekw, à l'instar d'autres peuples autochtones du même groupe culturel, avaient une structure sociale souple (alliances, adoptions, matrilocalité et patrilocalité selon les besoins et les ressources). Les femmes avaient un rôle important dans la prise en charge des enfants et des aînés et il était fréquent que plusieurs générations vivent sous le même toit, les grands-parents ayant un rôle important à jouer dans l'éducation des enfants (Labrecque, 1984a). Forcément, cette cellule familiale élargie structurait autrement la transmission de connaissances et la prise de décisions.

Un rapport de recherche confirme également que les femmes Atikamekw avaient un rôle de premier plan dans l'organisation familiale et communautaire (Awashish, 2007). Selon ce même rapport, elles se trouvaient au cœur d'un réseau social élargi qui s'est vu usurpé par les missionnaires (prêtres) qui ont pris le contrôle de la vie communautaire, des mariages et de l'éducation. Il est possible de faire un parallèle avec

---

[20] En 2012, le gouvernement du Québec reconnaissait officiellement les règles d'adoption coutumière des Premières Nations et des Inuit dans son projet de loi n° 81. Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et d'autorité parentale (Assemblée nationale du Québec, 2012).

les femmes Innues qui, selon Beaudet (1984, p. 78), « ont graduellement perdu le contrôle de la transmission de leurs connaissances particulières » en raison du processus de sédentarisation qui aurait eu des répercussions spécifiques sur les femmes. Dans la même veine, les femmes Montagnaises-Naskapies, tel qu'Anderson (1985) les nomme, ont vu leur organisation sociale transformée par l'intrusion des missionnaires dans leur sphère d'activités, leur pouvoir a décliné en faveur de celui des hommes. On note le même phénomène chez les femmes Sámi en Norvège qui ont vu leur système familial et leur économie transformés par la colonisation en plus de s'être retrouvées, par l'application des politiques norvégiennes, placées sous l' « autorité » de leurs maris. En cas de divorce ou de veuvage, les femmes Sámi se retrouvent à la merci de lois qui ne les protègent pas, leur rôle et leur pouvoir de décision étant ignorés et effacés (Kuokkanen, 2009). Chez les femmes Māori en Nouvelle-Zélande, la colonisation britannique a effacé le rôle important des femmes dans les affaires du groupe familial et de la société Māori (système dans lequel elles pouvaient hériter de la terre). Elles agissaient même en tant que négociatrices dans les traités de paix intra- ou extra-familiaux (Rawinia Higgins rāua ko Paul Meredith, 2013). Aujourd'hui, les femmes Atikamekw évoluent au sein de familles plus « fragmentées » (bien que la famille élargie soit toujours bien présente, les unités familiales sont plus petites et les familles reconstituées sont nombreuses), la diffusion de l'information et les décisions se font plus de manière verticale plutôt qu'horizontale.

4.6.2 Grossesses et accouchements

Les femmes Atikamekw accouchaient sur le territoire avant la sédentarisation et l'envoi systématique des femmes dans les hôpitaux des villes de la région. Certaines parmi les aînées ont raconté avec précision le lieu et le moment de leurs *wapamawasowin* (« accouchement » en langue Atikamekw) sur le territoire bien que plusieurs décennies séparent ces derniers du moment de l'entrevue. Pour plusieurs d'entre elles, leurs accouchements sont devenus des marqueurs temporels car elles s'y réfèrent afin de déterminer une période, une époque, un événement. Cela donne une profondeur

temporelle et géographique à la transmission des connaissances plutôt qu'une approximation du récit.

Il semble que les femmes Atikamekw aient un point commun avec les femmes Aborigènes d'Australie qui, elles aussi, accouchaient sur le territoire avant d'être envoyées dans les hôpitaux des centres régionaux. Selon Kruske et al. (2006), les femmes Aborigènes préféraient accoucher dans leur communauté et territoire d'origine au lieu de se retrouver dans un milieu médical aseptisé où la langue d'usage n'est pas la leur, où les accouchements peuvent être pratiqués par des hommes et où elles ne se sentent pas culturellement en sécurité. De plus, il semble impossible pour elles de tenir les cérémonies appropriées pour l'arrivée de leur enfant, ne pouvant être entourées de leur famille au moment de l'accouchement. Il est en outre difficile d'apporter les soins appropriés au placenta qui a une grande signification spirituelle, ce qui contribue au déclin des pratiques culturelles. Toujours selon Kruske et al. (2006), la relation avec le territoire est compromise lorsque l'accouchement n'a pas lieu sur ce dernier. À ce propos, Felton-Busch (2009) mentionne que le fait de naître sur le territoire assure la connexion avec celui-ci et garantit également l'attribution de droits de chasse et de pêche pour la vie, ce qui fait en sorte que le « dossier » est passé du plan personnel au plan politique en Australie.) Dietsch et al. (2011) ajoutent à ce propos :

> Being born 'on country' is pivotal to their identity and also to their holistic sense of being. The participant had a strong desire for their babies to be born on traditional lands so the connection to all that is significant could be maintained. To be born 'off country' potentially disengages and disconnects the person from the privileges of belonging and responsibility to care for their country, the culture, traditions, law and people belonging to that country. (Dietsch et al., 2011, p. 59)

Une des solutions proposées par (Jones, 2012) pour contrer la perte d'identité des enfants nés « hors territoire », et donc la perte du lien au territoire et des droits qui y sont rattachés, est l'inscription du territoire d'origine sur le certificat de naissance plutôt que la ville où la naissance a eu lieu. Cette auteure rapporte une conséquence similaire pour les femmes Inuit au Canada, où une distinction serait faite entre les

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

enfants nés dans la communauté et ceux nés à l'hôpital, les premiers étant considérés comme de « vrais Inuit », contrairement aux seconds (Couchie et Sanderson, 2007). Les femmes Heiltsuk de Bella-Bella/Waglisla en Colombie-Britannique (Canada) accordent également une importance symbolique au nom du lieu de naissance indiqué sur le certificat de naissance. Elles parlent d'un « sense of belonging-through-birth » ainsi attribué à l'enfant, ce qui le lie à sa famille, à la communauté et au territoire (Kornelsen et al., 2010).

Un mouvement de contestation des pratiques de relocalisation de l'accouchement a été initié en Australie et plusieurs femmes Aborigènes se sont prononcées contre leur relocalisation lors de l'accouchement. Elles ont apporté de nombreuses recommandations au gouvernement Australien afin de mettre en place des services de santé locaux au lieu de mettre en danger la vie des femmes et des enfants en les envoyant loin de chez elles et seules pour accoucher. En effet, certaines femmes taisent leur grossesse (et n'ont donc pas de suivi médical) ou modifient la date prévue pour l'accouchement afin de pouvoir rester dans leur communauté pour accoucher (Kildea et Wardaguga, 2009). Les risques encourus par la mère et l'enfant pourraient être grandement atténués si des services de santé maternelle et infantile culturellement adaptés étaient mis en place. En effet, une étude réalisée sur les naissances d'enfants autochtones en Australie, au Canada, en Nouvelle-Zélande et aux États-Unis a révélé des disparités importantes entre les enfants autochtones et les enfants non-autochtones. Le taux de mortalité infantile, de bébés prématurés et de bébés de petite taille est plus élevé chez les enfants autochtones de ces quatre pays (Smylie et al., 2010). Une autre étude a conclu que, malgré la diminution des disparités en matière de santé entre les femmes autochtones et les femmes non-autochtones au Canada entre 1985 et 1997, les femmes Inuit sont celles qui ont le plus de bébés prématurés et que les femmes des Premières Nations et les femmes Inuit sont celles qui ont le plus perdu d'enfants dû au syndrome de mort subite du nourrisson (Luo et al., 2004).

Les femmes Atikamekw ont vraisemblablement connu le même phénomène que les femmes Navajo (États-Unis), soit d'avoir accouché chez elles, sur leur territoire, jusque dans les années 1940. Vers les années 1970, près de 100 % des femmes Navajo accouchaient désormais dans les hôpitaux (Begay, 2004). Les femmes Atikamekw ont connu des pertes culturelles considérables dû au fait d'accoucher en ville, telles que l'absence du réseau d'entraide (Routhier, 1984). De plus, la fréquentation obligatoire des pensionnats a provoqué une rupture de la transmission des connaissances sur la santé sexuelle des femmes (Wiebe et al., 2015). La diminution de l'usage du *tikinakan* et la rupture de la transmission historique des savoirs liés à l'accouchement des aînées vers les plus jeunes femmes (Anderson, 2011; Wiebe et al., 2015) sont des conséquences directes de ces pertes. Ces exemples illustrent bien l'aliénation culturelle et la discréditation des savoirs et des pratiques des femmes Atikamekw jugés futiles, voire dangereux. Un autre exemple de perte est mentionné par Awashish (2007), qui cite le témoignage d'une femme Atikamekw au sujet de la cérémonie entourant les premières menstruations des jeunes filles :

> La femme prend la fille, la tourne et la pousse vers une femme qui l'attrape pour lui signifier qu'elle doit aller maintenant et c'est un moment émouvant. C'est sûr qu'elle n'explique pas tout cela au moment même du rituel, car cela fait partie de la mémoire des femmes et seules les femmes qui ont déjà eu leurs menstruations peuvent participer. Pour ma part, je n'ai pas vécu ce rituel, car j'étais déjà au pensionnat. (Awashish, 2007, p. 23)

D'autres éléments mentionnés par les femmes Atikamekw au sujet de la grossesse et de l'accouchement trouvent des échos chez d'autres peuples autochtones. Par exemple, chez les femmes Cries tout comme chez les femmes Atikamekw, le fait de demeurer active durant la grossesse permettait de s'entrainer au rôle et aux responsabilités que la future mère allait avoir envers l'enfant à venir (Anderson, 2011). Le réseau d'entraide essentiel au bon déroulement de l'accouchement était également primordial chez ces deux mêmes peuples, tel que Cournoyer (1987, p. 115) l'évoque au sujet des femmes Cries : « Dans le collectif familial, les femmes occupent la place centrale, bien que les hommes n'en soient pas exclus. Le mari ou le père pourront être présents ». Enfin,

l'importance de récupérer et de disposer correctement du placenta après l'accouchement a été soulignée par certaines des femmes Atikamekw, tout comme les femmes de plusieurs autres peuples autochtones. Chez les femmes Māori, le terme *whenua* signifie à la fois « placenta » et « territoire » et en raison du grand respect que les Māori portent au deux, le placenta est brûlé. Ce geste noue les gens à leur source de vie, physiquement à la femme et spirituellement à la terre (Rawinia Higgins rāua ko Paul Meredith, 2013). Chez les femmes Aborigènes d'Australie il est très important de disposer du placenta et du cordon ombilical d'une manière appropriée (Kruske et al., 2006). Particulièrement, les femmes Ngaanyatjarra affirment que le placenta doit être enterré par la famille à la maison (Jones, 2012; Kildea et al., 2009). Cette tradition d'enterrer le placenta serait très ancienne selon Ireland et al. (2011) et elle pourrait être perpétuée si le corps médical ne s'objectait pas à redonner aux femmes leur placenta. Pour les femmes autochtones au Canada, ce geste est également fort important car le fait de retourner le placenta et le cordon ombilical à la terre donne à l'enfant un sentiment d'appartenance selon les femmes Cries et Stoney en Alberta (Wiebe et al., 2015). Qu'ils soient enterrés ou brûlés, le placenta et le cordon ombilical doivent être traités avec respect car « il y a de la vie là-dedans » (Anderson, 2011). Les femmes autochtones au Québec (Atikamekw, Cries, Innues) ont également fait face au refus de récupérer leur placenta afin de pouvoir l'enterrer au pied d'un arbre ou le brûler et (Flynn et Brassard, 2012, p. 111) ajoutent qu'« …il ne s'agirait pas d'un refus isolé et, malgré la curiosité du personnel soignant à l'égard de ce rituel, il est difficile d'ajouter cette dimension spirituelle à l'accouchement médicalisé ». Le lien entre l'enfant, sa famille et le territoire s'en trouve alors compromis (Anderson, 2011).

