

Cahiers DIALOG

Cahier n° 2016-01. Recueil de textes

**LA RECHERCHE AVEC LES PEUPLES AUTOCHTONES
EN ACTION. BILAN DE LA CLASSE DES SAGES À
PIKOGAN EN FÉVRIER 2016**

**Carole Lévesque, Suzy Basile, Caroline Desbiens,
Ioana Radu et Laurence Desmarais**

Montréal 2016

INRS CENTRE
UNIVERSITÉ DE RECHERCHE URBANISATION
CULTURE
SOCIÉTÉ

Réseau de recherche et de
connaissances relatives aux
peuples autochtones

DIALOG

Cahiers DIALOG

Cahier DIALOG n° 2016-01. Recueil de textes

Titre : *La recherche avec les Peuples autochtones en action. Bilan de la Classe des Sages à Pikogan en février 2016*

Auteurs : Carole Lévesque, Suzy Basile, Caroline Desbiens, Ioana Radu et Laurence Desmarais

Éditeur : Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS)

Lieu de publication : Montréal

Date : 2016

Carole Lévesque

Professeure titulaire, Centre Urbanisation Culture Société, INRS. Directrice de DIALOG.

Suzy Basile

Étudiante au doctorat, Sciences de l'environnement, UQAT

Caroline Desbiens

Professeure titulaire, Géographie, Université Laval

Ioana Radu

Chercheure postdoctorale, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Laurence Desmarais

Étudiante à la maîtrise, Histoire de l'art, UQAM

Éditique

Michèle Riendeau, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Révision linguistique

Catherine Couturier, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Diffusion

DIALOG. Le Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones

Institut national de la recherche scientifique

Centre Urbanisation Culture Société

385, rue Sherbrooke Est

Montréal, Québec, Canada H2X 1E3

reseaudialog@ucs.inrs.ca

Organismes subventionnaires

DIALOG – Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones est subventionné par le Fonds de recherche du Québec - Société et Culture (FRQ-SC) et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH).

Université d'accueil du Réseau DIALOG



ISSN : 2291-4188 (imprimé)

ISSN : 2291-4196 (en ligne)

Dépôt légal : 2016

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Bibliothèque et Archives Canada



Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones — DIALOG — est un forum de partage et de rencontre entre le monde autochtone et le monde universitaire fondé sur la coconstruction, la mobilisation et le transfert des connaissances, et voué au développement de rapports sociaux justes, égaux et équitables entre les peuples. Regroupement stratégique interuniversitaire, interinstitutionnel, interdisciplinaire et international créé en 2001, DIALOG est ancré à l'Institut national de la recherche scientifique (une constituante de l'Université du Québec). Subventionné par le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (FRQ-SC) et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), DIALOG réunit plus de 80 personnes et bénéficie de l'étroite collaboration de plusieurs partenaires universitaires et partenaires autochtones.

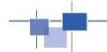
Les membres de DIALOG, qu'ils soient chercheurs/chercheuses, étudiants/étudiantes ou leaders, intervenants/intervenantes et intellectuels/intellectuelles autochtones, proviennent d'horizons disciplinaires multiples, partagent des pratiques et des intérêts de recherche diversifiés et ont pour objectif commun l'avancement des connaissances scientifiques et autochtones pour une société plus juste et une reconnaissance à part entière des cultures, des droits, des valeurs et des visions du monde des Premiers Peuples. Par ses travaux de recherche qui allient questionnements scientifiques et défis sociétaux, par ses activités d'animation scientifique, ses programmes de soutien à la recherche collaborative et partenariale, à la formation et à l'édition, ses initiatives en matière de mobilisation des connaissances, ses mécanismes de diffusion et ses banques de données interactives, DIALOG contribue à la démocratisation des savoirs relatifs au monde autochtone à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. À l'heure de la société du savoir, DIALOG participe pleinement aux efforts de réconciliation avec les Peuples autochtones et au déploiement du vivre-ensemble. Le mandat de DIALOG comporte quatre volets :

- CONTRIBUTER À LA MISE EN PLACE ET AU MAINTIEN D'UN DIALOGUE ÉTHIQUE, novateur et durable entre l'université et les instances et communautés autochtones afin de dynamiser et de promouvoir la coproduction des connaissances et la recherche interactive et collaborative.
- DÉVELOPPER UNE MEILLEURE COMPRÉHENSION des réalités historiques, sociales, économiques, culturelles et politiques du monde autochtone, des enjeux contemporains et des relations entre Autochtones et non-Autochtones en misant sur la coconstruction des connaissances et en favorisant la prise en compte des besoins, savoirs, pratiques, perspectives et approches des Autochtones en matière de recherche et de politiques publiques.
- SOUTENIR LA FORMATION ET L'ENCADREMENT des étudiants universitaires, et plus particulièrement des étudiants autochtones, en les associant aux activités et réalisations du réseau et en mettant à leur disposition des programmes d'aide financière et des bourses d'excellence.
- ACCROÎTRE L'IMPACT INTELLECTUEL, SOCIAL, ÉCONOMIQUE ET CULTUREL de la recherche relative aux Peuples autochtones en développant de nouveaux outils de connaissance interactifs, participatifs et pédagogiques, et en multipliant les initiatives de diffusion, de partage, de transfert et de mobilisation des connaissances afin de faire connaître et de mettre en valeur ses résultats et ses avancées au Québec, au Canada et à travers le monde.

| Table des matières |

Présentation	1
PREMIÈRE PARTIE.....	5
1.1 Trajectoire d'une chercheuse en matière de coproduction et de mobilisation des connaissances en contexte autochtone	7
CAROLE LÉVESQUE	
1.2 Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles.....	9
SUZY BASILE	
1.3 « Il ne faut pas avoir peur de voir petit » : le partenariat de recherche Tshishipiminu.....	11
CAROLINE DESBIENS et HÉLÈNE BOIVIN	
1.4 La recherche en contexte autochtone: partager le leadership et mobiliser les connaissances	13
IOANA RADU	
DEUXIÈME PARTIE.....	15
2.1 Les compétences interculturelles des intervenants auprès des Autochtones	17
ABDELAZIZ OURHOU	
2.2 Naviguer et négocier les espaces urbains : revue de la littérature concernant les jeunes Two-Spirit et autochtones LGBTQ.....	20
ALEXE LÉPINE-DUBOIS	
2.3 Résilience de la forêt boréale aux impacts cumulatifs des changements climatiques et de l'exploitation des ressources naturelles : conséquences sur la valeur du territoire pour les communautés autochtones	26
ANNIE CLAUDE BÉLISLE	
2.4 Étude exploratoire sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées au Québec : une cartographie des mémoires afin d'éduquer les cœurs et d'honorer les disparues.....	29
AUDREY ROUSSEAU	
2.5 Inuit Governance	34
BETTINA KOSCHADE	
2.6 Danser pour guérir – Ki nimin kitci kikeian	40
GHISLAIN DROLET	
2.7 Sur les traces des wampums devant les tribunaux canadiens : survol des conclusions tirées de l'analyse jurisprudentielle	46
JACYNTHÉ LEDOUX	
2.8 Reconstruire le cercle : renouveler les pratiques d'intervention à partir de récits de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or.....	55
JULIE CUNNINGHAM	
2.9 La commémoration des lieux et des paysages inondés dans une perspective d'affirmation culturelle et politique	59
JUSTINE GAGNON	

2.10	L'évolution du leadership chez les jeunes Inuit dans le contexte des revendications territoriales au Nunavik.....	65
	KIM MÉTHOT	
2.11	Water Ethics: James Bay Cree Youth and their relationship with water	70
	KRISTY FRANKS, MA	
2.12	Castor et pizza : remettre en question la notion d'« alimentation traditionnelle » chez les Amérindiens	76
	LAURENCE HAMEL-CHAREST	
2.13	Impacts cumulatifs des changements climatiques et de l'exploitation des ressources naturelles dans les communautés autochtones de la forêt boréale	81
	MAËL CASU	
2.14	Évolution du rapport de force des Nations innue et naskapie dans le processus de négociation en matière de développement minier à Schefferville. De l'Iron Ore Company à la Tata Steel Minerals Canada	88
	MARIE PERRAULT	
2.15	Les insectes nous racontent une histoire : un tissage des savoirs entomologiques et naskapis dans une toile de connaissances géographiques à Kawawachikamach	92
	MARION CARRIER	
2.16	La responsabilité sociale des entreprises et les représentations des communautés autochtones locales : étude de cas de la mine Éléonore à Wemindji, Québec	94
	MATHIEU GAUTHIER	
2.17	Carcajou (<i>Gulo Gulo</i>), sociétés et conservation dans le Nord canadien : étude de cas dans les Territoires du Nord-Ouest.....	99
	MORGANE BONAMY	
2.18	Décolonisation de l'alimentation : étude de cas au Lac-Simon (QC)	104
	NOOR ATALLAH	
2.19	Tshishipimini. Occupation ilnu de la rivière Péribonka et développement hydroélectrique ...	112
	PAUL-ANTOINE CARDIN	
2.20	Le droit relationnel comme outil d'interpénétration entre les systèmes juridiques autochtones et occidentaux.....	117
	SÉBASTIEN BRODEUR-GIRARD	



| Présentation |

Le présent Cahier DIALOG propose un regard sur la recherche relative aux Peuples autochtones telle qu'elle prend forme et se déploie au sein du réseau DIALOG à travers les travaux collaboratifs des chercheurs/chercheuses et des étudiants/étudiantes de différentes universités québécoises et canadiennes. Ces travaux ont été présentés dans la communauté anicinape de Pikogan lors de la première édition de la Classe des Sages. Une vidéo et un album photographique ont aussi été préparés afin de rendre compte par l'image, la parole et l'écrit, des savoirs, des activités, des pratiques, des récits et des expériences partagés à cette occasion. Tous ces produits sont disponibles en libre accès sur le site internet du réseau DIALOG : www.reseaudialog.ca.

Depuis maintenant quinze ans, le réseau DIALOG consacre ses énergies, ses compétences et ses ressources à la construction d'un dialogue intellectuel, éthique et constructif entre le monde universitaire et le monde autochtone. Ce réseau s'investit entièrement dans une double démarche de réconciliation et de démocratisation des savoirs afin de développer des conditions favorables à l'émergence de nouveaux questionnements scientifiques qui prennent acte des réalités historiques, sociales, économiques, culturelles, juridiques et politiques des Peuples autochtones, de leurs approches et perspectives intellectuelles, de leur contribution à la société du savoir, de leurs initiatives de reconstruction sociale et de décolonisation ainsi que de leurs propres visions du développement.

Pour ce faire, DIALOG a multiplié au cours des dernières années les occasions de rencontre et d'échange en favorisant l'adoption de pratiques de recherche éthiques et respectueuses, en privilégiant la convergence sociale des résultats de la recherche scientifique relative aux Peuples autochtones et en misant sur son renouvellement à la lumière des enjeux contemporains qui se posent aux Peuples autochtones engagés sur le chemin de l'affirmation et de la reconnaissance de leurs droits, de leurs savoirs et de leurs cultures. **Dans cet esprit de réciprocité, d'équité et de réconciliation, une nouvelle initiative de mobilisation et de partage des connaissances a ainsi vu le jour en 2016 au sein de DIALOG : « La Classe des Sages ».**

La raison d'être principale de la Classe des Sages est de favoriser l'acquisition de compétences, d'habiletés et de connaissances sur les ancrages théoriques, méthodologiques, épistémologiques et éthiques de la recherche AVEC les Autochtones. Véritable école du savoir ancrée dans l'innovation sociale, la Classe des Sages met l'accent sur la transmission des savoirs autochtones et scientifiques, sur l'arrimage essentiel entre questionnements de recherche et défis sociétaux et sur la responsabilité universitaire et sociale au regard de la connaissance et de ses retombées. La Classe des Sages permet de créer des conditions privilégiées d'apprentissage afin que les chercheurs/chercheuses et les étudiants/étudiantes puissent s'initier à la coproduction des connaissances tout en se familiarisant avec les principes éthiques, méthodologiques et épistémologiques d'une recherche qui se pense, se construit et se réalise en étroite relation avec les Autochtones eux-mêmes.

La caractéristique première de la Classe des Sages est de se dérouler au sein d'une communauté autochtone/réserve et d'être organisée de concert avec les instances officielles de la communauté d'accueil. La communauté anicinape de Pikogan a accueilli à l'hiver 2016 la première édition. Quelque cinquante personnes ont participé aux trois jours d'activités, parmi lesquelles un groupe d'aînés/aînées de Pikogan, vingt-trois étudiants provenant de cinq universités et représentant huit disciplines, de même que douze chercheurs/chercheuses et collaborateurs/collaboratrices autochtones de DIALOG. S'ajoutent toutes les personnes de la communauté qui ont veillé au bon déroulement des travaux et ont uni leurs forces afin de faire de cette première édition un succès.

On trouvera dans les prochaines pages deux séries de textes. Une première série présente des résumés des présentations plus formelles qui ont été faites à cette occasion par Carole Lévesque, Suzy Basile, Caroline Desbiens et Ioana Radu. Ces présentations visaient principalement à fournir des exemples de travaux de recherche réalisés de concert avec diverses instances, communautés ou groupes autochtones et reposant sur une démarche de coproduction des connaissances.

Une seconde série rassemble les textes produits par les étudiants/étudiantes. Leur participation à la Classe des Sages était tributaire d'une contribution tangible qui a pris la forme d'une affiche scientifique dont le contenu a été reproduit dans un texte résumant la teneur de leurs travaux de maîtrise ou de doctorat présentement en cours. Les affiches ont fait l'objet d'une évaluation par un comité formé de chercheurs/chercheuses et de collaborateurs/collaboratrices de la communauté. Trois affiches parmi les vingt présentées ont été sélectionnées selon les critères suivants : pertinence des questions de recherche, rigueur scientifique, qualité du propos, qualité de la langue, cohérence de l'ensemble, aspect esthétique. Leurs auteures ont reçu une bourse de DIALOG : Bettina Koschade (Université Concordia), Audrey Rousseau (Université d'Ottawa) et Kristy Franks (Université Concordia).



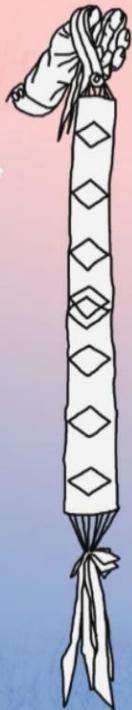
Kitci Anicinape Okikehtamo8ia Classe des Sages

DANS LA COMMUNAUTÉ ANICINAPE
DE PIKOGAN EN ABITIBI

19-20-21 février 2016

Un atelier d'apprentissage réunissant des étudiant-e-s, des
chercheur-e-s et des partenaires autochtones du Réseau DIALOG

- Transmission de savoirs anicinape
et partage de récits et d'expériences
avec les aîné-e-s
- Initiation à la coproduction
des connaissances
- Familiarisation avec les principes éthiques,
méthodologiques et épistémologiques de la
recherche avec les Autochtones



PREMIÈRE PARTIE

1.1 Trajectoire d'une chercheure en matière de coproduction et de mobilisation des connaissances en contexte autochtone

CAROLE LÉVESQUE, PROFESSEURE TITULAIRE, DIRECTRICE DE DIALOG, INRS, CENTRE UCS

Une formation déterminante

Anthropologue de formation, j'ai accumulé près de cinq années de présence effective en milieu autochtone québécois. J'ai séjourné dans 45 des 56 communautés amérindiennes et inuit du Québec et réalisé de nombreuses enquêtes de terrain qui se sont échelonnées parfois sur plusieurs mois, voire des années. J'ai eu recours pendant ma carrière à de nombreuses démarches et procédures méthodologiques : entrevues en profondeur, enquêtes par questionnaire, observation participante, ethnographie réciproque, cercles de paroles, récits de pratique, travail documentaire, études de cas contextualisées. J'ai toujours privilégié le travail en équipe, l'interface continue, la communauté de savoirs et le travail partenarial, même à une époque où ces modes de production du savoir n'étaient pas reconnus au sein de la communauté scientifique. On comprendra facilement que les Autochtones ne représentent pas à mes yeux des « objets d'étude », mais bien des sujets connaissant et réflexifs, de réels sujets anthropologiques. Il en a toujours été ainsi tout au long de ma carrière. En tout temps, j'ai opté pour la recherche de proximité avec les groupes autochtones. Ma présence continue sur le terrain depuis plus de quatre décennies me procure aujourd'hui une posture de témoin privilégié des transformations sociales, culturelles, politiques et économiques qui caractérisent le parcours des Peuples autochtones dans le Québec contemporain.

Tous mes travaux de recherche et de coproduction des connaissances, indépendamment du thème porteur, se rejoignent puisqu'ils participent de la même épistémologie de la connaissance qui sous-tend ma contribution à l'exercice de visibilité et de reconnaissance des Peuples autochtones en réponse aux politiques d'effacement et d'assimilation auxquelles ils ont été – et sont encore – confrontés. Je m'inscris directement dans les courants des études décoloniales autochtones au sein desquelles se forment une nouvelle modernité autochtone et une nouvelle citoyenneté. Mes travaux proposent une relecture conceptuelle et contextualisée des logiques et dynamiques qui fondent l'argumentaire explicatif et les logiques d'action des politiques et des programmes destinés aux Peuples autochtones.

Une démarche de transfert et de mobilisation des connaissances à l'œuvre

Ma formation d'anthropologue m'a très vite sensibilisée au travail de terrain et à la nécessité de mettre en valeur, de diffuser et de transmettre, par divers moyens, les résultats de la recherche scientifique auprès des premiers concernés. Dès les années 1970, j'ai ramené dans les communautés autochtones les résultats de travaux que je présentais dans le cadre d'expositions ou de diaporamas. J'ai également préparé à maintes occasions des brochures pédagogiques synthétisant les enquêtes ethnographiques réalisées, organisé des sessions d'échange et des cercles de parole et conçu des capsules d'information qui ont été diffusées à la radio communautaire dans différentes communautés où je séjournais. L'élaboration de mes projets s'est régulièrement faite de manière conjointe, en intégrant aux problématiques ciblées les demandes, approches et questionnements des instances autochtones concernées (associations de femmes, de jeunes ou de chasseurs; instances de gouvernance locales et régionales, écoles, conseils de bande, organismes communautaires) et en travaillant de

concert avec mes collaborateurs/collaboratrices à toutes les étapes, incluant la publication proprement dite. À mes yeux, la mobilisation des connaissances est bien davantage que la valorisation ou la diffusion des connaissances vers un public extérieur au monde académique. Il s'agit d'un réel engagement envers une nouvelle épistémologie de la connaissance et un souci véritable pour le développement d'une intelligence collective entre détenteurs de savoirs autochtones et de savoirs scientifiques.

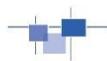
Retombées et impacts de mes travaux de recherche : quelques exemples

Dans les années 1970, mes travaux de recherche ont souvent été orientés vers la conception et la cocréation de cours destinés aux adultes autochtones au sein des communautés (artisanat, alimentation, éducation); dans tous les cas, il s'agissait de mettre en valeur les savoirs et pratiques locales et de miser sur la transmission des connaissances entre les générations. Par exemple, j'ai accompagné des groupes de femmes crie de Eeyou Istchee dans la formation d'associations d'artisanat locales, mes travaux et enquêtes contribuant à fournir l'argumentaire nécessaire auprès des instances autochtones et gouvernementales concernées.

Dans les années 1980, à cause de mon implication directe dans la réalisation d'études d'impacts des grands projets de développement hydroélectrique, j'ai eu l'occasion de travailler en étroite collaboration avec les Cris, les Inuit et les Naskapis à une meilleure compréhension des impacts sociaux et culturels de ces projets et à définir, en concertation avec les Autochtones eux-mêmes, des mécanismes et moyens pour assurer la reconnaissance de leurs savoirs sur le territoire et l'environnement. C'est dans la foulée de ces travaux que j'ai eu l'occasion de diriger l'étude d'impact sur l'environnement et le milieu social de la construction de la route permanente de Waskaganish; c'était la première fois qu'une chercheuse issue des sciences sociales assumait une telle responsabilité scientifique.

Dans les années 1990, j'ai participé directement aux travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones en documentant la contribution de l'association des Femmes autochtones du Québec à la reconnaissance de leurs droits et au combat mené contre les clauses discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*. Ces travaux se poursuivent aussi à ce jour, notamment dans le cadre du dossier des femmes autochtones assassinées et disparues.

Depuis le début des années 2000, une bonne partie de mes énergies est consacrée à la mise en œuvre et au déploiement du réseau DIALOG. À la faveur des nouveaux programmes des organismes subventionnaires développés en réponse à l'émergence de la société du savoir, la recherche en sciences sociales a connu une grande transformation au Canada depuis une vingtaine d'années; elle n'est plus le seul fait des chercheurs/chercheuses et elle a gagné en pertinence et en légitimité en se rapprochant des gens. C'est dans ce cadre qu'il est devenu impératif de créer des passerelles de savoirs entre le monde de la recherche et le monde autochtone, de mobiliser chercheurs/chercheuses, étudiants/étudiantes, intellectuels/intellectuelles, représentants/ représentantes et leaders autochtones autour des enjeux de la recherche collaborative et partenariale. Après 15 ans d'existence, DIALOG maintient le cap en favorisant, en toutes circonstances, la rencontre et le partage des savoirs, l'insertion sociale des questionnements de recherche et une reconnaissance à part entière des savoirs et pratiques des Autochtones.



1.2 Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles

SUZY BASILE, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, SCIENCES DE L'ENVIRONNEMENT, UQAT

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'abord, de mettre en place une méthodologie particulière élaborée avec ces dernières, et ensuite, 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.

La méthodologie utilisée a été développée avec des femmes atikamekw par une consultation et une entrevue réalisées avec trois d'entre elles. Cette méthodologie s'est également appuyée sur les principes proposés dans les *Lignes directrices pour la recherche avec les femmes autochtones* élaborées par Femmes autochtones du Québec en 2012. Une discussion sur les outils de collecte de données et sur la stratégie de recrutement des éventuelles participantes à la recherche a été tenue. Cet exercice a révélé que les femmes atikamekw attribuent une grande importance au contenu du formulaire de consentement. À leur demande, nous avons modifié ce formulaire afin qu'il soit plus acceptable à leurs yeux. Cet exercice a démontré qu'un formulaire de consentement devrait être développé en interaction étroite avec les participantes de la recherche. En effet, plutôt que d'être une simple liste de clauses standard, le formulaire de consentement devrait jeter les bases d'un véritable partenariat entre les chercheurs/chercheuses, la communauté et les personnes impliquées dans la recherche. En adoptant une stratégie de coconstruction du formulaire de consentement, nous avons fourni aux femmes atikamekw une occasion d'influencer de façon significative la démarche de la recherche à laquelle elles allaient participer. Cet exercice a été grandement apprécié par les femmes atikamekw.

L'analyse thématique de 32 entrevues réalisées avec des femmes des trois communautés atikamekw démontre que :

- 1) les femmes atikamekw ont toujours un fort lien d'attachement au territoire et qu'elles ont une excellente connaissance du mode de vie de leurs ancêtres;
- 2) elles ont dû s'adapter rapidement à une série de bouleversements de leur mode de vie tels que l'exploitation forestière intensive, la construction de nombreux barrages et les inondations et l'installation des *Emitcikociwicak* (coupeur de bois non-autochtones);
- 3) elles tiennent à perpétuer la transmission des savoirs atikamekw par différentes stratégies qu'elles ont développées comme celles de continuer à parler la langue atikamekw avec leurs enfants et de maximiser le temps passé en forêt lors des semaines culturelles atikamekw;

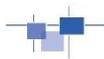
- 4) elles ont toujours un rôle à jouer dans la prise de décision locale et territoriale, car elles sont consultées et écoutées et qu'elles valorisent le leadership politique des femmes en participant davantage à la vie politique locale et en s'exprimant au sujet de leurs préoccupations et aspirations.

Cette recherche a permis de dégager des pistes de solution 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 de maintenir le lien au territoire, essentiel à la transmission de l'identité et de la culture atikamekw. Cette recherche a également permis de mettre en lumière le rôle des aînées et de constater l'urgence de documenter certains volets de leurs savoirs, au regard notamment de leurs grossesses et de leurs accouchements sur le territoire. En effet, plusieurs femmes aînées participantes à la recherche, et bien qu'aucune question n'ait été posée sur ces sujets précisément, ont raconté de manière détaillée leurs expériences, et elles en ont fait, parmi d'autres événements, des marqueurs géotemporels importants.

Les participantes à la recherche ont également soulevé le triste épisode des pensionnats en relatant la perte de savoirs et de pratiques que ce passage obligé a occasionné. Elles ont parlé de l'« avant » et de l'« après » du pensionnat comme des moments déterminants dans leur vie. Elles ont aussi souligné, tout en valorisant l'éducation des femmes et leur rôle dans la gouvernance locale, le manque de consultation effectuée auprès des femmes dans les dossiers relatifs au territoire. Elles souhaitent que cette tendance soit renversée par un plus grand nombre de femmes impliquées en politique. Une citation tirée de ma thèse de doctorat résume bien la volonté des femmes atikamekw de se faire entendre et de pouvoir participer à la prise de décision sur les enjeux en lien avec le territoire :

***Je dois faire comme ma grand-mère, dire ma façon de penser
pour mes enfants et mes petits-enfants.***

(parole d'une participante Atikamekw)



1.3 « Il ne faut pas avoir peur de voir petit » : le partenariat de recherche Tshishipiminu

CAROLINE DESBIENS, PROFESSEURE, CO-DIRECTRICE DU PARTENARIAT TSHISHIPIMINU, DÉPARTEMENT DE GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ LAVAL

HÉLÈNE BOIVIN, COORDONNATRICE, AFFAIRES GOUVERNEMENTALES ET STRATÉGIQUES, CO-DIRECTRICE DU PARTENARIAT TSHISHIPIMINU, PEKUAKAMIULNUATSH TAKUHIKAN, MASHTUEIATSH

Le partenariat de recherche Tshishipiminu – qui signifie « Notre rivière » dans la langue des Pekuakamiulnuatsh (le nehluéun) – réunit des chercheurs/chercheuses de l'Université Laval et de la communauté ilnue de Mashtueiatsh dans un projet commun de mobilisation des connaissances autour de la rivière Péribonka. S'étendant sur près de 450 km depuis sa source dans les monts Otish jusqu'au Lac Saint-Jean, cette rivière constitue une importante voie d'accès au territoire et est une partie intégrante de la culture, de la langue et de l'économie des Pekuakamiulnuatsh, qui la dénommaient « Pélipaukau shipi ». Signifiant « là où l'eau est brouillée » (ou sablonneuse), ce toponyme descriptif s'applique surtout à la partie sud de la rivière où elle se déverse dans les eaux du Lac Saint-Jean. Le long de son parcours, ses caractéristiques physiques de même que les pratiques, événements et récits qui lui sont associés varient selon les époques et les générations qui ont humanisé cette voie d'eau. Depuis le début du 20^e siècle, ce patrimoine a été fragilisé par la construction d'un réseau hydroélectrique ayant fait de la Péribonka l'axe central d'un système de production énergétique qui soutiendra le développement économique de toute la région. Pour les Inuit, la construction de ce réseau signifie la transformation irréversible, voire la destruction, de sépultures, sites de production, voies de déplacement, lieux de rassemblement, lieux spirituels et autres sites culturels. Le projet Tshishipiminu s'intéresse à cet héritage et à ses impacts multi-générationnels. Son objectif principal est de faire connaître la manière dont les Pekuakamiulnuatsh ont occupé le territoire de la rivière Péribonka et comment, à la suite de la construction des barrages hydroélectriques et de leurs infrastructures connexes, ils ont adapté leurs pratiques territoriales afin de les maintenir et de les renouveler.

Il s'agit d'un vaste programme de recherche et force est de reconnaître que d'autres chercheurs/chercheuses s'y sont intéressés avant nous. Ainsi, le partenariat Tshishipiminu n'a pas la prétention de mener des recherches « exhaustives » mais plutôt de trouver des façons « expressives » de présenter la transformation du territoire afin de maintenir les ponts entre les générations. Nous avons voulu présenter cette transformation d'hier à aujourd'hui, tout en maintenant l'engagement de la communauté envers cet aspect de leur histoire. Pour ce faire, nous avons repensé l'échelle de nos travaux à la baisse et décidé de « voir petit », c'est-à-dire de s'engager dans des travaux concrets et dont les retombées communautaires pouvaient être immédiates. Notre premier engagement fut de concevoir une exposition au Musée amérindien de Mashtueiatsh, ceci dans un horizon temporel de deux ans (2011 à 2013). Cette exposition fut conçue non pas comme un simple moyen de diffusion de résultats de recherche mais plutôt comme une méthode de recherche en soi, permettant à tous les partenaires de « s'acclimater » de manière engagée (Grimwood *et al.* 2012).

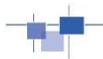
Cette approche participative de recherche était aussi basée sur une philosophie de décolonisation de la science privilégiant autant les processus que les résultats de recherche, visant à inclure équitablement l'ensemble des partenaires dans le projet, et tenant compte de

la pluralité des expériences et des savoirs (Castleden *et al.* 2012). En ramenant la rivière Péribonka au sein de la réflexion des Pekuakamiulnuatsh sur le sens du Nitassinan, pour eux et aujourd'hui, nous avons constaté que, de manière paradoxale, la destruction et la désarticulation des paysages autochtones peut mener à d'autres formes productives d'engagement avec les géographies du passé. Pour l'un des participants/participant(e)s à la recherche, la construction d'un barrage « fait mal à la génération qui la vit » mais les générations suivantes créent d'autres repères. Questionnant le modèle de la « Big Science », qui devient de plus en plus dominant même dans les sciences sociales, nous avons choisi de voir petit pour, en fin de compte, voir plus grand. Les apprentissages mutuels entre chercheurs/chercheuses communautaires et chercheurs/chercheuses universitaires autant que l'avancée des connaissances sur la géographie historique du Nitassinan de Mashteuiatsh confirment que la qualité de la relation entre partenaires de recherche est garante de la qualité scientifique des résultats. Forts de cette expérience, le partenariat Tshishipimu continue ses travaux et, nous l'espérons, pour de nombreuses années à venir.

| Bibliographie |

Castleden Heather, Monica Mulrennan et Anne Godlewska. 2012. Community-based participatory research involving Indigenous peoples in Canadian geography : Progress? An editorial introduction, *The Canadian Geographer/Le géographe canadien* 56(2): 155-159.

Grimwood Brian, Nancy Doubleday, Gita Laidler, Shawn Donaldson et Sylvie Blangy. 2012. Engaged acclimatization: Towards responsible community-based research in Nunavut, *The Canadian Geographer / Le géographe canadien* 56(2): 211-230.

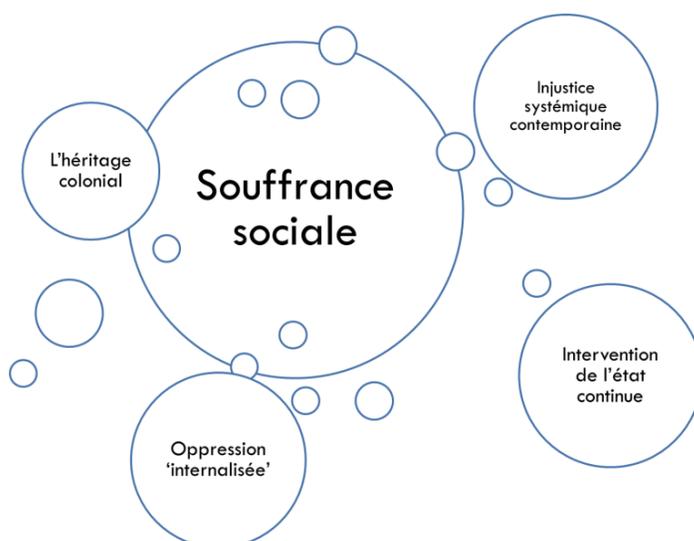


1.4 La recherche en contexte autochtone: partager le leadership et mobiliser les connaissances

IOANA RADU, CHERCHEURE POSTDOCTORALE DIALOG, INRS, CENTRE UCS

«Tu essaies de faire mal paraître les jeunes! » Cette intervention d'une participante dans le cadre d'un sondage sur les pratiques de guérison des jeunes à Chisasibi a constitué un point marquant de ma recherche. D'ailleurs, son questionnaire était rempli de commentaires. Par exemple, à la question 4, où on demandait d'évaluer le niveau de violence dans la communauté, elle avait écrit : « certaines des questions laissent croire que tu veux entendre certaines réponses », et à la question 19, où on demandait « à quelle fréquence as-tu le sentiment que tout ce que tu fais te demande un effort? », elle avait écrit « de quel genre de question s'agit-il? ». Pourtant, le projet de recherche que je menais à Chisasibi a été développé dès le départ avec le comité du bien-être de la communauté, et les objectifs et la méthodologie furent expliqués individuellement à chaque participant/participante. Pourquoi une telle réaction de la part de la participante?

Du point de vue éthique et méthodologique, respecter de près les protocoles de recherche des Premières Nations suffit, mais cela ne garantit pas nécessairement que *tous* les participants/participantes aient pu donner un consentement véritablement informé, même si le projet est mené par une petite équipe, comme c'était le cas ici. D'ailleurs, un sondage laisse peu d'espace ou d'occasions pour le dialogue et, même si l'étape préparatoire est rigoureuse, il faut se méfier d'une fausse conception de solidarité ou de validation de la part de tous les participants/participantes. Hélas, ces considérations concernent plutôt les chercheurs/chercheuses, car, au moins dans ce cas, les jeunes participants/participantes étaient plus préoccupés par les perceptions à leur sujet : la tristesse, la violence, la détresse, le suicide, les problèmes. Pourquoi, avaient-ils insisté, ne parle-t-on pas de leurs forces, de leur ténacité, de leur intelligence, de leur créativité ou de leur courage? Pourquoi insister sur les jeunes autochtones toujours en crise?



La réalité des Autochtones de tous les âges est sans doute marquée par une souffrance enracinée dans l'héritage colonial, l'injustice systémique et une intervention étatique démesurée et mal adaptée. Mais si on ne dépasse jamais cette image stigmatisante, comment, en tant que chercheurs/chercheuses, peut-on favoriser et soutenir les démarches locales pour améliorer la qualité de vie? Si on accepte que la recherche constitue une intervention dans la vie des autres, un véritable partenariat repose sur une responsabilité

relationnelle caractérisée par un désir de justice sociale « dans le monde » de façon globale et un partage du leadership dans le processus de la recherche. Co-développer un projet de

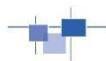
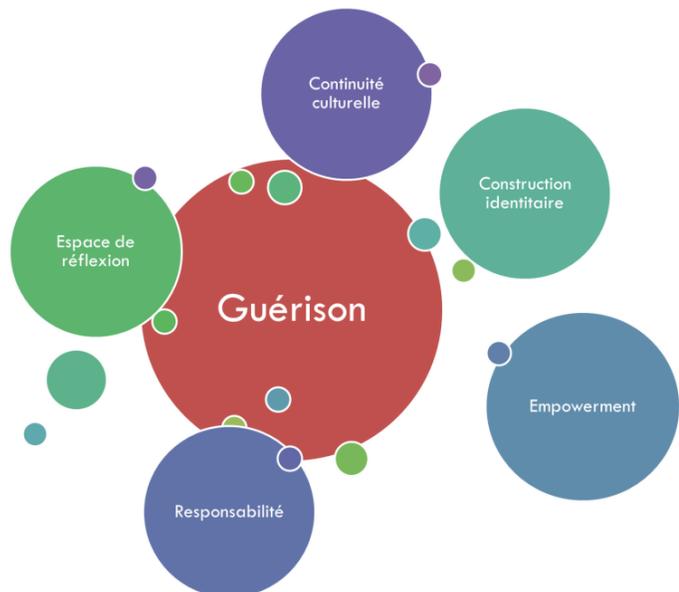
recherche avec la communauté inclut des moments difficiles, des histoires émotionnelles, mais aussi la création d'une constellation des relations intimes et dynamiques.

La réaction de la participante a souligné à la fois l'impact de la colonisation sur les individus et la communauté, et les dynamiques de pouvoir entre la chercheuse et son sujet. Sa réaction m'a poussée non seulement à assumer ma posture et mes privilèges en tant que chercheuse non autochtone, mais aussi à modifier l'axe de la recherche dans son ensemble. Ce virage méthodologique et théorique a ouvert des nouvelles voies pour mieux comprendre l'ensemble des dynamiques sociales (historiques et contemporaines) de la communauté, et pour renouveler le corpus des savoirs et des pratiques de guérison à Chisasibi. Cela a démontré que le rôle et la place des jeunes dans la continuité et la revitalisation culturelle dépendent de la nature des relations intergénérationnelles et de la qualité des institutions locales. D'ailleurs, le discours et les pratiques de guérison animent la dynamique entre l'autonomie et le bien-être, voire le processus de décolonisation lui-même. En passant par un exercice de construction identitaire et d'empowerment, la guérison à Chisasibi implique une responsabilisation de la part des individus et des institutions.

Chaque nation possède ses propres expressions contemporaines, ses valeurs et ses connaissances et a à sa disposition un répertoire de pratiques qui activent le concept de décolonisation. La recherche en milieu autochtone doit mobiliser les connaissances pour soutenir et favoriser ces processus dynamiques de décolonisation. Cela implique de s'engager et de participer de manière positive et constructive, d'ancrer les approches (méthodologie, théorie, analyse) dans les savoirs et modes d'apprentissage autochtones, de favoriser le transfert des connaissances intergénérationnelles, de développer des compétences en tant que chercheurs/chercheuses alliés/alliées,

collaborateurs/ collaboratrices, d'accepter de partager le contrôle et le leadership, et d'oser une transformation personnelle et systémique en phase avec les priorités des acteurs et partenaires autochtones.

En définitive, à Chisasibi, le processus de recherche a misé sur le potentiel créatif des participants et participantes et sur un désir collectif pour la revitalisation culturelle dans le milieu de la santé. Comprendre que la quête de justice sociale et d'autonomie passe par la guérison des individus, des familles et des communautés, n'aurait pas été possible sans l'intervention de la jeune participante et sans véritablement l'avoir écouté; la collaboration doit aller dans les deux sens.



DEUXIÈME PARTIE

2.1 Les compétences interculturelles des intervenants auprès des Autochtones

ABDELAAZIZ OURHOU, ÉTUDIANT À LA MAÎTRISE, PSYCHOÉDUCATION, UQAT
DIRECTION : SAÏD BERGHEUL, UQAT

Contexte

Certains intervenants psychosociaux (psychoéducateurs, travailleurs sociaux, infirmiers et psychologues...) sont de plus en plus amenés à intervenir auprès des communautés autochtones. Ceux-ci se sentent très peu outillés par la formation reçue à l'université et se sentent souvent moins en confiance sur le plan de l'intervention interculturelle. Dans ce contexte, les complications occasionnées par les écarts culturels entre l'intervenant et son client autochtone peuvent entraver la qualité du lien et affecter l'efficacité de l'intervention. Ainsi, la maîtrise de l'intervention interculturelle est essentielle pour assurer un traitement efficace auprès des Autochtones. La littérature (Barmeyer 2000) indique que les dimensions cognitive, affective et comportementale sont importantes pour mesurer les compétences interculturelles. À l'aide d'un questionnaire, nous avons entrepris une enquête auprès d'une vingtaine d'intervenants au CSSS de Rouyn-Noranda sur leur compétence à prendre en charge des problématiques typiques de la culture autochtone. Les résultats démontrent clairement que la formation universitaire initiale ne permet pas de prendre en charge certaines problématiques spécifiques dans les communautés autochtones.

Introduction

La littérature (Spitzberg et Changnon 2009) présente près d'une quarantaine de modèles contemporains explicatifs de la compétence interculturelle (CI), qui peuvent être classifiés en cinq catégories. Certains modèles sont uniquement composés de dimensions (ex. affective, comportementale, cognitive) ou de concepts et n'impliquent pas de liens entre ceux-ci (exemple : modèle en pyramide des compétences interculturelles de Deardorff, 2006), alors que les modèles co-orientationnels établissent des relations entre les concepts afin de mieux comprendre le processus et les résultats qui en découlent (exemple : modèle de Byram, 1997). Les modèles développementaux, quant à eux, considèrent que la CI évolue au long du temps, individuellement ou collectivement (exemple : modèle de développement des compétences interculturelles de Bennett, 1986). Ensuite, les modèles adaptatifs accordent une attention particulière au processus d'adaptation (exemple : modèle de la communication interculturelle de Kim, 2001). Finalement, les modèles de causalité considèrent la CI comme un système linéaire (exemple : modèle relationnel des compétences interculturelles de Imahori et Lanigan, 1989). Bien que ces modèles soient inclus dans différentes catégories, le point commun identifié est le fait que la CI consiste à mobiliser des ressources personnelles pour établir une interaction adéquate avec des personnes appartenant à différentes cultures. Dans le cadre de notre travail, nous allons considérer trois dimensions principales dans la conceptualisation de la CI — cognitive, affective et comportementale (voir Kohli 2003, Kim 2001, Barmeyer 2000) (voir tableau ci-dessous).



Problématique et questions de recherche

Les intervenants psychosociaux se perçoivent comme moins préparés à adapter leurs formations théoriques et pratiques en fonction de divers systèmes culturels des Autochtones. Cette problématique nous amène à poser les questions suivantes : quelles sont les compétences interculturelles nécessaires pour intervenir auprès d'une personne autochtone? Est-ce que les intervenants possèdent ces compétences interculturelles ?

Méthodologie

Dispositif	Méthodologie mixte imbriquée : quantitative et qualitative (Priorité du quantitatif)
Participants	<ul style="list-style-type: none"> • N = 20 intervenants • Âge : (M = 37,45, SD = 12,81) • Années d'expérience : (M = 7,45, SD = 6,44) • Diplômes : 16 de niveau bac, 2 de niveau maîtrise et 2 de niveau doctorat. • 6 travailleurs sociaux, 4 psychologues, 4 psychoéducateurs, 2 éducateurs, 2 coordinateurs en santé mentale, un art-thérapeute et une infirmière.
Matériel	Un questionnaire composé de questions fermées et ouvertes pour mesurer : <ul style="list-style-type: none"> ▪ La compétence cognitive interculturelle ▪ La compétence affective interculturelle ▪ La compétence comportementale interculturelle
Procédures	Analyse quantitative et qualitative du questionnaire
Éthique	Consentement et confidentialité

Résultats

Quatre-vingts pour cent (80 %) des intervenants disent ne pas avoir reçu de formation sur les Autochtones et ne pas pouvoir prendre en charge des Autochtones. Seulement 30 % disent pouvoir intervenir en suivant leur intuition (*feeling*), mais 50 % pensent qu'il faut des formations sur les Autochtones.

Discussion

Parmi les trois catégories de compétences mesurées, les intervenants obtiennent une moyenne plus élevée pour la compétence interculturelle émotionnelle. Ils acceptent les différences interculturelles et déclarent être capables de développer une relation empathique avec une personne autochtone.

Les échelles sur les compétences cognitives et comportementales indiquent que les intervenants ont moins de connaissances sur les systèmes culturels des Autochtones et moins d'habiletés pratiques pour intervenir.

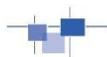
Conclusion

Il est nécessaire de renforcer les programmes universitaires par des cours sur l'intervention interculturelle.

La formation sur la culture autochtone est impérative pour travailler dans une communauté autochtone.

| Bibliographie |

- Barmeyer C. I. 2000. *Interkulturelles Management und Lernstile. Studierende und Führungskräfte in Frankreich, Deutschland und Québec*, Frankfurt/New York : Campus.
- Bennett M. J. 1986. A developmental approach to training for intercultural sensitivity, *International Journal of Intercultural Relations* 10(2) : 179-196.
- Byram M. 1997. *Teaching and assessing intercultural communicative competence*. Bristol: Multilingual Matters.
- Deardorff D. K. 2006. Identification and assessment of intercultural competence as a student outcome of internationalization, *Journal of Studies in International Education* 10(3) : 241-266.
- Imahori T. T. et M. L. Lanigan. 1989. Relational model of intercultural communication competence, *International Journal of Intercultural Relations* 13(3): 269-286.
- Kim Y. Y. 2001. *Becoming Intercultural : an integrative theory of communication and cross-cultural adaptation*. Thousand Oaks : Sage.
- Kohli H. 2003. *Building an assessment model to measure cultural competence in graduating social work students*. Ph.D. Thesis (Social Work), University of Louisville, Louisville.
- Spitzberg B. et G. Changnon. 2009. Conceptualizing Intercultural Competence, in D. K. Deardorff (dir.), *The Sage Handbook of Intercultural Competence* : 2-45. Thousand Oaks: Sage.



2.2 Naviguer et négocier les espaces urbains : revue de la littérature concernant les jeunes Two-Spirit et autochtones LGBTQ

ALEXE LÉPINE-DUBOIS, ÉTUDIANTE À LA MAÎTRISE, GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
DIRECTION : THORA M. HERRMANN, UDM ET JULIE A. PODMORE, UN. CONCORDIA

Introduction

Cet essai repose sur une réflexion conceptuelle et critique de la littérature scientifique concernant les jeunes Two-Spirit et autochtones LGBTQ¹. Il s'agira d'un préambule à un projet collectif plus large où j'aimerais collaborer avec des jeunes Two-Spirit et autochtones LGBTQ afin de mettre en lumière leurs pratiques et ainsi mieux comprendre leurs géographies propres. Si le terrain le permet, j'aimerais baser mon projet de maîtrise sur la construction de cette compréhension, dans un contexte territorial reposant sur l'est du Canada, plus particulièrement la ville de Montréal au Québec.

Pour ce faire, il est d'abord essentiel de mieux cerner qui sont ces jeunes, ce que le terrain permettra de faire. Mais d'abord, une compréhension de l'histoire tissant le contexte social, économique, politique et spatial dans lequel ils et elles évoluent et duquel je ne peux me détacher en tant qu'apprentie chercheuse est nécessaire. En effet, surtout dans un contexte où une partie de ce projet se penche sur l'identité, il est important de situer ma position sociale, ce qu'Adams et Phillips (2006) préconisent : je suis une jeune universitaire blanche, non autochtone, issue de la classe moyenne, cisgenre et francophone.

Dans un premier temps, cet essai vise à situer le terme Two-Spirit. J'utilise le verbe situer parce que je ne peux prétendre définir ce que c'est d'être Two-Spirit; il s'agit, entre autres, d'une identité extrêmement complexe (Driskill 2010), autant dans les dimensions que le terme comporte que dans les actions et les positions qu'il amène et a amenées (Driskill *et al.* 2011). Dans un deuxième temps, j'é mets une première hypothèse au regard des liens effectués entre situations sociale, identitaire et spatiale.

Situer Two-Spirit

Le terme Two-Spirit vient de la langue algonquine du nord, *niizh manitoag*, signifiant un esprit masculin et un esprit féminin compris en une même personne (Anguksuar 1997). Ce terme a été créé en 1990 près de Winnipeg, lors d'un (troisième²) rassemblement d'Autochtones gais

¹ LGBTQ est un acronyme pour lesbiennes, gays, bisexuels, transsexuels et transgenres et *queer* (terme englobant les identités de genre et les orientations sexuelles non hétérosexuelles ou non normatives). Je l'utilise afin de faire référence à de multiples identités simultanément, auxquelles peuvent s'identifier (ou non) les jeunes autochtones Two-Spirit avec lesquels j'aimerais collaborer. Il est possible que dans un contexte linguistique francophone, dans lequel pour certains le français est déjà une deuxième langue, le terme *queer* ne soit pas du tout utilisé et ne trouve pas de référent identitaire. Ainsi, cette lettre dans l'acronyme utilisé ici est-elle peut-être accessoire. Il est également possible qu'ils et elles utilisent plutôt les termes homosexuel.les, bisexuel.les et transsexuel.les ou transgenres, plutôt que l'acronyme. Étant donné que je n'ai pas encore effectué de terrain, il s'agit d'une limite importante de cet essai.

² Le premier rassemblement a eu lieu en 1988 à Minneapolis, aux États-Unis (MacDonald 2010).

et lesbiennes (Driskill 2010, Meyer-Cook et Labelle 2003). Pour un allochtone, le choix de l'anglais comme langue pour ce terme peut surprendre. Il s'inscrit en fait dans un contexte *intertribal* (Driskill 2010, MacDonald 2010) et *panIndian* (Lang 1997, Medicine, 1997). Ce terme allie plusieurs notions, qui renferment diverses identités, rôles et occupations renvoyant aux spécificités propres à chaque nation et communauté autochtone tout en soutenant leur particularité. Parmi ces multiples notions, celle identitaire renvoie à des identités de genre et sexuelles non normatives, sortant du cadre de la binarité de genre occidentale (El-Hage et Lee 2010, Morgensen 2011a). Il s'agit donc de dépasser une catégorisation identitaire linéaire, afin de concevoir l'identité non pas comme un produit fini (une finalité), mais un processus fluide, qui peut changer (Ristock *et al.* 2010). Quant aux notions de rôles et d'occupations, elles ont des racines à la fois historiques et contemporaines. Historiquement, les personnes Two-Spirit pouvaient jouer un rôle spécifique dans certaines cérémonies; elles avaient une portée sociale et économique qui dépassait la simple notion identitaire (El-Hage et Lee 2015, Meyer-Cook et Labelle 2003). Comme on considérait qu'elles avaient reçu un cadeau du Créateur, c'est-à-dire une vision du monde enrichie par les deux esprits qu'elles possèdent, il était également attendu de ces personnes qu'elles contribuent à leur communauté (comme guérisseurs, artistes, médiateurs, etc.) (Lang 1997). Aujourd'hui, plusieurs Two-Spirit sont des leaders culturels et politiques au sein de leur communauté (Morgensen 2011b).

Ainsi, le terme Two-Spirit s'inscrit dans deux temporalités, soit historique et contemporaine. Il permet de les rallier, de construire un pont entre les deux, au-delà d'une rupture importante provoquée par la colonisation (Adams et Phillips 2006). En effet, les personnes Two-Spirit étaient considérées comme déviantes par les colonisateurs européens (El-Hage et Lee 2015, Wesley 2015). Afin de mener à bien l'appropriation des territoires autochtones « découverts », l'hétéropatriarcat a été un mécanisme de contrôle puissant (Wesley 2015). Les colonisateurs ont ainsi imposé leur système social, normalisant le patriarcat, l'hétérosexualité, la structure familiale européenne basée sur la religion chrétienne (El-Hage et Lee 2015). Ils ont naturalisé leur système binaire de genre dans lequel l'homme est supérieur à la femme, menant à une restructuration spatiale, procédant à des changements structurels majeurs chez les communautés autochtones (Desbiens 2007). L'oppression, la marginalisation et le massacre des personnes Two-Spirit ont contribué à l'intériorisation des dynamiques coloniales dans la structure sociale autochtone (Meyer-Cook et Labelle 2003, Wesley 2015).

Également, parmi les multiples délocalisations imposées par le gouvernement à des personnes ou encore à des communautés autochtones entières, certaines comportaient un objectif spécifique d'urbanisation dans les années 1950 (Depelteau et Giroux 2015, Medicine 1997). Dans les décennies qui ont suivi, les Autochtones gais et lesbiennes ont commencé à s'organiser et à se rassembler dans les grandes villes nord-américaines, comme San Francisco et Minneapolis (MacDonald 2010). Ces mobilisations étaient distinctes du mouvement de libération gaie et lesbienne en Amérique du Nord (Cruikshank 1992), et ce pour plusieurs raisons. D'abord, les oppressions vécues par les Autochtones aux identités de genre et sexuelles non normatives n'étaient pas les mêmes que celles des autres LGBT non autochtones. Ensuite, une dimension fondamentale de l'identité Two-Spirit est la spiritualité, elle-même intrinsèquement autochtone. Conséquemment, ces identités de genre et sexuelles sont imbriquées et ancrées dans des visions du monde implicitement spirituelles et autochtones tout à la fois (Ristock, Zoccole et Passante 2010). De plus, l'organisation Two-Spirit³, en plus de se mobiliser pour faire reconnaître la place intégrante de ses membres dans

³ « L'organisation » Two Spirit est un mouvement qui englobe toutes sortes de manifestations à différentes échelles, qu'on regroupe sous ce terme. C'est Morgensen qui a théorisé ce phénomène, comme étant une façon d'être organisés, de se manifester dans l'espace, publique, national, urbain.

leur communauté, a aussi toujours supporté d'autres organisations autochtones, par exemple concernant les questions territoriales, la gouvernance ou encore la santé (Morgensen 2011a).

Enfin, dans ces multiples mouvements, organisations et rassemblements, la création du terme Two-Spirit, qui a eu lieu dans les décennies suivant le début de ces mobilisations, a centré le discours autour de la décolonisation, transcendant les domaines conçus de façon séparée par les Occidentaux que sont le territoire, le genre et la sexualité. En effet, la mise en place de systèmes genrés misogynes et hétérosexistes a directement contribué à cette fragmentation entre le système social autochtone et le territoire, qui sont intimement reliés. La logique colonialiste sépare le corps du territoire, déstructurant les relations spatiales par les multiples délocalisations imposées et brisant les patrons culturels reposant sur ces dernières (Desbiens 2007). Il y a donc une importante volonté, et des actions posées en conséquence, afin de dénaturer la colonisation en confrontant les politiques globales et colonialistes, en créant des alliances entre les Nations autochtones et les mouvements Two-Spirit, et en contestant la suprématie des États-nations par une gouvernance autochtone (Morgensen 2011b). Le contexte colonialiste a concouru à la nécessité de s'allier pour lutter contre les structures de domination, et pour procéder à une décolonisation.

Two-Spirit et (Autochtones) LGBTQ : un paradoxe de les utiliser côte à côte?

En premier lieu, contrairement à El-Hage et Lee (2015), j'ai finalement choisi de ne pas traduire le terme Two-Spirit en français⁴, d'une part, pour respecter la volonté d'avoir un terme transcendant déjà de multiples significations dans plusieurs langues autochtones en choisissant l'anglais pour rallier et rassembler les personnes s'y identifiant (Driskill 2010). D'autre part, j'ai suivi la recommandation de Medicine (1997), qui indique que traduire le terme peut mener à d'importantes méprises ou encore à des confusions aux conséquences préjudiciables.

En deuxième lieu, l'identité est un processus fluide. En ce sens, elle s'inscrit dans une temporalité, correspondant à certaines périodes de la vie d'une personne. Or, l'accès et la transmission des connaissances relatives aux Two-Spirit sont très inégaux d'une communauté à une autre (Adams et Phillips 2006, Jacobs, Thomas et Lang 1997, Meyer-Cook et Labelle 2003). De plus, compte tenu de l'importance du ou des rôles que revêt un ou une Two-Spirit, certaines personnes préféreront attendre d'être mieux informées quant aux rôles que cela implique avant d'affirmer cette identité (Brotman *et al.* 2002). Compte tenu des implications – spirituelles, sociales, politiques – importantes liées à l'affirmation d'être Two-Spirit, certaines personnes choisiront de ne pas s'y identifier, utilisant plutôt une ou plusieurs des identités LGBTQ, malgré que celles-ci soient parfois associées à des identités occidentales blanches (Ristock *et al.* 2010).

Compte tenu de ce qui précède, j'ai choisi d'inclure dans ma recherche les personnes autochtones s'identifiant comme Two-Spirit, lesbiennes, gaies, bisexuelles, transsexuelles, transgenres ou *queer*, puisque certaines personnes peuvent se référer à plusieurs identités sexuelles et de genre (Ristock *et al.* 2010). En outre, j'abonde dans le sens de Morgensen (2011a), de Meyer-Cook et Labelle (2003) et de Driskill (2010) concernant l'importance de distinguer les identités autochtones (Two-Spirit) de celles non autochtones. Ne pas le faire reviendrait à perpétuer le génocide culturel (Meyer-Cook et Labelle 2003), une assimilation colonialiste renouvelée (Driskill 2010). Ainsi, je vise à traiter de leurs réalités en utilisant une

⁴ Malgré qu'il apparaisse en français sur mon affiche présentée à la Classe des Sages à Pikogan.

grille d'analyse intersectionnelle, reconnaissant et soulignant les oppressions et les luttes vécues comme distinctes des personnes blanches et racialisées non autochtones.

Première hypothèse

L'émergence du terme Two-Spirit et de l'organisation l'entourant est donc de près liée aux rassemblements, d'abord en milieux urbains, d'Autochtones gais et lesbiennes (MacDonald 2010, Morgensen 2011b). Certains de ces rassemblements se sont ancrés dans de grandes métropoles d'Amérique du Nord anglophone via des organismes autochtones gais et lesbiens puis Two-Spirit. Qu'en est-il du Québec, avec ses particularités linguistiques francophones et ses villes plus petites ? Cette réalité francophone implique une double situation linguistique coloniale.

La littérature disponible concernant les personnes Two-Spirit et autochtones LGBTQ au Québec, déjà restreinte, porte surtout sur des questions de santé ou encore sur les services sociaux desservant ces personnes (Brotman *et al.* 2002, El-Hage et Lee 2015, Mulé *et al.* 2009). Qui plus est, l'examen de la situation de celles-ci au Québec s'inscrit souvent soit dans une étude canadienne plus large, soit dans une étude où ces personnes s'inscrivent parmi d'autres personnes LGBTQ non autochtones. Quant à la littérature portant sur le rapport au territoire des Two-Spirit et Autochtones LGBTQ (leur circulation, leur situation résidentielle, leur migration – les tendances, les pratiques, etc.), elle est également peu abondante, et concerne surtout les grandes villes comme Toronto ou Winnipeg (Ristock *et al.* 2010, Teengs et Travers 2006). Il y a une nécessité substantielle à mieux comprendre en amont le rapport à l'espace des personnes à qui des programmes – sociaux, par exemple – sont offerts afin qu'ils soient mieux adaptés lorsque livrés en aval.

Ainsi, mon projet de maîtrise vise précisément à mieux comprendre et à documenter le rapport au territoire des jeunes autochtones LGBTQ et Two-Spirit afin de contribuer à étayer en amont les pratiques spatiales de ceux et celles-ci. À cet égard, j'émetts l'hypothèse qu'il n'y a pas à Montréal de lieu fixe, permanent, où les jeunes autochtones LGBTQ et Two-Spirit peuvent socialiser et échanger dans un espace leur étant spécifiquement dédié. Peut-être certains rassemblements comme le Montréal Pow Wow au Collège Vanier, le Festival Présence autochtone, ou des organismes comme le Centre d'amitié autochtone de Montréal, Native Montreal ou Projets Autochtones du Québec, mettent en place un espace ou des événements ponctuels les concernant spécifiquement. Peut-être ces lieux mentionnés sont-ils déjà inclusifs pour les Two-Spirit et les Autochtones LGBTQ. C'est ce que j'essaierai de déterminer sur le terrain. Toutefois, même si ces espaces sont déjà inclusifs, Wesley (2015) a démontré comment les jeunes Two-Spirit de Toronto, qui ont accès au Native Youth Sexual Health Network⁵, ont tout de même besoin d'un espace de socialisation et de réseautage qui soit extérieur à l'offre des services sociaux. Cet espace serait bénéfique au bien-être de la jeunesse Two-Spirit.

⁵ Ce centre travaille de concert avec les Two-Spirit depuis 2006 à combattre l'homophobie et la transphobie dans les communautés autochtones. Il offre aussi une gamme de services spécifiquement dédiés ou incluant les Two-Spirit et les Autochtones LGBTQ.

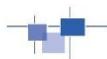
Conclusion

Ainsi, l'identité Two-Spirit est extrêmement complexe, et elle comprend d'importantes dimensions politiques et spirituelles. L'identité est quelque chose de fluide, qui se modifie selon les périodes de la vie. Or, l'accès aux connaissances historiques et contemporaines liées à ses rôles est parfois limité. De plus, compte tenu d'une littérature limitée concernant plus précisément les (jeunes) Autochtones LGBTQ et Two-Spirit en contexte urbain québécois, j'ai émis l'hypothèse qu'il n'existe pas de lieu propre édifié pour et par ils et elles. Les lieux ou milieux inclusifs n'ont parfois pas toutes les ressources appropriées; lorsque c'est le cas, il s'agit souvent d'un contexte d'offre de services sociaux. Conséquemment, il importe de continuer l'investigation, particulièrement en contexte francophone, en coconstruisant les connaissances relatives aux besoins de ces jeunes autochtones LGBTQ et Two-Spirit qui s'articulent à travers des parcours géographiques propres à eux et elles.

| Bibliographie |

- Adams H. et L. Phillips. 2006. Experiences of two-spirit lesbian and gay Native Americans: An argument for standpoint theory in identity research, *Identity* 6(3) : 273-291.
- Anguksuar (Richard Lafortune). 1997. A postcolonial colonial perspective on western (mis)conceptions of the cosmos and the restoration of indigenous taxonomies, in S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (dir.), *Two-Spirit People* : 217-223. Champaign : University of Illinois Press.
- Brotman S., B. Ryan, Y. Jalbert et B. Rowe. 2002. Reclaiming space-regaining health: The health care experiences of two-spirit people in Canada, *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 14(1) : 67-87.
- Cruikshank M. 1992. *The gay and lesbian liberation movement*. New York : Routledge.
- Depelteau J. et D. Giroux. 2015. LGBTQ issues as Indigenous politics: Two-Spirit mobilization in Canada, in M. Tremblay (dir.), *Queer mobilizations. Social movement activism and Canadian public policy*. Vancouver : UBC Press.
- Desbiens Caroline. 2007. Speaking the Land: Exploring Women's Historical Geographies in Northern Quebec, *The Canadian Geographer/Le géographe canadien* 51(3) : 360-372.
- Driskill Q.-L., C. Finley, B. J. Gilley et S. L. Morgensen. 2011. *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*. Tucson : University of Arizona Press.
- Driskill Q. L. 2010. Doubleweaving two-spirit critiques Building Alliances between Native and Queer Studies, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16(1-2) : 69-92. <http://glq.dukejournals.org...>
- El-Hage H. et E. O. Jin Lee. 2015. *Vivre avec de multiples barrières. Le cas des personnes LGBTQ racisées à Montréal*. Collection MÉTISS, Collège Rosemont.
- LGBTQ racisées à Montréal. Équipe de recherche METISS – *Migration et ethnicité dans les interventions en santé et services sociaux*. En collaboration avec l'organisme AGIR, le Collège Rosemont, le Centre de recherche SHERPA, le CSSS de la Montagne et l'UQAM, Montréal, 81p. <http://www.sherpa-recherche.com/...>
- Jacobs S.-E., W. Thomas et S. Lang. 1997. *Two-Spirit People. Native American gender identity, sexuality, and spirituality*. Urbana et Chicago : University of Illinois Press.
- Lang S. 1997. Various kinds of Two-Spirit people : gender variance and homosexuality in Native American communities, in S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (dir.), *Two-Spirit People* : 100-118. Urbana et Chicago : University of Illinois Press.

- MacDonald M. L. 2010. Two-Spirits organizing: Indigenous two-spirit identity in the Twin Cities Region, in K. P. Murphy, J. L. Pierce et L. Knopp (dir.), *Queer Twin Cities* : 150-170. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Medicine B. 1997. Changing Native American roles in an urban context and changing Native American sex roles in an urban context, in S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (dir.), *Two-Spirit People* : 145-155. Urbana et Chicago : University of Illinois Press.
- Meyercook F. et D. Labelle. 2003. Namaji: Two-spirit organizing in Montreal, Canada, *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 16(1) : 29-51. <http://www.tandfonline.com/...>
- Morgensen S. L. 2011a. Unsettling queer politics : What can non-natives learn from Two-Spirit organizing?, in Q. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley et S. L. Morgensen (dir.), *Queer indigenous studies : Critical interventions in theory, politics and literature* : 132-154. Tucson : The University of Arizona Press.
- Morgensen S. L. 2011b. *Spaces between us*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Mulé N. J., L. R. Ross, B. Deeprose, B. E. Jackson et al. 2009. Promoting LGBT health and wellbeing through inclusive policy development, *International Journal for Equity in Health* 8(18) : 1-11. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov....>
- Ristock J., A. Zoccole et L. Passante. 2010. *Aboriginal Two-Spirit and LGBTQ Migration, Mobility and Health Research Project: Winnipeg, Final Report, November 2010*. <http://www.2spirits.com/...>
- Teengs D. O. B. et R. Travers. 2006. « River of life, rapids of change »: Understanding HIV vulnerability among Two-Spirit youth who migrate to Toronto, *Health Sciences Faculty Publication* 2 : 16-28. <http://scholars.wlu.ca...>
- Wesley D. L. 2015. *Reimagining Two-Spirit Community: Critically Centering Narratives of Urban Two-Spirit Youth*. Thesis (M.A.) (Gender Studies), Queen's University, Kingston. <https://qspace.library.queensu.ca/...>



2.3 Résilience de la forêt boréale aux impacts cumulatifs des changements climatiques et de l'exploitation des ressources naturelles : conséquences sur la valeur du territoire pour les communautés autochtones

ANNIE CLAUDE BÉLISLE, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, SCIENCES DE L'ENVIRONNEMENT, UQAT
DIRECTION : HUGO ASSELIN, UQAT

La forêt boréale en transformation

La forêt boréale traverse le Québec d'est en ouest et couvre plus du tiers de sa superficie. L'occupation du territoire par les Peuples autochtones y remonte à des millénaires, et plusieurs communautés y vivent encore aujourd'hui. Elles y pratiquent nombre d'activités, importantes tant pour l'approvisionnement en ressources que pour le maintien identitaire et culturel (Saint-Arnaud *et al.* 2009). Ces vastes étendues sont toutefois le théâtre d'importants changements qui menacent cette relation intime entre les communautés et la forêt. L'aménagement forestier rajeunit et fragilise les paysages, les projets de développement minier et hydroélectrique l'amputent de milliers d'hectares, et les changements climatiques entraînent une augmentation de l'activité des feux de forêt et créent de l'incertitude vis-à-vis du futur (Gauthier *et al.* 2015). Les scientifiques ont développé des modèles afin d'appréhender les impacts de ces perturbations sur les écosystèmes, la biodiversité, la productivité et la rentabilité de la forêt. Par contre, peu d'outils s'attardent aux impacts sociaux des changements en cours, notamment pour les communautés autochtones. Mon projet de doctorat, qui se situe à l'interface entre l'écologie forestière et les sciences sociales, propose de faire le pont entre la modélisation climatique et forestière et les utilisations de la forêt par les communautés autochtones.