Enfin, une étude récente sur la grossesse adolescente chez les Atikamekw indique qu'en dépit du fait que ce phénomène social soit normalisé par les familles, voire même favorisé dans certains cas, il reste condamné par la société québécoise. Les adolescentes autochtones ayant un taux de fécondité de cinq à sept fois plus élevé que celui des

autres groupes d'adolescentes au Canada, le rôle et les responsabilités des membres de la famille élargie, surtout ceux des femmes, se perpétuent (Brunschwig, 2015).

Encadré 2. Femmes autochtones et plantes médicinales

En contexte autochtone, le domaine des connaissances liées aux plantes médicinales est généralement attribué aux femmes (Lévesque et al., 2016; Trask, 2007). Ce domaine est considéré important pour les femmes autochtones et il est souvent omis dans les revendications de ressources naturelles formulées par les peuples autochtones en quête de gouvernance et d'autonomie. À ce propos, (Uprety et al., 2012, p. 10) stipulent que « From a governance point of view, gender-based or intergenerational knowledge differences related to medicinal plant use should be better documented ». Bien que la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones comporte deux articles (24 et 31) qui prônent explicitement, parmi d'autres éléments, la protection des plantes médicinales et les savoirs y étant reliés (Nations Unies, 2007), il n'en demeure pas moins que l'univers des plantes et des usages autochtones est méconnu des gestionnaires des ressources naturelles (sauf ceux des compagnies pharmaceutiques qui s'y intéressent depuis longtemps pour des raisons économiques principalement (Battiste et Youngblood Henderson, 2000). Les femmes de la société forestière Bantu dans le sud du Cameroun font de multiples usages du moabi (*Baillonella toxisperma*), arbre menacé par les coupes forestières. Les femmes en font, entre autres, des concoctions pour les traitements post-accouchement (Veuthey et Gerber, 2010). Chez les femmes Shona au Zimbabwe, l'usage du *Mhimvu*, un mélange d'herbes ayant des propriétés contraceptives, était « prescrit » par les sages-femmes après l'accouchement (Mutambirwa, 1985). Chez les femmes Atikamekw, la préparation et l'usage de tisanes de *maskominanatok*, connu sous le nom de sorbier (*Sorbus americana*), est très répandue encore aujourd'hui. Elle est aussi en usage chez d'autres peuples autochtones d'Amérique du Nord (Uprety et al., 2012). Lorsque la pratique des sages-femmes était toujours en vigueur (voir la section suivante), leurs savoirs sur les plantes ont assuré la survie de plusieurs générations d'Atikamekw en préparant du *mackiki* (« médecine » ou « médicament ») autant pour la mère que pour l'enfant. De plus, la sphaigne (*Sphagnum*) était auparavant utilisée pour les couches de bébés, elle était appréciée pour sa disponibilité et ses propriétés antiseptiques (Anderson, 2011; Desmarais et al., 1994; Uprety et al., 2012). Enfin, Gélinas (2000) mentionne que les femmes Atikamekw auraient pu planifier les naissances selon le mode de vie nomade de l'époque entre 1851 et 1865. En effet, les naissances étaient plus nombreuses dans les mois d'avril et d'octobre, deux moments de l'année qui précèdent le départ vers les territoires de chasses et le retour vers les campements d'été. L'usage de certaines plantes était peut-être mis à contribution pour cette planification des naissances.

4.6.4 Sages-femmes

Au Canada, les femmes autochtones des communautés rurales ou éloignées ont accouché avec l'aide de sages-femmes jusqu'au milieu du XX^{e} siècle (Couchie et Sanderson, 2007). Les sages-femmes autochtones ont pratiquement toutes cessé leurs activités dès que les femmes sont allées accoucher dans les hôpitaux (Begay, 2004) et que les médecins se sont approprié cette pratique (Anderson, 2011). Les femmes Atikamekw n'ont pas échappé à cette tendance et parmi les *otapinawaso iskwew* (sages-femmes, « celle qui prend l'enfant » en langue Atikamekw; terme qui a un lien avec le morphème *awacic* : « enfant, être de lumière »), plusieurs sont devenues conseillères auprès de femmes enceintes et nouvelles mères (Labrecque, 1984a; Routhier, 1984). La transmission des connaissances aux plus jeunes femmes Atikamekw n'a vraisemblablement pas pu se perpétuer car « la transmission des connaissances se faisait au moment de l'accouchement » (Routhier, 1984, p. 28).

En Inde, les autorités de la santé rurale ont favorisé l'« institutionnalisation de l'accouchement » au détriment de l'accouchement à la maison à l'aide d'une *dais* (sage-femme). Le gouvernement a marginalisé ces femmes possédant un savoir ancestral sur la maternité en les excluant de la catégorie des accoucheuses qualifiées (Sadgopal, 2009). En Australie, les accouchements ayant été relocalisés loin des communautés, les femmes Aborigènes réclament des services de sages-femmes Aborigènes (malgré que leur nombre n'a pas significativement augmenté parmi les sages-femmes graduées) afin d'avoir droit à un accouchement culturellement approprié (Dietsch et al., 2011).

Certains groupes autochtones ont réussi à rapatrier les accouchements dans leurs communautés après l'exercice de fortes pressions. Par exemple, les femmes Inuit ont, depuis 1986 au Nunavik et 1993 au Nunavut, la possibilité d'accoucher avec des sages-femmes Inuit et non-Inuit, dans leurs communautés ou dans un des centres de maternité disponibles sur leur territoire (Couchie et Sanderson, 2007). Ces centres ont été

instaurés à la suite de résistance et de pression exercées sur les autorités médicales afin de ramener les accouchements dans les communautés Inuit. Les savoirs traditionnels sur l'accouchement et les pratique des sages-femmes ayant subi une forte érosion suite à l'application des politiques de santé, et donc d'évacuation, du gouvernement canadien, les organisations Inuit ont mis en œuvre le retour des accouchements et des sages-femmes Inuit (Douglas, 2006).

Les femmes autochtones Bella Bella/Waglisla en Colombie-Britannique (Canada) veulent également voir le retour des accouchements dans leur communauté au lieu de devoir se rendre à Vancouver (à 600 km au sud) suite à la cessation des services de maternité dans leur région et au difficile recrutement de praticiens (Kornelsen et al., 2010). À cet égard, Olson et Couchie (2013) affirment que le retour des accouchements dans les communautés autochtones au Canada ne pourra être possible qu'avec l'aide des sages-femmes et la convention d'ententes entre les juridictions provinciale et fédérale sera nécessaire afin d'obtenir la création de plus de Centre de sage-femmerie autochtone au Canada qui étaient au nombre de 10 en 2013.

Comme chez les femmes Atikamekw, les femmes Cries qui ont accouché sur le territoire ou qui ont aidé d'autres femmes à accoucher soulignent un aspect important de l'accouchement : l'aide et le soutien des autres femmes est essentiel pour le bon déroulement de l'accouchement. Cournoyer (1987) ajoute que la compétence et la confiance en la sage-femme étaient des critères de sélection privilégiés par les femmes Cries. Cette auteure ajoute que les femmes Cries ont cessé d'accoucher dans le bois au tournant des années 1970 et qu'elles étaient envoyées dans les hôpitaux du sud, sans leur famille, dans un milieu médicalisé et inconnu. Les sages-femmes ont cessé la pratique des accouchements malgré que leurs observations soient contraires aux prétentions du corps médical qui applique les politiques de relocalisation de l'accouchement au nom de la sécurité. Cournoyer (1987, p. 129) dit des sages-femmes Cries : « elles pensent que les façons de faire d'autrefois présentaient des avantages

aujourd'hui perdus ». En ce sens, l'expérience des femmes Cries rejoint celle des femmes Atikamekw.

Une autre similitude est observable, cette fois entre les femmes Atikamekw et Innues, soit les sages-femmes qui ont connu des épisodes douloureux de décès parmi les femmes qui venaient d'accoucher et les bébés. Selon Vincent (1983), des femmes Innues ont rapporté la mort de plusieurs personnes (enfants et adultes) en raisons des épidémies (qui ont fait des ravages chez plusieurs groupes autochtones dans la première moitié du XX^{e} siècle) et qu'il ne restait que deux sages-femmes pour s'occuper de tout le groupe. Plusieurs enfants mouraient à la naissance ou en bas âge et les sages-femmes étaient très affectées par ces décès.

Au sujet de la disparition du travail des sages-femmes Atikamekw, Routhier (1984) affirme que :

> Le taux de mortalité infantile était donc élevé, mais comme les mortinaissances n'étaient pas dominantes, il semble donc qu'on ne peut faire d'adéquation entre les accouchements faits par des sages-femmes et la mortalité infantile. Cette constatation est particulièrement importante car ce fut toujours sous ce couvert qu'on a vanté la nécessité de services médicaux pour les accouchements chez les Amérindiens » (Routhier, 1984, p. 30).

De plus, cette auteure ajoute que les sages-femmes étaient des personnes très importantes, voire essentielles, pour le groupe familial et, plus tard, dans la communauté et que leurs pratiques relevaient « d'un savoir féminin étendu, trop souvent passé sous silence parce que relié uniquement à la spécificité biologique des femmes » (Routhier, 1984, p. 27). Elles avaient de grandes responsabilités envers les autres femmes du groupe, mais aussi une grande autonomie (elles n'avaient pas besoin d'intervention extérieure pour survivre).

4.6.5 Lieu d'origine

Les femmes Atikamekw ont mentionné de diverses manières leur lieu d'origine. En nommant le lieu sur le territoire et/ou la communauté, elles indiquent ainsi leur lieu d'appartenance. La relation à la « maison », au lieu d'origine fait partie de l'identité de

la personne (Albrecht, 2006). Plusieurs femmes ont également parlé de *Notcimik*, « là d'où je viens », la « forêt » ou le « bois » (voir le chapitre III), terme ayant la même signification que le *Nopimik* qdes Anicinapek (Saint-Arnaud, 2009; Saint-Arnaud et Papatie, 2012). Les femmes qui vivaient en ville au moment de l'entrevue ont mentionné leur territoire ou communauté d'origine, sans signe d'appartenance à la ville d'accueil. À ce propos, Lévesque et Cloutier (2013) mentionnent :

> Le fait que la grande majorité des Amérindiens et des Inuit qui se retrouvent en ville de nos jours soit née dans les communautés joue un rôle structurant à cet égard : l'appartenance à la communauté et au territoire d'origine demeure prépondérante, y compris pour la nouvelle génération née en ville. (Lévesque et Cloutier, 2013, p. 228)

Les femmes Atikamekw ont également mentionné d'emblée le lieu ou la communauté d'origine de leurs propres parents. Ceci rejoint les propos de Bousquet et Morissette (2014) qui mentionnent que, de nos jours, les jeunes filles qui participent au concours *Miss Algonquin Nation* se présentent d'abord par leur nom en mentionnant ensuite le nom de leur communauté d'origine ainsi que de celle de leurs parents. Le lien, voire l'équilibre, entre les peuples autochtones, la communauté et la terre a été la cible des politiques coloniales qui ont misé sur le « déplacement du problème », sur la cassure avec le lieu d'origine, tel que l'illustre la citation suivante :

> The relationship between First Nations peoples and the Canadian government has been one of displacement. Colonial policies have resulted in the dispossession of First Nations peoples from their lands. This has disrupted the social, economic and spiritual fabric of communities and has changed the ways in which women and men relate to the land (Wilson, 2005, p. 339)

Certes, la sédentarisation, la création des réserves a bouleversé le mode de vie des Atikamekw (Labrecque, 1984a) (ainsi que celui des autres peuples autochtones ayant vécu la même expérience) mais il n'en demeure pas moins que leur identité demeure profondément rattachée au territoire, peu importe sa dénomination.