De Pikogan à Oujé-Bougoumou, quelle est la valeur de la forêt aux yeux des communautés ?

Une première partie de mon travail vise à étudier le lien entre les caractéristiques écologiques des paysages boréaux et leur valeur pour les communautés autochtones. Au Québec, la valeur de la forêt est généralement estimée en volumes de bois à récolter, en richesse du sous-sol minier ou en valeur touristique. Or, particulièrement pour les communautés autochtones, la valeur de la forêt peut également émaner de l'approvisionnement direct en produits de la chasse, de la trappe et de la cueillette. Elle provient également de son importance culturelle, que ce soit pour la pratique des activités traditionnelles, pour l'éducation des enfants ou pour le ressourcement personnel (Raymond *et al.* 2009).

Ces utilisations du territoire, qui sont importantes, mais auxquelles on peut difficilement attribuer une valeur chiffrée, sont appelées *services écologiques* (Millennium Ecosystem Assessment 2005). À l'été 2016, je me rendrai dans les communautés de Pikogan et d'Oujé-Bougoumou afin de questionner les résidents sur les services écologiques qu'ils tirent de la forêt. Je les questionnerai sur les caractéristiques des écosystèmes qui, selon eux, leur permettent de pratiquer leurs activités en forêt. Par exemple, je m'intéresserai à la chasse et demanderai aux chasseurs d'identifier les lieux qu'ils considèrent de grande valeur. Je chercherai à savoir quelles caractéristiques de la forêt différencient un bon site de chasse d'un mauvais. Les données amassées seront compilées et analysées afin de développer un modèle

mathématique capable de prédire les bons et les mauvais sites de chasse sur un territoire donné. Je ferai de même avec les services que nos partenaires de recherche des communautés auront jugé les plus importants et surtout les plus menacés par les changements environnementaux.

Faire pousser la forêt dans l'ordinateur

Si, à partir des données recueillies sur l'approvisionnement en services écologiques, il est possible de calculer le potentiel d'un territoire réel à combler les besoins d'une communauté, il est également possible de faire ce même exercice pour un territoire fictif, ou imaginaire (Crossman *et al.* 2013). On pourrait par exemple tester ce qu'il adviendrait des services écologiques si du jour au lendemain les coupes forestières s'arrêtaient, ou s'intensifiaient, si des mines se développaient ou si de nouveaux barrages hydroélectriques faisaient leur apparition. On pourrait également se projeter dans le futur en considérant les changements climatiques. Ceux-ci affectent bien sûr les arbres et les animaux, mais aussi la fréquence des feux de forêt et le comportement des épidémies d'insectes (Gauthier *et al.* 2014). Ainsi, la seconde partie de mon doctorat vise à tester divers scénarios d'aménagement du territoire et de changements climatiques sur le potentiel de la forêt à fournir des services écologiques aux communautés.

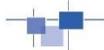
Nous nous intéressons également à la résilience de la forêt, c'est-à-dire à son potentiel à retrouver sa capacité à fournir des services écologiques après avoir été perturbée (Walker *et al.* 2004). Par exemple, il est reconnu que la forêt boréale, dans son état naturel, est résiliente aux feux. Quelques années après le passage d'un incendie, la forêt repousse grâce aux espèces bien adaptées pour coloniser les terrains brûlés. Par contre, si un incendie brûle une forêt jeune, ou déjà perturbée, les arbres n'ont pas eu suffisamment de temps pour fabriquer les graines nécessaires à la régénération et la forêt. Celle-ci atteint alors les limites de sa résilience et se transforme en un milieu ouvert couvert de lichen, de façon permanente (Jasinski et Payette 2005). Dans le premier cas, la jeune forêt qui repousse est bien utile pour récolter des bleuets et nourrir l'ours et l'orignal. Dans le second cas, les services écologiques pouvant être tirés du nouvel écosystème sont moins évidents. Avec des outils de modélisation informatique, nous sommes en mesure de simuler l'évolution d'une forêt dans le temps. On peut par exemple « fabriquer » des forêts naturelles, des forêts coupées complètement, des forêts affectées par des mines, etc. On y fait passer un feu et on observe quelles forêts arrivent à se remettre rapidement et lesquelles tardent à retrouver leur capacité à fournir les services écologiques aux communautés. La modélisation permet ainsi de tester des hypothèses sur le fonctionnement de la forêt et de mieux comprendre les limites de sa résilience.

Un outil pour assister les communautés dans la gestion du territoire

La troisième et dernière partie de mon doctorat vise à appliquer les connaissances développées à la gestion du territoire. En collaboration avec les conseils de bande des communautés qui participent au projet, nous allons développer un outil d'aide à la décision qui permettra de mesurer les impacts à court et à moyen terme de diverses options d'aménagement du territoire. Il est bien entendu impossible de prédire l'avenir avec certitude et de savoir comment les communautés s'adapteront aux changements des paysages forestiers. Il est toutefois possible d'évaluer quelles options présentent le plus grand risque à la valeur du territoire et quels services écologiques sont les plus menacés (Folke *et al.* 2004). Avec ces informations en main, les conseils de bande seront à même de prendre des décisions plus éclairées et de préparer des mesures d'adaptation s'il y a lieu.

| Bibliographie |

- Crossman Neville D., Benjamin Burkhard, Stoyan Nedkov, Louise Willemen *et al.* 2013. A blueprint for mapping and modelling ecosystem services, *Ecosystem Services* 4 : 4-14.
- Folke Carl, Steve Carpenter, Brian Walker, Marten Scheffer *et al.* 2004. Regime shifts, resilience, and biodiversity in ecosystem management, *Annual review of ecology, evolution, and systematics* 35 : 557-581.
- Gauthier S., P. Bernier, T. Kuuluvainen, A. Z. Shvidenko *et al.* 2015. Boreal forest health and global change, *Science* 349(6250) : 819-822.
- Gauthier Sylvie, Pierre Bernier, Philip J. Burton, Jason Edwards *et al.* 2014. Climate change vulnerability and adaptation in the managed Canadian boreal forest 1, *Environmental Reviews* 22(4) : 1-30.
- Jasinski J.P.P et S. Payette. 2005. The creation of alternative stable states in the southern boreal forest, Québec, Canada, *Ecological Monographs* 75(4) : 561-583.
- Millennium Ecosystem Assessment. 2005. *Ecosystems and human well-being*. Washington D.C. : Island Press Washington.
- Raymond Christopher M., Brett A. Bryan, Darla Hatton MacDonald, Andrea Cast *et al.* 2009. Mapping community values for natural capital and ecosystem services, *Ecological economics* 68(5) : 1301-1315.
- Saint-Arnaud Marie, Hugo Asselin, Claire Dubé, Yvan Croteau et Charlie Papatie. 2009. Developing Criteria and Indicators for Aboriginal Forestry: Mutual Learning through Collaborative Research, in M.G. Stevenson et D.C. Natcher (dir.), *Changing the Culture of Forestry in Canada : Building Effective Institutions for Aboriginal Engagement in Sustainable Forest Management* : 85-105. Edmonton : CCI Press and Sustainable Forest Management Network.
- Walker Brian, Crawford S. Holling, Stephen R. Carpenter et Ann Kinzig. 2004. Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems, *Ecology and Society* 9(2): article 5.



2.4 Étude exploratoire sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées au Québec : une cartographie des mémoires afin d'éduquer les cœurs et d'honorer les disparues¹

AUDREY ROUSSEAU, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, SOCIOLOGIE, UNIVERSITÉ D'OTTAWA
DIRECTION : KARINE VANTHUYNE, UN. OTTAWA

Contexte

Depuis plus de dix ans, les recherches sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées (FFADA) au Canada se sont multipliées en réponse aux initiatives citoyennes et associatives. Or, cet éveil des publics canadiens et internationaux a souvent pris la forme d'analyses pancanadiennes (LSC 2015, Pierce 2013) qui s'attardent rarement aux réalités spécifiques du phénomène dans la province de Québec. Au-delà de ce constat, fait également récemment par Femmes autochtones du Québec (Boileau *et al.* 2015), c'est plus particulièrement la place des familles et des proches des victimes qui a longtemps été négligée. Au Québec, le livre d'Emmanuelle Walter, *Sœurs volées* (2014), met de l'avant ce type de récits; toutefois, la plupart des appels lancés par les familles et les proches afin de retrouver leurs êtres chers sont restés lettre morte. À titre d'exemple, les retards indus dans le traitement policier des disparitions (Boileau *et al.* 2015) ont fait naître un sentiment d'indifférence, d'impuissance et d'incompréhension. Devant ces injustices, il est impératif d'observer sérieusement l'étendue du phénomène des disparitions et des assassinats des femmes et des filles autochtones. Les chiffres présentés par la Gendarmerie royale du Canada (GRC 2014) sont éloquentes : plus de 1181 cas (46 au Québec), dont la majorité irrésolue, entre 1980 et 2012. Ce nombre considérable de vies perdues (quoique sous-évalué selon plusieurs) force à se demander collectivement si cette situation serait tolérée si ces femmes et ces filles n'étaient pas Autochtones (Gilchrist 2010).

Problématique

L'invisibilisation du phénomène des FFADA et ses impacts intergénérationnels sur les personnes et les communautés au Québec sont au cœur de l'hypothèse de cette recherche voulant qu'une meilleure compréhension de l'histoire des femmes autochtones contribue à rompre avec les préjugés racistes et sexistes, hérités des logiques (néo)coloniales. Face à l'annonce récente (2015) de la mise sur pied d'une commission fédérale d'enquête sur les FFADA au pays, il est possible de voir un pas vers le renouvellement du climat de confiance entre le gouvernement et les Autochtones, comme recommandé par la Commission de vérité et réconciliation. En attendant la communication du mandat d'investigation officiel, il demeure pertinent de s'interroger sur les conditions sociopolitiques qui ont rendu possible la mise sur pied de cette enquête, entre autres les actions déployées par les associations de femmes autochtones au pays, qui ont été un moteur de luttes pour la reconnaissance des réalités plurielles du phénomène. Or, même si la commission fédérale d'enquête examine les réalités des violences faites aux FFA – depuis longtemps étudiées, voir FAQ 2001, AFAC 2008, Montminy *et al.* 2010, Chenault 2011, Juristat 2011 –, je crois qu'une approche de documentation complémentaire, telle que le propose cette recherche-expérimentation,

¹ Ce projet de recherche postdoctoral est encore à l'étape d'élaboration; la recherche sera menée en 2017-2018.

permettra de prendre en compte la transmission des mémoires des personnes directement affectées par le phénomène des disparitions des FFADA comme moteur de changement social.

Question de recherche et objectifs poursuivis

Afin de répondre aux stratégies de dévalorisation fréquemment observées dans les discours publics au sujet des FFA, cette recherche-expérimentation s'articule autour de deux pôles liés à la transmission des connaissances entourant le phénomène des FFADA au Québec. Le premier pôle documente les discours ainsi que les actions sociohistoriques et politiques, offrant un portrait qualitatif et quantitatif pour la province; le deuxième pôle s'intéresse à la mise en valeur de cet héritage par l'intermédiaire d'archives numérisées et de récits de vie des personnes directement affectées par les FFADA. La question de recherche se construit donc en deux temps : « *Par quelles stratégies de représentation mémorielle un projet de collaboration numérique, faisant usage d'archives publiques (ex. photos de manifestations, extraits de documents gouvernementaux, communiqués de presse, etc.) et d'histoires personnelles (ex. vidéo, lettre, photographie d'enfance, etc.), peut-il contribuer à faire connaître les expériences des personnes et des collectivités directement affectées et éduquer différents publics sur le phénomène des FFADA au Québec ?* »

Parmi les objectifs poursuivis par ce projet de recherche-expérimentation au sujet de la transmission des mémoires, il est question d'identifier, d'animer, d'engager, d'éduquer et d'inspirer de larges publics tant au Québec qu'à l'international par rapport aux enjeux des FFADA. Sur le plan du volet interactif inspiré de la « cartographie des souvenirs » (Miller 2013), je poursuis l'idée que par l'emploi de supports numériques variés (p. ex. représentant des lieux, des rituels, des textes, des anecdotes, etc.), il est possible de contribuer à « faire mémoire » d'événements, de personnes, de croyances, etc. Ainsi, en produisant des significations propres aux trajectoires de vie et aux éléments culturels appropriés afin de comprendre le phénomène des FFADA, j'avance l'hypothèse que la parole a le pouvoir d'« éduquer les cœurs » (Archibald 2008), d'apaiser les souffrances et d'honorer les morts. C'est pourquoi j'entreprendrai un parcours de documentation commémorative inédit visant la création d'archives numériques se consacrant à rendre visible l'absence laissée par la mort ou la disparition des FFA au Québec.

Déroulement de la recherche-expérimentation

Dans un premier temps, la réalisation de cette étude exploratoire se base sur une phase de collecte et d'analyse du portrait des FFADA au Québec depuis 1980². Cette phase de l'enquête vise à former une banque d'archives sociohistoriques (articles tirés de journaux francophones et anglophones de la province, rapports associatifs au sujet des violences faites aux FFA, communiqués de presse des familles, extraits d'émission de radio autochtone, déclarations policières, etc.). Puisque ces archives publiques seront recueillies à l'échelle provinciale, l'aide des partenaires³ (Femmes autochtones du Québec (FAQ), la branche québécoise d'*Idle No More*, ainsi qu'un ou deux centre(s) d'amitié autochtones) permettra de cibler une ou deux région(s) ou Nation(s) engagées plus activement dans le projet collaboratif.

² Cette date est sujette à changement en fonction des données amassées.

³ Ce projet étant encore en phase d'élaboration, je n'ai pas encore entrepris de contacter les organisations incluses dans ce devis.

Dans un deuxième temps, en prenant appui sur l'initiative pancanadienne *Sœurs par l'esprit* (AFAC 2010), qui à partir de 2005 a contribué à développer l'usage des histoires orales afin de comprendre l'impact des violences envers les FFADA, je travaillerai (avec le soutien des partenaires et des personnes volontaires impliquées) à constituer des cartes interactives, par exemple une ligne du temps présentant des données publiques récoltées. En collaboration solidaire avec les partenaires et les volontaires (notamment des personnes directement affectées par la disparition ou la perte d'une FFA – les proches, les familles, mais aussi des membres de la communauté qui souhaitent prendre part à cette réflexion sur la commémoration), la phase « Élaboration du volet cartographique » vise à cocréer des archives numériques (par exemple, la numérisation de photos de famille, de lettres de correspondance, d'affiches de disparition, de lieu de sépulture, de récits/contes oraux, etc.).

Tout au long du déroulement de cette enquête dans la province de Québec, j'espère que la collaboration avec les partenaires me permettra d'accéder à des matériaux privilégiés afin de recueillir des témoignages oraux des personnes affectées par le phénomène. Au plan technique (maniement des archives numériques et développement de la cartographie des mémoires), je pourrai compter sur le soutien du Centre d'histoire orale et des récits numérisés de l'Université Concordia. Tel que je l'ai mentionné, ce projet dépend des besoins et des souhaits des participants/participantes; la deuxième phase du projet encore plus particulièrement, puisqu'il s'agit d'histoires sensibles et de vécu traumatique. Je respecterai les volontés des gens impliqués dans le projet – en quelque sorte, les orientations de ce projet leur appartiennent. L'activité de sensibilisation rendue possible par le matériel cartographique permettra à des publics autochtones et non autochtones de s'informer sur les violences spécifiques aux FFADA au Québec. Le fait que ces portraits graphiques pourront être diffusés via des plates-formes web interactives facilitera leur consultation et la poursuite des réflexions.

Préoccupations méthodologiques et éthiques

Bien que les préoccupations esthétiques et les choix liés au contenu de ces cartes interactives seront décidés par les personnes impliquées dans la démarche de collecte et d'archivage, il est attendu qu'au plan éducatif cette cartographie interactive contribuera, par le croisement entre les archives publiques et les archives personnelles, à multiplier les points de vue sur les réalités entourant les FFADA. De plus, il est espéré que l'engagement des personnes directement affectées dans la mise en scène de leurs souvenirs réussira à faire reconnaître, par un public élargi, l'importance d'agir tout en suscitant l'empathie et l'écoute. Sachant que cette démarche collaborative implique de travailler avec des individus et des groupes fragilisés par des violences systémiques, je puiserai aux conseils méthodologiques de la recherche en milieu autochtone (Basile 2012, Kovach 2009, Denzin 2008, Smith 1999) autant qu'aux directives associatives de FAQ, qu'aux avis des représentantes d'*Idle No More* et des centres d'amitié autochtones. De plus, afin de décoloniser mon approche relativement à la démarche de « storytelling » en milieu autochtone, je m'inspirerai des réflexions de Lee Maracle sur l'art oratoire et la transmission des histoires (1990), ainsi que de la démarche de Jo-Ann Archibald (2008) au sujet des contes et des récits en milieu autochtone. Archibald précise entre autres que ces histoires sont apprises et transmises dans une relation empreinte d'un esprit de compassion, qui combine tant les aspects physique, spirituel, émotionnel qu'intellectuel, enseignés avec humilité, vérité et amour (2008).

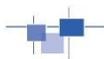
Pertinence sociale

En définitive, considérant le fait que ce sujet mérite une attention impérieuse, que l'approche suggérée encouragera la découverte et le partage de connaissances spécifiques aux réalités des FFADA dans la province de Québec, tout en respectant les valeurs, la cosmogonie et les habitudes expressives des personnes et des groupes mobilisés, j'ai bon espoir que cet espace interactif accroîtra la sensibilisation et l'éducation à la place et au rôle des femmes autochtones dans l'histoire contemporaine.

| Bibliographie |

- Archibald Jo-Ann. 2008. *Indigenous storywork educating the heart, mind, body, and spirit*. Vancouver : UBC Press.
- Association des femmes autochtones du Canada (AFAC). 2008. *Fact Sheet : Missing and Murdered Aboriginal Women and Girls*. Ottawa. 5 p.
- Association des femmes autochtones du Canada (AFAC). 2010. *Ce que leurs histoires nous disent. Résultats de recherche de l'initiative Sœurs par l'esprit*. Ottawa, 62 p. <http://www.cwhn.ca...>, Consulté le 2016-01-05.
- Basile Suzy. 2012. *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Femmes Autochtones du Québec, Kahnawake, 21 p.
- Boileau Alana, Annie Bergeron et Carole Lévesque. 2015. *Naniawig Mamawe Ninawind, Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. Femmes autochtones du Québec, Kahnawake, 79p.
- Chilisa Bagele. 2012. *Indigenous research methodologies*. Thousand Oaks : Sage Publications.
- Chenault Venida S. 2011. *Weaving strength, weaving power : violence and abuse against Indigenous women*. Durham : Carolina Academic Press.
- Dei George J. Sefa (dir.). 2011. *Indigenous philosophies and critical education : a reader*. New York : Peter Lang.
- Denzin Norman K., Yvonna S. Lincoln et Linda Tuhiwai Smith. 2008. *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Los Angeles : Sage.
- Femmes autochtones du Québec (FAQ). 2001. *Discrimination des femmes autochtones*. FAQ, Kahnawake, 30 p.
- Gilchrist Kristen. 2010. « Newsworthy » Victims?: Exploring differences in Canadian local press coverage of missing/murdered Aboriginal and White women, *Feminist media studies* 10(4) : 373-390.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR). 2014. *Missing and Murdered Indigenous Women in British Columbia, Canada*. Inter-American Commission on Human Rights, 127p. <http://www.oas.org...>
- Juristat. 2011. *Violent victimization of Aboriginal women in the Canadian provinces, 2009*. Centre canadien de la statistique juridique, Statistique Canada, no. 85-002-X, Ottawa, 21 p.
- Kovach Margaret. 2009. *Indigenous methodologies characteristics, conversations and contexts*. Toronto : University of Toronto Press.
- Legal Strategy Coalition on Violence Against Indigenous Women – LSC. 2015. *Review of reports and recommendations - Executive Summary*. <http://aptn.ca...>, Consulté le 2015-12-22.
- Maracle Lee. 1990. *Oratory : Coming to theory*. North Vancouver : Galerie Publications.

- McCall Sophie. 2011. *First Person Plural : Aboriginal Storytelling and Ethics of Collaborative Authorship*. Vancouver : UBC Press.
- Miller Liz. 2013. *Cartographie des souvenirs : Lieux et récit, jeunes réfugiés et médias participatifs*. Auto-publication rendue possible par CRSH, Université Concordia et Centre d'histoire orale et de récits numérisés de Concordia, Montréal, 160 p.
- Montminy L., R. Brassard, M. Jaccoud, E. Harper *et al.* 2010. Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada, *Nouvelles pratiques sociales* 23(1) : 53-66.
- Pearce M. 2013. *An Awkward Silence : Missing and Murdered Women and the Canadian Justice System*. Ph.D. Thesis (Law), University of Ottawa. <https://www.ruor.uottawa.ca...>, Consulté 2015-12-22.
- Smith Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. London et New York : Zed Books et University of Otago Press.
- Walter Emmanuelle. 2014. *Sœurs volées : Enquête sur un féminicide au Canada*. Montréal : Lux Éditeur.



2.5 Inuit Governance

**BETTINA KOSCHADE, DOCTORAL STUDENT, HUMANITIES PROGRAM, CONCORDIA UNIVERSITY
SUPERVISION : DANIEL SALÉE, CONCORDIA UN., CAROLE LÉVESQUE, INRS ET MARK K.
WATSON, CONCORDIA UN.**

Introduction

The Inuit have complex and evolving concepts of self-government reflected in the different incarnations of government that each region has established to date. I have concluded that the idea of a “final” governance agreement may in fact not be final, with each regional governing regime pursuing its own process of development. With evolving political structures that are deeply linked to the idea of building a relationship *with* Canada that properly represents Inuit values, negotiations with the provincial, territorial or federal government have not been concluded either. I use the term “Inuit governance” to frame a larger picture about “how the Inuit want to govern themselves and the various paths they have taken.” I demonstrate the importance of understanding Inuit governance in terms of its ongoing evolution within its relationship to Canadian federalism. With this literature review, I can better contextualize the region of my own doctoral research and better situate the political pressures facing Nunavik today as they grapple with the status of their own Inuit-state relationship.

In each region, there is a wide range in content and types of agreements the Inuit have signed with the Canadian government. These differences range from how long ago they were signed, to what was included or excluded in land claims agreements and self-government agreements, to what kind of control was negotiated regarding programs, service delivery, and decision-making powers. However, in investigating the current divergent political histories in each region, I also came across many similarities in the Inuit expressions of governance. A few key principles can be outlined that establish the basis of Inuit governance: Inuit values, Inuit knowledge, cultural histories, and the importance that the Inuit place on their relationships with the world around them. However, I will start by considering what Aboriginal self-government means in relation to Inuit governance.

The concept of Aboriginal self-government

In the academic literature, the concept of Aboriginal self-government has often been categorized into overarching models. However, it is argued that these generic models make ambiguous the nature and extent of Aboriginal control envisaged in self-governing systems, and that indeed, self-government is more “fluid, flexible and multi-directional” than these models would suggest (Coates and Morrison 2008). The Royal Commission of Aboriginal Peoples (RCAP) created three summary models in 1996 that was to describe the various kinds of self-government expressed across Canada: the nation model, the public model, and the community-of-interest model. But as Frideres (2008) points out, RCAP failed to address the ways in which Aboriginal self-government would affect the relationship between Aboriginal people and the existing layers of government, and therefore left unexamined the complex question of *how* self-government is to be implemented (Frideres 2008). On the other hand, Abele and Prince (2006) identified four basic models of self-government that specifically indicated how Canadian federalism would be affected by Aboriginal self-governments: 1) “mini-municipalities” allowed federalism-as-usual to continue; 2) new subnational entities as in the

public government federal option requires an adaptation in federalism; 3) a fully-developed third order of government in the federation would create trilateral federalism, and; 4) treaty-based alliance between Aboriginal nations and Crown could be defined as a nation-to-nation relationship. Each option represents a unique set of ideas, practices and preferences about Aboriginal governance, and the variety of formulas are necessary because of the varied economic, geographic, and demographic circumstances of Aboriginal peoples across Canada, as well as their unique political histories, ideologies, and practices (Abele and Prince 2006). This assertion more accurately explains the variety of governance formulations across the Inuit in Canada. It is criticized, however, that none of the models provide any real distancing from the colonial structures of Canadian government (Ladner and Orsini 2003), with Inuit people being even more ensconced in the mandates and ideologies of the federal system through these kinds of Aboriginal-state relationships (Coates and Morrisson 2008).

I found that the literature uses the term self-government inconsistently which might be attributed to unsettled nature of the concept of self-government, and I believe some of the perspectives are somewhat misleading. For example, Rodon and Grey (2009) make the argument that the governments established in Nunatsiavut and Nunavik are indeed both Inuit forms of self-government, though with significant differences between them. I argue that they have falsely reduced the self-government definition to a simple equation that non-Westminster models of governance can be defined as Aboriginal self-government. Nunatsiavut in Labrador is based on an ethnic model of governance and they have signed a self-government agreement with the federal and provincial governments. Nunavik in the province of Quebec, on the other hand, does not have a self-government agreement but it has an elected executive as well as community involvement in the decision-making that Rodon and Grey call a model of Inuit self-government (Rodon and Grey 2009). Nunavut might also be seen as somewhat removed from the Westminster model due to its consensus politics, but Henderson (2008), for example, would not call the Nunavut case “self-government.”

Examples of self-government among Inuit people

Nunavut is a public government, a territory within the Canadian federation. After decades of negotiations for self-government and a land claim, the final land claim settlement in 1993 was in fact separated from the question of political development. The issue of how to govern the new territorial division was to be expressed in the ensuing Political Accord (Henderson 2008). What the Nunavummiut ended up with was a constitutionally protected land claim separated from the territorial division that ultimately falls under federal control, producing a kind of “de facto” self-government through a public government structure; the public government (government by and for all within the territory) was believed to provide an avenue for Inuit self-government (government by and for Inuit) (Henderson 2008). These lost opportunities for more control, autonomy, decision-making power, and constitutional protection are less well known about Nunavut than its distinguishing Inuit-guided policy content regarding education, language, and community-based justice. Moreover, the Nunavut Government is based on consensus politics, it does not have political parties, and it promotes decentralized civil service with local communities having a role in government (Henderson 2008). However, Nunavut has been at the receiving end of much criticism for its difficulty in entrenching Inuit values into the very rigid bureaucracy of a public government. Most modifications towards Inuit values are found at the policy level. However, if viewed as an evolving form of autonomy and Inuit self-government, then the Nunavut example can neither be defined as a success nor as a failure at this stage.

Nunavik is another story altogether. After the Nunavimmiut signed the James Bay and Northern Quebec Agreement (JBNQA) in 1975, devolution was the means for providing the Inuit in Quebec with greater social control through administrative responsibility for programs and services (Belanger and Newhouse 2008). Yet, devolution is not a form of self-government. Nonetheless, decades of experience in measured economic and administrative autonomy provided through devolution could be seen as a stepping stone for self-government (Coates and Morrison 2008)—or another stage in the evolution of self-government. In fact, Nunatsiavut in Labrador is the only region that can effectively call its governing system Inuit self-government since it was the first (and only) region to sign a self-government agreement along with the land claim agreement in 2006. It was only ten years ago that the Labrador Inuit began to gain control over programs and services through gradual implementation. However, other government-initiated processes in the Canadian North, designed with the purpose of improving decision-making to facilitate resource development, have at times returned more control back in the hands of federal control, as Rodon and Therrien (2015) argue has happened in the Northwest Territories and in Nunavut. Each Inuit region is thus situated within its own distinct evolution of governance that is part of the diverse Inuit political histories and relationship to the Canadian government.

Power and autonomy

Inuit autonomy is a central theme in Inuit governance literature described as a way of redefining the power relationship with the Canadian government. Political autonomy is a way of *maintaining* a stronger relationship with the Canadian state and should not be seen as a legacy of paternal colonialism (Hervé 2014). An Inuit ontology is based on relationships and process compared to Western ontologies that are more centred on separation and classification. The importance of balancing power relationships is echoed in the literature on IQ. The concept of Inuit knowledge is contained in the term IQ—*Inuit Qaujimaqatuqangit*—as a set of values on which the Inuit base their lives historically and today (Koperqualuk 2015). Henderson offers a definition of IQ: “the Inuit way of doing things: the past, present and future knowledge, experience and values in Inuit society” that has come to mean “Inuit values” in Nunavut (2008: 235). Inuit values are also promoted in government reform in Nunatsiavut and in Nunavik where the same term has cultural significance. IQ has been formalized into a guiding principle of the Nunavut governance structure which functions as a way of ensuring that former policies of assimilation and cultural degradation that framed Aboriginal peoples’ relationship with the state in the past do not repeat themselves today (McCready 2002).

A basis for good governance in IQ describes the relationships between the state, the people of Nunavut (Inuit and *Qablunaat*—white people), knowledge, and power built on concepts of consensus through dialogue (Koperqualuk 2015, Laugrand 2014). Some of the guiding principles of IQ established by the Nunavut IQ Task Force include: *Aajiqatigiingniq*—consensus decision-making; *Avatimik Kamattiarniq*—environmental stewardship; *Qanuqtuurunnarniq*—problem solving; and *Piliriqatigiingniq*—collaborative relationships or working together for a common purpose (Lévesque 2014, Timpson 2009). But there is tremendous difficulty in figuring out *how* to integrate IQ into Nunavut’s government (White 2009). So, while IQ has become an “idée fixe” for the Nunavut government (Henderson 2007), all critics and supporters alike agree that its integration into Nunavut’s governance system requires a long-term perspective (Timpson 2009, Laugrand 2009, White 2009, Henderson 2007, McCready 2002). This is the evolving nature of Inuit governance. The Inuit can formulate a governance system that incorporates their values into policy *and* structure to create an Inuit-oriented government—one informed by Indigenous thought allowing Inuit people to assume control over their lives and territory.

The idea of autonomy and sovereignty is also central in the literature on national and transnational Inuit organizations. On the international stage, autonomy is expressed beyond the Canadian state (Shadian 2006), and sovereignty is about the right to be heard and to be part of the national and international deliberations (Nicols 2013). It is a chance to build relationships with other Arctic peoples and to have a role in Arctic governance (Shadian 2013). Despite the fact that the Inuit see themselves as “loyal Canadians” (Nicol 2013), sovereignty means the power to have an independent identity at the international stage. And as non-state actors in international settings, the Inuit actually challenge the sovereignty of the Canadian state.

My research

My choice to use the term Inuit governance in this paper reveals my belief that there is in fact something unique in how the Inuit govern the North. I argued that there are essential principles that guide Inuit governance strategies and outcomes. These are guided by Inuit values and harmonious relationships, found across all regions. Nevertheless, the Inuit in Canada are divided by geography, borders, languages, history, and separate vertical state relations; they have much that differentiates them from region to region. So what makes anything on the political front inherently “Inuit”? Perhaps, this can be found in the particular approach to politics among the Inuit that is based on Inuit values, Inuit knowledge, and building harmonious relationships that maintain connections rather than separating and dividing. These concepts are central and enduring while the relationships, and the agreements, are continuously evolving. Governance successes must be measured as a phase in the ongoing evolution of governance. Judgments and critiques must be tempered with this understanding. By looking at the individual political regions and their dramatic differences in demographics, geography, language use, and history we can see that what is an “Inuit way” of governing and what is a result of the Inuit-state relations becomes more blurred, for Inuit values are about relations. I finish by suggesting that a missing piece in the Inuit governance literature would be an in-depth look at the effects of settler colonialism in the North among the Inuit.

Reading the literature on Inuit governance had given me some perspective on what other scholars were saying about the Inuit political context across the regions, but it was not until I sat down to make the research poster that I had to think about how it could inform work I plan to do in Nunavik. It seems to me that in any case study, whether on natural resource management, policy issues, or community-driven mobilization, there are issues around governance that come into play, especially connected to questions of autonomy, control, and Inuit values—and these are all part of the broader subject of relationships. With the Inuit valuing harmonious relationships with the world around them in a very distinct way, this also has an effect on Inuit relations with settler society and structures. But the nuances and differences across space and place are also key. Some of the questions this raises for me are: How can these different political outcomes in Inuit regions be understood as part of a larger process of governance and a developing relationship with the Canadian government? How can we appreciate the evolving nature of “final” agreements, and ultimately reject the idea of their “finality”? How much does the political history of a region shape or limit current internal regional governance debates?