4.6.6 Nom traditionnel

L'usage du nom traditionnel (aussi parfois appelé *surnom*, mais qui a une signification différente) est toujours en vigueur chez les Atikamekw. Tout comme chez les Abitibiwinnik, il existe un système de nomination par l'attribution d'un nom traditionnel qui fait référence à un événement ou à une particularité de la personne (Bousquet, 2002). Il peut servir à distinguer une personne d'une autre personne ayant le même prénom et il sert normalement à identifier les gens dans la communauté, dans la famille. Le nom de baptême, en français ou en anglais, est généralement utilisé à l'extérieur de la communauté, en contexte non-autochtone (Bousquet, 2002). Les femmes Iroquoiennes avaient, parmi d'autres importantes fonctions, le rôle exclusif d'attribuer les noms aux enfants (Mann, 2000). Chez les Cris des plaines, les femmes aînées attribuaient les noms aux nouveaux nés filles et les hommes aux garçons (Anderson, 2011). Selon la même auteure, chez les Anicinapek les sages-femmes attribuaient parfois les noms aux nouveaux nés, scellant ainsi pour la vie une relation particulière entre elles et les enfants. Elle ajoute que diverses cérémonies marquaient l'arrivée d'un enfant dans la communauté et que, malgré les pressions de l'Église et du gouvernement, certaines cérémonies ont perduré et sont toujours pratiquées aujourd'hui. Chez les Atikamekw, la pratique des cérémonies du nouveau-né et celle des premiers pas (de retour après plusieurs années d'absence) ainsi que l'attribution d'un nom traditionnel, donc en langue Atikamekw, font partie de l'identité de la personne.

Il en va de même pour le patronyme. Plusieurs familles Atikamekw ont conservé leur nom de famille Atikamekw, mais d'autres l'ont perdu au profit de noms français et catholiques. Ce phénomène est également observable chez les Innus (Mailhot, 1993). Kugel et Murphy (2007) ajoutent qu'en effet le nom est important car il attribue une identité à la personne, mais que souvent, il passe par la lignée masculine.

> Names are important; historians have too often ignored the wives and mothers. How often have we heard that a Native person was the son, daughter, or other

> relative of a given male chief? Who was that Native person's mother, wife, or sister? (Kugel et Murphy, 2007, p. xxviii)

Chez les Abitibiwinnik, les patronymes auraient été attribués par les recenseurs du gouvernement canadien en transformant le prénom (souvent du « chef » de famille) en nom de famille ou en utilisant le nom de famille des commis des postes de traite ou d'un réel ancêtre euro-canadien (Bousquet, 2002). L'attribution du patronyme chez les Inuit (qui ont généralement plusieurs prénoms traditionnels liés à un éponyme ou à un membre de la famille élargie ainsi que des prénoms chrétiens) a été imposé dans les années 1960 par les missionnaires et les autorités canadiennes (Dorais, 1996).

4.6.7 Éducation

Les femmes Atikamekw parmi les plus âgées se souviennent du temps de la « petite école » qui n'avait lieu que durant l'été en raison des départs des familles vers les territoires de chasse à l'automne. Gélinas (2003) affirme que l'école d'été a débuté en 1920 à Wemotaci (sur la terrasse de l'ancienne réserve), lieu où la grande majorité des Atikamekw se regroupaient annuellement. Les femmes adultes ont, pour leur part, fréquenté les pensionnats et ont assisté à la création des réserves par les programmes de sédentarisation à partir des années 1950 et à la création des écoles dans leurs communautés dans les années 1970 (Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan, 2014), excepté pour la communauté de Manawan où il y a eu une école primaire à partir de 1942 (Ouellet et Audy, 2013). Les semaines culturelles (deux ou trois semaines par année intégrées dans le calendrier scolaire) ont également été instaurées vers la fin des années 1970, donnant la chance aux familles de séjourner en forêt et aux enfants d'apprendre les pratiques atikamekw (Jérôme et Veilleux, 2014). Selon (Labrecque, 1984b), les femmes Atikamekw étaient très enthousiastes de l'instauration de ces semaines culturelles leurs permettant de transmettre aux enfants la culture Atikamekw. Ces semaines sont vouées à la survie culturelle de la nation Atikamekw. À ce propos, Poirier (2001, p. 112) mentionne que : « The elders, both men and women, had to acquire a strong degree of autonomy in the forest by the time

Rapport-Gratuit.com

they reached puberty, and they are the first to deplore the loss of traditional knowledge among the younger generations ». Somme toute, les femmes Atikamekw ont moins l'occasion d'aller en forêt en raison du calendrier scolaire (Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan, 2014), mais les semaines culturelles permettent de reprendre leur rôle dans la transmission culturelle. La même situation se retrouve chez les Cris du nord de l'Ontario chez qui les femmes ayant fréquenté les pensionnats, contrairement à celles qui ont fréquenté l'école de la communauté, avaient un plus haut taux de connaissances culturelles. Cela s'explique par le fait que les courtes mais intensives périodes de temps où elles allaient sur le territoire avec leurs parents (l'été et durant la période des fêtes de Noël) permettaient une meilleure transmission des savoirs et des pratiques culturelles cries. Les femmes habitant la communauté à temps plein avaient moins d'occasions d'aller sur le territoire en raison du changement drastique de mode de vie, moins orienté sur les pratiques traditionnelles cries (Ohmagari et Berkes, 1997) . Chez les femmes Innues au Québec, Beaudet (1984) rapporte que leur rôle dans la transmission des savoirs aux enfants s'est proportionnellement amenuisé à mesure que les enfants passaient plus de temps à l'école. Avec la sédentarisation, elles ont graduellement perdu le contrôle de la transmission de leurs savoirs particuliers.

Selon Awashish (2007), les aînés Atikamekw sont préoccupés face à l'avenir des jeunes et de la culture Atikamekw. Bien qu'il soit possible, selon eux, de vivre dans les deux mondes (autochtone et non-autochtone), il est important de savoir d'où l'on vient et de perpétuer les valeurs Atikamekw. Ils considèrent tout aussi important que les jeunes se scolarisent. Bien que la scolarisation puisse être associée à un triste souvenir d'un passage forcé dans les pensionnats, il est possible de développer un système d'éducation autochtone, une éducation qui intègre les principes fondamentaux de l'éducation traditionnelle (par ex. : apprendre par mimétisme) à l'école et qui s'adapte aux changements (Sauvé et al., 2005). Ouellet et Audy (2013) rapportent quelques recommandations émanant d'un colloque sur l'éducation en contexte Atikamekw dont

celle de « réformer le calendrier scolaire en fonction des six saisons atikamekw » (Ouellet et Audy, 2013, p. 151) et définissent ainsi l'éducation chez les Atikamekw : « L'éducation se faisait principalement dans les familles élargies, et ce, au rythme des saisons. Les Atikamekw vivaient de cueillette et de chasse et possédaient un savoir expérientiel qu'ils transmettaient de génération en génération » (Ouellet et Audy, 2013, p. 149).

Certaines expériences d'enseignement selon les cycles naturels pourraient servir de modèles. L'University of Alaska Fairbanks offre, dans l'un de ses programmes, des cours qui amènent les étudiants et les professeurs dans un ancien camp sur le territoire des Athabascan. Leur séjour avec les aînés leur apporte une perspective nouvelle et différente de l'éducation en contexte autochtone. Sans séminaire ni enseignement formel, les étudiants accompagnent les aînés dans leurs activités sur le territoire et cette expérience académique leur apporte une tout autre forme de savoir et de compréhension du territoire (Kawagley et Barnhardt, 1998). À Odanak, au Québec, l'Institut collégial Kiuna pour les étudiants des Premières Nations possède une salle de classe extérieure et un site d'habitations traditionnelles (construit avec l'aide des étudiants) pour les cours d'anthropologie, notamment.

Selon Archibald (2009), après un siècle d'évangélisation et de fréquentation des pensionnats, très peu de membres des premières nations au Canada possèdent un diplôme d'études secondaires et ont continué jusqu'à l'université. Il faut rappeler que, jusqu'en 1951, les *Indiens* inscrits au sens de la *Loi sur les Indiens* se voyaient affranchis (c.-à-d. qu'ils perdaient leur statut) suite à leur diplomation universitaire. Parmi les 32 femmes Atikamekw qui ont participé à la recherche, le tiers est diplômé du collègue ou de l'université. Ce chiffre se situe légèrement en-dessous du 51% des femmes autochtones de 25 à 64 ans qui avait un diplôme d'études post-secondaires au Canada en 2011 (Arriagada, 2016). Chez les femmes non-autochtones, ce chiffre était de 65% en 2011. De plus, 81,8% des femmes autochtones diplômées occupaient un emploi en 2011, ce qui rejoint le profil des participantes à la recherche.

4.6.8 Pensionnats

Toutes les femmes Atikamekw rencontrées ont été touchées par leur passage, ou celui des membres de leur famille, dans les pensionnats. Les enfants Atikamekw font partie des 150 000 enfants envoyés de force dans l'un ou plusieurs des 139 pensionnats du Canada entre 1874 et 1996. Les femmes adultes ont parlé de leurs expériences personnelles et de la cassure dans l'acquisition et la transmission des savoirs qu'a provoqué leur passage dans les pensionnats (celui de St-Marc de Figuery et celui de Point-Bleue). En plus de la cassure, la tristesse et un grand vide ont pris la place des enfants. Chez les Abitibiwinnik, Bousquet (2012) parle de l'« avant » et de l'« après » pensionnat et de la séparation par genres et par groupes d'âge des enfants. Le rapport de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada débute par ce passage choc :

> Pendant plus d'un siècle, les objectifs centraux de la politique indienne du Canada étaient les suivants : éliminer les gouvernements autochtones, ignorer les droits des Autochtones, mettre fin aux traités conclus et, au moyen d'un processus d'assimilation, faire en sorte que les peuples autochtones cessent d'exister en tant qu'entités légales, sociales, culturelles, religieuses et raciales au Canada. L'établissement et le fonctionnement des pensionnats ont été un élément central de cette politique, que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel » (CVRC, 2015, p. 1).

En plus d'un génocide culturel, il semble que les enfants aient également été sexuellement discriminés par un traitement différencié entre les filles et les garçons. En effet, LaFromboise et al. (1990) rapportent que le régime des pensionnats a été beaucoup plus dur envers les filles qu'envers les garçons. Les filles recevaient moins d'heures d'instruction en classe en faveur de l'apprentissage des tâches reléguées au monde féminin et « blanc » de l'époque (cuisiner, coudre, devenir une bonne mère chrétienne, etc.). Jacobs et Williams (2008) parlent de ces générations de filles qui n'ont pas eu la possibilité d'apprendre de leur mère et grand-mère les compétences familiales et parentales; leur rôle a été usurpé. De plus, certaines filles ont été humiliées publiquement lorsque leurs premières menstruations sont survenues (Ing, 2006), au lieu d'être honorées comme le veut la tradition chez plusieurs peuples autochtones. Les

effets intergénérationnels des pensionnats ont également été documentés par Stout et Peters (2011), qui présentent plusieurs cas de survivantes des pensionnats et leurs filles, dont l'absence du sentiment d'attachement entre la mère et l'enfant. Les marques d'affection ayant été interdites (et punies) dans les pensionnats, les enfants des femmes survivantes n'ont pas appris à transmettre ces signes à leur tour.