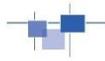
Among many ethical questions that are raised, I am reminded that governance negotiations have been ongoing for decades in Nunavik. I have to ensure that the research I conduct with the communities does not infringe or compromise the strategies, insights, and internal challenges that the Nunavimmiut may experience in their governance evolution which seeks to

rebalance their relationship with the Quebec government. Another ethical question that regularly comes to the forefront is the question of my voice and my position. As someone interested in Inuit-state relations or Indigenous-settler relations, I have to keep in my foreground my identity as a member of the settler society and the implications of doing work in this field. And as with all encounters, my time spent presenting this poster on Inuit governance in the Anishnabe community of Pikogan in Abitibi, I had the opportunity to explore another layer of meaning underlying my research interests and who I am.

| References |

- Abele Frances and Michael J. Prince. 2006. Four pathways to Aboriginal self-government, *American Review of Canadian Studies* 36(4): 568–595.
- Belanger Yale D. and David R. Newhouse. 2008. Reconciling solitudes: A critical analysis of the self-government ideal, in Y. D. Belanger (Ed.), *Aboriginal self-government in Canada: current trends and issues 3rd Edition*: 1–18. Saskatoon: Purish Publishing.
- Coates Ken S. and W.R. Morrison. 2008. From panacea to reality: The practicalities of Canadian Aboriginal self-government agreements, in Y. D. Belanger (Ed.), *Aboriginal self-government in Canada: current trends and issues, 3rd Edition*: 105–123. Saskatoon: Purish Publishing.
- Frideres James. 2008. A critical analysis of the Royal Commission on Aboriginal Peoples self-government model. in Y. D. Belanger (Ed.), *Aboriginal self-government in Canada: current trends and issues, 3rd Edition* : 123–144. Saskatoon: Purish Publishing.
- Ladner Kiera and Michael Orsini. 2003. The persistence of paradigm analysis: The First Nation Governance Act as the continuation of colonial policy, in M. Murphy (Ed.), *Canada: The State of Federation 2003: Reconfiguring Aboriginal State Relations*. Montreal: McGill-Queens University Press.
- Henderson Ailsa. 2007. *Nunavut: Rethinking Political Culture*. Vancouver: UBC Press.
- Henderson Ailsa. 2008. Self-government in Nunavut, in Y. D. Belanger (Ed.), *Aboriginal self-government in Canada: current trends and issues, 3rd Edition*: 222-239. Saskatoon: Purish Publishing.
- Hervé Caroline. 2014. Le pouvoir du “non” dans le processus d’autonomie politique au Nunavik, *Études/Inuit/Studies* 38(1-2): 137-156.
- INAC. 2010. *The Government of Canada’s Approach to Implementation of the Inherent Right and the Negotiation of Aboriginal Self-Government*. Government of Canada <https://www.aadnc-aandc.gc.ca...>
- Koperqualuk Lisa Qiluqqi. 2015. *Traditions Relating to Customary Law in Nunavik*. Avataq Cultural Institute, Inukjuak.
- Laugrand Frédéric. 2009. “Book review” of Aila Henderson’s 2007 *Nunavut: Rethinking Political Culture*. Vancouver: UBC Press, *Canadian Public Policy* 34(1): 143–144.
- Laugrand Frédéric. 2014. Introduction: cultures inuit, gouvernance et cosmopolitiques / Introduction: Inuit cultures, governance and cosmopolitics, *Études/Inuit/Studies* 38(1-2): 7-21.
- Lévesque Francis. 2014. Revisiting Inuit Qaujimajatuqangit: Inuit Knowledge, culture, language and values in Nunavut Institutions since 1999, *Études/Inuit/Studies* 38(1–2): 115–136.
- McCready Catherine M. 2002. *Inuit Qaujimajatuqangit: “Living policy” and the development of responsible governance in Nunavut*. Thesis (M.A.) (Canadian Heritage and Development Studies) Trent University, Peterborough.

- Nicol Heather N. 2013. Nunavut, sovereignty, and the future of arctic peoples' involvement in regional self-determination, *The Northern Review* 37(Fall): 127–142.
- Rodon Thierry and Minnie Grey. 2009. The Long and Winding Road to Self- Government: The Nunavik and Nunatsiavut Experiences, in F. Abele *et al.* (Eds.), *Northern Exposure: Peoples, Powers, and Prospects in Canada's North*: 317-344. Montreal: Institute for Research on Public Policy.
- Rodon Thierry and Aude Therrien. 2015. Resource Development & Land Claim Settlements in the Canadian Arctic: Multilevel Governance, Subsidiarity and Streamlining, *Arctic Yearbook 2015*: 1–13.
- Shadian Jessica. 2006. Remaking Arctic governance: the construction of an Arctic Inuit polity, *Polar Record* 42(222): 249–259.
- Shadian Jessica. 2013. *Rethinking Westphalian Sovereignty : the Inuit Circumpolar Council and the Future of Arctic Governance*. Toronto: Munk School of Global Affairs, University of Toronto.
- Statistics Canada. 2013. Aboriginal Peoples in Canada: First Nations People, Métis and Inuit, *National Household Survey 2011*. Minister of Industry. <https://www12.statcan.gc.ca...>
- Statistics Canada. 2013b. Aboriginal Peoples and languages, *National Household Survey 2011*. Minister of Industry. <http://www12.statcan.gc.ca...>
- Timpson Annis May. 2009. Rethinking the administration of government: Inuit representation, culture, and language in the Nunavut public service, in A. M. Timpson (Ed.), *First Nations, First Thoughts: The Impact of Indigenous Thought in Canada*: 199–228. Vancouver: UBC Press.
- White Graham. 2009. Governance in Nunavut: Capacity vs. Culture?, *Journal of Canadian Studies* 43(2): 57–81.



2.6 Danser pour guérir – Ki nimin kitci kikeian

GHISLAIN DROLET, ÉTUDIANT À LA MAÎTRISE, ANTHROPOLOGIE ET PSYCHOLOGIE, UQAT
DIRECTION : HUGO ASSELIN, UQAT ET LAURENT JÉRÔME, UQAM

Introduction

Aux fins de ma recherche, les événements vécus dans les pensionnats autochtones comme toile de fond pour poser ma problématique : le manque de ressources thérapeutiques pour traiter les abus de substance chez les jeunes adultes anishinabek dans leur communauté (Loppie Reading et Wien 2009). Certains d'entre eux ont *apparemment* remplacé le vide thérapeutique par ce qui se voudrait une technique probante de guérison. Notre démarche méthodologique permettra de comprendre le phénomène d'après la perspective de l'individu et des expériences préobjectives du corps et de l'esprit. Les approches théoriques, sur lesquelles notre analyse de données reposera, s'inspireront de théories anthropologiques de la pratique (Bourdieu 1980, 1987 et 1994 ; Csordas 1990), de la souffrance (Kleinman *et al.* 1997) et de la communication non verbale (Hanna 1979). La collecte de données s'effectuera auprès de jeunes adultes abitibiwinnik qui ont vécu des problèmes sociaux et qui pratiquent la danse « traditionnelle », et dont les parents ont fréquenté les pensionnats. Les données seront compilées de manière à identifier les mots et les expressions afin d'assembler des thématiques pour démontrer qu'il existe une relation entre la danse « traditionnelle » et ses effets thérapeutiques. Le tout se réalisera sous des considérations éthiques étant donné la nature sensible du sujet.

Problématique

En 1955, on retire les enfants de la Première nation Abitibiwinni de leur famille afin qu'ils fréquentent un pensionnat catholique (Loiselle *et al.* 2011, Loiselle 2007). Les pensionnaires y ont subi à ce point de mauvais traitements que leurs souffrances les ont plongés dans un désarroi psychologique (Bousquet 2006, Loiselle 2007). Ces traumatismes ont engendré des troubles de santé mentale et des problèmes sociaux qui se sont transmis d'une génération à l'autre (Wesley-Esquimaux et Smolewski 2004, Hylton 2002, Yellow Horse Brave Heart 1999). Plusieurs générations sont aux prises avec des problèmes sociaux comme le suicide, l'alcoolisme, la toxicomanie, la violence et l'abus sexuel. Le tout s'inscrit dans un modèle où les Autochtones vivent périodiquement les traumatismes d'un passé ancestral qui s'intègre au présent (Young 1997). Quelques-uns ont transité par les centres de guérison traditionnelle pour traiter les abus de substance, mais également des comportements liés aux abus physiques et sexuels (PNLAADA 1998). Bien que ces centres s'adressent aux détenus, ils offrent la possibilité aux jeunes adultes autochtones d'accéder à la guérison traditionnelle. Qu'advient-il des traitements thérapeutiques pour soigner les symptômes d'un traumatisme lorsque l'individu se trouve en dehors de ces centres, sachant que le processus de guérison prend toute une vie et qu'il risque d'être laissé à lui-même ? *J'ai émis l'hypothèse que les danses « traditionnelles » comblent ce vide thérapeutique et que les danseurs ne sont pas conscients des effets bénéfiques qu'elles procurent.*

Danser pour guérir

Selon Schmais, les danses font partie de traditions anciennes, incluses lors des moments de célébration, et qui apaisent des tensions lors de crises; elles aident à redéfinir l'identité individuelle et celle du groupe, et accompagnent lors des rites de passage (1974). La danse est inscrite dans la chair, tout comme elle fait partie de l'être psychique, le *Soi* (Hanna 1979). On y dépense de l'énergie pour stimuler le corps et l'esprit, ce qui peut contribuer à un processus de guérison (Nemetz 2006). La danse prend tout son sens quand l'individu acquiert des aptitudes physiques par l'expérience et que les mouvements assimilés par le corps s'imprègnent dans le psychisme. Des facteurs psychobiologiques pourraient générer ou moduler des comportements à travers le temps et l'espace, dont quelques-uns pourraient avoir un potentiel thérapeutique (Hanna 1979). On documentera les comportements des individus qui participent aux danses « traditionnelles » et vérifier s'ils en retirent des effets bénéfiques.

Méthodologie

Dans quel but l'individu participe-t-il aux danses traditionnelles et comment peut-il en retirer des effets bénéfiques? Hanna propose un modèle afin de comprendre la signification que l'individu accorde à l'activité de danse, ainsi que l'ensemble des étapes nécessaires à atteindre le but d'une telle pratique. Le cas de la danse traditionnelle et de ses effets thérapeutiques nous engage dans une voie où l'on doit conjuguer la pratique (*praxis*) et la connaissance (*gnôsis*), le corps (*corpus*) et l'esprit conscient/inconscient (*psyche*). Quelques modèles théoriques nous proposent des concepts qui aideront à la description de la réalité que l'on observera lors de notre enquête de terrain.

- **Cadres théoriques et conceptuels**

La pratique de la danse repose sur des séquences d'actions qui sont objectivement ordonnées et orientées comme des stratégies, sans être le résultat d'un choix stratégique intentionnel (Bourdieu 1980), « sans réflexion consciente ni contrôle logique » (Paradeise 1981). La danse « traditionnelle » est soumise à une chorégraphie, dont les mouvements sont objectivement réglés, mais qui laisse place à l'improvisation ou à l'innovation dans une certaine mesure. Nous documenterons les effets bénéfiques de la danse traditionnelle qui peuvent être transposés dans la vie personnelle du danseur. Bourdieu (1979) propose la *transposabilité* des dispositions qui sont acquises dans une activité vers une autre activité afin de répondre aux exigences de la société pour occuper un espace social – *champs* — où l'individu utilise ses atouts et ses ressources afin d'augmenter son capital, qu'il soit économique, culturel, social ou symbolique. Le fait d'accroître l'un de ces capitaux aurait un impact réel sur la santé. Le capital social a été mesuré dans le cadre d'enquêtes sur la santé depuis les dernières années (Kawachi *et al.* 2010). Nous examinerons les effets bénéfiques à des degrés différents de la danse « traditionnelle » sur l'ensemble des capitaux qui ont une incidence sur le bien-être des individus.

Dans la théorie du *sens pratique*, Bourdieu exclut l'expérience thérapeutique, rituelle ou spirituelle du sujet. L'anthropologue Thomas Csordas veut amender le modèle en incorporant les sens, les émotions et les perceptions. Il introduit un nouveau paradigme anthropologique qui vient concilier les rapports qui existent entre le corps humain et l'esprit. Csordas (1990) s'inspire des travaux de Merleau-Ponty (1945) qui, voulant nourrir la réflexion sur la nature de la perception, déduisait qu'il y avait déjà un processus préobjectif où l'expérience était inscrite dans l'être total (corps et esprit, sujet, et objet). Il s'agit d'« *embodiment* » ou l'incorporation qui permet de réunir les théories du corps, de l'expérience et de la phénoménologie (Csordas

1990). Le corps et l'esprit gardent d'une manière vraisemblable en mémoire les gestes et les savoir-faire de l'expérience rituelle et thérapeutique d'un passé lointain. La pratique d'un rituel ranime la mémoire implicite de l'individu afin de mettre en œuvre certaines habiletés motrices dont l'objectif est de faire appel à une impulsion mentale, qui modifiera l'énergie négative en énergie positive (Couture et McGowan 2013). La danse « traditionnelle » semble correspondre à cette dynamique où les individus bénéficient d'effets thérapeutiques par l'expérience de la danse.

- **Théorie de la souffrance sociale**

Le traumatisme désigne une blessure physique causant de la douleur et de la souffrance. On étend l'expression traumatisme à un état psychique ou un trouble comportemental qui se transforme en un stress mental ou émotionnel grave. Ce type de souffrance comporte plusieurs états, dont ceux qui sont décrits comme étant psychologiques, existentiels ou spirituels (Young 2007). On a qualifié les événements traumatisants vécus par les Autochtones dans les pensionnats comme étant des faits marquants dans la désintégration culturelle et la désorganisation sociale (Fiske 2008, Wesley-Esquimaux et Smolewski 2004). On étudiera les séquelles psychologiques de ces événements traumatiques sous l'angle de la *souffrance sociale*, qui découle de violences structurelles ou institutionnelles (Beaulieu 2012, Young 2007, Das *et al.* 2001, Bourdieu 1993). Les problèmes sociaux apparaissent à la suite de ces « *violences structurelles* » qui se répercutent sur les populations par une accumulation d'inégalités avec la société dominante (Kleinman *et al.* 1997).

- **Théorie de la communication non verbale**

Hanna (1979) offre un énoncé théorique qui amalgame les concepts d'*habitus* et de *souffrance sociale*, où la danse est objectivement réglée par une structure, une grammaire (une syntaxe) pour exprimer des idées et des émotions, qui serait acquise par socialisation et qui se construit autour de mouvements de manière à lui donner un *sens pratique*. On définit la danse comme l'art de déplacer le corps en cohésion avec des propriétés spécifiques au mouvement : l'espace, le rythme (temps) et la dynamique (force, effort et qualité). Elle est une forme de communication cognitive et affective, qui est examinée sur des bases psychobiologiques et des perspectives d'évolution, qui permettent d'établir une relation entre la psyché, le corps et la société (Hanna 1979). L'anthropologue propose un outil d'analyse pour identifier les comportements dans trois domaines : pragmatique (*la pratique*), sémantique (*le sens*) et syntaxique (*règle/structure*) (Hanna 1979).

Collecte de données

Une démarche *positiviste* ne conviendrait pas au travail de terrain, car on doit intégrer le point de vue des principaux intéressés sur la pratique de la danse « traditionnelle ». Il serait difficile d'être distant des sujets étudiés, car il existe des liens d'amitié avec des membres de la communauté qui ne peuvent être ignorés. Par contre, cela m'offre une chance d'établir une collaboration étroite entre le chercheur et le sujet. La démarche *interprétative* apparaît comme la posture méthodologique appropriée pour comprendre ce qui incite les personnes à participer à la danse « traditionnelle » chez les Abitibiwinnik.

Nous utiliserons un échantillonnage non probabiliste, car les individus sélectionnés occupent un espace social commun, les *pow-wow* (j'assisterai à quelques-uns à des fins comparatives). Le groupe d'âge ciblé se situe entre 30 et 50 ans. Il s'agit d'adultes chez les Abitibiwinnik dont les parents ont fréquenté les pensionnats, et qui pratiquent les danses « traditionnelles ». La

méthode d'échantillon par réseau (boule de neige) sera utilisée dans la sélection des individus parmi la communauté.

Nous documenterons la pratique des danses « traditionnelles » et leurs effets thérapeutiques au moyen d'entrevues semi-dirigées et de récits de vie. Nous prévoyons des rencontres d'environ une heure, à l'exception des récits de vie lorsque le contexte se prête aux longs échanges. La cueillette des données s'effectuera durant les périodes mortes entre les *pow-wow*. Les questions s'orienteront sur les liens que l'on peut établir entre la pratique de la danse « traditionnelle » et ses effets thérapeutiques. Des questions se référeront à la démarche personnelle des danseurs et à l'intérêt qu'ils portent à de telles pratiques. On filmera les danses exécutées lors des *pow-wow*, car elles peuvent être capturées « *objectivement* », ce qui facilite l'enregistrement de données (Hanna 1979). Toutefois, les appareils numériques ne peuvent pas saisir la nature des schèmes émotionnels et perceptuels des individus en action, ce qui exigera d'utiliser des grilles d'analyse permettant de donner un sens aux formes de représentation et de présentation des mouvements exécutés lors de la danse (Hanna 1979). Ces méthodes contribueront à accumuler les données pour vérifier mon hypothèse : *les danses traditionnelles viendraient combler un vide thérapeutique chez les adultes ayant fréquenté les pensionnats et la génération suivante, et les danseurs n'en sont pas conscients.*

Nous compilerons les données de manière à détecter les mots et les expressions qui se référeront aux thématiques retenues démontrant la relation entre la danse « traditionnelle » et ses bénéfiques thérapeutiques et ils seront classés en catégories. Nous utiliserons deux outils d'analyse élaborés par Hanna (1979) pour l'analyse thématique. Le premier outil nous permettra d'identifier les formes de représentation et de présentation en fonction de la technique des danseurs et du contexte dans lequel ils pratiquent l'activité (Hanna 1979). Hanna propose ainsi six dispositifs de transmission des formes de représentation et de présentation (concrétisation, iconographie, stylisation, métonymie, métaphore et actualisation), qui sont englobés dans l'une de ces sept sphères : les événements socioculturels, le corps en action, la performance, le discours sur la performance, les mouvements spécifiques, l'imbrication d'autres moyens de communication (chant, musique, costume, ou la parole) et le mouvement comme véhicule d'un autre moyen d'expression (par exemple, la poésie). Le deuxième outil sera une liste de contrôle pour confirmer la présence ou l'absence de concepts du point de vue des danseurs (Hanna 1979).

Aspects éthiques et déontologiques

Les participants seront avisés du but de la recherche et invités à prendre connaissance des renseignements avant d'accepter de participer à la recherche. Ils rempliront un formulaire de consentement qui explique le but de cette étude, les procédures, les avantages, les indemnités, les risques et inconvénients, de même que les personnes avec qui ils doivent communiquer, s'ils ont des questions concernant le déroulement de la recherche ou leurs droits en tant que participants. Les données seront sous clé et ne seront accessibles que par un mot de passe sur un ordinateur personnel. Les renseignements seront encodés pour ne pas identifier les participants. Si un participant désire la destruction de ses données et se retirer du projet de recherche, cela se réalisera dès qu'une demande sera effectuée. Les résultats appartiendront aux parties intéressées et seraient diffusés auprès des communautés concernées et pourront être publiés sous forme d'articles scientifiques.

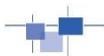
Conclusion

Au stade actuel de la recherche, il serait imprudent de tirer des conclusions hâtives. Les observations de Jilek (1988) offrent des pistes intéressantes concernant les effets thérapeutiques de la danse « traditionnelle » chez les Upper Stalo de la Colombie-Britannique. La danse « traditionnelle », serait un facteur important dans la réduction de consommation d'alcool et de drogues. Un tel constat apparaît être probant chez les jeunes adultes abitibiwinnik qui consacrent temps et énergie dans la pratique de la danse traditionnelle, qu'ils auraient substituée à leurs habitudes de consommation. Les approches théoriques seront fort utiles à distinguer si les danses « traditionnelles » servent le but recherché par les individus et pourront nous confirmer si elles peuvent être considérées comme une technique thérapeutique. Par conséquent, le travail de recherche nous attend !

| Bibliographie |

- Beaulieu Alexandra. 2012. *Minuenimun* « Le sentiment du bien-être : La guérison communautaire chez les Innus d'Unamen Shipu (Basse-Côte-Nord du Québec). Thèse de doctorat (Anthropologie), Université Laval et Université Lumière-Lyon 2, Québec et Lyon.
- Bourdieu Pierre. 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre. 1980. *Questions de sociologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, collection Documents.
- Bourdieu Pierre. 1987. *Choses dites*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre. 1993. *La misère du monde*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bourdieu Pierre. 1994. *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bousquet Marie-Pierre. 2006. A Generation in Politics : The Alumni of the Saint-Marc-de-Figuery Residential School, in H. C. Wolfart (dir.), *Actes du trente-septième Congrès des algonquinistes* : 1-17. Winnipeg : University of Manitoba.
- Couture R. et V. McGowan. 2013. *A Metaphoric Mind: Selected Writings of Joseph Couture*. Edmonton : AU Press.
- Csordas Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos* 18(1) : 5-47.
- Das V., A. Kleinman, M. Lock, M. Ramphel et P. Reynolds (dir.). 2001. *Remaking a World : Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley : University of California Press.
- Fiske J-A. 2008. Making the Intangible Manifest : Healing Practices of the Qul-Aun Trauma Program, in J. B. Waldram (dir.), *Aboriginal Healing in Canada: Studies in Therapeutic Meaning and Practice* : 31-91. Ottawa : Aboriginal Healing Foundation.
- Hanna Judith Lynne. 1979. *To Dance is Human: A theory of Nonverbal Communication*. University of Texas Press.
- Hylton J. H. 2006. *Aboriginal Sexual Offending in Canada*. Aboriginal Healing Foundation, Ottawa.
- Jilek W. G. 1988. *Indian Healing : Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest*. 3^e édition. Surrey : Hancock House Publishers.
- Kawachi I., S. V. Subramanian et D. Kim. 2010. *Social Capital and Health*. New York : Springer-Verlag.
- Kleinman A., V. Das et M. Lock (dir.). 1997. *Social suffering*. Berkeley : University of California Press.

- Loiselle Margot, Lyne Legault, Micheline Potvin, Julie Mowatt *et al.* 2011. *Recueil des récits de vie des aînés de Pikogan et des ex-pensionnaires de St-Marc-de-Figuery couvrant la période de 1931 à 1975*. Chaire Desjardins en développement des petites collectivités, UQAT, Rouyn-Noranda, 100 p. <http://web2.uqat.ca...>
- Loiselle Margot. 2007. *Un portrait. Le pensionnat pour enfants autochtones de Saint-Marc-de-Figuery*. Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Rouyn, 56 p.
- Loppie Reading C. et F. Wien. 2009. *Health Inequalities and Social Determinants of Aboriginal Peoples' Health*. National Collaborating Centre for Aboriginal Health, Prince George.
- Merleau-Ponty M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : La Librairie Gallimard.
- Nemetz L.D. 2006. Moving with meaning: The historical progression of dance/movement therapy, in S.L. Brooke (dir.), *Creative Arts Therapies Manual: A Guide to the History, Theoretical Approaches, Assessment, and Work with Special Populations of Art, Play, Dance, Music, Drama, and Poetry Therapies* : 95–108. Springfield, IL : Charles C Thomas Publisher.
- Paradeise C. 1981. Le sens pratique par Pierre Bourdieu, *Revue française de Sociologie* 22(4) : 636-642.
- Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA). 1998. *Ébauche et document de discussion seulement*. Muskoday, SK : National Native Addictions Partnership Foundation. [Fondation autochtone nationale de partenariat pour la lutte contre les dépendances]
- Schmais C. 1974. Dance Therapy in perspective, in K. Mason (dir.), *Focus on dance VII* : 7-12). Reston, VA : AAHPERD.
- Wesley-Esquimaux C. C. et M. Smolewski. 2004. *Traumatisme historique et guérison autochtone*. La Fondation autochtone de guérison, Ottawa.
- Yellow Horse Brave Heart M. 1999. Oyate Ptayela: Rebuilding the Lakota Nation through addressing historical trauma among Lakota parents, *Journal of Human Behavior and the Social Environment* 2 (1-2) : 109-126.
- Young Allan. 1997. Suffering and the Origins of Traumatic Memory, in A. Kleinman, V. Das et M. Lock (dir.), *Social Suffering* : 245-260. Berkeley : University of California Press.



2.7 Sur les traces des wampums devant les tribunaux canadiens : survol des conclusions tirées de l'analyse jurisprudentielle¹

JACYNTHÉ LEDOUX, ÉTUDIANTE À LA MAÎTRISE, DROIT, UNIVERSITÉ MCGILL
DIRECTION : JEAN LECLAIR, UDM

Les wampums, ces objets formés d'un assemblage de perles blanches et pourpres tissées sous forme de colliers ou de branches, sont invoqués devant les tribunaux canadiens dans une trentaine de causes touchant aux domaines de droit les plus variés². Depuis le début des années 1980, le wampum à deux voies (*two row wampum*), le wampum du Vatican ainsi que d'autres wampums dont la nature demeure indéterminée ont émergé sur la scène juridique canadienne. Tous ont été déposés par des parties autochtones à l'appui d'allégations de droit ou de fait. Le recours aux wampums dans le cadre des instances judiciaires témoigne d'une forme de dialogue internormatif où les parties autochtones utilisent le système de justice comme une plateforme de revendications pour la reconnaissance de leurs propres ordres juridiques. Jusqu'ici, personne n'a disséqué l'ensemble de cette jurisprudence pour comprendre comment les wampums s'insèrent dans une dynamique juridique pluraliste impliquant une interaction entre, d'une part, les ordres juridiques autochtones, et, d'autre part, le droit étatique canadien. C'est ce que cette étude propose d'entreprendre. À l'instar des océanographes qui traquent le mouvement d'une goutte d'eau pour mieux comprendre les grands courants marins, nous proposons de suivre le cheminement des wampums dans la jurisprudence canadienne pour nourrir une réflexion plus fondamentale sur la manière dont les ordres juridiques autochtones conversent avec le droit étatique.

Wampums et droits : Le wampum à deux voies à l'appui du droit à l'autodétermination

L'analyse jurisprudentielle révèle une tendance à invoquer le wampum à deux voies, composé de trois rangs de perles blanches entrecoupés de deux rangs parallèles de perles pourpres, en tant qu'instrument de droit. En effet, onze jugements identifiés font intervenir des parties autochtones d'appartenance *haudenosaunee*³ (iroquoise) qui réclament, au nom de ce wampum, plus d'autonomie au sein de la fédération canadienne ou remettent en cause la

¹ Ce texte résume les propos abordés par l'auteure dans Ledoux 2016.

² Notamment en droit de la personne [*Jacobs c Mohawk Council of Kahnawake*, [1998] 3 CNLR 68 (TCDP) [*Jacobs*]; *Kelly c Conseil des Mohawks de Kahnawake*, 2008 CanLII 42 (TCDP) [*Kelly*]], en droit familial [*MM (Re)*, 2013 CanLII 59 (ABPC) [*MM (Re)*]], en droit constitutionnel [*Mitchell c Canada (Ministre du revenu national)*, [2001] 1 RCS 911 [*Mitchell*]]; *R v Marshall*, 2001 NSPC 2 (CanLII), [2001] 2 CNLR 256 ; conf par *R v Marshall*, 2002 NSSC 57, [2002] 3 CNLR 176 ; conf par *R c Marshall* ; *R c Bernard*, [2005] 2 RCS 220 [*Marshall*]; *R c Sioui*, [1990] 1 RCS 1025 [*Sioui*]; *R c Côté*, [1994] 3 CNLR 98 (QCCA); infirmé par [1996] 3 RCS 139 [*Côté*]], en droit criminel [*R v David*, [2000] 45 WCB (2d) 471 (ONSC) [*David*]; *R v Jamieson*, 2013 ONCJ 662 [*Jamieson*]; *Re Stacey and Montour and the Queen*, [1982] 3 CNLR 158 (QCCA) [*Stacey*]], en droit pénal [*R v Hallock*, [1996] AR 397; 32 WCB (2d) 392 (ABPC) [*Hallock*]; *R v Nicholas*, [1988] OJ No 2430 [*Nicholas*]], en droit fiscal [*Oakville Motor Sales & Leasing Inc v Canada*, [1996] 4 GTC 3198 (CCI) [*Oakville*]].

³ La représentation de la nation Mohawk domine largement. Une seule décision concerne la nation Oneida [*Nicholas*, *supra* note 2] et une autre mentionne l'appartenance *haudenosaunee* de l'accusée, sans préciser sa nation d'origine [*Jamieson*, *supra* note 2]. Une seule affaire sur onze fait intervenir des membres de la nation Aseniwuche Winewak qui n'appartiennent pas aux *haudenosaunee* : *Hallock*, *supra* note 2.

juridiction des tribunaux à l'égard de leurs peuples⁴. Si le wampum à deux voies est particulièrement présent, c'est qu'il incarne un principe d'autonomie qui pourrait potentiellement lier la Couronne⁵. Bien que plusieurs interprétations coexistent, d'une manière générale, les perspectives haudenosaunee et anishinaabe s'entendent pour conclure qu'une rangée pourpre représente l'embarcation de la Couronne alors que l'autre symbolise celle des peuples autochtones. Les deux embarcations naviguent côte à côte sur la rivière de la vie représentée par le wampum, mais ni l'une ni l'autre n'entrave la route de l'autre. Chacun demeure maître de sa propre voie, d'où le principe d'autonomie. Les trois rangs de perles blanches qui les entourent réfèrent quant à eux aux principes d'amitié, de paix et de respect mutuel censés guider les relations d'interdépendance entre Autochtones et allochtones (voir par exemple Williams 1990, Borrows 2002). Confrontés à l'invocation de ce wampum à l'appui de revendications d'autodétermination, les tribunaux offrent une réponse qui oscille entre une distorsion des interprétations autochtones et un refus systématique de le considérer comme une entrave à la juridiction canadienne.

Dans un premier temps, lorsque le wampum à deux voies appuie un désir de maximiser l'autonomie autochtone au sein de la fédération, la jurisprudence soumet l'interprétation proposée à un langage conceptuel autre et, par cet acte de traduction, en transforme le sens jusqu'à dissoudre les traces de la perspective autochtone qu'elle cherchait initialement à saisir. L'affaire *Mitchell c Canada (MRN)* est particulièrement éloquent. Bien que le juge Binnie y offre l'interprétation jurisprudentielle du wampum à deux voies la plus achevée à ce jour, sa prise en considération de la perspective constitutionnelle haudenosaunee est pondérée par une interprétation restrictive du principe de continuité qui limite la portée de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*⁶, ainsi que par une interprétation réductionniste de la diversité des perspectives normatives autochtones qui sont ultimement soumises à un processus de traduction vers un langage conceptuel « moderne ».

Dans un second temps, lorsque le wampum à deux voies est utilisé en tant qu'instrument de contestation de la juridiction des tribunaux canadiens à l'égard des peuples autochtones, un courant jurisprudentiel unanime rejette systématiquement toute remise en question des attributs de la souveraineté étatique canadienne. Parmi toutes les interprétations possibles du wampum à deux voies, les parties autochtones qui adoptent cette posture défendent une souveraineté autochtone moniste⁷ qui rend la communauté étanche à l'application du droit canadien. Seule la *Keyanerekowa* (Grande Loi de la Paix)⁸, décrite comme ayant valeur constitutionnelle au sein de l'ordre juridique haudenosaunee, se voit reconnaître une légitimité digne d'application⁹. En réponse, les tribunaux brandissent une conception tout aussi

⁴ Voir *Boots v Mohawk Council of Akwesasne*, 1999 CanLII 7500 (CF), [1999] FCJ No 202 [*Boots*]; *Jacobs*, *supra* note 2; *Kelly*, *supra* note 2; *Mitchell*, *supra* note 2; *MM (Re)*, *supra* note 2; *Oakville*, *supra* note 2; *David*, *supra* note 2; *Hallock*, *supra* note 2; *Jamieson*, *supra* note 2; *Nicholas*, *supra* note 2; *Stacey*, *supra* note 2.

⁵ Le wampum aurait été notamment échangé lors de la conclusion du traité de Niagara en 1764. Il semble toutefois que l'état actuel de la recherche historique remet en doute l'existence de l'échange de ce wampum avec des représentants de la Couronne. L'historienne Kathryn V. Muller suggère par exemple que le wampum à deux voies a été créé puis popularisé par le Mohawk Seth Newhouse alors qu'il menait un processus de revitalisation de la *Keyanerekowa* [Grande Loi de la Paix] au cours du 19^e siècle. Si ces informations sont exactes, la création du wampum à deux voies serait postérieure à la tenue de la conférence de Niagara. Davantage de recherche serait nécessaire pour faire la preuve de l'existence (ou de l'inexistence) de l'échange de ce wampum (voir Muller 2008, Bonaparte 2013).