Enfin, en plus du sentiment d'usurpation attribué au fait que l'Église et le gouvernement canadien ont enlevé les enfants au nom de la « civilisation » en promettant des avantages que peu de personnes ont vu, les parents des pensionnaires ont également vu leur mode de vie traditionnel bousculé et leur occupation du territoire transformée à jamais. Plusieurs d'entre eux se sont sédentarisés suite à l'envoi de leurs enfants au pensionnat Bousquet (2012). La transmission des savoirs et des activités traditionnelles s'est ainsi vue interrompue par l'absence des enfants et la baisse de la fréquentation du territoire (LaFromboise et al., 1990).

Les enfants autochtones au Canada ne furent pas les seuls à connaître l'expérience des pensionnats, le même régime de pensionnat, à quelques variations près, a été instauré aux États-Unis. Ces pensionnats, offrant une éducation était de piètre qualité, étaient gérés par le Bureau des affaires indiennes (BAI) et non pas l'Église (Smith, 2009). Les sévices et les abus n'ont pas été moindres pour autant. En Australie, les enfants étaient également retirés de leur famille dès 1897 pour être « éduqués » dans des pensionnats. Les « générations volées » d'enfants aborigènes ont, depuis le début des années 1990, demandé réparation au gouvernement australien et une enquête nationale a été mise sur pied pour faire la lumière sur leurs expériences (Buti, 2002; Commonwealth of Australia, 1997). Au Canada, un processus similaire a été mis en place en 2008 et le rapport final a été déposé en 2015 (CVRC, 2015). En Nouvelle-Zélande, les pensionnats avaient pour but principal de prendre les étudiants ayant le plus de potentiel académique, d'en faire des étudiants Maori « assimilés » afin qu'ils puissent à leur tour gérer et éduquer leur propre communauté. De plus, on misait spécifiquement sur les fillettes Maories qui allaient être dans une position idéale pour transmettre les valeurs

occidentales à leurs enfants (Smith, 2009). Au Groenland, les enfants Inuit étaient sélectionnés selon leurs aptitudes et étaient envoyés au Danemark durant plusieurs années afin de devenir l'« élite » qui allait gérer les affaires internes de la colonie (Archibald, 2006). Plusieurs de ces enfants ne sont jamais revenus chez eux, ayant été complètement assimilés à la société danoise. Le Groenland est actuellement en processus de réflexion sur la pertinence de tenir une commission de vérité et de réconciliation comme celle du Canada.

4.7 Conclusion

Les femmes Atikamekw ont vécu d'importants changements au cours du dernier siècle; leur résilience est remarquablement bien exposée à travers leurs propos. Les entrevues menées avec 32 d'entre elles permettent d'affirmer qu'elles ont une bonne connaissance du mode de vie de leurs ancêtres et spécifiquement du rôle que les femmes y jouaient. Ce rôle était prédominant dans les domaines liés au mariage, à l'adoption coutumière, à l'organisation familiale, à la grossesse et à l'accouchement dont elles étaient les expertes. Les sages-femmes ayant assuré la survie des Atikamekw jusqu'au milieu du XX^{e} siècle, ont vu leur rôle s'effacer suite à l'intervention gouvernementale, à la médicalisation de l'accouchement et à l'exode des femmes vers la ville pour accoucher. L'identification de leur lieu d'origine s'est vue modifiée suite aux nombreux bouleversements sociaux et territoriaux rencontrés par la nation Atikamekw. L'identification personnelle par le nom traditionnel (en langue Atikamekw), elle, perdure aujourd'hui. Enfin, l'éducation est valorisée par les femmes Atikamekw bien que le passage dans les pensionnats de plusieurs d'entre elles puisse avoir altéré leur vision de l'éducation. La fracture causée par l'époque des pensionnats a fragilisé la transmission des savoirs mais n'a pas fait disparaître la langue Atikamekw au profit du français pour autant. Près de la moitié des entrevues se sont déroulées entièrement dans cette langue. Les thèmes abordés dans cet article ont émergé de l'analyse des entrevues et n'ont pourtant fait l'objet d'aucune question directe. Il serait

donc à propos d'approfondir le sujet lors de futures entrevues avec les femmes Atikamekw avant que le savoir des aînées ne disparaisse.

4.8 Remerciements

Kitci mikwetc (merci beaucoup) aux femmes Atikamekw qui ont accepté de participer à cette recherche et de partager ainsi leur savoir avec les futures générations. Merci aussi aux interprètes et techno-linguistes qui ont accompagné la chercheuse principale tout au long de la collecte et de l'analyse des données. Merci aux aînées qui ont enrichi le propos grâce à leurs connaissances des lieux et des pratiques des femmes Atikamekw. Merci aussi aux instances Atikamekw qui ont donné, sans hésitation, leur aval à cette recherche, ainsi qu'au Conseil de la Nation Atikamekw pour l'accès aux archives et aux photos. Les fonds de fonctionnement de la Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone et de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire ont permis les nombreux séjours sur *Nitaskinan*.

4.9 Références

AFAQ, et RCAAQ. (2007). *L'adoption traditionnelle et/ou coutumière chez les Autochtones*. Kahnawake: Association des femmes autochtones du Québec et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. Document disponible sur Internet, http://www.faq-qnw.org/sites/default/files/publications/adoptrad07_fr.pdf.

Albrecht, G. (2006). «Solastalgia. Environmental damage has made it possible to be homesick without leaving home». *Alternatives Journal, 32* (4/5): 34-36.

Anderson, K. (1985). «Commodity exchange and subordination: Montagnais-Naskapi and Huron women, 1600-1650». *Signs, 11* (1): 48-62.

Anderson, K. (2011). *Life stages and Native women. Memory, teachings, and story medicine*. University of Manitoba Press, Winnipeg.

Anton, C. E., et Lawrence, C. (2014). «Home is where the heart is: The effect of place of residence on place attachment and community participation». *Journal of Environmental Psychology, 40*: 451-461.

APNQL. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* Deuxième édition. Wendake: Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf.

Archibald, J.-A. (2009). Creating an indigenous intellectual movement at Canadian universities: The stories of five First Nations female academics. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Restoring the balance, First Nations women, community and culture* (pp. 125-146). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Archibald, L. (2006). *Décolonisation et guérison : expériences des peuples autochtones aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande, en Australie et au Groenland*. Ottawa: La Fondation autochtone de guérison. Document disponible sur Internet, http://www.fadg.ca/downloads/ibp-f-web-revised.pdf.

Arriagada, P. (2016). *Les femmes au Canada: rapport statistique fondé sur le sexe. Les femmes des Premières Nations, les Métisses et les Inuites*. Ottawa: Statistique Canada. Document disponible sur Internet, http://www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2015001/article/14313-fra.pdf.

Asselin, H. (2015). Indigenous forest knowledge. Dans K. Peh, R. Corlett et Y. Bergeron (Dir.), *Routledge Handbook of Forest Ecology* (pp. 586-596). Earthscan, Routledge, New York.

Assemblée nationale du Québec. (2012). *Projet de loi n° 81. Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et d'autorité parentale*. Québec: Gouvernement du Québec. Document disponible sur Internet, http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=0ahUKEwjVrKr7iPHNAhUF64MKHehSCRwQFghEMAY&url=http%3A%2F%2Fwww.assnat.qc.ca%2FMedia%2FProcess.aspx%3FMediaId%3DANQ.Vigie.Bll.DocumentGenerique_61589%26process%3DDefault&usg=AFQjCNENCdkxM5xj6GK69pQdMBJmSunRvw&sig2=dk6PZiBT6lN-Gn47HKZ12A.

Awashish, M. (2007). *Atikamekw Iskwew Okiskeritamowin (Le savoir de la femme atikamekw). Projet Kinokewin.* Conseil de la nation Atikamekw et Université Laval.

Battiste, M., et Youngblood Henderson, J. S. (2000). *Protecting indigenous knowledge and heritage: A global chanllenge*. Purich Publishing Ltd, Saskatoon.

Beaudet, C. (1984). «Mes mocassins, ton canot, nos raquettes». *Recherches amérindiennes au Québec, XIV* (3).

Begay, R. C. (2004). «Changes in childbirth knowledge». *American Indian Quarterly, 28* (3/4): 359-372.

Blais, M., et Martineau, S. (2006). «L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes». *Recherches qualitatives, 26* (2): 1-18.

Bousquet, M.-P. 2002. *"Quand nous vivions dans le bois". Le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada.* Doctorat.Anthropologie Université Laval et Paris X.

Bousquet, M.-P. (2012). «Êtres libres ou sauvages à civiliser?. L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970». *Revue d'histoire de l'enfance «irrégulière». Le Temps de l'histoire* (14): 162-192.

Bousquet, M.-P., et Morissette, A. (2014). Reines, princesses, miss et majorettes. Une construction de la féminité chez les Amérindiens et Amérindiennes du Québec (XXe-XXIe siècles). Dans G. Havard et F. Laugrand (Dir.), *Eros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit* (pp. 359-407). Septentrion, Montréal.

Boyer, Y. (2009). First Nations women's contributions to culture and community through Canadian law. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Restoring the balance. First Nations women, community, and culture* (pp. 69-96). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Brodribb, S. (1984). «The traditional roles of Native women in Canada and the impact of colonization». *The Canadian Journal of Native Studies, 4* (1): 85-103.

Broome, R. (1994). *Aboriginal Australians* (2nd ed.). Allen and Unwin, Sydney.

Brunschwig, A. 2015. *Perception Atikamekw du phénomène de la grossesse adolescente. Analyse basée sur les récits de vies de douze femmes et deux hommes Atikamekw vivant à La Tuque (Région de la Mauricie, Qc, Canada).* Maîtrise.Anthropologie Université Lumière Lyon 2.

Buti, A. (2002). «The removal of Aboriginal children: Canada and Australia compared». *University of Western Sydnay Law Review, 2*: 12 pages.

Cajete, G. (1994). *Look at the mountain: An ecology of Indigenous education* Kivaki Press, Durango.

Carter, S. (2008). *The importance of being monogamous. Marriage and nation building in western Canada to 1915.* The University of Alberta Press, Edmonton.

Clermont, N. (1983). «La place de la femme dans les société iroquoiennes de la période du contact». *Recherches amérindiennes au Québec, XIII* (4): 286-290.

CNA. (1997). Politique sociale Atikamekw. Inédit. Conseil de la Nation Atikamekw (document non publié).

CNA. (2016). La langue Atikamekw. Conseil de la Nation Atikamekw. Page consultée de http://www.atikamekwsipi.com/la_langue_atikamekw.

Colfer, C., J. Pierce,, Achdiawan, R., Adnan, H., Ernic, Yuliani, E. L., Balang, et LepMil. (2013). «Gender and natural resource governance indicators: a need to assess and address 'sensitive and taboo' topics». *Forests, Trees and Livelihoods, 22* (3): 143-155.

Commonwealth of Australia. (1997). *Bringing them home*. Sydney: National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families. Document disponible sur Internet, https://www.humanrights.gov.au/sites/default/files/content/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf.

Couchie, C., et Sanderson, S. (2007). «Rapport sur les pratiques optimales en ce qui concerne le retour de l'accouchement au sein des communautés autochtones rurales et éloignées». *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada, 29* (3): 255-260.

Cournoyer, M. (1987). L'accouchement d'hier à aujourd'hui: les femmes cries de la baie James. Dans F. Saillant et M. O'Neill (Dir.), *Accoucher autrement* (pp. 111-136). Les Éditions Saint-Martin, Montréal.

Cunsolo Willox, A., Harper, S. L., Ford, J. D., Landman, K., Houle, K., et Edge, V. L. (2012). «"From this place and of this place:" climate change, sense of place, and health in Nunatsiavut, Canada». *Social Science & Medicine, 75* (3): 538-47.

CVRC. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada.* Winnipeg: Commission de vérité et réconciliation du Canada. Document disponible sur Internet, http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/French_Exec_Summary_web_revised.pdf.