⁶ Constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada (R-U)*, 1982, c 11.

⁷ Pour une réflexion sur les limites du nationalisme méthodologique voir Leclair 2012.

⁸ La constitution des Haudenosaunee (voir Fenton 1998)

⁹ Voir *Kelly*, *supra* note 2 au para 13; *MM (Re)*, *supra* note 2 au para 60 ; *David*, *supra* note 2 aux paras 10-12.

totalisante de la souveraineté étatique canadienne. En imposant la *réalité* de l'État canadien sans remettre en question ses assises juridiques, les tribunaux font fi de la fragilité d'une intégrité territoriale fondée sur la seule affirmation unilatérale de la Couronne¹⁰. Devant cette impasse, le système de justice devient le lieu d'un dialogue de sourds où tant les parties autochtones que les tribunaux s'enferment dans une dynamique de refus de l'autre qui entrave la politique de reconnaissance¹¹ et son potentiel de réconciliation.

Wampum et faits : le wampum du Vatican à l'appui de la tradition orale

Au contraire des wampums diplomatiques qui ont la particularité d'être échangés dans le cadre de rencontres entre peuples, le wampum ecclésiastique qu'est le wampum du Vatican symbolise plutôt les liens qui unissent des peuples autochtones et à une tradition religieuse. Dans l'affaire *Marshall*¹², ce collier n'est donc pas invoqué à l'appui d'allégations de *droits*, mais plutôt pour appuyer la mémoire de *faits* relatifs à l'histoire de la présence mi'gmaq sur les territoires qu'ils revendiquent. En ce sens, la portée normative du wampum est ignorée au profit des éléments de contexte historique que la Cour cherche à extraire des récits oraux. Le test relatif au titre aborigène développé sous l'article 35 conduit en effet la magistrature à réduire la portée des témoignages autochtones à leurs éléments factuels et historiques¹³ et de cette réduction découle la fatale confrontation entre les récits oraux et les archives documentaires.

Il faut comprendre que le wampum du Vatican a cette particularité d'avoir « deux vies »¹⁴. La première remonte à l'année 1831, moment où le wampum aurait été offert au pape Grégoire XVI par la communauté de Kanesatake pour symboliser son attachement au catholicisme. La seconde, plus contemporaine, émane de témoignages issus de Premières Nations originaires de la région des maritimes, dont les Mi'gmaq, qui affirment l'importance culturelle de ce wampum pour leurs peuples. Les récits oraux rapportés par le chef Augustine au cours de l'affaire *Marshall* associent par exemple le wampum du Vatican à la conversion de Membertou au catholicisme vers le début du 17^e siècle. Le décalage spatiotemporel entre les informations issues des sources documentaires écrites et orales nous laisse devant un écart de plus de 200 ans. L'adoption d'une approche quantitative pour jauger la force probante de la tradition orale met l'accent sur l'incohérence entre l'unique témoignage fondé sur les

¹⁰ Notons toutefois que la Cour, au moins à deux occasions, envisage la souveraineté étatique comme une proclamation *de facto* dont la justification *de jure* demeure à construire. Ces nuances ne sont pas reprises dans les jugements de première instance analysés. Voir *Nation haida c Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)*, [2004] 3 RCS 511 (« [l]es traités permettent de concilier la souveraineté autochtone préexistante et la souveraineté proclamée de la Couronne » au para 20) et *Première nation Tlingit de Taku River c Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet)*, [2004] 3 RCS 550 (« la souveraineté de fait de la Couronne » au para 42).

¹¹ L'expression « politique de reconnaissance » réfère à ce que Tully nomme « the politics of cultural recognition » : « The politics of cultural recognition constitutes a third movement of anti-imperialism and constitutionalism, this time by the peoples and cultures who have been excluded and suppressed by the first two movements of decolonisation and constitutional state building. » (Tully 1995 : 16).

¹² *Marshall*, *supra* note 2. Voir aussi *Canada (Minister of National Revenue) v Ochapowace Ski Resort Inc*, 2002 SKPC 84 (l'absence de wampums au soutien de la mémoire orale est invoquée pour affaiblir la crédibilité du témoignage autochtone).

¹³ Le test élaboré par les tribunaux pour prouver l'existence du titre aborigène en vertu de l'article 35 invite la Cour à débiter dans le témoignage autochtone les éléments relatifs au contexte historique afin de prouver l'occupation exclusive et régulière du territoire revendiqué au moment de l'affirmation de la souveraineté de la Couronne. Dans ce contexte, la défense a recours à la tradition orale pour démontrer l'ancienneté des liens qui existent entre les Mi'gmaq et leurs territoires ancestraux ainsi que l'intensité de leur utilisation territoriale. Voir *Marshall*, *supra* note 2 au para 58.

¹⁴ J'emprunte l'expression à Marshall Joseph Becker (2001).

réécrits oraux et la « montagne » de documentation écrite¹⁵, ce qui a ultimement pour effet de discréditer l'ensemble de la perspective autochtone dont la cour cherche pourtant à s'enquérir.

Adopter un autre angle d'analyse permet de concevoir cette deuxième vie du wampum du Vatican comme la manifestation d'un mouvement de revitalisation culturelle qui, bien que générateur de distorsions historiques, permet de revisiter les mythes fondateurs d'une culture ayant subi un stress pour en assurer la survie à long terme. De ce point de vue, la relecture du wampum que présente le chef Augustine a valeur de croyance qui contribue au renouvellement des mythes fondateurs mi'gmaq. Le wampum ecclésiastique qu'il utilise pour donner corps à la mémoire du baptême de Membertou, bien que le lien ne soit pas historiquement exact selon les sources documentaires, peut demeurer pertinent au sein de l'ordre juridique mi'gmaq qui peut fonctionner selon des règles différentes de celles qui prévalent au sein du système étatique. Ce qui importe, du point de vue *interne* de la communauté, c'est que l'interprétation de ce wampum soit *aujourd'hui* pertinente pour la société mi'gmaq qui s'en réclame et permette d'affirmer, par le recours à un objet considéré sacré, la valeur des liens qui les unissent au catholicisme. Or, lorsque le cadre juridique étatique conduit les parties autochtones à mettre de l'avant leurs points de vue, croyances et faits historiques¹⁶ s'entremêlent de sorte que les premières sont traitées comme les secondes, sans égard pour les impacts de cette confusion sur le succès du processus de revitalisation culturelle nécessaire à la survie du groupe¹⁷. La continuité du principe sous-jacent (dans ce cas-ci l'attachement au catholicisme) a plus d'importance que la variété des manières dont cet attachement s'exprime au fil du temps et de l'histoire¹⁸.

En somme, malgré le rôle négligeable du wampum du Vatican pour rencontrer le fardeau de preuve qui incombe aux défenseurs, ce dernier a un impact déterminant sur la crédibilité de l'ensemble du témoignage du chef Augustine. Ce cas d'espèce invite à une réflexion sur les limites du dialogue internormatif lorsqu'il s'agit pour les juges d'interpréter des principes

¹⁵ *Marshall*, *supra* note 2 (« Oral tradition is not any better than documentary evidence and it is not to be blindly accepted over a mountain of documentary evidence », au para 116). Pour aller plus loin, il faut se demander si une telle approche *quantitative* rend justice aux différences *qualitatives* caractéristiques de la tradition orale. Les documents écrits, par nature plus nombreux, risquent d'être invariablement avantagés par une analyse de la force probante axée sur le nombre de sources disponibles, ce qui pourrait mener à une marginalisation systématique de la perspective autochtone. Une approche qualitative permettrait de s'enquérir de la fiabilité et de la qualité des sources écrites qui sont aussi perméables à l'erreur humaine.

¹⁶ Même l'expert choisi par la Couronne, monsieur Von Gernet, établit une distinction entre les *croyances*, qui doivent faire l'objet de respect, et la preuve de *faits historiques*, qui doit faire l'objet d'une analyse critique. *R v Marshall*, 2001 NSPC 2 (CanLII), [2001] 2 CNLR 256 au para 62 ; conf par *R v Marshall*, 2002 NSSC 57, [2002] 3 CNLR 176; conf par *R c Marshall* ; *R c Bernard*, [2005] 2 RCS 220 et *R v Marshall*, 2002 NSSC 57, [2002] 3 CNLR 176 au para 115; affirmé dans *R c Marshall* ; *R c Bernard*, [2005] 2 RCS 220.

¹⁷ Il faut distinguer renouvellement culturel — qui opère une synthèse cohérente des éléments présents dans la culture contemporaine — et révisionnisme historique — qui déforme des faits historiques pour les instrumentaliser dans un discours rassembleur, mais faux. Les communautés autochtones sont les premières bénéficiaires de la justesse des assises historiques sur lesquelles repose le renouveau qu'elles réclament. Le défi de la revitalisation juridique autochtone n'est pas mince et il exige toutes les ressources de la rigueur intellectuelle (voir Napoleon et Friedland 2004: « Searching to revive past utopia or waiting for a future day of glorious transcendence will simply not do the job. »)

¹⁸ Dans le même esprit, Kirsten Anker soulève la différence entre la continuité pratique et la continuité narrative qui s'exprime dans l'affaire australienne *Yorta Yorta* : « In the narrative of sacredness pursued by the cross-examining counsel, it is the age of the specific object (the midden) which is brought into focus rather than the continuity of the veneration of ancestors or the belief in the sacred itself. But *Yorta Yorta* narratives highlight a different locus of continuity. In a play by *Yorta Yorta* playwright Andrea James that rakes over the court decision, there is a mantra that sustains the entire action and narrative of the play: "we are here". » (Anker 2014 : 83, références omises).

exclusivement issus d'ordres juridiques extra-étatiques, surtout lorsque le jugement s'immisce dans une dynamique de revitalisation culturelle autochtone.

Wampums et constitution : le wampum de la chaîne d'alliance et son potentiel constitutionnel

Aucun des jugements analysés n'aborde directement la question de la caractérisation juridique des wampums en droit canadien. Si une interprétation libérale du principe de continuité¹⁹ exige que le droit étatique considère sérieusement les traditions normatives autochtones contemporaines²⁰, et si cette prise en considération implique que la « perspective autochtone » exerce une influence sur la définition même des droits ancestraux qui sont reconnus par la common law²¹, il est donc nécessaire de s'intéresser au statut juridique des wampums au sein du droit canadien. Comme les wampums symbolisent généralement des principes éthiques plutôt que des pratiques, ils échoueraient très certainement au test qui leur permettrait de se qualifier de droits ancestraux²².

En ce qui concerne les conventions constitutionnelles non écrites, la difficulté consiste à démontrer que les parties aux négociations se sentaient liées par l'éthique incarnée par les wampums échangés. Par exemple, dans le cas du wampum à deux voies, la période du 19^e au 21^e siècles, marquée par ce que la juge McLachlin qualifie de tentatives de « génocide culturel » (McLachlin 2015), démontre la faiblesse de l'engagement de la Couronne envers les principes de la *kaswentha*²³ relatifs à la coexistence politique au cœur de la *Keyanerekowa* (Grande Loi de la Paix) des Haudenosaunee. La voie de qualification la plus prometteuse consiste donc, comme le soulèvent d'ailleurs plusieurs intellectuels autochtones (Borrows 1997 et 2010 de même que Gehl 2014 ; sur le wampum de la chaîne d'alliance, voir Corbiere et Mills 2014²⁴), à considérer les wampums comme des instruments juridiques contenant des obligations mutuellement contraignantes issues de traités.

¹⁹ Voir *Campbell v Hall*, (1774) 1 Cowp 204, 98 ER 848 (KB). Voir aussi *Calvin's Case* (1608) 77 ER 377 (KB); *Case of Tanistry* (1608) 80 ER 516; *Craw v Ramsey* (1669) 86 ER 273; *Witrong v Blany* (1674) 84 ER 789; *Dawes v Painter* (1674) 89 ER 126; *Dutton v Howell* (1693) 1 ER 17 (HL); *Blankard v Galdy* (1693) 91 ER 356 (KB).

²⁰ Voir notamment Walters 1998-1999.

²¹ Voir *R c Van der Peet*, [1996] 2 RCS 507 au para 47 [*Van der Peet*] ; *Delgamuukw c Colombie-Britannique*, [1997] 3 RCS 1010 au para 114; *R c Marshall* ; *R c Bernard*, [2005] 2 RCS 220 au para 129, opinion concordante du juge LeBel.

²² À l'étape de la caractérisation de la nature du droit revendiqué, le tribunal va d'abord s'intéresser à la nature de l'acte susceptible de se qualifier de droit ancestral. Sous la plume de l'ex-juge en chef Lamer dans l'arrêt *Van der Peet*, la Cour suprême tranche en faveur d'une qualification des droits ancestraux qui exclut la reconnaissance de principes juridiques et se limite plutôt à des activités spécifiques qui font partie intégrante de la culture distinctive du groupe autochtone demandeur. Voir *Van der Peet*, *supra* note 20 au para 53 voir aussi la dissidence de la juge L'Heureux-Dubé aux paras 155-157.

²³ L'alliance pacifique, le respect, l'autonomie sont des exemples de principes de l'éthique de la *kaswentha* qui sont incarnés par des wampums tels que le wampum à deux voies.

²⁴ Notons toutefois qu'Aaron Mills refuse de considérer les wampums et les traités qu'ils scellent comme de simples instruments de droit incarnant des obligations : « Treaties are neither contracts nor even legal instruments; they're the total relational means (legal, political, social, economic, spiritual and ecological) by which we orient and reorient ourselves to each other through time, to live well together and with all our relations within Creation » (Mills 2014 : 14).

Pour le moment, lorsqu'il s'agit de déterminer l'existence d'un traité²⁵, la portée de l'échange des wampums est généralement confinée par les tribunaux à la détection du caractère solennel des engagements pris par les parties²⁶. Le wampum n'est donc pas actuellement considéré comme un instrument porteur du contenu normatif de l'entente conclue entre la Couronne et les Premières Nations. Pourtant, en matière d'interprétation des traités, la Cour suprême précise l'importance de « tenir compte, en particulier, du contexte historique et de la perception que chacune des parties pouvait avoir à l'égard de la nature de l'engagement qui est rapporté dans le document étudié²⁷ ». Le langage du traité doit être interprété non pas au sens strict, mais « selon ce qui serait, pour les Indiens, le sens naturel de ce langage²⁸ ». Aussi, « les tribunaux doivent faire preuve de flexibilité lorsqu'il s'agit de déterminer la nature juridique d'un document qui consigne une transaction avec les Indiens²⁹ ». Or, si conformément à ces principes nous prenons sérieusement en considération les perspectives historiques et autochtones entourant la conclusion de traités tels que le traité de Niagara, il nous faut considérer la portée *normative* des wampums échangés plutôt que leur seule fonction *solennelle*.

Ce nécessaire souci de prise en considération de la dimension normative des wampums doit toutefois s'accompagner d'une analyse qui permet de distinguer les wampums porteurs de contenu normatif des autres. En effet, les échanges diplomatiques pouvaient donner lieu à l'échange de centaines de wampums dont seuls quelques-uns sont conservés pour commémorer les termes de l'entente³⁰. Afin de reconnaître les wampums intersociétaux porteurs de principes susceptibles de lier la Couronne, je propose un test en trois étapes qui s'articule comme suit :

- a. Le wampum doit avoir fait l'objet d'un échange entre représentant(s) légitime(s) de Première(s) Nation(s) et de la Couronne ;
- b. Il doit avoir servi d'instrument scellant les termes d'un traité;
- c. Il doit servir d'instrument mnémonique au contenu de l'entente.

Dans la mesure où ce fardeau de preuve est rencontré selon la balance des probabilités, un wampum pourrait à mon avis incarner des droits issus de traités au sens de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*.

²⁵ Ce qui caractérise un traité, d'après la Cour suprême du Canada, « c'est l'intention de créer des obligations, la présence d'obligations mutuellement exécutoires et d'un certain élément de solennité ». Voir *Sioui*, *supra* note 2 à la p.1044.

²⁶ Voir *Ibid* (« Bien que la présence de solennités ne soit pas d'une importance cruciale pour l'existence d'un traité je crois, de toute façon, qu'il est raisonnable de voir dans la présentation des ceintures [...] une ratification solennelle de l'accord de paix » à la p.1060). Voir aussi *Côté*, *supra* note 2.

²⁷ *Sioui*, *supra* note 2 à la p.1035. Voir aussi *R v White and Bob* (1964), 50 DLR (2d) 613 (CACB) aux pp.648-9 [*White and Bob*].

²⁸ *Nowegijick c La Reine*, [1983] 1 RCS 29 à la p. 36 citant *Jones v Meehan*, 175 US 1 (1899) aux pp.10-11.

²⁹ *Simon c La Reine*, [1985] 2 RCS 387 à la p.403, s'appuyant sur *White and Bob*, *supra* note 30 à la p.1035.

³⁰ Selon l'historien Jonathan C. Lainey, « il existait une multitude de colliers pour commémorer toutes sortes d'événements marquants, pour procéder à la nomination des chefs, pour souhaiter la bienvenue, pour sceller une alliance, pour conclure un traité ou une entente, pour permettre de relâcher et d'adopter un prisonnier, pour promettre un engagement envers l'autre, pour inviter à lever les armes, pour déclarer la guerre, etc. » (Lainey 2004 : 64-65). Concevoir les wampums comme de simples outils mnémoniques au service de la conclusion des traités est réducteur.

Au terme d'une analyse sommaire, ce test appliqué au wampum de la chaîne d'alliance³¹ révèle que ce wampum a (a) bel et bien été échangé entre Premières Nations et représentants de la Couronne (b) pour sceller le contenu d'une entente conclue à Niagara en 1764 et (c) d'en mémoriser les termes afin de nous permettre de l'interpréter. En conséquence, une lecture du traité de Niagara sans une analyse de la portée normative de ce wampum est incomplète. Les principes d'amitié, d'alliance et d'engagements mutuels qu'incarne le wampum de la chaîne d'alliance devraient donc faire partie inhérente de l'architecture constitutionnelle canadienne. Le principe de réciprocité auquel renvoie la chaîne d'alliance pourrait ainsi guider les actions de la Couronne, du Parlement, des Autochtones, mais aussi des simples citoyens (voir Ralston Saul 2015, Mills 2014).

Conclusions et nouvelles pistes de réflexion

Alors que la Commission de vérité et réconciliation définit l'intégration des « systèmes de savoir, [d]es histoires orales, [d]es lois, [d]es protocoles et [d]es liens avec la terre des Autochtones » comme des « éléments essentiels au processus de réconciliation » (CVRC 2015 : 4), l'analyse de la jurisprudence relative aux wampums révèle que le multijuridisme canadien demeure un défi. Les dimensions normatives des wampums sont systématiquement marginalisées et leur aspect intersociétal — qui pourrait mener les parties vers un dialogue internormatif assumé — est complètement ignoré. Pour enrichir, modifier ou solidifier ces conclusions préliminaires, reste maintenant à ouvrir notre amorce de réflexion à la conversation avec des partenaires autochtones directement concernés par le sens insufflé aux wampums qu'ils conservent. Cette étape cruciale axée sur une démarche participative (Koster *et al.* 2012) libère un espace de partenariat qui, je l'espère, pourra générer une relation fondée sur la réciprocité.

Références

LÉGISLATION

Loi constitutionnelle de 1982, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R-U), 1982, c 11.

JURISPRUDENCE

Blankard v Galdy (1693) 91 ER 356 (KB).

Boots v Mohawk Council of Akwesasne, 1999 CanLII 7500 (CF), [1999] FCJ No 202.

Calvin's Case (1608) 77 ER 377 (KB).

Campbell v Hall, (1774) 1 Cowp 204, 98 ER 848 (KB).

Canada (Minister of National Revenue) v Ochapowace Ski Resort Inc, 2002 SKPC 84.

Case of Tanistry (1608) 80 ER 516.

Craw v Ramsey (1669) 86 ER 273.

Dawes v Painter (1674) 89 ER 126.

Delgamuukw c Colombie-Britannique, [1997] 3 RCS 1010.

³¹ Une analyse similaire aurait pu s'appliquer au wampum des vingt-quatre nations également échangé lors de la Conférence de Niagara en 1764. D'ailleurs, les deux wampums sont intimement liés. Seul le cadre limité de ce travail nous amène à circonscrire notre analyse au wampum de la chaîne d'alliance.

Dutton v Howell (1693) 1 ER 17 (HL).

Jacobs c Mohawk Council of Kahnawake, [1998] 3 CNLR 68 (TCDP).

Jones v Meehan, 175 US 1 (1899).

Kelly c Conseil des Mohawks de Kahnawake, 2008 CanLII 42 (TCDP).

Mitchell c Canada (Ministre du revenu national), [2001] 1 RCS 91.

MM (Re), 2013 CanLII 59 (ABPC).

Nation haida c Colombie-Britannique (Ministre des Forêts), [2004] 3 RCS 511.

Nowegijick c La Reine, [1983] 1 RCS 29.

Oakville Motor Sales & Leasing Inc v Canada, [1996] 4 GTC 3198 (CCI).

Première nation Tlingit de Taku River c Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet), [2004] 3 RCS 550.

R c Côté, [1994] 3 CNLR 98 (QCCA); infirmé par [1996] 3 RCS 139.

R c Sioui, [1990] 1 RCS 1025.

R c Van der Peet, [1996] 2 RCS 507.

Re Stacey and Montour and the Queen, [1982] 3 CNLR 158 (QCCA).

R v David, [2000] 45 WCB (2d) 471 (ONSC).

R v Hallock, [1996] AR 397; 32 WCB (2d) 392 (ABPC).

R v Jamieson, 2013 ONCJ 662.

R v Marshall, 2001 NSPC 2 (CanLII), [2001] 2 CNLR 256 ; conf par *R v Marshall*, 2002 NSSC 57, [2002] 3 CNLR 176 ; conf par *R c Marshall* ; *R c Bernard*, [2005] 2 RCS 220.

R v Nicholas, [1988] OJ No 2430.

R v White and Bob (1964), 50 DLR (2d) 613 (CACB).

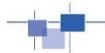
Simon c La Reine, [1985] 2 RCS 387.

Witrong v Blany (1674) 84 ER 789.

| Bibliographie |

- Anker Kirsten. 2014. *Declarations of Interdependence: A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*. Aldershot, Hampshire : Ashgate.
- Becker Marshall Joseph. 2001. The Vatican Wampum Belt: An Important American Indian Artifact and its Cultural Origins and Meaning within the Category of « Religious » or « Ecclesiastical-Convert » Belts, *Bolletino, Monumenti Musei E Galerie Pontificie* (21): 363.
- Bonaparte Darren. 2013. The Disputed Myth, Metaphor and Reality of Two Row Wampum, *Indian Country* (8 septembre 2013). <http://indiancountrytodaymedianetwork.com...>
- Borrows John. 1997. Wampum at Niagara: The Royal Proclamation, Canadian Legal History, and Self-Government, in M. Asch (dir.), *Aboriginal and Treaty Rights in Canada*: 155-172. Vancouver : UBC Press.
- Borrows John. 2002. *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*. Toronto : University of Toronto Press.

- Borrows John. 2010. *Canada's Indigenous Constitution*. Toronto : University of Toronto Press.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVRC). 2015. *Ce que nous avons retenu : Les principes de la vérité et de la réconciliation*. Bibliothèque et Archives Canada, Ottawa.
- Corbiere Alan Ojig et Aaron Mills. 2014. *The Treaty of Niagara 1764 and Canadian Constitutionalism Today: Crown/First Nations Relations 250 years*. Conférence présentée au 4th Annual Indigenous Awareness Week, Université McGill, 15 septembre 2014.
- Fenton William N. 1998. *The Great Law and the Longhouse: a political history of the Iroquois Confederacy* (Vol 223). Norman : University of Oklahoma Press, Civilization of the American Indian series.
- Gehl Lynn. 2014. *The Truth that Wampum Tells: My Debwewin on the Algonquin Land Claims Process*. Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Koster Rhonda, Kirstine Baccar et Harvey Lemelin. 2012. Moving from research ON, to research WITH and FOR Indigenous communities: A critical reflection on community-based participatory research, *The Canadian Geographer/Le géographe canadien* 56(2) : 195-210.
- Lainey Jonathan C. 2004. *La « monnaie » des sauvages : Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*. Québec : Septentrion.
- Leclair Jean. 2012. Le fédéralisme comme refus des monismes nationalistes, in D. Karmis et F. Rocher (dir.), *La dynamique confiance-méfiance dans les démocraties multinationales : Le Canada sous l'angle comparatif* : 209-243. Québec : Presses de l'Université de Montréal
- Ledoux Jacynthe. 2016. *Sur les traces des wampums devant les tribunaux canadiens : Réflexion sur l'état du dialogue internormatif entre traditions juridiques autochtones et étatique*. Mémoire de maîtrise (Droit), Université McGill.
- McLachlin Beverley. 2015. *Réconcilier l'unité et la diversité à l'ère moderne : la tolérance et l'intolérance*. Conférence annuelle sur le pluralisme 2015, présentée par le Centre Mondial du Pluralisme, 28 mai 2015. <http://www.pluralism.ca/...>
- Mills Aaron. 2014. *The Treaty of Niagara 1764, Political Community and Non-Domination: A Perspective from Anishinaabe Constitutionalism on Being Well Together*. Conférence présentée au 4th Annual Indigenous Awareness Week, Faculté de droit de McGill, 15 septembre 2014.
- Muller Kathryn. 2008. *Holding Hands With Wampum: Haudenosaunee Council Fires from the Great Law of Peace to Contemporary Relationships with the Canadian State*. Ph. D. thesis (History), Queen's University.
- Napoleon Val et Hadley Friedland. 2004. Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance, in M. D. Dubber et T. Hörnle (dir.), *The Oxford Handbook of Criminal Law*: en ligne. Oxford: Oxford University Press. <https://books.google.caa...>
- Saul John Ralston. 2015. *The Comeback*. Toronto : Penguin.
- Tully James. 1995. *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Walters Mark D. 1998-1999. The « Golden Thread » of Continuity: Aboriginal Customs at Common Law and Under the Constitution Act, 1982, *McGill Law Journal* 44 : 711-752.
- Williams Paul. 1990. Reading Wampum Belts as living Symbols, *Northeast Indian Quarterly* 7(1) : 31-35.



2.8 Reconstruire le cercle : renouveler les pratiques d'intervention à partir de récits de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or

JULIE CUNNINGHAM, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, SCIENCES HUMAINES APPLIQUÉES, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

DIRECTION : CAROLE LÉVESQUE, INRS ET CHRISTOPHER McALL, UDM

« Mais l'itinérance, la vraie, ça se passe en dedans. Je l'ai vécue, incarcérée, à travers la perte de ma famille. N'avoir nulle part où aller. Le vide s'installe en dedans. J'ai choisi de remplir ce vide de prières et d'efforts pour arriver à voir la bonté dans les gens, même si ce qu'ils ont fait était mauvais. Je me suis ouverte, j'ai ouvert mon cœur. C'est ça la guérison. » (Jacqueline, 59 ans)

Problématique

La littérature portant sur le phénomène de l'itinérance vécue par les femmes autochtones au Canada et ailleurs dans le monde aborde des aspects similaires à celle s'intéressant spécifiquement à la population non autochtone (Novac 2007 et 2002, Roy et Hurtubise 2007). On peut penser notamment à la précarité des conditions de vie durant l'enfance incluant les histoires de violence sexuelle, physique et émotionnelle ainsi que les problématiques reliées à la toxicomanie comme étant de ces facteurs associés fortement à l'expérience de l'itinérance, nonobstant l'identité ethnique et raciale. Cependant, un aspect systémique fondamental distingue les réalités vécues par les femmes autochtones de celles des femmes non autochtones. À la lumière des multiples travaux émanant de la Fondation autochtone de guérison et de la Commission de vérité et réconciliation, il est reconnu aujourd'hui qu'il est profondément partial de faire l'économie d'une prise en compte sérieuse des effets intergénérationnels des politiques de colonisation et d'assimilation imposées aux Peuples autochtones d'ici et d'ailleurs depuis plusieurs générations dans la compréhension de la condition itinérante en contexte autochtone (Memmot et Chambers 2010, Menzies 2009, Kirmayer 2003).

Dans cette même littérature, et la littérature produite par les femmes autochtones elles-mêmes, on soutient que la compréhension de l'itinérance vécue par les femmes autochtones – et la condition de celles-ci entendue de manière générale – appelle, en plus de la considération des effets traumatisants des politiques coloniales, le développement de cadres d'analyse spécifiques en raison des formes de violence, de marginalisation et de discrimination distinctes structurant la vie de ces femmes (Boileau *et al.* 2015, Ruttan *et al.* 2010, Bopp 2007). Par exemple, les femmes autochtones sont considérablement plus à risque que les femmes non autochtones d'être victimes de violence dans leur vie ou d'en mourir tant sur réserve qu'en ville (Walter 2014, NWAC 2010, Amnistie internationale 2004). Elles sont aussi plus à risque d'être incarcérées que tout autre groupe dans la population canadienne (Brassard et Martel 2009). Bref, pour la plupart des indicateurs de qualité de vie ou d'insertion socioéconomique, les femmes autochtones sont statistiquement défavorisées. Cette probabilité de vivre en condition de précarité multidimensionnelle, découlant du simple fait d'être née « femme autochtone », est constitutive des trajectoires qui conduisent certaines femmes autochtones à l'itinérance (Bopp 2007). Ceci noté, il existe peu de travaux abordant l'itinérance autochtone à travers une

perspective différenciée selon le genre (Ruttan *et al.* 2010 et 2008, Baskin 2007, Bopp 2007) et encore moins en contexte québécois. En l'absence de données sur le sujet et de cadres d'analyse appropriés, il est difficile pour les acteurs du monde autochtone de faire avancer l'élaboration de stratégies d'action répondant aux défis auxquels font face quotidiennement les femmes autochtones en situation d'itinérance.

Question de recherche, lieu de l'enquête et données recueillies

S'ancrant dans une initiative de coproduction des connaissances et sous-tendue par une perspective d'action, cette étude vise à répondre à la question de recherche suivante : Comment se caractérisent les perceptions et les trajectoires de vie des femmes autochtones en situation d'itinérance à Montréal et Val-d'Or?

La recherche visant à offrir des réponses à cette question a été menée entre juin 2013 et août 2014 dans les villes de Val-d'Or et Montréal, avec la collaboration étroite du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or et du Foyer pour femmes autochtones de Montréal. En tout, 14 femmes ont été rencontrées à une ou deux reprises, d'abord pour une prise de contact initiale et ensuite pour la réalisation d'un entretien non dirigé de type « récit de vie ».

Procédures méthodologiques

Inspirée par la méthode d'analyse des données qualitatives décrite par Paillé et Mucchielli (2012), j'ai procédé à un premier traitement phénoménologique des données afin de faire ressortir les expériences de vie commune des femmes participant au projet de recherche. Très rapidement, la nécessité de revisiter le cadre conceptuel du traumatisme historique et de la transmission intergénérationnelle du traumatisme en tenant compte des effets de genre en contexte québécois s'est imposée. Le portrait final proposé est le résultat de multiples allers-retours entre les données recueillies au cours de cette étude et la littérature ethnographique et historique existante. Cette dernière m'a permis de cerner dans quelle mesure les cadres théoriques développés hors Québec étaient pertinents, et de faire les ajustements nécessaires dans l'agencement des thématiques d'analyse pour qu'ils correspondent aux réalités décrites par les femmes participant au projet, le cas échéant.

Considérations éthiques et pertinence sociale de la recherche

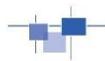
La réalisation d'une recherche avec des femmes autochtones comporte de multiples questionnements éthiques (FAQ 2012) et la présente étude n'y fait pas exception. En effet, les enjeux relatifs à l'implication des partenaires dans la démarche de recherche et à la pertinence sociale des travaux produits à son issue ont été, à tous les instants, au cœur de mes préoccupations. Conséquemment, l'un des objectifs premiers de la recherche était de nourrir l'action des partenaires et de répondre à leurs besoins en matière de connaissances. En les consultant, il est apparu qu'en plus de fournir un portrait renouvelé de la condition des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance dans les villes du Québec, il était important à leurs yeux que la recherche mette en lumière la résilience et les stratégies ayant soutenu les femmes autochtones dans leur marche vers la guérison. En outre, il apparaissait fondamental que soit mise en exergue la pertinence de certaines pratiques autochtones d'intervention dans le domaine de la guérison.

Un autre enjeu à caractère éthique était de m'assurer de ne pas commettre d'erreurs interprétatives pouvant porter préjudice aux principales concernées ou aux organisations qui défendent leurs droits ou visent l'amélioration de leurs conditions de vie, d'une façon ou d'une autre. Pour y parvenir, il a fallu considérer les multiples prises de parole des organisations de femmes autochtones. Je me suis assurée de multiplier les occasions au cours desquelles je pourrais avoir la chance d'approfondir ma compréhension des perspectives des femmes autochtones dans toute leur diversité culturelle, sociale et économique, soit en participant à des conférences, rencontres et groupes de discussion de femmes autochtones ainsi qu'à des cérémonies durant lesquelles toute mon attention était dirigée vers la compréhension des manières de voir le monde que ces prises de paroles révélaient. À terme, ce sera leur validation (ou non) de mes travaux qui constituera la reconnaissance me permettant (ou non) de co-publier des écrits en lien avec cette recherche.

| Bibliographie |

- Amnistie Internationale. 2004. *On a volé la vie de nos sœurs. Discrimination et violence contre les femmes autochtones*. Résumé des préoccupations d'Amnesty International, Londres, 17 p.
- Baskin Cyndy. 2007. Aboriginal youth talk about structural determinants as the causes of their homelessness, *First Peoples Child and Family Review* 3(3) : 31-42.
- Blackstock Cindy. 2008. Reconciliation Means Not Saying Sorry Twice: Lessons from Child Welfare in Canada, in M. Brant Castellano, L. Archibald et M. DeGagné (dir.), *From Truth to reconciliation: Transforming the Legacy of Residential Schools*: 163-178. Ottawa : Aboriginal Healing Foundation.
- Bopp Judie et al. 2007. *You just blink and it can happen. A study of women's homelessness north of 60*. Pan-territorial report prepared for Qullit Nunavut Status of Women Council, YWCA of Yellowknife, Yellowknife Women's Society and Yukon Status of Women's Council. Submitted by Four Worlds Centre for Development Learning, Yellowknife, 157 p.
- Brassard Renée et Joane Martel. 2009. Trajectoires sociocarcérales des femmes autochtones au Québec : effets de l'incarcération sur l'exclusion sociale, *Criminologie* 42(2) : 121-152.
- Boileau Alana, Annie Bergeron et Carole Lévesque. 2015. *Nānīawig Māmawe Nīnawind. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. Femmes autochtones du Québec, Kahnawake, 79 p.
- Femmes autochtones du Québec (FAQ). 2012. *Les lignes directrices de la recherche avec les femmes autochtones*. Femmes autochtones du Québec, Kahnawake, 21 p.
- Kirmayer Laurence, Cori Simpson et Margaret Cargo. 2003. Healing traditions: Culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples, *Australasian Psychiatry* 11 : S15-S23.
- Memmot Paul et Catherine Chambers. 2010. Indigenous Homelessness in Australia: An Introduction, *Parity* 23(9) : 8-11.
- Memmot Paul et Catherine Chambers. 2008. *Homelessness amongst Aboriginal people in inner Sydney*. AHURI Research Centers, 13 p.
- Menzies Peter. 2009. Homeless Aboriginal Men : Effects of Intergenerational Trauma, in John David Hulchanski (dir.), *Finding home policy options for addressing homelessness in Canada*: chapitre 6.2. Toronto : Canadian Homelessness Research Network, Cities Centre Press.
- Novac Sylvia. 2007. *Family violence and homelessness: A review of the literature*. National Clearinghouse on Family Violence, Public Health Agency of Canada, Ottawa, 54 p.
- Novac Sylvia. 2002. *On Her Own. Young Women and Homelessness in Canada*. Status of Women Canada, Ottawa, 150 p.

- Native Women's Association of Canada (NWAC) 2010. *What their stories tell us. Research findings from the Sisters in Spirit initiative*. Native women's association of Canada, Ottawa, 58 p.
- Paillé Pierre et Alex Mucchielli. 2012. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. 3^e édition. Paris : Armand Colin.
- Roy Shirley et Roch Hurtubise (dir.), 2007. *L'itinérance en questions*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Ruttan Lia, Patti Laboucane-Benson et Brenda Munro. 2008. « A Story I Never Heard Before » : Aboriginal Young Women, Homelessness, and Restoring Connections, *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health* 6(3) : 31–54.
- Ruttan Lia, Patti LaBoucane-Benson et Brenda Munro. 2010. « Home and Native Land » : Aboriginal Young Women and Homelessness in the City, *First Peoples Child and Family Review* 1 : 67–77.
- Truth and Reconciliation Commission (TRC). 2015. *Calls to action*. Truth and Reconciliation Commission.
- Walter Emmanuelle. 2014. *Sœurs volées. Enquête sur un féminicide au Canada*. Montréal : Lux éditeur.



2.9 La commémoration des lieux et des paysages inondés dans une perspective d’affirmation culturelle et politique

JUSTINE GAGNON, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ LAVAL
DIRECTION : CAROLINE DESBIENS, UN. LAVAL ET CAROLE LÉVESQUE, INRS

C’est bien simple, tu vois le barrage que je vois là, c’est une réalisation grandiose. Disons que tous les Canadiens, et particulièrement les Québécois, en sont fiers parce que ça a été réalisé par des ingénieurs québécois. [...] Moi quand je regarde le barrage, je vois un beau lac t’sais. C’est immense. Mais je me dis, y’a rien qu’une chose de vraie là-dessous. C’est que en dessous de ça là, vous avez du matériel de chasse qui appartenait aux Montagnais. Vous avez possiblement même des animaux qui sont en dessous. C’est beau, c’est beau. On va se créer une autre mythologie, dans 100 ans on va dire « il y a 100 ans, 150 ans, existaient en dessous de ça des terrains de chasse qui appartenait aux Montagnais, aux Montagnais de Bersimis, qui ont été engloutis ». Mais ça c’est pas de la mythologie parce que c’est réel, c’est un fait réel pis c’est vrai¹

Août 1973, Manic 5

Au mois d’août de l’année 1973, les arches de béton du célèbre barrage Manic-5, bâti sur la rivière Manicouagan – nommée Manikuakanishtuk, en innu – venaient presque tout juste d’être érigées à cet endroit stratégique, marqué par une dénivellation particulièrement propice à la production d’hydroélectricité. Cette particularité géographique était d’ailleurs aisément perceptible puisqu’une imposante chute y déferlait, obstacle que les Manikuakanishtikulnut (Innus de la rivière Manicouagan) avaient l’habitude de contourner par voie de portage afin de poursuivre leur route vers le Nord. Dans cet extrait d’un documentaire d’Arthur Lamothe (1973), des chasseurs innus, groupés au sommet d’un petit mont en aval du barrage, partagent leurs impressions à l’égard de ce « projet grandiose ». Interrogés sur leur utilisation de la rivière et sur les pertes encourues à la suite de la création du réservoir Manicouagan, les protagonistes dévoilent les contours d’un paysage radicalement transformé, pour ne pas dire littéralement englouti. Perçus par les Québécois et les Québécoises comme une réalisation technologique des plus remarquables, si ce n’est un symbole de leur affranchissement, cette « cathédrale bétonnée » et l’immense lac recouvrant les berges de l’ancienne rivière dissimulent pourtant des paysages culturels maintes fois traversés, des lieux nommés, signifiés et habités depuis des siècles par les Innus de Pessamit.

Visibilité et invisibilité

Cinquante ans plus tard, les paysages hydroélectriques de la Côte-Nord continuent de faire la fierté des Québécois et des Québécoises. Érigés en géosymboles nationalitaires, ils assurent ainsi la mise en mémoire d’une page de l’histoire du Québec, tout en faisant la promotion d’un mode de production énergétique sur lequel la province a fondé une bonne partie de son

économie¹. Comme le font valoir Rogers et Schutten (2004) dans un article portant sur le barrage Hoover aux États-Unis, les grands barrages nous rappellent notre besoin d'accomplissement et d'inventivité; ils témoignent de la force que possède l'esprit humain pour matérialiser de grandes aspirations. Souvent conçues et aménagées pour apparaître spectaculaires aux yeux de ceux qui les observent, ces imposantes constructions véhiculent ainsi une vision partielle et monoculturelle du territoire, occultant toute lecture alternative de celui-ci, et plus particulièrement les lectures qu'en font les groupes autochtones dont les modes de vie ont été affectés par ces aménagements (Hoelsher et Alderman 2004, Nye 1994).

Autrement dit, en créant de nouveaux espaces de *visibilité*, les pratiques commémoratives et l'historiographie entourant l'hydroélectricité produisent simultanément des espaces d'*invisibilité* ou de *suppression* (Gregory 2004). C'est d'ailleurs ce qu'évoquent Trudeau et McMorrان, lorsqu'ils rappellent que « landscape is always both a material form that results from and structures social interaction, and an ideological representation dripping with power. In both ways landscapes are acts of contested discipline, channeling spatial practices into certain patterns and presenting to the world images of how the world (presumably) works and who it works for » (2011: 440). C'est donc dire que la réorganisation textuelle du territoire, en marge de son contexte local, légitime la modification de sa morphologie, alors que cette dernière cristallise en retour l'*invisibilisation* de ceux et celles qui y habitent.

Cela dit, si la portée symbolique des grands barrages nord-côtiers persiste depuis plus de 50 ans, l'attachement des Innus aux lieux que leurs ancêtres ont fréquentés demeure lui aussi bien tangible, et ce malgré la transformation radicale de leur topographie. En effet, si la destruction physique d'un lieu entraîne assurément une rupture géoculturelle pour ceux qui y étaient profondément liés, la vocation de celui-ci, les récits qui lui sont associés et les émotions qui lui sont rattachées ne s'éteignent pas pour autant, alors que la mémoire de ceux et celles qui en ont fait l'expérience de manière directe ou indirecte assure sa pérennité au sein de l'imaginaire collectif de la communauté.

Question et objectifs de la recherche

Devant la nécessité de revisiter la vocation mémorielle des paysages fluviaux de la Côte-Nord, dans une perspective de décolonisation géohistorique et géoculturelle, ce projet de recherche, mené en collaboration avec les Pessamiulnut (les Innus de Pessamit), examine l'expérience des Innus face aux transformations de leur territoire et jette un regard empirique sur le processus menant à l'élaboration d'outils et de stratégies à vocation commémorative dans ce contexte particulier. De quelle(s) manière(s) les souvenirs et la mémoire de ces lieux devenus inaccessibles ou méconnaissables doivent-ils être traités, permettant ainsi aux communautés de développer un engagement renouvelé envers cette mémoire géographique sans doute fragilisée et, par la même occasion, envers une géographie dorénavant intangible? Comment devrait-on envisager la mise en valeur du patrimoine matériel et immatériel autochtone ayant été affecté par le développement hydroélectrique, en vue d'instituer une lecture interculturelle et décolonisée du territoire québécois et de ses paysages industrialisés? Par ailleurs, si des ontologies distinctes encouragent le développement de territorialités distinctes à leur tour, favorisent-elles de surcroît des pratiques remémoratives ou commémoratives culturellement spécifiques?

¹ Cette promotion est facilement perceptible lorsque l'on visite les installations de Manic-5 par exemple ou encore sur le site internet officiel d'Hydro-Québec.

À l'instar de Kearney et Bradley (2009), je désire appuyer ma réflexion sur l'idée selon laquelle la mémoire et les actes de commémoration sont susceptibles de (ré)animer un lieu, qu'importe le régime foncier en vigueur, les modalités d'accès ou les diverses fonctions qui lui sont attribuées par des groupes ou des individus dont les aspirations semblent parfois inconciliables. Bien que pareille réactivation mémorielle risque peu de mener au rétablissement des paysages d'autrefois – ce qui, par ailleurs, n'est pas non plus systématiquement souhaitable –, cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit inutile, car nos trames émotives traversent et modulent l'espace et le territoire, de sorte qu'un lieu disparu peut être revitalisé sur le plan symbolique, tant et aussi longtemps que des individus remarqueront son absence et sauront identifier les événements et les émotions qui y sont rattachés.

À la lumière de ces interrogations et des diverses propositions qui en découlent, la présente recherche veut ainsi plus particulièrement :

- Documenter et analyser les transformations territoriales et paysagères occasionnées par le développement hydroélectrique sur les rivières Manicouagan, aux Outardes et Betsiamites, ce à partir de sources orales et archivistiques. Elle vise également à identifier, avec certains membres de la communauté, les lieux qu'ils estiment particulièrement importants sur le plan culturel, qu'il s'agisse de portages ou de lieux de rassemblement, par exemple. Bien que ce travail d'identification et de documentation ait d'ores et déjà été entamé par le documentariste Arthur Lamothe dans les années 1970, puis repris ultérieurement par le Conseil Atikamekw-Montagnais dans les années 1980 avec la Grande Recherche, il m'apparaît néanmoins pertinent de le poursuivre aujourd'hui, notamment en mettant en relation des témoignages issus de périodes distinctes et en demeurant sensible aux préoccupations actuelles de la communauté.
- Documenter et analyser l'expérience vécue et les impressions des membres de la communauté de Pessamit face à ces transformations, mais aussi face à la manière dont ces dernières sont présentées et interprétées dans le discours institutionnel, et plus particulièrement dans le discours de la société d'État Hydro-Québec.
- Réfléchir de manière interactive et co-créative sur les outils et les stratégies pouvant assurer une continuité culturelle innue au sein des paysages marqués par le développement hydroélectrique depuis la moitié du 20^e siècle. Cette réflexion commune a pour but de concevoir des activités susceptibles de participer à la réactivation mémorielle et d'élaborer des pratiques commémoratives – qu'il s'agisse de panneaux informatifs à poser sur le territoire, d'installations artistiques temporaires ou permanentes, d'une exposition intégrant textes, images et sons, de projets cartographiques adaptés, etc. –, pratiques qui seront respectueuses des besoins et des désirs exprimés par la communauté en termes de commémoration des lieux et des événements qui leur sont associés. Cette démarche vise en outre l'exploration des dimensions culturelle et ontologique de la mémoire et de la commémoration, afin de mieux saisir les liens unissant la relation au territoire est les façons de traiter le patrimoine matériel et immatériel qui s'y rattache.

Expérience de cartographie mémorielle dans la communauté

Une première série d'entrevues a été menée à l'été 2015 auprès d'une quinzaine de membres de la communauté, avec lesquels nous avons entamé le travail d'identification de lieux et de paysages disparus auxquels ils accordent une valeur particulière. Bien que les récits, événements ou émotions invoqués primaient sur la géolocalisation des lieux afférents, nous

avons néanmoins accompagné les entrevues d'un matériel géographique diversifié et autant que possible, adapté aux besoins exprimés par les participants(es) et les partenaires de recherche. Dans un contexte où les preuves d'occupation du territoire et les stratégies d'affirmation culturelle sont susceptibles de nourrir les revendications globales et particulières de la communauté, ce processus de géolocalisation joue assurément un rôle politique notable.

Par ailleurs, même s'il semblait évident qu'aucun exercice de remémoration n'aurait la portée de celui qui se serait déroulé directement en territoire, les entretiens réalisés jusqu'à maintenant ont néanmoins mis en lumière des éléments intéressants quant à l'utilisation des rivières par les Innus certes, mais également à l'égard du fonctionnement de la mémoire dans un contexte de « rupture » comme celui généré par la construction des barrages. De la carte topographique à Google Earth, en passant par les toponymes innus et les photos aériennes anciennes, certains supports se sont avérés beaucoup plus inspirants et éclairants que d'autres. Utilisées dans le cadre d'un entretien mené avec l'un des aînés de la communauté en particulier, les photos aériennes prises avant la construction des barrages ont démontré la portée narrative que pouvait détenir une représentation géographique aussi fidèle que possible aux environnements fréquentés dans le passé par l'individu se remémorant. Les connaissances relatives au milieu et la capacité à se situer au sein du contexte spatiotemporel des trajectoires autrefois parcourues se sont en effet trouvées catalysées par une représentation dense et détaillée du territoire, où la perspective se rapproche davantage de l'expérience vécue.

La mémoire comme angle d'analyse

Dans son livre intitulé *Remembering : A phenomenological study*, Edward Casey (2000) nous rappelle que le corps est toujours formé et transformé par les lieux que nous fréquentons en vertu d'une forme d' « incorporation placiale » (*placial incorporation*), un processus qui, selon lui, est indissociable de l'existence humaine. Cet impressionnisme géographique peut être ravivé lorsque la sensation appropriée est éveillée, servant ainsi de cadre référentiel à l'intérieur duquel se *situe* l'objet de la remémoration (*memory-frame*). Pareille structure offre au souvenir une certaine consistance, en agissant à titre d'ancrage spatial – l'objet auquel se rapporte le souvenir existe dans un environnement donné – et temporel – le souvenir s'inscrit dans une période de temps donnée. Comme le fait valoir Casey, « even if it lacks the massive solidity and the unendingness that we find in the perceived world, the world of the remembered does exhibit consistency and persistence as part of a given memory-frame » (2000: 69).

Devant l'impossibilité d'accéder à certains lieux culturels ou sites sacrés dorénavant enfouis sous les eaux des grands réservoirs, la tangibilité particulière qu'offrent les images aériennes peut donc agir à titre de référent spatial, engageant dès lors l'individu dans une relation dialogique entre l'environnement perçu et sa propre expérience. En revanche, les récits reconstitués grâce à ces images donnent un sens et une structure aux paysages que celles-ci représentent. À l'instar de Casey, Tim Ingold (2000) estime que la remémoration ne découle pas de la restauration d'une image interne, emmagasinée dans l'esprit, mais bien d'un engagement perceptuel avec l'environnement et le bagage sensitif et émotif qu'il contient. Les récits entourant les voyages, les événements ou les expériences impliquent la remémoration des trajectoires et des lieux auxquels ceux-ci sont reliés, un processus qui, de ce fait, rejoint à plusieurs égards la cartographie. Comme le dit si bien Ingold, « since travelling from one place to another means remembering the way, all wayfinding becomes similar to mapping [...] » (2000 : 232).

De la continuité culturelle à l'occupation continue

Bien que la collecte de données soit toujours en cours, certains constats préliminaires se dégagent graduellement. Tout d'abord, il me semble intéressant, à la lumière des écrits de Ingold et de Casey entourant la mémoire et l'appartenance aux lieux, d'élargir la conception usuelle de l'*occupation du territoire*, alors qu'elle embrasse une réalité beaucoup plus vaste et complexe que la simple présence physique et constante en certains lieux spécifiques. Ce que mes rencontres avec les aînés de Pessamit ont démontré jusqu'ici, c'est que la dimension immatérielle de l'occupation, fortement encouragée par l'oralité, joue un rôle tout aussi crucial dans le fait d'*habiter* un territoire. Lorsque des lieux ou des paysages à vocation culturelle deviennent inaccessibles, le sens et les émotions qui leur sont rattachés prennent en effet une importance capitale. Le souvenir agit dès lors tel un fil conducteur reliant entre elles les générations, puis le territoire auquel elles appartiennent.

Par ailleurs, dans un contexte où les Premières Nations s'engageant sur la voie des revendications territoriales sont appelées à fournir une preuve d'occupation continue sur leurs territoires ancestraux, ce en dépit des nombreux facteurs ayant contribué à leur sédentarisation, pareille conception de la mémoire permet à mon sens de porter un regard nouveau sur ces questions. Si, à l'instar des deux auteurs évoqués plus haut, nous considérons la mémoire comme un processus qui s'actualise constamment dans l'expérience et la pratique, puis le souvenir comme étant lui-même continuellement reformulé au fil de la remémoration, n'est-il pas dès lors légitime de questionner la formation d'une preuve basée sur une temporalité linéaire, où les événements se succèdent, et en vertu de laquelle la mémoire ne sert qu'à restaurer des images fixes demeurées intactes?

Puisque les souvenirs ne préexistent pas à la remémoration, n'est-il pas incohérent de chercher à démontrer leur correspondance exacte avec l'événement ou le lieu qu'ils cherchent à représenter? Ne faut-il pas plutôt, dans ce contexte, porter notre attention sur le processus lui-même et sur les voies qu'il emprunte pour actualiser et (re)construire une réalité mouvante comme la culture ou l'affect? Il me semble en effet que la transmission de connaissances culturelles par l'intermédiaire de la mémoire constitue en elle-même une preuve de continuité et que la cartographie, en tant que véhicule remémoratif et commémoratif, est susceptible d'appuyer ce dialogue intergénérationnel.

| Bibliographie |

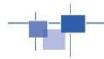
- Casey Edward S. 2000. *Remembering : A phenomenological study. Second Edition*. Indiana : Indiana University Press.
- Casey Edward S. 2001. Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World?, *Annals of the Association of American Geographers* 91(4) : 683–693.
- Gregory Derek. 2004. *The colonial Present*. Oxford : Blackwell.
- Hoelscher Steven et Derek H. Alderman. 2004. Memory and place: geographies of a critical relationship, *Social & Cultural Geography* 5(3): 347-355.
- Ingold Tim. 2000. *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London & New York : Routledge.
- Kearney Amanda et John J. Bradley. 2009. « Too strong to ever not be there » : place names and emotional geographies, *Social and Cultural Geography* 10(1) : 77-94.

Lamothe Arthur. 1974. *Manicouagan*. Film.

Nye David. 1994. *American technological sublime*. Cambridge : MIT Press.

Rogers Richard A. et Julie Kalil Schutten. 2004. The gender of water and the pleasure of alienation : a critical analysis of visiting Hoover Dam, *The Communication Review* 7(3) : 259-283.

Trudeau Dan et Chris McMorran. 2011. The Geographies of Marginalization, in R. Panelli (dir.). *The Companion to Social Geography* : 438-453. Oxford : Blackwell.



2.10 L'évolution du leadership chez les jeunes Inuit dans le contexte des revendications territoriales au Nunavik

**KIM MÉTHOT, ÉTUDIANTE À LA MAÎTRISE, GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
DIRECTION : THORA MARTINA HERRMANN, UDM**

Introduction

Dans un contexte où le développement nordique continue d'occuper une place prépondérante au Québec, notamment avec le Plan Nord, il est primordial de se questionner sur les critères d'un développement équitable. Mon projet de recherche propose de se pencher sur les activités du Nunavik Youth Forum, une organisation qui représente les intérêts des jeunes de 15 à 35 ans, au niveau régional, provincial et national. Le Forum travaille à faire connaître les préoccupations et le point de vue des jeunes du Nunavik (Makivik 2015). Le choix de m'intéresser aux jeunes (18-35 ans) peut se justifier par la situation démographique actuelle au Nunavik, où 65 % de la population est âgée de 29 ans et moins (Duhaim *et al.* 2015). Les jeunes, en plus de porter l'avenir du Nunavik sur leurs épaules, représentent la forte majorité de la population. Par ailleurs, la notion de leadership est, à mon avis, essentielle lorsqu'on parle de développement nordique puisque ce terme « définit la capacité d'un individu à mener ou [à] conduire d'autres individus ou organisations dans le but d'atteindre certains objectifs. On dira alors qu'un leader est quelqu'un qui est capable de guider, d'influencer et d'inspirer » (Perspective Monde 2015). C'est lors de mes recherches sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois que je me suis intéressée aux conséquences actuelles de cette dernière sur la vie des Nunavimmiut. Je me suis demandé si les institutions administratives en place répondaient de façon adéquate aux besoins des Inuit. C'est donc autour de ce premier questionnement que s'est élaboré mon projet de recherche.

L'importance de l'histoire

Pour comprendre la situation actuelle du Nunavik, il est important de comprendre ce qui s'est passé auparavant. C'est au contact des postes de traite, plus précisément avec l'ouverture du poste de traite de Fort Chimo (aujourd'hui Kuujuaq), que le mode de vie traditionnel des Inuit se trouva véritablement bouleversé (Labrèche 2012). Les Inuit s'insérant donc peu à peu dans une économie capitalisée, le principe de l'économie coopérative fut adopté dès 1960, d'abord par les Inuit des villages de la côte de la baie d'Ungava (Puvirnituk, Ivujivik et Salluit); les villages de la côte de la baie d'Hudson emboîtèrent ensuite le pas (Simard 2003). Selon Simard (2003), si les Inuit ont si bien intégré l'économie coopérative, c'est que cette dernière reflète les valeurs de l'entraide communautaire et du souci de l'autonomie familiale véhiculées par leur culture. En 1967, la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec voyait le jour, dans le but de « fournir au mouvement coopératif en rapide croissance les pouvoirs et services nécessaires pour atteindre son but » (FCNQ 2014). En 1969, la FCNQ compte dans ses rangs dix villages sur treize et devient donc le principal employeur des Inuit du Nouveau-Québec (Canobbio 2009). C'est au courant de la même année que, lors de discussions à l'assemblée générale de la Fédération, l'idée d'autonomie est soulevée (Simard 2003). C'est que, par son fonctionnement intrinsèque, le projet des coopératives rappelle « la nécessité de dépasser le cadre purement économique de la réflexion initiale pour bâtir une véritable conscience politique d'un développement endogène » (Canobbio 2009). En février 1971, dans un élan pour assurer plus solidement sa présence au Nord, le gouvernement du Québec envoie son ministre des

Richesses naturelles, René Lévesque, s'entretenir avec les leaders inuit. Ce dernier se montra très rassurant avec les Inuit (Qumaq 2010), leur promettant par le fait même la mise en place d'un groupe de travail sur la revendication du mouvement coopératif qui consistait à « obtenir que le territoire situé au nord du 55^e parallèle soit reconnu comme région autonome et doté d'un gouvernement régional » (Canobbio 2009). En avril de la même année, le gouvernement Bourassa fait l'annonce, en grande pompe, du « projet du siècle » : la construction du barrage hydroélectrique de la Baie-James. L'annonce eut l'effet d'une bombe pour les Inuit et les Cris du Québec, qui réussirent à faire stopper les travaux en évoquant leurs droits ancestraux ainsi que les dommages potentiels sur l'environnement des territoires concernés par le projet (Gourdeau 2002). Face à cette riposte autochtone, le gouvernement québécois se trouva dans l'obligation de négocier avec les Cris et les Inuit. En novembre 1975 fut donc signée la Convention de la Baie-James et du Nord québécois.

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois

Cette convention eut trois conséquences majeures pour les Inuit du Nouveau-Québec : la division du territoire en trois catégories de terre, la mise en place de trois institutions administratives et la création du mouvement Inuit Tungavingat Nunamini. Premièrement, pour ce qui est de la division du territoire en trois catégories, il est important de comprendre que peu importe la catégorie, les terres sont de compétences provinciales et les Inuit n'ont aucun droit sur le sous-sol. Un développement endogène propulsé par l'industrie minière, par exemple, serait donc impossible. Ensuite, les trois institutions administratives que sont la Société Makivik (développement socioéconomique), l'Administration régionale Kativik (administration des programmes sociaux du gouvernement) et la Commission scolaire Kativik nécessitent l'expertise des bureaucrates blancs pour fonctionner adéquatement, selon les normes du sud. Finalement, la CBJNQ provoqua la formation de l'Inuit Tungavingat Nunamini, un groupe d'Inuit se proclamant dissidents à l'entente, et qui représentait près de 30 % de la population du Nouveau-Québec. Ce groupe mena un combat pour accéder à l'autodétermination politique, économique et sociale. Ils luttèrent pour pouvoir se développer selon un mode de fonctionnement et des valeurs qui reflètent leur culture (INT 1983). Pour les dissidents, il était complètement illogique que le territoire soit « vendu » au gouvernement du Québec puisque la terre n'appartient à personne. De plus, délimiter et contrôler le territoire va à l'encontre de l'idée de partage équitable au cœur de la culture inuit, en plus d'empêcher toute initiative d'exploitation des richesses naturelles comme source de revenus qui pourrait profiter à l'ensemble de la communauté (ITN 1983). Ces raisons ne sont que quelques-unes parmi plusieurs qui justifiaient l'action des dissidents visant à faire annuler la convention, du moins en ce qui concernait les communautés de Puvirnituk, d'Ivujivik et de Salluit.

Le nombre d'Inuit insatisfaits des conséquences de la CBJNQ sur le développement nordique ne fait qu'augmenter depuis sa signature. L'idée d'autonomie est encore présente au Nunavik. À cet effet, un référendum sur la création d'un gouvernement du Nunavik eut lieu en 2011. Le « gouvernement du Nunavik » aurait été créé par la fusion des trois entités administratives dans un but de centralisation du pouvoir. La question qui fut soumise aux résidents du Nunavik était la suivante : « Approuvez-vous l'accord final concernant la création d'un gouvernement régional du Nunavik? » (Rogers 2011). La réponse du Nunavik fut un « non » voté à 66 %. Sur une page Facebook portant sur la question référendaire, Martin Papillon (2011) a relevé quelques raisons qui pourraient expliquer ce refus : quels seraient les objectifs à long terme du gouvernement du Nunavik? Est-ce qu'une fusion des institutions administratives favoriserait une amélioration du contexte social actuel? Aussi, Papillon relève le manque d'importance porté à la question culturelle. Advenant la fusion de la Société Makivik, qui est une institution

ethnique, et de l'Administration régionale Kativik, une institution publique, quels efforts seraient faits pour conserver le patrimoine culturel des Inuit?

Questions de recherche

Dans ce contexte, mon projet cherche à comprendre la/les identité(s) qui émergent de la relation entre le gouvernement du Québec, représenté par les institutions administratives, et les communautés inuit. Trois grands concepts me servent de piliers, soit la gouvernance (autochtone et occidentale), les revendications territoriales et la figure de leader inuit. Dans le cas de la gouvernance, je me base sur le principe de l'Inuit Tungavingat Nunamini (1983), selon lequel les Inuit devraient pouvoir s'identifier à leurs institutions. Ayant observé le cas du Nunavut, Oosten et Laugrand (2002) avancent que « les institutions administratives ne peuvent fonctionner qu'à condition que les traditions, que la culture et que la vision du monde des Inuit soient prises en compte et intégrées dans le fonctionnement de ces institutions ». Je me questionne donc sur la culture politique inuit : quelle gouvernance naît-il de cette rencontre des cultures politiques occidentales et inuit? Ensuite, on ne peut parler des revendications territoriales au Nunavik sans évoquer les raisons de la dissidence des membres de l'Inuit Tungavingat Nunamini en ce qui concerne la possession du territoire. Comme mentionné plus haut, il est illogique d'avoir « vendu » le territoire puisqu'il n'appartenait à personne; les Inuit sont chargés de le protéger pour les générations futures (ITN 1983).

Dans cette optique, il est important de prendre en compte la perception que les Inuit ont de ce territoire. Selon Guay et Martin, le territoire constituerait « le point d'ancrage de toutes les préoccupations et de l'action des autochtones, à la fois sur le plan historique, identitaire, économique, juridique, politique, social et spirituel » (2008 : 638). Finalement, comprendre le rôle de la figure du leader inuit est essentiel dans la mesure où on parle de développement endogène. Traditionnellement, le leader inuit est éphémère et circonstanciel; comme le dit Simard (2003), « le chef inuit se manifeste lorsque la coordination du travail [...] est nécessaire. En dehors de ces circonstances, la fonction politique reste latente » (2003 : 158). Aussi, le leader ne peut pas diriger adéquatement et répondre aux besoins de tous s'il n'écoute pas le peuple. De plus, ceux qui suivent le leader ne le font pas par obligation, mais bien par libre choix. Ce sont donc les personnes qui décident de suivre un leader qui lui donnent son « pouvoir » et non l'inverse (Hervé 2011). Il est donc intéressant d'observer de quelle façon la figure de leader, traditionnellement supportée par une économie basée sur le partage et le don (Gombay 2013) évolue sous le poids d'une économie capitalisée.

Ces concepts m'amènent à formuler ma question de recherche comme suit : « De quelle façon le leadership chez les jeunes a-t-il évolué suite aux revendications territoriales au Nunavik? ». De cette question découlent trois objectifs :

- Comprendre comment les jeunes leaders Inuit du Nunavik Youth Forum se projettent par rapport au territoire et sa gouvernance.
- Déterminer quel(s) rôle(s) jouent les jeunes leaders du Nunavik Youth Forum par rapport à leur communauté.
- Évaluer à quel point les jeunes qui ne font pas partie du Nunavik Youth Forum se sentent concernés et pris en compte par le Forum et ses activités en ce qui concerne la gouvernance territoriale.

Afin de répondre à ces objectifs, je récolterai des données sur le terrain et j'utiliserai une combinaison de quatre méthodes qualitatives. Les récits de vie des jeunes leaders permettront

de mieux comprendre pourquoi ils ont voulu s'impliquer au sein d'une organisation comme le Forum. L'organisation de *focus groups* permettra des échanges dynamiques entre les jeunes, en plus de leur offrir un espace où s'exprimer selon leurs propres termes et où mener la discussion vers des sujets importants pour eux. Je compte m'entretenir, dans le cadre d'entrevues semi-dirigées, avec au moins trois membres du conseil du Nunavik Youth Forum, afin de comprendre la réalité de travailler avec des pressions à la fois occidentales (le Forum est chapeauté par la Société Makivik) et inuit. Finalement, je m'intéresserai aux discussions sur le groupe Facebook « *Your Voice On Nunavik* », où les Inuit exposent les problèmes importants pour eux. Ces données seront soumises à une analyse de contenu à mon retour.

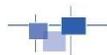
J'ai choisi de concentrer le terrain dans trois communautés, soit Kuujuaq, Salluit et Quaqtaq. Ce choix s'explique par le fait qu'on retrouve à Kuujuaq la Société Makivik, que Salluit est une des communautés les plus peuplées, et que Quaqtaq est une des plus petites communautés du Nunavik, démographiquement parlant. Aussi, un représentant du Forum réside à Salluit, tandis qu'aucun représentant n'habite Quaqtaq. Cela représente un facteur de comparaison intéressant sur le plan de la perception de la prise en compte des jeunes par le Forum.