Desmarais, D., Lévesque, C., et Raby, D. (1994). «La contribution des femmes naskapies aux travaux de la vie quotidienne à l'époque de Fort McKenzie». *Recherches féministes, 7* (1): 23-42.

Dietsch, E., Martin, T., Shackleton, P., Davies, C., McLeod, M., et Alston, M. (2011). «Australian Aboriginal kinship: A means to enhance maternal well-being». *Women and Birth, 24* (2): 58-64.

Dorais, L.-J. (1996). *La parole inuit: Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*. Peeters Publishers, Paris.

Douglas, V. K. (2006). «Childbirth among the Canadian Inuit: A review of the clinical and cultural literature». *International Journal of Circumpolar Health, 65* (2): 117-132.

Felton-Busch, C. (2009). «Birthing on country: An elusive ideal?». [Article]*Contemporary Nurse: A Journal for the Australian Nursing Profession, 33* (2): 161-162.

Flynn, C., et Brassard, R. (2012). La maternité autochtone en contexte de violence structurelle. Entre repères culturels, négociations et hégémonie. Dans S. Lapierre et D. Damant (Dir.), *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux* (pp. 103-124). Presses de l'Université du Québec, Québec.

Gale, F. (1990). «The participation of Australian aboriginal women in a changing political environment». *Political Geography Quarterly, 9* (4): 381-395.

Gélinas, C. (2000). *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Les éditions du Septentrion, Sillery.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Gélinas, C. (2003). *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940.* Les Éditions du Septentrion, Sillery.

Hidalgo, M. C., et Hernández, B. (2001). «Place attachment: Conceptual and empirical questions». *Journal of Environmental Psychology, 21* (3): 273-281.

Ing, R. (2006). Canada's Indian residential schools and their impacts on mothering. Dans D. M. Lavell-Harvard et J. Corbiere Lavell (Dir.), *"Until our hearts are on the ground". Aboriginal mothering, oppression, resistance and rebirth* (pp. 157-172). Demeter Press, Toronto, Ontario.

Ireland, S., Wulili Narjic, C., Belton, S., et Kildea, S. (2011). «Niyith Nniyith Watmam (the quiet story): Exploring the experiences of Aboriginal women who give birth in their remote community». *Midwifery, 27* (5): 634-641.

Jacobs, B., et Williams, A. (2008). L'héritage des pensionnats: Les femmes autochtones disparues et assassinées. Dans *De la vérité à la réconciliation. Transformer l'héritage des pensionnats.* (pp. 137-163). Fondation autochtone de guérison, Ottawa.

Jérôme, L., et Veilleux, V. (2014). «Witamowikik, "dire" le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui. Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec, XLIV* (1): 11-22.

Johnson, N., Lilja, N., Ashby, J. A., et Garcia, J. A. (2004). «The practice of participatory research and gender analysis in natural resource management». *Natural Resources Forum,, 28*: 189-200.

Jones, J. N. (2012). «Birthing: Aboriginal women». *Journal of Indigenous Policy* (13): 103-109.

Kawagley, A. O., et Barnhardt, R. (1998). «Education indigenous to place: Western science meets native reality». *Alaska Native Knowledge Network*: 17 pages.

Kermoal, N., et Altamirano-Jiménez, I. (2016a). Introduction: Indigenous women and knowledge. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 3-17). Athabasca University Press, Edmonton.

Kermoal, N., et Altamirano-Jiménez, I. (2016b). *Living on the land. Indigenous women's understanding of place.* Athabasca University Press, Edmonton.

Kildea, S., Barclay, L., Wardaguga, M., et Dawumal, M. (2009). «Participative research in a remote Australian Aboriginal setting». *Action Research, 7* (2): 143-163.

Kildea, S., et Wardaguga, M. (2009). Childbirth in Australia: Aboriginal and Torres Strait Islander women. Dans H. Selin (Dir.), *Childbirth across cultures, Science across cultures: The history pf Non-Western science* (pp. 275-286). Springer Science+Business Media B.V.,

Kingsley, J. Y., Townsend, M., et Henderson-Wilson, C. (2013). Exploring Aboriginal people's connection to country to strengthen human-nature theorical perspectives. Dans *Advances in Medical Sociology* (Vol. 15, pp. 45-64). Emerald Group Publishing, Bingley.

Kingsley, J. Y., Townsend, M., Henderson-Wilson, C., et Bolam, B. (2013). «Developing an exploratory framework linking Australian Aboriginal peoples' connection to country and concepts of wellbeing». *International Journal of Environmental Research and Public Health, 10*: 678-698.

Kornelsen, J., Kotaska, A., Waterfall, P., Willie, L., et Wilson, D. (2010). «The geography of belonging: The experience of birthing at home for First Nations women». *Health & Place, 16* (4): 638-645.

Kruske, S., Kildea, S., et Barclay, L. (2006). «Cultural safety and maternity care for Aboriginal and Torres Strait Islander Australians». *Women and Birth, 19* (3): 73-77.

Kudryavtsev, A., Stedman, R. C., et Krasny, M. E. (2012). «Sense of place in environmental education». *Environmental Education Research, 18* (2): 229-250.

Kugel, R., et Murphy, L. E. (2007). *Native women's history in eastern North America before 1900: a guide to research and writing*. Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln.

Kuokkanen, R. (2009). «Indigenous women in traditional economies: The case of Sámi reindeer herding». *Signs: Journal of women in culture and society, 34* (31): 499-504.

Labrecque, M.-F. (1984a). «Des femmes de Weymontachie». *Recherches amérindiennes au Québec, 14* (3): 3-16.

Labrecque, M.-F. (1984b). «Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie). Incidences sur la condition des femmes Attikamèques». *Recherches amérindiennes au Québec, 14* (3): 75-87.

LaFromboise, T. D., Heyle, A. M., et Ozer, E. J. (1990). «Changing and diverse roles of women in American Indian cultures». *Sex Roles, 22* (7/8): 455-476.

Lévesque, C., et Cloutier, E. (2013). Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec : trajectoires plurielles. Dans A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (Dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 281-296). Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Lévesque, C., Geoffroy, D., et Polèse, G. (2016). Naskapi women: Words, narratives, and knowledge. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 59-84). Athabasca University Press, Edmonton.

Lim, M., et Barton, A. C. (2006). «Science learning and a sense of place in a urban middle school». [journal article]*Cultural Studies of Science Education, 1* (1): 107-142.

Lowan, G. (2009). «Exploring place from an Aboriginal perspective: Considerations for outdoor and environmental education». *Canadian Journal of Environment Education, 14*: 42-58.

Luo, Z.-C., Wilkins, R., Platt, R. W., Kramer, M. S., for the, F., et Infant Health Study Group of the Canadian Perinatal Surveillance, S. (2004). «Risks of adverse pregnancy outcomes among Inuit and North American Indian women in Quebec, 1985–97». *Paediatric and Perinatal Epidemiology, 18* (1): 40-50.

Mailhot, J. (1993). *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit.* Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.

Mann, B., A. (2000). *Iroquoian women: The Gantowisas.* Peter Lang, New York.

McGregor, D. (2008). «Anishnaabe-kwe, traditional knowledge and water protection». *Canadian Woman Studies, 26* (3-4): 26-30.

McNamara, K. E., et Westoby, R. (2011). «Solastalgia and the gendered nature of climate change: an example from Erub Island, Torres Strait». *EcoHealth, 8* (2): 233-6.

Million, D. (2013). *Therapeutic Nations. Healing in an age of indigenous human rights.* The University of Arizona Press, Tucson.

Ministère de la culture et des communications. (2016). Tikinagan: porte-bébé autochtone. *Répertoire du patrimoine culturel du Québec* Gouvernement du Québec. Page consultée le 8 juillet 2016 de http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=23&type=imma#.V3-o7cpTFgU.

Mutambirwa, J. (1985). «Pregnancy, childbirth, mother and child care among the indigenous people of Zimbabwe». *International Journal of Gynecology & Obstetrics, 23* (4): 275-285.

Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.* New York: Organisation des Nations Unies. Document disponible sur Internet, http:www.un.org/esa/socdev/unpfii/fr/drip.html.

Ohmagari, K., et Berkes, F. (1997). «Transmission of Indigenous knowledge and bush skills among the Western James Bay Cree women of Subarctic Canada». *Human Ecology, 25* (2): 197-222.

Olson, R., et Couchie, C. (2013). «Returning birth: The politics of midwifery implementation on First Nations reserves in Canada». *Midwifery, 29* (8): 981-987.

Ouellet, S., et Audy, N. (2013). La formation des futurs enseignants Atikamekw. Récit d'une expérience. Dans G. Maheux et R. Gauthier (Dir.), *La formation des enseignants inuit et des premières nations. Problématique et pistes d'action* (pp. 147-161). Presses de l'Université du Québec, Québec.

Parks, D. R. (2014). La sexualité chez les Pawnees et les Arikaras. Dans G. Havard et F. Laugrand (Dir.), *Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit* (pp. 154-240). Les Éditions du Septentrion, Québec.

Poirier, S. (2001). Territories, identity, and modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec). Dans C. Scott (Dir.), *Aboriginal autonomy and development in Northern Quebec-Labrador* (pp. 98-114). UBC Press, Vancouver.

Rawinia Higgins rāua ko Paul Meredith. (2013). Story: Te mana o te wāhine - Māori women. Dans *Te Ara. The Encyclopedia of New Zealand* The New Zealand Government, Wellington.

Routhier, M.-J. (1984). «Que sont devenues les sages-femmes d'antan? L'accouchement chez les femmes Attikamèques de Manouane». *Recherches amérindiennes au Québec, 14* (3): 26-36.

Sadgopal, M. (2009). «Can maternity services open up to the indigenous traditions of midwifery?». *Economic and Political Weekly, 44* (16): 52-59.

Saint-Arnaud, M. 2009. *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone: le cas des Anicinapek de Kitcisakik.* Thèse de doctorat.Institut des sciences de l'environnement Université du Québec à Montréal.

Saint-Arnaud, M., et Papatie, C. (2012). «Ejigabwin: La foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik». *Recherches amérindiennes au Québec, 42* (2-3): 111-127.

Sauvé, L., Godmaire, H., Saint-Arnaud, M., Brunelle, R., et Lathoud, F. (2005). «Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone». *Recherches amérindiennes au Québec, XXXV* (3): 85-94.

Schultlz, K., Walters, K. L., Beltran, R., Stroud, S., et Johnson-Jennings, M. (2016). «"I'am stronger than I thought": Native women reconnecting to body, health and place». *Health & Place, 40*: 21-28.

Smith, A. (2009). *Indigenous peoples and bording schools: A comparative study*. New York: Permanent forum on Indigenous Issues. Document disponible sur Internet, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_crp1.pdf.

Smylie, J., Crengle, S., Freemantle, J., et Taualii, M. (2010). «Indigenous birth outcomes in Australia, Canada, New Zealand and the United States – an overview». *The open women's health journal* (4): 7-17.

Société d'histoire atikamekw - Nehirowisiw Kitci Atisokan. (2014). «Tapiskwan sipi (la rivière Saint-Maurice)». *Recherches amérindiennes au Québec, 44* (1): 85-93.

Stedman, R. C. (2002). «Toward a social psychology of place. Predicting behavior from place-based cognitions, attitude, and identity». *Environment and Behavior, 34* (5): 561-581.Stout, R., et Peters, S. (2011). *Kiskinohamâtôtâpânâsk: Inter-generational effects on professional First Nations women whose mothers are residential school survivors*. Winnipeg: The Prairie Women's Health Centre of Excellence. Document disponible sur Internet, www.pwhce.ca.