Puisque toute recherche en milieu autochtone doit avoir pour but de favoriser l'épanouissement de la communauté, le retour du chercheur sur le terrain est primordial. Pour ma part, étant donné l'éloignement des communautés, il me sera difficile d'y retourner pour faire part des résultats de ma recherche. Toutefois, grâce à un partenariat avec l'École multidisciplinaire de l'image de l'Université du Québec en Outaouais, je ferai transcrire mes résultats sous forme de bande dessinée, traduite en français, anglais et inuktitut. Ainsi, les communautés pourront facilement accéder aux résultats sous une forme artistique.

| Bibliographie |

- Canobbio E. 2009. *Géopolitique d'une ambition inuite; le Québec face à son destin nordique*. Québec : Septentrion, collection Territoires.
- Duhaime G., S. Lévesque, A. Caron. 2015. *Le Nunavik en chiffres*. CIÉRA, Université Laval, Québec, 133p.
- Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ). 2014. *Qui nous sommes*. [Site web], <http://www.fcinq.ca/fr/qui-nous-sommes>
- Gagnon A. et G. Rocher. 2002. *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*. Montréal : Québec Amérique.
- Gombay N. 2013. Oubliez la faune et la flore et vivez par l'argent? le Plan Nord, l'économie et le développement nordique, *Géographie, économie, société*, 15 (4) : 327-344. <http://ges.revuesonline.com/...>
- Guay C. et T. Martin. 2008. L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question, *Canadian Journal of Regional Science* 31(3) : 637-649.
- Hervé C. 2011. *On ne fait que s'entraider : Dynamiques des relations de pouvoir et construction de la figure du leader chez les Inuit du Nunavik (XXe siècle-2011)*. Thèse de doctorat (Anthropologie), Université Laval et École des hautes études en sciences sociales, Québec et Paris.
- Inuit Tungavingat Nunamini (ITN). 1983 *Les Inuit dissidents à l'entente de la Baie-James*. Montréal : Les publications La maîtresse d'école.

- Labrèche Y. 2012. Chez les Inuits entre le XVI^e siècle et 1950 : Contact des Néoesquimaux avec les Européens et effet sur leur culture, in R. Girard, R. Auger, V. Collette, D. Denton et al. (dir.), *Histoire du Nord-du-Québec* : 141-188. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Société Makivik. 2015. *Nunavik Youth Forum*. En ligne. <http://www.makivik.org/...>
- Oosten J. et F. Laugrand. 2002. Qaujimajatuqangit and social problems in modern Inuit society. An elders workshop on angakkuuniq, *Études/Inuit/Studies* (26)1 : 17-44. <http://www.erudit.org/...>
- Papillon M. 2011. Le référendum au Nunavik : un pas en arrière pour mieux avancer?, *Option Politique* 32(7) : en ligne. <http://policyoptions.irpp.org...>
- Perspective Monde. 2015. *Le leadership : une brève définition*. Université Sherbrooke. En ligne. <http://perspective.usherbrooke.ca...>
- Qumaq T. 2010. *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau, autobiographie (1914-1933)*. Québec : Presses de l'Université du Québec, collection Jardin de givre.
- Rogers S. 2011. Nunavik votes « no » in April 27 NRG referendum, *Nunatsiaq News Online* (28 avril 2011), en ligne <http://www.nunatsiaqonline.ca/...>
- Simard J.-J. 2003. *La réduction : l'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Québec : Septentrion.



2.11 Water Ethics: James Bay Cree Youth and their relationship with water

KRISTY FRANKS, MA CANDIDATE, CONCORDIA UNIVERSITY
SUPERVISION: NATASHA BLANCHET-COHEN, CONCORDIA UN.

Introduction

My research focuses on the relationship that Cree youth in James Bay (Northern Quebec) have with water. Together with Cree youth, we explored how they learn about water, how they think about water, reasons why water is important, and the geophysical context surrounding them related to water. Particularly we spoke about how the Hydro Quebec dams play a role in shaping the relationship Cree youth have with water.

Context

To understand the context of the research, here are some background notes, in point form, related to:

- Water Ethics;
- Youth and Water;
- Research with Youth; and
- Cree youth in Wemindji.

Water Ethics

- The subject of Water Ethics is rapidly gaining attention worldwide due to increasing economic interest in water, concerns about water quality, and growing political tensions associated with cross-cultural and trans-boundary water issues (Barlow 2013, Chamberlain 2008, Desbiens 2007, Linton 2010);
- There is a need to better understand the water ethics held by different cultures to inform more sustainable water practices and water management (Brown and Schmidt 2010, Feldman 1995);
- The dominant Canadian water ethic is rooted in Western ethics and has been classified as “a one-way relationship that is out of balance and ultimately destructive and unsustainable” (Sandford and Phare 2011: 6–7); and
- Western knowledge holders could deepen their collective understanding of, and appreciation for, water by learning from Indigenous Knowledge related to water (Sandford and Phare 2011).

Youth and Water

- Groups of youth around the world are activating and organizing to address today's water issues and are requesting to participate in international and local water leadership (World Youth Parliament for Water 2014).

Research with Youth

- Participating in research benefits youth (Irizarry and Brown 2013) as well as the practice of research itself (Altrichter and Posch 2009);
- Flexible and innovative methods (Heath and Walker 2011) including e-participation (Sharpe 2011) are effective for research with youth, and mixed methods are commonly used (Heath and Walker 2011);
- There is a gap in existing research related to youth and water, and considering that youth are the inheritors of the planet and its water, their perspectives and ethics are important to inform fields of knowledge related to water.

Cree Youth in Wemindji (Eastern James Bay, Northern Quebec), and Water

- Cree youth are generally interested in canoeing, swimming, snowshoeing, fishing (year round), and other water-related activities;
- They are exposed to both traditional Cree practices as well as mainstream Western institutions and systems;
- The community is bordered by water on two sides, and key adults are working to establish a marine protected area for the waters and land surrounding the town;
- The youth are generally aware of negotiations and tensions with Hydro Quebec related to the nearby hydroelectric dams;
- Elders of these youth have stated: “*Neebee* [water] is vital to the well-being of our traditional territory and its flora and fauna, and to the integrity of our [...] environment as a whole. Since we view ourselves as an integral part of our natural environment, the importance of *neebee* to us has profound and diverse dimensions” (GCC 1999: 91).

Methodology

To explain the methodology of this research project, I use the analogy of a canoe and its various parts, and the roles they play.

The RESEARCH PARTICIPANTS, who act as the CANOE PADDLERS in the analogy of the canoe, are Cree youth aged 14 to 24 from Wemindji (Eastern James Bay, Northern Quebec).

The RESEARCH QUESTION is like the action of STEERING THE CANOE. The guiding question is, “What contributes to the relationship that James Bay Cree youth have with water?”

The RESEARCH OBJECTIVES are like the BOW OF THE CANOE. The objectives include contributing to:

- Increasing Cree youth engagement and capacity related to water; and
- Informing the literature related to Water Ethics, water governance and the relationship people have with water.

The PROJECT ACTIVITIES can be thought of as the PADDLES (which connect paddlers with the water and the project's focus). The activities included both *Participant Observation* and *Observant Participation* (Schmuck 2006) during a canoe and a snowshoe expedition (reflecting on water while on the water) in addition to other community events. Semi-structured interviews were also conducted with youth and key adults (who work with youth and/or water). Additionally, *Visual methods* (Heath and Walker 2011, Snee 2011) via activities that included watching videos about water and reacting to them were performed at the youth centre.

The APPROACH and METHODOLOGY are like the CANOE FRAME in the sense that it is the frame that holds the boat together. I used a *Case study methodology* (Yin 2009) which is “an empirical inquiry that [...] investigates a contemporary phenomenon in depth and within its real-life context, especially when [...] the boundaries between phenomenon and context are not clearly evident” (Yin 2009: 18). Both water and the relationship with water act as both the phenomenon and the context (considering eco-socio-political-spiritual contexts). Case study research allows for nuances and complexities (which are significant to this research). The principles of case study research are congruent with *Indigenous methodologies* which are based on building connections and fostering links and relations (Hart 2007, Kovach 2010, Wilson 2008). Furthermore, the *Ecosystem approach* is a model used in research with youth that promotes flexibility, innovation, and “places equal emphasis on process and outcome” where “research [is] fun and provide[s] opportunities for creative and critical thinking” (Sharpe 2011: 167). While working with youth, I “design[ed] methods that resonate with or can be easily transferred into their lives” (Sharpe 2011: 173).

I use ROCKS as an analogy to represent IMPORTANT CONSIDERATIONS AND CONTEXT that researchers should remain aware of and navigate with intention. For example, many Indigenous ontologies include the idea that it is not the things that are important but rather our relationships with those things (Wilson 2008). HOW we navigate the rapids around the rocks is important. As a Researcher I must acknowledge Canada's colonial context and its effect on Indigenous Peoples and on knowledge systems. I must do the *relational work* (Kovach 2010) and remain aware of how research participants and myself are situated in a broader socio-political context.

Findings

Findings related to Cree youth and their relationship with water include the following points:

- The relationship is complex as it is a combined mesh of Indigenous traditional ethics with Western ethics;
- It is rooted in webs of traditional cultural experiences surviving on the land, combined with realities of living in settled communities constantly linked to modern technologies, infrastructures and institutions;
- The youth recognize that water has power to both destroy and sustain us;

- Youth are aware that a vast world of life unfamiliar to humans lives underwater;
- Their cultural identity is strongly linked to water;
- There is a strong sense of stewardship for water on their family hunting grounds and strong sense of respect/“Creerespect” for water;
- They consciously relate to water in ways that they use it (drinking it, showering in it, fishing in it, etc.);
- Youth display a diversity of options/feelings related to using water for economic benefit;
- Significant influences on the relationship Cree youth have with water include:
 - Source and nature of their drinking water;
 - Technology and indoor comforts;
 - Water-related activities;
 - Pop culture;
 - Indigenous entertainment role models;
 - Local youth centre;
 - Pan-Indigenous cultural reappropriation movement;
 - Peer influence;
 - Wage-work
 - Survival and cultural connections with the land
 - Elders and Cree Knowledge;
 - Cultural stories/legends
 - “Creerespect”;
 - School and home; and
 - Religion and spirituality.

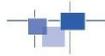
Challenges

- Many Cree legends and traditional contexts related to water were “lost because of residential schools when our grandparents weren’t allowed to talk in Cree so they didn’t tell anyone the stories they knew”;
- Cree youth are not involved in community consultations regarding local and regional water issues;
- Cree youth generally have a negative or impartial reputation among the adults and are not viewed as holding significant leadership capacities.

| References |

- Altrichter H. and P. Posch. 2009. Action research, professional development and systemic reform, in S. Noffke and B. Somekh (Eds.), *The SAGE handbook of Educational Action Research*: 213–225. London: SAGE Publications.
- Barlow M. 2013. *Blue Future: Protecting water for people and the planet forever*. Toronto: House of Anansi Press.
- Brown P. G. and J. L. Schmidt. 2010. *Water ethics: Foundational readings for students and professionals*. Washington, DC: Island Press.
- Chamberlain G. 2008. *Troubled waters: religion, ethics, and the global water crisis*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Desbiens C. 2007. “Water all around, you cannot even drink”: the scaling of water in James Bay/Eeyou Istchee, *Area 39* (3): 259–267.
- Feldman D. L. 1995. *Water resources management: In search of an environmental ethic*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Grand Council of the Crees (GCC). 1999. *Importance of neebee (“water”) and neebee management in James Bay Cree territory: The need to end government marginalization of the James Bay Crees*. Brief of the Grand council of the Crees (Eeyou Istchee) to Quebec’s commission on water management, December 1999.
- Hart M. A. 2007. Indigenous knowledge and research: The mikiwáhp as a symbol for reclaiming our knowledge and ways of knowing, *First Peoples’ Child and Family Review* 3 (1): 83–90.
- Heath S. and C. Walker (Eds.). 2011. *Innovations in youth research*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Irizarry J. G. and T. M. Brown. 2013. Humanizing research in dehumanizing spaces: The challenges and opportunities of conducting participatory action research with youth in schools, in D. Paris and M. T. Winn (Eds.), *Humanizing research: Decolonizing qualitative inquiry with youth and communities*: 63–80. Thousand Oaks: SAGE.
- Johansson R. 2003. *Case study methodology*. Key note speech presented at The International Conference on methodologies in housing research, Stockholm, September 2003.
- Kovach M. 2010. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Linton J. 2010. *What is water? The history of a modern abstraction*. Vancouver: UBC Press.
- McCarty T. L., L. T. Wyman and S. E. Nicholas. 2013. Activist ethnography with indigenous youth: Lessons from humanizing research on language and education, in D. Paris and M. T. Winn (Eds.), *Humanizing research: Decolonizing qualitative inquiry with youth and communities*: 81–104. Thousand Oaks: SAGE.
- McNiff J. 2013. *Action research: Principles and practice*. New York: Routledge.
- Sachatello-Sawyer B. and T. Cohn. 2005. Native Waters: Integrating Scientific and Cultural Ways of Knowing about Water, *Curator: The Museum Journal* 48 (2): 134–140.
- Sandford R. W. and M. S. Phare. 2011. *Ethical water: Learning to value what matters most*. Toronto: Rocky Mountain Books.
- Schmuck R. 2006. *Practical research for change, 2nd edition*. Thousand Oaks: Corwin Press, SAGE Publications.
- Sharpe D. 2011. Young people and policy research: Methodological challenges in CYP-led research, in S. Heath and C. Walker (Eds.), *Innovations in youth research*: 161–177. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Stocek C. 2013. *“How to approach collaborations?” A Freirian journey honouring Cree relationships, skills, and value*. Ph. D. Thesis (Integrated Studies in Education), McGill University, Montréal.
- Snee H. 2011. Youth research in web 2.0, in S. Heath and C. Walker (Eds.), *Innovations in youth research*: 178–194. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wilson S. 2008. *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Winnipeg: Fernwood Publishing.
- World Youth Parliament for Water / Parlement mondial de la jeunesse pour l'eau. 2014. *Letter from The North American Youth Gathering for Water / Une lettre du Rassemblement de la jeunesse nord-américain pour l'eau*. <http://www.pmjewypw.org...>, Accessed 2014-09-08.
- Yin R. K. 2009. *Case study research: Design and methods*. Thousand Oaks: SAGE.



2.12 Castor et pizza : remettre en question la notion d'« alimentation traditionnelle » chez les Amérindiens

LAURENCE HAMEL-CHAREST, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, ANTHROPOLOGIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

DIRECTION : MARIE-PIERRE BOUSQUET, UDM ET STÉPHANE GRENIER, UQAT

J'ai débuté ma thèse en anthropologie en septembre 2015. Comme je n'ai pas encore effectué mon enquête de terrain, je n'exposerai pas de résultats de recherche dans les lignes qui suivent. Je présenterai plutôt mon projet doctoral en identifiant la problématique, les objectifs d'étude, la méthodologie que j'aimerais utiliser ainsi que les retombées potentielles. Bien sûr, il faut garder à l'esprit qu'il s'agit d'une première version et que plusieurs changements sont à prévoir au cours du processus de recherche.

L'alimentation au-delà de la santé

La sédentarisation, la scolarisation et l'évangélisation intensive ont entraîné la création de nouveaux contextes de vie pour les Autochtones, ce qui influence notamment leur alimentation. En effet, les échanges alimentaires entre les Autochtones et les acteurs de la colonisation canadienne ont été nombreux (Gilmore 2004, Delâge 1991). D'ailleurs, « l'arrivée de la farine » est une expression utilisée par certains Autochtones pour situer l'arrivée des colons (Vincent 1997). Toutefois, la littérature concernant l'alimentation des Autochtones s'intéresse à cette question dans une optique presque exclusivement médicale. Rares sont les auteurs qui abordent les aspects culturels. Il est souvent question du taux élevé de diabète, d'(in)sécurité alimentaire, de problèmes de santé buccale, etc. (par exemple, Power 2008, Roy 2002). Or, comme l'expliquent Pierre Sercia et Alain Girard (2009), manger n'est pas seulement ingérer des calories et des nutriments, c'est aussi absorber des normes et s'inscrire dans une culture. Outre l'aspect de la santé, les auteurs ont également tendance à parler d'« alimentation traditionnelle » (Tanguay *et al.* 2013, Willows 2005).

Je m'intéresserai plus précisément à cette question chez les peuples algonquiens pour lesquels, à part quelques écrits datant des années 1950 et 1970 (Basile 1973, Black 1980, Rousseau 1948; 1957; 1966), nous avons peu d'information à ce sujet. L'« alimentation traditionnelle » est présentée comme étant caractéristique d'un mode de vie semi-nomade et elle est parfois caractérisée par de grandes catégories d'aliments comme le gibier, le poisson, les petits fruits et les plantes sauvages. Celle-ci est souvent décrite comme participant à la construction d'une identité distincte et, d'une certaine manière, comme étant garante de la bonne santé des Amérindiens (par exemple, Adelson 2000, Laberge Gaudin 2012). Or, le contexte a changé (pollution environnementale, lois fédérales encadrant l'exploitation du territoire, etc.) et un retour au mode de vie d'antan tel qu'il était n'est pas envisageable.

Dans le cadre de ma recherche, je propose de remettre en question l'utilisation de la catégorie « alimentation traditionnelle » qui pose problème, et ce, en interrogeant l'élaboration de la normativité alimentaire. J'envisagerai la tradition comme un processus continu de transformation et de création (Lenclud 1987, Prins 1994). À travers une étude de cas auprès d'Anicinabek résidant dans la région de l'Abitibi-Témiscamingue, j'analyserai comment les bouleversements politiques, sociaux et culturels ont participé à redéfinir leur alimentation. J'aimerais comprendre comment leurs normes alimentaires se sont transformées et si au

travers de ce processus de nouvelles identités culinaires se sont créées. J'émet l'hypothèse que l'expérience coloniale teinte leur normativité alimentaire contemporaine ainsi que leurs traditions et qu'une certaine forme de réappropriation est perceptible. Je ferai une anthropologie de l'alimentation (Duhart 2005) en adoptant une approche positive mettant la cuisine et les pratiques alimentaires à l'honneur. Cet angle d'analyse culturel comblera une lacune dans les études sur le fait alimentaire chez les Autochtones. Plutôt que de suggérer un retour au passé, je proposerai d'examiner la façon dont les pratiques alimentaires (cuisson, rapports aux animaux, etc.) se sont transformées et comment elles se retrouvent (ou non) dans l'alimentation contemporaine. Je remettrai en question l'idée d'authenticité précoloniale associée à la tradition et j'analyserai les mécanismes mis en œuvre par les Anicinabek dans la construction de leur identité distincte malgré l'adoption de normes alimentaires induites par la colonisation.

J'ai choisi de conduire mon étude dans la région de l'Abitibi-Témiscamingue parce qu'elle m'est familière (j'y ai, entre autres, effectué ma recherche de maîtrise) et parce qu'elle est très dynamique. En effet, différentes initiatives liées à l'alimentation sont en cours dans les communautés anicinabek de la région. De plus, la proximité de la ville de Val-d'Or fait en sorte que beaucoup d'Anicinabek s'y déplacent pour acheter des biens de consommation alimentaires et pour manger dans les restaurants ou autres commerces. Cette dynamique me permettra de faire l'analyse d'une forme de cosmopolitisme culinaire via l'étude des itinéraires alimentaires (circuits d'achat et de consommation) des Anicinabek qui viennent très souvent en ville.

Objectifs et questions de recherche

La recherche comporte trois objectifs principaux soulevant chacun des questions distinctes :

1) Interroger la construction de la normativité alimentaire. Pour cet objectif, j'analyserai : a) les choix alimentaires et le processus de construction sociale des aliments : quels critères permettent à un aliment d'être considéré comme faisant partie des catégories classiques (mangeable/non mangeable) ou des sous-catégories (plaisir, pratique, dégoût)? L'analyse du système de classification mettra en lumière le processus de choix subjectif permettant aux aliments d'acquérir leur qualité symbolique; b) la sociabilité alimentaire et la constitution de catégories de mangeurs : comment la vie sociale alimentaire se déroule-t-elle? En ville, peut-on observer la constitution de lieux de rassemblement (par exemple Tim Horton)? Et quelles sont leurs fonctions? Y a-t-il des réseaux de sociabilité liée à l'alimentation? c) les méthodes et les contextes de consommation : quelles sont les normes de consommations des animaux (prescriptions spirituelles)? Quelles cérémonies impliquent de la nourriture? De quelles manières les aliments sont-ils cuisinés (cuisson)? d) le rapport au corps : quelles sont les conséquences de la médicalisation de l'alimentation? Peut-on penser que l'encadrement des pratiques alimentaires par le système de santé canadien participe à une forme de colonisation des conceptions alimentaires?

2) Comprendre les étapes et les facteurs des transformations des pratiques alimentaires de 1950 à nos jours. Cette perspective historique permettra de saisir les impacts progressifs de l'externalisation des pratiques alimentaires (De Labarre 2001) sur les Anicinabek, c'est-à-dire le fait que des repas soient consommés hors de la maison, que des plats cuisinés de manière industriels soient au centre des repas, etc. J'analyserai également le processus de glocalisation alimentaire défini par Christine Jourdan et Stéphanie Hobbis (2013) comme étant l'appropriation locale de pratiques et d'aliments issus d'autres patrimoines culinaires.

3) Interroger le processus de colonisation par l'alimentation et les processus d'actualisation/réappropriation. Comment l'*univers culinaire* intégré via la colonisation est-il devenu central dans l'alimentation des Anicinabek (Bousquet 2015)? J'entends par *univers culinaire* les connaissances et les savoir-faire liés à l'alimentation (vocabulaire, recettes, normes de bienséance, rôles sexuels), la culture matérielle culinaire (par exemple, ustensiles de cuisine et de cuisson) et les produits (farine, thé, etc.). Comment les Anicinabek se sont-ils réapproprié cet univers culinaire? L'univers culinaire précolonial se retrouve-t-il dans l'alimentation contemporaine? Peut-on observer des formes d'actualisation?

Collaboration et participation locale

Afin de mener à terme ces trois objectifs, je ferai une recherche-action participative (RAP) (Evans *et al.* 2009, etc.) qui sera inscrite dans une ethnographie exploratoire. J'ai choisi ce type d'approche parce que j'aimerais que la recherche apporte un bénéfice mutuel pour la communauté et moi. Pour ce faire, j'inclurai la population participante en la consultant tout au long du processus. En plus de maximiser la participation, la RAP vise le changement. Ici, il s'agit du développement d'un rapport positif à la cuisine et de la valorisation identitaire. Cet objectif pourra être poursuivi de différentes manières (livre, films, photos, etc.). Il s'agira d'identifier, avec mes collaborateurs/collaboratrices, la manière qui leur semble la plus prometteuse et de choisir un projet auquel ils auront envie de participer. De plus, compte tenu du fait que l'un des objectifs comporte une part de recherche en archives, des informations issues de sources (primaires et secondaires) historiques seront assemblées. Il faudra trouver une manière de les mettre en valeur, c'est-à-dire de les rendre attrayantes pour les jeunes, par exemple, et d'en assurer la pérennité.

Quant à l'approche anthropologique, elle privilégie l'inclusion du chercheur/chercheuse dans le contexte culturel à l'étude. Une enquête de terrain d'un an auprès des Anicinabek me permettra de m'inscrire dans leur quotidien et d'avoir ainsi accès à une optique émiq. Pour les objectifs 1 et 3, j'utiliserai des méthodes ethnologiques : l'entrevue et l'observation participante. J'observerai les circuits d'achat et de consommation (sur/hors réserve), la cuisine au quotidien et lors d'événements, etc. Quarante-cinq entrevues semi-dirigées seront conduites (15/génération) : jeunes adultes (18-30 ans), adultes (31-55 ans) et aînés (55 ans et +). Je ferai la comparaison des pratiques alimentaires des générations pour faire ressortir les lieux communs et pour identifier les pratiques procurant un sentiment d'identité et participant à la continuité identitaire. Pour le 2^e objectif, je consulterai des archives (privées, *Deschâtelets, Société d'histoire et de généalogie de Val-d'Or*, etc.) et je ferai des entrevues avec des aînés.

Pour quoi et pour qui?

En plus d'être utile pour la population concernée en enrichissant son circuit touristique et en facilitant l'accès aux sources historiques utiles à la transmission culturelle, la recherche contribuera à l'avancement des connaissances quant aux impacts de la colonisation sur la normativité alimentaire et sur le processus de réappropriation. Très peu de documentation récente porte sur les cuisines amérindiennes et témoigne de leurs transformations. C'est donc ce que je compte faire. Mon projet, qui documentera une part du patrimoine culturel des Anicinabek, témoignera de la richesse culturelle de ce peuple, et j'espère qu'il participera ainsi à un empowerment collectif. Puisque le rapport à certains aliments nous renseigne sur le rapport des individus à leur univers social, notre connaissance de la cosmologie et de l'ontologie des Anicinabek en sera aussi enrichie.

Enfin, la recherche pourra servir aux intervenants/intervenantes sociaux (du domaine de la santé par exemple) pour le développement d'une approche plus holistique de l'intervention dans le domaine alimentaire. Cela me situe dans une forme d'anthropologie que l'on pourrait qualifier d'appliquée. En d'autres mots, j'aimerais que mes résultats puissent servir à des réalisations concrètes. Je suis d'avis que l'anthropologie a besoin d'autres disciplines, comme le travail social, la nutrition, pour être en mesure d'aller plus loin que la simple élucidation d'une problématique. J'aimerais donc adopter une approche collaborative avec d'autres disciplines et partager mes résultats afin de pouvoir concrétiser davantage l'aspect appliqué de ma recherche.

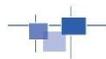
Une recherche en cours

Par conséquent, au cours des prochaines années, je me consacrerai à ce projet qui concerne l'alimentation chez les Anicinabek. En me positionnant dans une approche de recherche collaborative, je devrai faire preuve de flexibilité et ne pas hésiter à modifier certains angles ou questions de recherche afin de respecter mes collaborateurs et de prendre en compte leurs recommandations et perspectives. De plus, le volet action de la recherche sera certainement amené à se transformer tout comme certains objectifs. Mais en faisant preuve d'ouverture et de créativité, je pense que cela me permettra de mener à terme une recherche pertinente autant sur le plan intellectuel que pratique, et j'espère que plusieurs types de publics pourront en retirer des bénéfices.

| Bibliographie |

- Adelson Naomi. 2000. *Being Alive Well: Health and the Politics of Cree Well-Being*. Toronto : University of Toronto Press.
- Basile Marie-Jeanne. 1973. *Ethnocuisine montagnaise (Innupminwan)*. Québec : Centre d'études nordiques, Université Laval, Collection Nordicana, no 35.
- Black Meredith Jean. 1980. *Algonquin Ethnobotany : An Interpretation of Aboriginal Adaptation in Southwestern Quebec*. Musées nationaux du Canada, Le service d'Ethnologie, dossier No. 65, Ottawa.
- Bousquet Marie-Pierre. 2015. Ontologie animiste et viande d'élevage : Retour sur les notions de « animaux indiens » et « animaux blancs » chez les Anicinabek, *Religiologiques* 32 : 219-244.
- Delâge Denys. 1991. Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois, *Liberté* 33 (4-5) : 15-28.
- De Labarre Matthieu. 2001. Les trois dimensions de l'expérience alimentaire du mangeur : l'exemple du Sud-Ouest français, *Anthropology of Food* (S1) : en ligne <https://aof.revues.org/1206>.
- Duhart Frédéric. 2005. Des perspectives originales pour l'anthropologie de l'alimentation, *Ethnologie française* 35 (1) : 161-163.
- Evans Mike, Rachelle Hole, Laurence D. Berg, Peter Hutchinson *et al.* 2009. Common Insights, Differing Methodologies. Toward a Fusion of Indigenous Methodologies, Participatory Action Research, and White Studies in an Urban Aboriginal Research Agenda, *Qualitative Inquiry* 20 (10) : 1-18.
- Gilmore Janet C. 2004. Sagamité and Booya : French Influence in Defining Great Lakes Culinary Heritage, *Revue d'histoire de la culture matérielle* 60 (automne) : 58-69.
- Jourdan Christine et Stéphanie Hobbis. 2013. Tensions internationales autour d'un concombre tueur : confiance et globalisation alimentaire, *Anthropologie et Sociétés* 37 (2) : 173-192.

- Laberge Gaudin Véronique. 2012. *Facteurs associés à l'alimentation traditionnelle au sein de trois communautés criées du Nord du Québec*. Mémoire de maîtrise (Médecine sociale et préventive), Université de Montréal, Montréal.
- Lenclud Gérard. 1987. La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie, *Terrain* 9 : 110-123.
- Power Elaine M. 2008. Conceptualizing Food Security for Aboriginal People in Canada, *Canadian Journal of Public Health* (March-April) : 95-97.
- Prins Harald E.L. 1994. Neo-Traditions in Native Communities : Sweat lodge and Sun Dance Among the Micmac Today, in W. Cowan (dir.), *Papers of the Twenty-fifth Algonquian Conference* : 383-394. Ottawa : Carleton University.
- Rousseau Jacques. 1948. Quand les chasseurs de caribous boulangent, *Gastronomie : le magazine des gourmets* 3 (26) : 5-6.
- Rousseau Jacques 1957. Astam mitchou! Essai de gastronomie amérindienne, *Cahier des Dix* (22) : 193-201.
- Rousseau Jacques. 1966. Dans la forêt québécoise, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 21 (5) : 1040-1047. <http://www.persee.fr...>
- Roy Bernard. 2002. *Sang sucré, pouvoirs codés, médecine amère. Diabète et processus de construction identitaire : les dimensions socio-politiques du diabète chez les Innus de Pessamit*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Sercia Pierre et Alain Girard. 2009. Migrer et manger dans un espace social alimentaire transculturel, *Cuizine : The Journal of Canadian Food Cultures/Cuizine : Revue des cultures culinaires au Canada*, 2 (1) : en ligne. <http://www.erudit.org...>
- Tanguay Nancy, Sylvie de Grosbois et Johanne Saint-Charles. 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.
- Vincent Sylvie. 1977. L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre : quatre siècles de dépossession, *Possibles* 1 (3-4) : 13-24.
- Willows Noreen D. 2005. Les déterminants de la saine alimentation chez les peuples autochtones du Canada : État actuel des connaissances et lacunes au niveau de la recherche, *Canadian Journal of Public Health/Revue Canadienne de santé publique* 96 (S3) : S36-S41.



2.13 Impacts cumulatifs des changements climatiques et de l'exploitation des ressources naturelles dans les communautés autochtones de la forêt boréale

MAËL CASU, ÉTUDIANT À LA MAÎTRISE, SCIENCES HUMAINES, UQAT
DIRECTION : HUGO ASSELIN ET OSCAR LABRA, UQAT

Problématique

La forêt boréale est habitée depuis plusieurs milliers d'années par des sociétés humaines qui ont développé un mode de vie et une culture fusionnels avec l'environnement forestier (Tremblay 2014). Aujourd'hui, malgré les traumatismes de la colonisation et les politiques d'assimilation, le territoire garde une place importante pour les Autochtones. Il est la source de la culture, et le centre de l'identité individuelle et collective (Saint-Arnaud 2009). Les activités traditionnelles et culturelles sur le territoire sont parmi les principaux déterminants de la santé et du bien-être des personnes et des communautés (Kant *et al.* 2013, Richmond et Ross 2009). La fréquentation du territoire procure des sentiments de réconfort, d'accomplissement et de guérison aux personnes (Whiteman 2004, Willox *et al.* 2012). La chasse, la trappe, la pêche et la cueillette approvisionnent les communautés en nourriture traditionnelle, contribuent à maintenir la forme physique et peuvent aussi être une source de revenus (Kant *et al.* 2014). Ces activités, porteuses des valeurs autochtones de partage, d'entraide et de respect (Saint-Arnaud 2009), sont aussi un temps où se développent les liens entre les membres de la famille et où se transmettent les savoirs entre les générations (Kant *et al.* 2014).

Les changements climatiques ont de nombreux impacts sur l'environnement naturel et les sociétés humaines, particulièrement en latitudes élevées (Hovelsrud *et al.* 2011, Ruckstuhl *et al.* 2008). De nombreux changements ont été observés dans les territoires des communautés autochtones, comme la fonte du pergélisol (Ford *et al.* 2006, Lévesque 2009), la diminution de la qualité, de l'épaisseur et de la durée de la glace (Tremblay *et al.* 2006), des changements dans la durée et la périodicité des saisons (Ignatowski et Rosales 2013) et des changements dans les conditions météorologiques (Willox *et al.* 2012). Globalement, il est plus difficile de prédire ces conditions par les savoirs traditionnels, ce qui rend moins sûres les sorties sur le territoire. Des changements dans les périodes de migration et dans la répartition de certaines espèces fauniques ont aussi été constatés (Royer et Herrmann 2011).