Trask, M. (2007). Indigenous women and traditional knowledge. Reciprocity is the way of balance. Dans G. Vaughan (Dir.), *Women and the gift economy. A radically different worldview is possible* (pp. 293-300). Inanna Publications and Education Inc., Toronto.

Udel, L. J. (2001). «Revision and Resistance». [Article]*Frontiers: A Journal of Women Studies, 22* (2): 43.

Uprety, Y., Asselin, H., Dhakal, A., et Julien, N. (2012). «Traditional use of medicinal plants in the boreal forest of Canada: review and perspectives». *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 8* (7).

Van Woudenberg, G. (2004). «"Des femmes et de la territorialité": Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec, 34* (3): 75-86.

Veuthey, S., et Gerber, J.-F. (2010). «Logging conflicts in Southern Cameroon: A feminist ecological economics perspective». *Ecological Economics, 70* (2): 170-177.

Viau, R. (2000). *Femmes de personne: Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*. Boréal.

Rapport-Gratuit.com

Vincent, S. (1983). «Mistamaninuesh au temps de la mouvance. Notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise». *Recherches amérindiennes au Québec, XIII* (4): 243-253.

Whyte, K. P. (2014). «Indigenous women, climate change impacts, and collective action». *Hypatia, 29* (3): 599-616.

Wiebe, A. D., Barton, S., Auger, L., Pijl-Zieber, E., et Foster-Boucher, C. (2015). «Restoring the blessings of the morning star: Childbirth and maternal-infant health for First Nations near Edmonton, Alberta». *Aboriginal Policy Studies, 5* (1): 47-68.

Wilson, K. (2003). «Therapeutic landscapes and First Nations peoples: an exploration of culture, health and place». *Health & Place, 9*: 83-93.

Wilson, K. (2005). «Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking culture, gender and nature». *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography, 12* (3): 333 - 355.

CHAPITRE V
Conclusion générale

Les femmes autochtones, longtemps ignorées dans les activités de recherche, particulièrement celles qui portent sur le territoire et les ressources naturelles, ont une expérience différente de celle des hommes (Turner et al., 2000). Souvent écartées d es sphères de décision, leurs rôles et leurs savoirs ont été effacés d'abord par les politiques coloniales et ensuite par les hommes autochtones à qui la presque totalité du pouvoir a été confiée (Green, 2007). Les femmes autochtones réclament – et prennent – de plus en plus leur place au sein de la gouvernance de leurs communautés et de leurs nations. Elles veulent être consultées, écoutées, entendues et participer activement aux prises de décisions portant sur le territoire et son développement (Kermoal et Altamirano-Jimérez, 2016). Les femmes Atikamekw ont exprimé sensiblement les mêmes préoccupations et aspirations que leurs consœurs d'autres nations à travers cette recherche qui avait pour principal objectif de mettre en lumière la participation des femmes Atikamekw à la gouvernance du territoire et des ressources naturelles.

5.1 Gouvernance de la recherche

Les femmes Atikamekw ont une expérience et des connaissances du territoire qui méritent d'être mieux reconnues et prises en compte dans la gestion du territoire et des ressources naturelles. Leur participation à une recherche préparatoire a permis d'inclure les femmes Atikamekw dans le processus dès le départ, dans le développement des outils de collecte de données, répondant ainsi à un des principes de la décolonisation de la recherche (Martin, 2013; Smith, 2012). Cette recherche préparatoire a aussi permis de mettre en valeur les savoirs des femmes Atikamekw dans la façon dont devrait se dérouler la recherche *avec* elles et non *sur* elles. Écouter la voix et demander l'avis des femmes Atikamekw sur la recherche ont été, parmi les principes énoncés dans les *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones* (AFAQ, 2012), ceux qui ont servi de point de départ. Cette recherche préparatoire a également permis de co-élaborer *avec* les femmes Atikamekw les outils de la recherche, notamment le formulaire de consentement. Cet exercice a favorisé la participation des femmes à la construction d'une relation égalitaire et respectueuse de

la recherche à laquelle elles allaient participer. Il est souhaitable que cette démarche puisse servir d'exemple pour de futures recherches et ainsi renforcir la compétence des femmes Atikamekw à participer activement aux recherches les concernant.

5.2 Gouvernance du territoire

Les femmes Atikamekw entretiennent un profond lien d'attachement avec *Nitaskinan* et elles ont conservé une grande partie des savoirs y étant rattachés, en plus d'avoir mis en œuvre des moyens efficaces pour assurer leur transmission. Elles avaient une forme de participation aux prises de décisions en lien avec la gestion du territoire grâce, entre autres, à leurs connaissances et à leurs expériences particulières des pratiques sur le territoire. Cette recherche a permis de confirmer que malgré d'importantes modifications de la participation aux prises de décisions et des pratiques de gestion et d'occupation du territoire des femmes Atikamekw, leur lien au territoire demeure profond, voire essentiel. Elles ont dû s'adapter rapidement aux bouleversements de leur mode de vie et de leur rôle tout en travaillant à perpétuer la transmission des savoirs Atikamekw. De plus, elles valorisent aujourd'hui le leadership politique que les femmes développent. Les femmes Atikamekw, étant grandement préoccupées par l'état du territoire suite aux bouleversements que ce dernier a subi, ont évoqué le besoin de « retrouver l'équilibre » pour assurer la transmission de l'identité et de la culture Atikamekw. Il serait pertinent d'assurer leur participation dans les processus d'évaluation environnementale ou lors des négociations en lien avec le territoire afin de défaire le stéréotype selon lequel les processus de revendications territoriales ne sont pas l'affaire des femmes (Archibald et Crnkovich, 1999). Pour ce faire, une analyse basée sur le genre devrait systématiquement être mise en œuvre lorsque les discussions portent sur la gouvernance du territoire et des ressources naturelles (Johnson et al., 2004; Reed, 2004).

Afin d'améliorer les conditions et les modalités de gouvernance du territoire et de gestion des ressources, la participation pleine et entière des femmes Atikamekw au

processus de prise de décision est clairement identifiée comme piste de solution. Une participation accrue des femmes aux consultations menées au sujet du territoire, ainsi qu'aux comités de gestions et aux décisions du conseil de bande permettrait de rendre à leurs savoirs et expériences la place qui leur revient et ainsi compléter les connaissances disponibles en plus de participer aux efforts de décolonisation des instances autochtones et non autochtones au Canada. Peu de femmes occupent des emplois dans le domaine du territoire et des ressources naturelles, elles doivent y trouver leur place (IDDPNQL, 2007; Roy, 2012).

5.3 Le territoire : lieu de transmission des savoirs

Lors de l'analyse de contenu des 32 entrevues réalisées dans le cadre de cette recherche, des thèmes inattendus ont émergé. Les femmes Atikamekw ont en effet raconté une partie de leur vie et ont fait part de leurs expériences du territoire depuis la sédentarisation à partir de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Il semblait impensable pour elles de raconter leur vécu sur le territoire et dans la communauté sans évoquer leurs accouchements, le rôle de sage-femme (aujourd'hui disparu) ainsi que leur rôle dans les alliances matrimoniales, les adoptions et l'organisation familiale, communautaire et territoriale. Ayant une très bonne connaissance du mode de vie de leurs ancêtres, elles ont su faire face aux bouleversements sociaux et territoriaux avec résilience. En effet, la désignation du lieu d'origine s'est transformée, des femmes nées en forêt, à celles qui ont vécu la sédentarisation dans les communautés et à celles qui vivent en ville aujourd'hui. Elles ont toutes néanmoins un fort lien d'attachement au territoire (Lévesque et Cloutier, 2013). Ce constat rejoint celui d'une étude menée auprès des jeunes des Premières Nations au Québec (dont des Atikamekw) au début des années 2000 et qui révèle que ces derniers accordent une grande importance à leur lieu d'origine, lieu premier de la construction de leur identité (Côté et al., 2015). L'attribution de nom traditionnel est pour sa part toujours en vigueur, voire même en recrudescence, avec le retour de certaines cérémonies saluant l'arrivée d'un enfant

(Anderson, 2011). Les politiques coloniales et les pressions de l'Église ont eu d'importantes répercussions sur l'attribution des noms autochtones (en plus de l'effacement du patronyme des femmes mariées), les noms traditionnels (prénom, « surnom » et patronyme) sont devenus ce qui reste aujourd'hui du système d'attribution des noms qu'utilisaient, par exemple, les Innus avant l'arrivée des Européens (Mailhot, 1993). Il serait certainement intéressant de suivre de plus près le parcours des noms et prénoms en langue Atikamekw étant actuellement en mode de réappropriation, et les patronymes en révision orthographique.

Parmi les bouleversements vécus, le passage des Atikamekw dans les pensionnats a été l'un des plus dommageables pour la transmission des savoirs et des pratiques, bien que la langue Atikamekw s'en soit tout de même bien sortie. Les femmes Atikamekw rencontrées ont parlé de leur passage dans les pensionnats comme d'une « cassure » dans leur vie. En dépit de ce fait, l'éducation est aujourd'hui valorisée par les femmes Atikamekw. Elles tiennent à ce que la transmission du *savoir-faire* et du *savoir-être* Atikamekw se perpétue.

Enfin, tel que Sauvé et al. (2005) le suggèrent, il serait pertinent de mettre à l'ordre du jour la pédagogie autochtone, donc une approche holistique (les éléments sont tous reliés donc indissociables et ils forment une roue) et expérientielle (les savoirs et les pratiques sont mis en œuvre par l'élève et non pas seulement lus dans un livre ou entendus en classe), dans les travaux de recherche ou de développement en lien avec le territoire et les ressources. L'apport des femmes Atikamekw dans cette approche permettrait de consolider leur rôle dans la transmission des savoirs, des valeurs et des pratiques et de reprendre leur place dans la perpétuation de la culture Atikamekw.

Tel que mentionné, en contexte autochtone, la gouvernance représente la façon dont les gens structurent leur société en rapport avec le monde naturel. Bien qu'il y ait de plus en plus de femmes autochtones qui s'investissent en politique, dessein impossible avant 1951 (Lawrence et Anderson, 2005), elles sont présentes en nombre très limité

dans les sphères de gouvernance, particulièrement en ce qui a trait aux enjeux territoriaux et à l'exploitation des ressources naturelles (Parlee et Wray, 2016). Nous avons tenté avec la présente recherche de renverser cette tendance par, d'abord, donner aux femmes Atikamekw l'occasion de s'exprimer sur le déroulement de la recherche et ainsi en décoloniser les pratiques (voir le chapitre II) et ensuite en prenant en considération leurs parcours de vie, leurs savoirs et leurs expériences en lien avec le territoire et sa gouvernance (voir le chapitre III). Bref, la décolonisation passe inévitablement par un « retour » des femmes autochtones dans toutes les sphères de gouvernance, incluant celle du territoire.

5.4 Limites de l'étude

Cette étude a été réalisée entre le *Blocus Atikamekw* sur le territoire (protestations contre l'exploitation forestière intensive), le mouvement *Idle No More* (manifestations pancanadiennes initiées par des femmes autochtones préoccupées, entre autres, par les enjeux environnementaux) et la série de dénonciations qui ont mené au lancement d'une enquête nationale sur le sort des femmes et filles autochtones assassinées et disparues et d'une enquête provinciale sur les conditions propices à la discrimination et au racisme systémiques dont les femmes autochtonessont victimes. Ces événements n'ont pas été intégrés dans les discussions et questions posées aux participantes afin de ne pas perdre de vue le sujet principal de l'étude. Une suite à cette recherche, avec les femmes Atikamekw ou d'autres nations, pourrait permettre d'aborder ces sujets dans un contexte de participation des femmes à la gouvernance du territoire. Aussi, une recherche plus approfondie sur le sujet des accouchements des femmes sur le territoire permettrait de mieux documenter leur importance comme marqueurs spatiotemporels. Une telle étude devrait être entreprise dans les meilleurs délais en raison de l'âge avancé des femmes qui ont vécu ces expériences. Enfin, ayant choisi de mener cette études avec et auprès des femmes uniquement, il est possible que le point de vue des

hommes sur le rôle et la place des femmes dans la gouvernance du territoire aurait pu enrichier l'analyse.

5.5 Pistes de recherche

L'importance qu'attribuent les femmes autochtones en général et les femmes Atikamekw en particulier à la préservation du territoire et aux pratiques et savoirs y étant rattachés est méconnue et leur possible apport dans la recherche et la mise en œuvre de solutions, sous-estimé. Leurs expériences, aussi diversifiées que spécialisées, devraient être mises à profit pour l'essor des peuples autochtone tout comme pour l'avancement des connaissances, en sciences de l'environnement et dans d'autres disciplines. À titre d'exemple, l'existence possible d'une gouvernance officieuse qui émerge des consultations intrafamiliales (donc avec la participation des femmes) en marge de la gouvernance officielle se situant au niveau communautaire, local, régional, provincial ou national, mériterait aussi plus d'attention de la part des chercheurs (Grammond, 2009; Natcher, 2013; Wyatt et al., 2010). Enfin, certains thèmes qui ont émergé des résultats de cette recherche, tels que l'accouchement sur le territoire et le rôle des sages-femmes chez les femmes autochtones au Québec, mériteraient un approfondissement plus important en raison de leur caractère exceptionnel, car il reste peu de femmes ayant vécu ces expériences, et rare dans la littérature, mise à part celles impliquant les femmes Aborigènes en Australie.

5.6 Références de l'introduction et de la conclusion générales

AFAC. (2011). *Un protocole d'application culturellement pertinent selon les sexes.* Ottawa: Association des femmes autochtones du Canada. Document disponible sur Internet, http://www.nwac.ca/sites/default/files/imce/CR-GAP%20Context%20AUG2010%20FR.pdf.

AFAQ. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake: Association des femmes autochtones du Québec. Document disponible sur Internet, http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/11/FAQ-2012-Lignes_directrices_recherche.pdf.

Ahrén, M. (2013). Une introduction aux dispositions sur les terres, territoires et ressources naturelles de la déclaration des droits des peuples autochtones. Dans C. Charters et R. Stavenhagen (Dir.), *La déclaration des droits des peuples autochtones: Genèse, enjeux et perspectives de mise en oeuvre* (pp. 294 pages). L'Harmattan, Paris.

Anderson, K. (2009). Leading by action: Female chiefs and the political landscape. Dans G. G. Valaskakiks, M. Dion Stout et E. Guimond (Dir.), *Resroring the balance, First Nations women, community and culture* (pp. 99-121). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Anderson, K. (2011). *Life stages and Native women. Memory, teachings, and story medicine.* University of Manitoba Press, Winnipeg.

APNQL. (2005a). *Protocole de consultation des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake: Assemblée des Première Nations du Québec et du Labrador Document disponible sur Internet, http://www.iddpnql.ca/public/documents/toolbox/protocol/index/protocole_consultation_2005_fr.pdf.

APNQL. (2005b). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake: Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, http://www.iddpnql.ca/public/documents/toolbox/protocol/index/protocole_recherche_fr.pdf.

APNQL. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* Deuxième édition. Wendake: Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf.

Archibald, L., et Crnkovich, M. (1999). *Et si les femmes avaient voix au chapitre? Étude de cas sur les Inuites, les revendications territoriales et le projet d'exploitation du nickel de la baie Voisey*. Ottawa: Condition féminine Canada. Document disponible sur Internet, http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection/SW21-39-1999F.pdf.

Asselin, H. (2011). «Plan Nord. Les Autochtones laissés en plan». *Recherches amérindiennes au Québec, XLI* (1): 37-46.

Asselin, H. (2015). Indigenous forest knowledge. Dans K. Peh, R. Corlett et Y. Bergeron (Dir.), *Routledge Handbook of Forest Ecology* (pp. 586-596). Earthscan, Routledge, New York.

Atran, S., et Medin, D. (2008). *The Native mind and the cultural construction of nature*. Cambridge University Press, Cambridge.

Beaudoin, J.-M., St-Georges, G., et Wyatt, S. (2012). «Valeurs autochtones et modèles forestiers: Le cas de la Première Nation des Innus d'Essipit». *Recherches amérindiennes au Québec, XLII* (2-3): 97-109.

Beaulieu, A. (2000). «Les pièges de la judicisation de l'histoire autochtone». *Revue d'histoire de l'Amérique française, 53* (4).

Beaulieu, A., Gervais, S., et Papillon, M. (2013). *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*. Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Berkes, F. (1999). *Sacred ecology* (Second Edition ed.). Routledge, New York.

Berkes, F. (2009). «Indigenous ways of knowing and the study of environmental change». *Journal of the Royal Society of New Zealand,, 39* (4): 151-156.

Berkes, F., Colding, J., et Folke, C. (2000). «Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management». *Ecological Applications, 10* (5): 1251-1262.

Booth, A. L., et Skelton, N. W. (2011). «"You spoil everything!" Indigenous peoples and the consequences of industrial development in British Colombia». *Environment, Development and Sustainability, 13* (4): 685-702.

Brodribb, S. (1984). «The traditional roles of Native women in Canada and the impact of colonization». *The Canadian Journal of Native Studies, 4* (1): 85-103.

Cajete, G. (1994). *Look at the mountain: An ecology of Indigenous education* Kivaki Press, Durango.

Carlson, M., Wells, J., et Jacobson, M. (2015). «Balancing the Relationship Between Protection and Sustainable Management in Canada's Boreal Forest». *Conservation and Society, 13* (1): 13-22.

Charest, P. (1982). «Recherches anthropologiques et contexte politique en milieu attikamek et montagnais». *Culture, 2*: 11-23.

Cheveau, M., Imbeau, L., Drapeau, P., et Bélanger, L. (2008). «Current status and future directions of traditional ecological knowledge in forest management: a review». *Forestry Chronicle, 84* (2): 231-243.

CNA. (2014). *Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw*. La Tuque: Conseil de la Nation Atikamekw. Document disponible sur Internet, http://www.atikamekwsipi.com/fichiers/File/declaration_souverainete_signe.pdf.

Côté, S., Girard, C., Leblanc, P., et Kurtness, J. (2015). «Migration interne et dyanamique culturelle chez les jeunes des premières nations au Québec (canada). Innus, Atikamekw et Algonquins». *Anales de Antropología, 49* (2): 175-205.

Davidson-Hunt, I. J., et Berkes, F. (2003). «Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive Learning». *Conservation Ecology, 8* (1): 5. [online].

Deroche, F. (2008). *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre: un questionnement pour l'ordre mondial*. L'Harmattan.

Desbiens, et Simard-Gagnon. (2012). « Vulnérabilité et adaptation aux changements climatiques : Savoirs et vécus des femmes inuites du Nunavik », ». *Les Cahiers de l'Institut EDS*: 19 pages.

Ellis, S. C. (2005). «Meaningful Consideration? A review of traditional knowledge in environmental decision making». *Arctic, 58* (1): 66-77.

Gamborg, C., Parsons, R., Puri, R. K., et Sandoe, P. (2012). Ethics and research methodologies for the study of traditional forest-related knowledge. Dans J. A. Parrota et R. L. Trosper (Dir.), *Traditional forest-related knowledge: Sustaining communities, ecosystems and biocultural diversity* (Vol. World Forests 12, pp. 535-562). Springer Science+Business Media B.V., New York.

GITPA. (2015). Les droits territoriaux des peuples autochtones. Groupe international de travail pour les peuples autochtones (GITPA). Page consultée de http://www.gitpa.org/.

Grammond, S. (2004). L'accord Nisga'a et l'entente avec les Innus*: vers une nouvelle génération de traités? Dans G. Otis (Dir.), *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtone* (pp. 83-98). Les presses de l'Université Laval, Québec.

Grammond, S. (2009). «La gouvernance territoriale au Québec entre régionalisation et participation des peuples autochtones». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique, 42* (4): 939-956.

Green, J. (2007). *Making space for indigenous feminism.* Fernwood Publishing, Black Point.

Harell, A., et Panagos, D. (2013). «Locating the Aboriginal Gender Gap: The Political Attitudes and Participation of Aboriginal Women in Canada». *Politics & Gender, 9*: 414-438.

Harvard-Lavell, D. M., et Corbiere Lavell, J. (2006). Aboriginal Women vs Canada. The Stuggle for Our Mothers to Remain Aboriginal. Dans D. M. Lavell-Harvard et J. Corbiere Lavell (Dir.), *"Until Our Hearts Are On the Ground". Aboriginal Mothering, Oppression, Resistance and Rebirth* (pp. 184-195). Demeter Press, Toronto.

Hébert, M., et Wyatt, S. (2006). «Présentation. Les premières nations et la forêt». *Recherches amérindiennes au Québec, 36* (2-3): 3-7.

Houde, N. (2014). «La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan. Traditions, adaptation et flexibilité». *Recherches amérindiennes au Québec, XLIV* (1): 23-33.

Huntington. (2000). «Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications». *Ecological Applications, 10* (5): 1270-1274.

Huntington, Gearheard, S., Mahoney, A. R., et Salomon, A. K. (2011). «Integrating Traditional and Scientific Knowledge through Collaborative Natural Science Field Research: Identifying Elements for Success». *Arctic, 64* (4): 437-445.

IDDPNQL. (2004). *Mémoire déposé à la Commission d'étude scientifique, publique et indépendante chargée d'examiner la gestion des forêts du domaine de l'état.* Wendake: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador (IDDPNQL) Document disponible sur Internet, www.iddpnql.ca.

IDDPNQL. (2006). *Stratégie de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2006-2009.* Wendake: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, www.iddpnql.ca.

IDDPNQL. (2007). *Actes du Colloque sur les métiers de l'environnement – 3 et 4 avril 2007.* Wendake: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. Document disponible sur Internet, www.iddpnql.ca.

IWGIA. (2015). *The indigenous world 2015.* International work group for indigenous affairs (IWGIA), Copenhagen.

Jardine, C. G., Boyd, A. D., et Furgal, C. M. (2009). «Gender and place influences on health risk perspectives in northern Canadian Aboriginal communities». *Gender, place and culture, 16* (2): 201-223.

Johnson, N., Lilja, N., Ashby, J. A., et Garcia, J. A. (2004). «The practice of participatory research and gender analysis in natural resource management». *Natural Resources Forum,, 28*: 189-200.

Kermoal, N., et Altamirano-Jiménez, I. (2016a). Introduction: Indigenous women and knowledge. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 3-17). Athabasca University Press, Edmonton.

Kermoal, N., et Altamirano-Jiménez, I. (2016b). *Living on the land. Indigenous women's understanding of place.* Athabasca University Press, Edmonton.

Kingsley, J. Y., Townsend, M., et Henderson-Wilson, C. (2013). Exploring Aboriginal people's connection to country to strengthen human-nature theorical perspectives. Dans *Advances in Medical Sociology* (Vol. 15, pp. 45-64). Emerald Group Publishing, Bingley.

Kuokkanen, R. (2011). «Indigenous economies, theories of subsistence, and women. Exploring the social economy model for indigenous governance». *American Indian Quartely,, 35* (2): 215-240.

Lacroix, I., et St-Arnaud, P.-O. (2012). «La gouvernance : tenter une définition». *Cahiers de recherche en politique appliquée, 4* (3): 19-37.

Ladner, K. L. (2006). *Gouvernance autochtone : examen du statut et des possibilités de conciliation de l'engagement du Canada et l'égard des droits ancestraux et issus de traités.* Ottawa: Centre national pour la gouvernance des Premières Nations. Document disponible sur Internet, http://fngovernance.org/ncfng_research/kiera_ladner_fr.pdf.

Lawrence, B., et Anderson, K. (2005). «Introduction to "Indigenous Women: The State of Our Nations"». *Atlantis, 29* (2): 1-8.

Léger, M. (2014). Décoloniser notre regard : la discrimination envers les femmes autochtones des Amériques. Dans N. Thède et M. Dufour-Poirier (Dir.), *L'Amérique latine : laboratoire du politique autrement* (pp. 83-104). Presse de l'Université du Québec, Québec.

Leroux, J., Chamberland, R., Brazeau, E., et Dubé, C. (2004). *Au pays des peaux de chagrin: occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle.* Les presses de l'Université Laval, Le musée canadien des civilisations.

Lertzman, D. (2006). «Rapprocher le savoir écologique traditionnel et la science occidentale dans la gestion durable des forêts. Le cas de la Commission scientifique Clayoquot». *Recherches amérindiennes au Québec, 36* (2-3): 43-58.

Lévesque, C., et Cloutier, E. (2013). Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec : trajectoires plurielles. Dans A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (Dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 281-296). Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Lévesque, C., Geoffroy, D., et Polèse, G. (2016). Naskapi women: Words, narratives, and knowledge. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 59-84). Athabasca University Press, Edmonton.

Lockwood, M., Davidson, J., Curtis, A., Stratford, E., et Griffith, R. (2010). «Governance principles for natural resource management». *Society and Natural Resources, 23*.

Lowan, G. (2009). «Exploring place from an Aboriginal perspective: Considerations for outdoor and environmental education». *Canadian Journal of Environment Education, 14*: 42-58.

Mackey, E. (2014). «Unsettling Expectations: (Un)certainty, Settler States of Feeling, Law, and Decolonization». *Canadian Journal of Law and Society,, 29* (2): 235-252.

Mailhot, J. (1993). *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit*. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.

Martin, T. (2013). «La recherche en mileu autochtone, un cas exemplaire du renouvellement épistémologique des sciences sociales dans le monde anglo-saxon». *?*: 44 pages.

Martin, T., et Girard, A. (2009). «Le territoire, « matrice » de culture : Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec». *Recherches amérindiennes au Québec, 39* (1-2): 61-70.

Matsui, K. (2015). «Introduction to the future of traditional knowledge research». *The International Indigenous Policy Journal, 6* (2).

McCarter, J., Gavin, M. C., Baereleo, S., et Love, M. (2014). «The challenges of maintaining indigenous ecological knowledge». *Ecology and Society, 19* (3).

McGregor, D. (2008). «Anishnaabe-kwe, traditional knowledge and water protection». *Canadian Woman Studies, 26* (3-4): 26-30.

McGregor, D. (2012). «Traditional Knowledge: Considerations for Protecting Water in Ontario». *The International Indigenous Policy Journal,, 3* (3): 1-21.

McGregor, D. (2014). «Lessons for collaboration involving traditional Knowledge and environmental governance in Ontario, Canada». *AlterNative,, 10* (4): 340-353.

Menzies, C. R. (2006). *Traditional ecological knowledge and natural resource management*. University of Nebraska, Lincoln and London.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Morin, R. (2004). La gouvernance provinciale à l'épreuve des droits des peuples autochtones: pour un fédéralisme équilibré. Dans G. Otis (Dir.), *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtone* (pp. 101-113 (à vérifier)). Les presses de l'Université Laval, Québec.

Natcher, D. C. (2000). «Institutionalized adaptation: Aboriginal involvement in land and resource management». *The Canadian Journal of Native Studies, 20* (2): 19 pages.

Natcher, D. C. (2013). «Gender and Resource Co-Management in Northern Canada». *Arctic, 66* (2): 4 pages.

Nations Unies. (2001). *Droits de l'Homme des peuples autochtones. Les peuples autochtones et leur relation à la terre.* Genève: Conseil économique et social des Nations Unies. Document disponible sur Internet, http://www.gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gitpa%20300-0-3%20notions%20de%20peuples%20autoch.htm.

Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. New York: Organisation des Nations Unies. Document disponible sur Internet, http:www.un.org/esa/socdev/unpfii/fr/drip.html.

Nettheim, G., Meyers, G. D., et Craig, D. (2002). Indigenous resource management in Canada: Development and current practices. Dans G. Nettheim, G. D. Meyers et D. Craig (Dir.), *Indigenous Peoples and Governance Structures: A comparative analysis of land and resource management rights* (pp. 79-118). Aboriginal Studies Press, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies,

Newell, D. C. (2015). «Renewing "That which was almost lost or forgotten": The implication of old ethnologies for present-day traditional ecological knowledge among Canada's Pacific coast peoples ». *The International Indigenous Policy Journal, 6* (2): 15.

Notzke, C. (1994). *Aboriginal Peoples and Natural Resources in Canada.* Captus Press Inc., Concord.

Notzke, C. (1995). «A new perspective in aboriginal natural resource management: Co-management». *Geoforum, 26* (2): 187-209.

O'Brien, J. M. (2007). "Divorced" from the land. Resistance and survival of Indian women in eighteeth-century New England. Dans R. Kugel et L. E. Murphy (Dir.), *Native women's history in eastern North America before 1900: a guide to research and writing* (pp. 333-367). Board of Regents of the University of Nebraska, Lincoln.

Parlee, B., et Wray, K. (2016). Gender and the social dimensions of changing caribou populations in the Western Arctic. Dans N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place* (pp. 169-189). Athabasca University Press, Edmonton.

Pauktuutit Inuit Women's Association. (2002). *Inuit Women's Traditional Knowledge Workshop on the Amauti and Intellectual Property Rights*. Ottawa: Pauktuutit Inuit Women's Association. Document disponible sur Internet, http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/igc/ngo/amauti_report.pdf.

Ray, A. J. (2015). «Traditional knowledge and social science o trial: Battles over evidence in Indigenous rights litigation in Canada and Australia». *The International Indigenous Policy Journal, 6* (2): 18.

Reed, M. G. (2004). Feminist perspectives on environmental management. Dans B. Mitchell (Dir.), *Resource and Environmental Management in Canada : Adressing Conflict and Uncertainty* (Third éd., pp. 104-131). Oxford University Press, Don Mills.

Reyes-García, V., Guèze, M., Luz, A. C., Paneque-Gálvez, J., Macía, M. J., Orta-Martínez, M., Pino, J., et Rubio-Campillo, X. (2013). «Evidence of traditional knowledge loss among a contemporary indigenous society». *Evolution and Human Behavior, 34* (4): 249-257.

Rodon, T. (2003). *En partenariat avec l'État. Les expériences de cogestion avec des Autochtones du Canada*. Les Presses de l'Université Laval, Québec.

Roy, E. (2012). «Le Pland Nord québécois. Quelle place pour les femmes autochtones?». *Cahiers DIALOG, 2012-04* (Section 6): 37-45.

Saint-Arnaud, M. 2009. *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone: le cas des Anicinapek de Kitcisakik.* Thèse de doctorat.Institut des sciences de l'environnement Université du Québec à Montréal.

Saint-Arnaud, M., Asselin, H., Dubé, C., Croteau, Y., et Papatie, C. (2009). Developing Criteria and Indicators for Aboriginal Forestry: Mutual Learning throught Collaborative Research. Dans M. G. Stevenson et D. C. Natcher (Dir.), *Changing the Culture of Forestry in Canada: Building Effective for Aboriginal Engagement in Sustainable Forest Management* (pp. 85-105). CCI Press and Sustainable Forest Management Network, Edmonton.

Saint-Arnaud, M., et Papatie, C. (2012). «Ejigabwin: La foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik». *Recherches amérindiennes au Québec, 42* (2-3): 111-127.

Salée, D., et Lévesque, C. (2010). «Representing Aboriginal Self-Government and First Nations/State Relations: Political Agency and the Management of the Boreal Forest in Eeyou Istchee». *International Journal of Canadian Studies* (41): 99-135.

Sauvé, L., Godmaire, H., Saint-Arnaud, M., Brunelle, R., et Lathoud, F. (2005). «Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone». *Recherches amérindiennes au Québec, XXXV* (3): 85-94.

Schultlz, K., Walters, K. L., Beltran, R., Stroud, S., et Johnson-Jennings, M. (2016). «"I'am stronger than I thought": Native women reconnecting to body, health and place». *Health & Place, 40*: 21-28.

Shapcott, C. (1989). «Environmental impact assessment and resources management, a Haida case study: Implication ofr Native people of the North». *The Canadian Journal of Native Studies, 9* (1): 55-83.

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous peoples* (Second Edition ed.). Zed Books, London & New York.

Tanguay, N., de Grosbois, S., et Saint-Charles, J. (2013). «Santé territoriale, indicateurs de santé animale et vision holistique : La sélection des prises et les choix alimentaires chez les Atikamekw de Manawan et d'Obedjiwan». *Recherches amérindiennes au Québec, 43* (2-3): 3-19.

Thériault, S. (2010). «Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones (Rethinking the Foundations of the Quebec Mining Regime in Relation to the Crown Duty to Consult and Accommodate Aboriginal Peoples)». *McGill International Journal of Sustainable Development Law and Policy/Revue international de droit et politique du développement durable de McGill, 6* (2): 217-245.

Tuck, E. (2014). «Editorial. Land education: Indigenous, post-colonial, and decolonizing perspectives on place and environmental education research». *Environmental Education Research, 20* (1): 1-23.

Turner, N. J., Ignace, M. B., et Ignace, R. (2000). «Traditional ecological knowledge and wisdom of Aboriginal peoples in British Columbia». *Ecological Applications, 10* (5): 1275-1287.

United Nations. (2009). *Indigenous Women - Analysis Prepared by the Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues*. New York: Economic and social Council. Document disponible sur Internet, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_14_en.pdf (à vérifier).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

United Nations. (2015). *State of the world's indigenous peoples. Indigenous peoples' acces to health services* 2nd volume. New York: United Nations. Document disponible sur Internet, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2015/sowip2volume-ac.pdf.

Valaskakis, G. G., Dion Stout, M., et Guimond, E. (2009). Introduction. Dans *Restoring the Balance, First Nations Women, Community and Culture* (pp. 1-9). University of Manitoba Press, Winnipeg.

Van Woudenberg, G. (2004). «"Des femmes et de la territorialité": Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec, 34* (3): 75-86.

Westermann, O., Ashby, J., et Pretty, J. (2005). «Gender and Social Capital: The Importance of Gender Differences for the Maturity and Effectiveness of Natural Resource Management Groups». *World Development, 33* (11): 1783-1799.

Whyte, K. P. (2014). «Indigenous women, climate change impacts, and collective action». *Hypatia, 29* (3): 599-616.

WIPO. (2000). *Panama loi 20*: World Intellectual Property Organization. Document disponible sur Internet, http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/fr/pa/pa015fr.pdf.

WIPO. (2012). *The World Intellectual Property. OrganizationTraditional Knowledge Documentation Toolkit. Consultation draft*: The World Intellectual Property (WIPO). Document disponible sur Internet, www.wipo.int/export/sites/.../tk_toolkit_draft.pdf.

Wyatt, S. (2006). «"Si les autres le font, pourquoi pas nous?". La quête des Atikamekw de Wemotaci pour un rôle dans la foresterie au Nitaskinan». *Recherches amérindiennes au Québec, 36* (2-3): 9-18.

Wyatt, S., et Chilton, Y. (2014). «L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci». *Recherches amérindiennes au Québec, 44* (1): 61-72.

Wyatt, S., Fortier, J.-F., et Martineau-Delisle, C. (2010). «First Nations' involvement in forest governance in Québec: The place for distinct consultation processes». *The Forestry Chronicle, 86* (6): 730-741.