À l'instar du modèle économique global, l'exploitation des ressources naturelles en zone boréale suit une dynamique de croissance. Au Québec le nombre de projets miniers se multiplie (Lapointe 2011); la plupart visent la zone nordique et sont l'objet d'investissements de dizaines de milliards de dollars (Asselin 2011). La filière énergétique fait aussi l'objet d'investissements importants, principalement l'hydroélectricité. Le Nord offre de nouvelles opportunités à l'industrie forestière, malgré la grave crise qu'elle traverse (Asselin 2007). Les activités d'exploitation des ressources naturelles ont des conséquences environnementales et sociales importantes, en particulier dans les communautés autochtones. Les inondations, les coupes forestières et la pollution minière causent des pertes de ressources dans les territoires affectés (Whiteman 2004), en affectant notamment les habitats fauniques et la disponibilité des plantes sauvages (Booth et Skelton 2011, Parlee *et al.* 2012), allant parfois jusqu'à la destruction totale de certains terrains de trappe. Aussi, le développement du réseau routier

participe à la dépossession et à la dégradation du territoire en fragmentant les paysages et en entraînant une fréquentation accrue par des non-Autochtones (Kneeshaw *et al.* 2010).

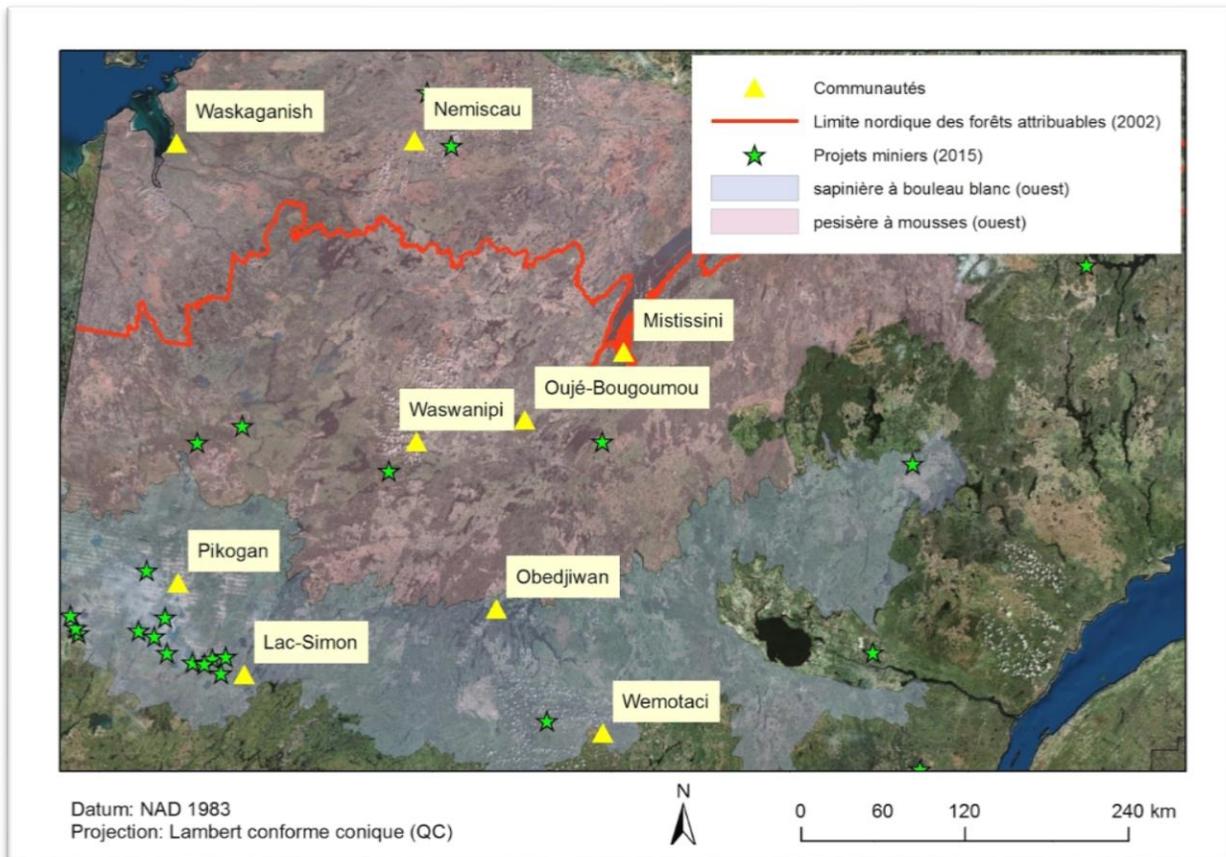
Les changements et la dégradation du territoire affectent les santés physique, mentale, émotionnelle et spirituelle des Autochtones (Booth et Skelton 2011, Whiteman 2004, Willox *et al.* 2012). Ces changements participent à l'abandon d'un mode de vie commun basé sur les activités du territoire et les valeurs communautaires de partage, d'entraide et de respect, et favorisent la transition vers un mode de vie plus tourné vers l'individualisme. Les impacts environnementaux peuvent augmenter les disparités sociales au sein des communautés. Par exemple, certains groupes sont particulièrement affectés par les changements environnementaux, comme les chasseurs et les maîtres de trappe (*tallymen*) (Whiteman 2004). Des divisions intra et inter communautaires apparaissent régulièrement au sujet de la prise de décision concernant les projets de développement (Asselin 2011, Booth et Skelton 2011, Whiteman, 2004). Les rivalités entre communautés sont avivées par les accords privés signés avec les compagnies, d'autant plus que certaines communautés subissent parfois les impacts environnementaux des projets d'exploitation des ressources naturelles sans avoir de bénéfices en retour (Gibson et Klinck 2005). L'emploi d'Autochtones dans les mines permet par exemple des retombées économiques positives pour les familles et les communautés, mais entraîne aussi de nouveaux défis pour l'intégrité familiale et communautaire (Gibson et Klinck 2005).

L'auto-organisation des communautés autochtones et leur engagement dans les processus de prise de décision concernant la gestion des ressources naturelles est un pilier de leur résilience (Berkes et Ross 2013, Kirmayer *et al.* 2009, Maclean *et al.* 2014), notamment en augmentant le contrôle des communautés sur les activités sur leur territoire (Angell et Parkins 2011, Gibson et Klinck 2005). La participation des Autochtones au processus de gouvernance apporte des connaissances locales essentielles pour comprendre les problématiques environnementales et assurer la pertinence des prises de décisions (Berkes *et al.* 2000, Weber *et al.* 2012). Lorsqu'il n'est pas effectué adéquatement, le processus de gouvernance interne aux communautés ou entre communautés et autres parties prenantes peut amplifier les impacts des changements environnementaux dans les communautés, car il exacerbe les sentiments d'impuissance et de futilité (Booth et Skelton 2011, Connor *et al.* 2004, Whiteman, 2004). Dans la partie nordique du Québec, il reste du travail à faire pour que les principes de bonne gouvernance soient appliqués en réalité (Asselin 2011), notamment l'intégration et la représentation équitable des parties prenantes dans la prise de décision.

Les impacts des changements climatiques, surtout étudiés dans le Grand Nord, restent assez peu connus dans la zone boréale, et on connaît mal les capacités de résilience des communautés qui habitent cet environnement. L'association de l'intensification de l'exploitation des ressources naturelles et des changements climatiques représente un nouveau défi pour les communautés autochtones de la forêt boréale, dont la capacité de résilience pourrait être dépassée. Mon projet de maîtrise porte sur les impacts cumulatifs des activités d'exploitation des ressources naturelles et des changements climatiques dans les communautés autochtones de la forêt boréale de l'est du Canada. Mes objectifs sont : 1) d'évaluer les impacts cumulatifs dans les communautés, en particulier sur le tissu social; et 2) de comprendre les facteurs qui influencent la résilience des communautés face aux impacts cumulatifs, notamment la gouvernance.

Méthodologie

L'étude se déroulera en collaboration avec les communautés autochtones ayant leur territoire traditionnel (une partie ou en totalité) dans la forêt boréale continue. Elle comprend les domaines bioclimatiques de la pessière à mousses et de la sapinière à bouleau blanc. Cette zone se caractérise par des paysages forestiers dominés par des peuplements denses où se côtoient une majorité d'espèces résineuses boréales et des feuillus de lumière (Robitaille et Saucier 1998). Nous travaillerons avec les communautés criées de Waswanipi, Oujé-Bougoumou, Mistissini, Nemiscau (Nemaska) et Waskaganish, la communauté anicinape de Pikogan et les communautés atikamekw d'Opitciwan et Wemotaci.



Aire d'étude, forêt boréale continue

Approche

Les territoires des communautés participantes sont relativement homogènes écologiquement, mais s'inscrivent dans des contextes différents en ce qui concerne l'exploitation des ressources naturelles. Le type de ressource exploitée, le nombre de projets et l'intensité de l'exploitation diffèrent en fonction des territoires. Par exemple, les communautés dont le territoire est au nord de la limite nordique des forêts attribuables ne sont pas concernées par l'exploitation forestière (ex : Nemaska). Cependant, leur territoire peut être sujet à d'autres types d'exploitation (ex : barrages et réservoirs hydroélectriques) que l'on ne retrouve pas forcément

dans les territoires d'autres communautés. Certains territoires sont l'objet d'une activité d'exploitation intense, comparativement à d'autres qui sont relativement préservés. On peut aussi retrouver cette hétérogénéité entre les différents terrains de trappe familiaux au sein du territoire d'une même communauté. La situation des communautés n'est pas non plus homogène en ce qui concerne leurs caractéristiques sociales, politiques et économiques, qui dépendent notamment des contextes historiques et géographiques. Par exemple, les ententes territoriales entre le gouvernement du Québec et la nation crie au sujet de l'exploitation hydroélectrique (Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CJNQ) de 1975; Paix des Braves de 2002) ont entraîné des compensations financières, des programmes de soutien au revenu, la création de structures administratives régionales crie, et un renforcement global de l'identité politique de la nation crie (Papillon et Sénécal 2011). Les Nations atikamekw et anicinape n'ont toujours pas signé d'ententes territoriales avec le gouvernement du Québec. Les particularités de chaque communauté sont autant d'éléments qui peuvent jouer un rôle sur leurs capacités de résilience. Je m'attends donc à trouver une diversité d'ampleurs, de nombres et de types d'impacts dans les communautés en fonction de chaque contexte.

Pour étudier les impacts cumulatifs et pour comprendre les facteurs de la résilience des communautés, l'approche que je propose se décline selon deux niveaux d'analyse. L'échelle intracommunautaire (une communauté et son territoire) permet de comprendre les processus internes dans les communautés, notamment la façon dont les effets des changements environnementaux interagissent et affectent le tissu social, et la façon dont les communautés réagissent face à ces changements. L'échelle intercommunautaire (plusieurs communautés, plusieurs territoires) permet de compléter cette compréhension en analysant les situations des communautés en fonction de différents contextes. Par exemple, le niveau d'impact dans les communautés peut être comparé en fonction des caractéristiques des changements environnementaux (comme le nombre et l'ampleur des projets ou le type d'exploitation), ou en fonction des particularités sociales, politiques ou économiques.

Méthode quantitative

Un questionnaire sera utilisé pour évaluer les impacts cumulatifs des changements environnementaux dans un échantillon représentatif de chaque communauté. Cet outil, développé à partir de l'Échelle de Détresse Environnementale (EDS) (Higginbotham *et al.* 2006), permettra notamment de quantifier les impacts par un score de détresse environnementale pour chaque répondant et pour chaque communauté.

La détresse environnementale est un processus complexe de détresse humaine entraîné par la perturbation de l'environnement (Higginbotham *et al.* 2006). Ce processus intègre quatre étapes : 1) la perception des changements environnementaux par les personnes en termes de fréquence et d'intensité; 2) l'évaluation du niveau de menace associée à ces changements sur soi, sa famille, sa communauté; 3) les impacts physiques, psychologiques, sociaux, économiques des changements environnementaux; 4) les actions entreprises relativement aux impacts des changements (Higginbotham *et al.* 2006). Certains facteurs de mitigation influencent le processus de détresse environnementale. Par exemple, le niveau de confiance envers le gouvernement ou l'industrie influe sur le type et l'intensité des actions entreprises par les personnes touchées en réaction aux changements environnementaux, et le niveau d'attachement au lieu influe sur la perception de menace et sur l'impact associé (Connor *et al.* 2004, Elliott *et al.* 1993, Higginbotham *et al.* 2006, Taylor *et al.* 1991).

L'outil quantitatif de l'étude combine l'EDS et le questionnaire utilisé pour documenter les impacts psychosociaux du projet minier Canadian Malartic (LeBlanc *et al.* 2012). Afin de pouvoir obtenir le score de détresse environnementale, j'ai conservé la structure de l'EDS et adapté la plupart des questions au contexte de l'étude. Certaines questions de l'EDS ont été supprimées, car elles ne s'appliquaient pas au contexte de mon étude. J'ai aussi ajouté certaines questions ciblées sur des éléments propres à mon projet comme des signes de changements climatiques. J'ai intégré certains éléments du questionnaire développé pour le cas de Malartic pour recueillir plus d'informations sur les liens sociaux et la vie dans la communauté.

Le questionnaire servira à évaluer :

- le niveau de détresse environnementale général des communautés
- le niveau de perception des changements et de menace associée
- les impacts sur le tissu social et la cohésion des communautés
- le niveau d'attachement au territoire des communautés
- le niveau de confiance des individus envers différentes parties prenantes
- les formes de réaction des répondants relativement aux impacts des changements du territoire

Méthode qualitative

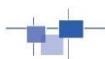
Des entrevues semi-dirigées seront effectuées afin de 1) comprendre le processus par lequel les changements climatiques et l'exploitation des ressources naturelles affectent la santé de la communauté, en portant une attention particulière à la façon dont les perturbations interagissent entre elles et entraînent des impacts cumulatifs; et 2) comprendre la façon dont les communautés font face aux impacts des changements sur leurs territoires, en portant une attention particulière à la gouvernance.

J'interrogerai dans chaque communauté quelques personnes ayant une vision à l'échelle communautaire des effets des changements environnementaux, par exemple, des responsables de l'aménagement du territoire, des professionnels de la santé, des intervenants sociaux, des membres du conseil de bande. Le guide d'entrevue sera défini précisément à partir des résultats de l'analyse quantitative. Les principaux thèmes abordés seront par exemple : les effets des changements du territoire sur les activités traditionnelles, au sein des familles, sur les liens sociaux et la cohésion de la communauté; les réactions au changement; la participation des communautés et de leurs membres dans les processus de prise de décisions; les relations entre les membres de la communauté et les autres parties prenantes dans la gestion des ressources naturelles.

| Bibliographie |

- Angell A. C. et J. R. Parkins. 2011. Resource development and aboriginal culture in the Canadian north, *Polar Record* 47(01) : 67-79.
- Asselin H. 2007. Emplois en dents de scie. *Exploration des facteurs invoqués pour expliquer les crises dans l'industrie forestière québécoise*. Greenpeace Canada, 19p.
- Asselin H. 2011. Plan Nord : les Autochtones laissés en plan, *Recherches amérindiennes au Québec* 41(1) : 37-46.
- Berkes F., C. Folke et J. Colding. 2000. *Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience*: Cambridge : Cambridge University Press.
- Berkes F. et H. Ross. 2013. Community resilience: toward an integrated approach, *Society & Natural Resources* 26(1) : 5-20.
- Booth A. L. et N. W. Skelton. 2011. « You spoil everything! » Indigenous peoples and the consequences of industrial development in British Columbia, *Environment, Development and Sustainability* 13(4) : 685-702.
- Connor L., G. Albrecht, N. Higginbotham, S. Freeman et W. Smith. 2004. Environmental change and human health in Upper Hunter communities of New South Wales, Australia, *EcoHealth* 1(2) : SU47-SU58.
- Elliott S. J., S. M. Taylor, S. Walter, D. Stieb et al. 1993. Modelling psychosocial effects of exposure to solid waste facilities, *Social Science & Medicine* 37(6) : 791-804.
- Ford J. D., B. Smit, J. Wandel et J. MacDonald. 2006. Vulnerability to climate change in Igloolik, Nunavut: what we can learn from the past and present, *Polar Record* 42(2) : 127-138.
- Gibson G. et Klinck J. (2005). Canada's resilient north: The impact of mining on aboriginal communities, *Pimatisiwin* 3(1): 116-139.
- Higginbotham N., L. Connor, G. Albrecht, S. Freeman et K. Agho. 2006. Validation of an environmental distress scale, *EcoHealth* 3(4) : 245-254.
- Hovelsrud G. K., B. Poppel, B. van Oort et J. D. Reist. 2011. Arctic societies, cultures, and peoples in a changing cryosphere, *Ambio* 40(1) : 100-110.
- Ignatowski J. A., et J. Rosales. 2013. Identifying the exposure of two subsistence villages in Alaska to climate change using traditional ecological knowledge, *Climatic change* 121(2) : 285-299.
- Kant S., I. Vertinsky, B. Zheng et P. M. Smith. 2013. Social, cultural, and land use determinants of the health and well-being of Aboriginal peoples of Canada: A path analysis, *Journal of public health policy* 34(3) : 462-476.
- Kant S., I. Vertinsky, B. Zheng et P. M. Smith. 2014. Multi-Domain Subjective Wellbeing of Two Canadian First Nations Communities, *World Development* 64 : 140-157.
- Kirmayer L. J., M. Sehdev et C. Isaac. 2009. Community resilience: Models, metaphors and measures, *International Journal of Indigenous Health* 5(1) : 62.
- Kneeshaw D., M. Larouche, H. Asselin, M. Adam et al. 2010. Road rash: Ecological and social impacts of road networks on First Nations, in M. G. Stevenson et D. C. Natcher (dir.), *Planning Co-Existence: Aboriginal Considerations and Approaches in Land Use Planning*: 171-184. Edmonton: Canadian Circumpolar Institute Press.
- LeBlanc P., H. Asselin, A. Ependa, A. Gagnon et L. Pelletier. 2012. *Transformations et bouleversements d'un territoire : Le cas de la municipalité de Malartic*. Chaire Desjardins en développement des petites collectivités et Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

- Lévesque A. M. 2009. *Salluit : analyse et reconstitution d'évènements climatiques significatifs pertinents à l'aménagement du territoire et à la sécurité publique*. Mémoire de maîtrise (Géographie), Université Laval, Québec.
- Maclean K., M. Cuthill et H. Ross. 2014. Six attributes of social resilience, *Journal of Environmental Planning and Management* 57(1) : 144-156.
- Papillon M. et S. Sénécal. 2011. Traités modernes, qualité de vie et gouvernance des peuples autochtones au Canada : l'expérience des Cris et des Inuit sous la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, in J.-G. Petit, Y. Bonnier-Viger, P. Aatami et A. Iserhoff (dir.), *Les Inuit et les Cris du nord du Québec. Territoire, gouvernance, société et culture* : 255-272. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Parlee B. L., K. Geertsema et A. Willier. 2012. Social-ecological thresholds in a changing boreal landscape: insights from Cree knowledge of the Lesser Slave Lake region of Alberta, Canada, *Ecology and Society* 17(2): 20. www.ecologyandsociety.org...
- Richmond C. A. et N. A. Ross. 2009. The determinants of First Nation and Inuit health: a critical population health approach, *Health & place* 15(2) : 403-411.
- Robitaille A. et J. Saucier. 1998. *Paysages régionaux du Québec méridional*. Direction de la gestion des stocks forestiers et Direction des relations publiques, ministère des Ressources naturelles du Québec, Les publications du Québec, Québec.
- Royer M.-J. et T. M. Herrmann. 2011. Socioenvironmental changes in two traditional food species of the Cree First Nation of subarctic James Bay, *Cahiers de géographie du Québec* 55(156) : 575-601.
- Ruckstuhl K., E. Johnson et K. Miyanishi. 2008. Introduction. The boreal forest and global change, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 363(1501) : 2243-2247.
- Saint-Arnaud M. 2009. *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone : le cas des Anicinapek de Kitcisakik (Québec)*. Thèse de doctorat (Sciences de l'environnement), Université du Québec à Montréal, Montréal. <http://www.archipel.uqam.ca/2038>
- Taylor S. M., S. Elliott, J. Eyles, J. Frank *et al.* 1991. Psychosocial impacts in populations exposed to solid waste facilities, *Social Science & Medicine* 33(4) : 441-447.
- Tremblay M., C. Furgal, V. Lafortune, C. Larrivée *et al.* 2006. Communities and ice: Bringing together traditional and scientific knowledge, in R. R. Riewe et J. E. Oakes (dir.), *Climate Change: Linking Traditional and Scientific Knowledge*: 185-201. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Tremblay R. 2014. Recension : Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord, A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (dir.), Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2013, 407 pages, *Canadian Journal of Political Science* 47(1) : 208-210.
- Weber M., N. Krogman et T. Antoniuk. 2012. Cumulative effects assessment: linking social, ecological, and governance dimensions, *Ecology and Society* 17(2) : 22.
- Whiteman G. 2004. The Impact of Economic Development in James Bay, Canada The Cree Tallymen Speak Out, *Organization & Environment* 17(4) : 425-448.
- Willox A. C., S. L. Harper, J. D. Ford, K. Landman *et al.* 2012. « From this place and of this place »: Climate change, sense of place, and health in Nunatsiavut, Canada, *Social Science & Medicine* 75(3) : 538-547.



2.14 Évolution du rapport de force des Nations innue et naskapie dans le processus de négociation en matière de développement minier à Schefferville. De l'Iron Ore Company à la Tata Steel Minerals Canada

MARIE PERRAULT, ÉTUDIANTE À LA MAÎTRISE, SCIENCE POLITIQUE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
DIRECTION : MARTIN PAPILLON, UDM

« IOC reconnaît que les entreprises, en commençant par nous-mêmes, ont une responsabilité sociale très spéciale envers leurs employés et les communautés où elles ont leurs installations. »

- Brian Mulroney¹

Contexte

Après avoir frôlé la disparition il y a une trentaine d'années à la suite du départ de l'Iron Ore Company (IOC), la ville de Schefferville est remise à l'ordre du jour gouvernemental avec l'annonce du Plan Nord et l'appétit grandissant pour les métaux des pays émergents². Les deux communautés autochtones avoisinantes – Matimekush-Lac-John et Kawawachikamach – et la population de Schefferville ont toutes ressenties les impacts de la fermeture des opérations annoncée en 1982 par le président d'IOC et futur premier ministre Brian Mulroney. La démolition de la plupart des infrastructures de la ville par la même société qui les avait vu naître en 1954 entraîna un exode critique et avec lui, un déclin majeur des activités socioéconomiques de la municipalité. Ces dernières furent relancées en partie grâce à l'arrivée d'un nouveau joueur d'envergure qui allait ressusciter le passé ferrifère et rebâtir sur les vestiges de l'IOC, l'entreprise Tata Steel Minerals Canada Limited (TSMC).

Cette compagnie canado-indienne est née en 2010 du partenariat de l'indienne Tata Steel (94%) et de la canadienne New Millennium Iron Corp (6%). Deux importants développements animent la multinationale : les projets DSO et Taconite. L'acronyme du premier fait référence à « Direct Shipping Ore » ou « minerai à enfournement direct », et fait office de cobaye, selon le partenaire New Millennium Iron Corp (NML) : « Tata Steel, exploitant de longue date des mines de minerai de fer en Inde, préfère d'abord acquérir de l'expérience d'exploitation au Canada dans le cadre du Projet DSO avant de s'attaquer à l'ambitieux Projet Taconite » (NML, s.d.). Ce dernier développement n'est effectivement rien de moins que le plus important projet ferrifère au Québec (Shields 2012) et comprend deux gisements. Le premier, appelé LabMag, se trouve à Terre-Neuve-et-Labrador et le second, KéMag, est en territoire québécois. Appuyée par le gouvernement du Québec dans le cadre du Plan Nord, la compagnie signe une entente de principe avec Philippe Couillard en janvier 2016 au Forum économique de Davos qui mène, en juillet de la même année, à une contribution de Québec d'une valeur de 175 millions de dollars pour soutenir le projet DSO (Lévesque 2016).

¹ Assemblée Nationale Québec. 1983. « Audition de personnes et d'organismes sur la situation de Schefferville et les solutions possible (1) », *Commissions parlementaires*, Troisième session, 32^e Législature. B-12164.

² Entre 2009 et 2010, le prix du minerai de fer a grimpé de 111 % selon une étude de Pricewaterhouse Cooper.

Aujourd'hui, le géant indien ne peut ignorer les communautés innue et naskapie ou encore prendre exemple sur les méthodes de son précurseur, et ce, pour plusieurs raisons. Notons d'abord qu'au Canada, le droit en matière de participation a substantiellement évolué depuis la deuxième moitié du siècle dernier. D'ailleurs, une poursuite judiciaire intentée par les Innus d'Uashat Mak Mani-Utenam et de Matimekush-Lac-John est en cours contre l'IOC. Les demandeurs réclament 900 millions de dollars en réparation pour les activités d'extraction implantées sans leur consentement sur leur territoire traditionnel, le Nitassinan. Un jugement fut rendu en leur faveur en septembre 2014 par la Cour d'appel du Québec. La Cour suprême a par la suite rejeté le pourvoi en appel d'IOC, selon lequel la poursuite devrait plutôt être dirigée contre les gouvernements. Cette décision illustre bien l'évolution de la jurisprudence canadienne des dernières décennies en ce qui a trait à l'obligation de consulter les peuples autochtones lorsque leurs droits ancestraux peuvent être affectés par un projet de développement minier. En effet, une série de jugements déterminants rendus depuis l'enchâssement des droits ancestraux à l'article 35 de la Constitution de 1982 font école en la matière. Dans le récent jugement opposant la nation Tsilhqot'in à la Colombie-Britannique, on peut lire :

De par sa nature, le titre ancestral confère au groupe qui le détient le droit exclusif de déterminer l'utilisation qu'il est fait des terres et de bénéficier des avantages que procure cette utilisation [...] Avant que l'existence du titre soit établie, la Couronne est tenue de consulter de bonne foi les groupes autochtones qui revendiquent le titre sur des terres au sujet de ses projets d'utilisation des terres et, s'il y a lieu, de trouver des accommodements aux intérêts de ces groupes. Le niveau de consultation et d'accommodement requis varie en fonction de la solidité de la revendication du groupe autochtone et de la gravité de l'effet préjudiciable éventuel du projet sur l'intérêt revendiqué³.

Cette dite obligation de consulter de la Couronne a été pointée du doigt à maintes reprises pour ses nombreuses lacunes, ses imprécisions juridiques, mais aussi pour sa portée, parfois jugée insuffisante (Farget et Fullum-Lavery 2014, Papillon 2015). Outre les nombreuses critiques et les carences manifestes, l'évolution de la jurisprudence en matière de consultation ainsi que l'enchâssement de l'article 35 sont des éléments qui témoignent d'un positionnement progressif du Canada face au processus de négociation entre Autochtones et compagnie extractives.

La notion du consentement préalable, libre et éclairé

À l'international, la notion du consentement préalable, libre et éclairé (CPLE), émerge de façon graduelle et se concrétise durant les années 1990. Plusieurs organisations transnationales se prononcent tour à tour sur la question, dont les Nations Unies qui, en 1982, se dotent d'un groupe de travail spécifiquement dédié aux populations autochtones, le Working Group on Indigenous Populations (WGIP). Ce dernier rédige la première version d'une déclaration sur les droits des peuples autochtones en 1994, qui sera révisée et modifiée pour finalement être approuvée par l'Assemblée générale onusienne en septembre 2007. Naît alors officiellement la *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones* (DNUDPA) qui viendra enchâsser définitivement le CPLE dans le discours international, même si la nature du

³ Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique, 2014 CSC 44, [2014] 2 R.C.S. 256.

document n'est pas contraignante et que quatre pays votent contre, à savoir l'Australie, la Nouvelle-Zélande, les États-Unis et le Canada. Ce n'est qu'en 2010 que le Canada accorde un soutien mitigé à la déclaration en mettant bien de l'avant sa réticence face au CPLE : « Free, prior and informed consent, as it is considered in paragraphs 3 and 20 of the WCIP Outcome Document, could be interpreted as providing a veto to Aboriginal groups and in that regard, cannot be reconciled with Canadian law, as it exists » (Canada 2014 *in* Papillon et Rodon 2016). Six ans plus tard, le gouvernement fédéral annonce son intention d'endosser pleinement la déclaration onusienne. À ce jour, de nombreux détails entourant cette promesse restent à éclaircir. Ceci dit, la ministre Carolyn Bennett laisse déjà transparaître une interprétation qui se conforme au standard canadien de consultation, c'est-à-dire qui favorise la *recherche* du consentement plutôt que son obtention. Quoi qu'il en soit, l'omniprésence dans le discours international d'un langage du consentement des dernières années est un autre élément qui restructure les relations entre Autochtones et compagnies extractives.

Si le Canada émet des réserves face à l'interprétation du CPLE, d'autres acteurs se prononcent, notamment des organisations proches des grandes minières internationales. Par exemple, la World Bank's International Finance Corporation (IFC) et l'International Council of Metals and Mining (ICMM), malgré certaines conditions et selon certaines interprétations, s'approprient le langage du consentement. En 2012, l'IFC publie une présentation des normes de performance sur la protection environnementale et sociale à laquelle elle souhaite s'astreindre. À la norme de performance n°7, concernant les Peuples autochtones, la Banque mondiale affirme : « Indigenous Peoples may play a role in sustainable development by promoting and managing activities and enterprises as partners in development » (IFC 2012). L'utilisation d'un langage partenarial traduit une influence grandissante de l'industrie dans les relations avec les Peuples autochtones. Cela dit, l'organisation précise également : « FPIC does not necessarily require unanimity and may be achieved even when individuals or groups within the community explicitly disagree » (IFC 2012). Face aux responsabilités de l'industrie, l'IFC affirme : « [...] where government capacity is limited, the client will play an active role during planning, implementation, and monitoring of activities to the extent permitted by the agency » (IFC 2012).

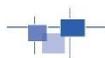
C'est à l'intérieur d'un tel contexte de zones grises, pour l'entreprise comme pour l'État, que les ententes de répercussions et avantages (ERA) gagnent en popularité. La New Millenium ainsi que TSMC signent des ERA pour le projet DSO avec la Nation naskapie de Kawawachikamach, puis la Nation innue Matimekush-Lac John. Ces ententes peuvent être définies comme des mécanismes

[qui] permettraient la création d'un espace (plus informel) de négociation, en marge des mécanismes issus des processus politiques basés sur la représentativité démocratique et sur l'application du droit, pour établir certaines des conditions de régulation des projets et prévoir des mesures d'atténuation ou des retombées scientifiques. (Campbell et Sarrasin 2012 : 2)

Ce travail propose de se pencher sur l'évolution de la place accordée aux Autochtones dans le processus de développement minier du temps de l'Iron Ore Company à celui de la Tata Steel Minerals Canada, à travers l'émergence d'un nouveau langage, plus inclusif et même parfois partenarial. Est-ce que ce langage sous-tend une véritable transformation des rapports Minière-Autochtones? Si oui, sous quels aspects? Est-ce que les relations ainsi développées sont différentes selon les communautés (innue et naskapie)? L'objectif du projet est de parvenir à identifier les principaux éléments de changements entre deux époques bien distinctes et de déterminer si les rapports de force entre acteurs (communautés et industrie) s'en sont trouvés réarticulés.

| Bibliographie |

- Campbell B. K. et B. Sarrasin. 2012. Introduction, in M. Laforce, B. Campbell et B. Sarrasin, *Pouvoir et régulation dans le secteur minier : leçons à partir de l'expérience canadienne* : 1-8. Montréal : Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Desjardins François. 2016. Tata et Québec discutent encore du projet de mine, *Le Devoir* (13 avril 2016). <http://www.ledevoir.com...>
- Doris Farget et Marie-Pier Fullum-Lavery. 2014. La place réservée à l'avis des peuples autochtones dans le cadre du processus de prise de décision concernant le Plan Nord ou l'exploitation du Nord québécois : perspective juridique interne et internationale, *Revue de droit de McGill* 59(3) : 595-653.
- International Finance Corporation (IFC). 2012. *Performance Standard 7 : Indigenous Peoples*. [En ligne] <http://www.ifc.org/...>
- Lévesque Fanny. 2016. Québec décaisse 175 M\$ pour la mine de Tata. *Le Soleil*. 26 juillet 2016. <http://www.lapresse.ca/le-soleil/affaires/les-regions/201607/26/01-5004609-quebec-decaisse-175-m-pour-la-mine-de-tata.php>
- Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique. 2014 CSC 44, [2014] 2 R.C.S. 256
- New Millenium Iron (NMI). S.d. *Projet DSO : Contexte*. En ligne, <http://www.nmliron.com...>
- Bureau de la protection des droits et du territoire d'ITUM. S.d. Nos revendications, *IOC/Rio Tinto : Il est temps de payer le loyer*. En ligne <http://www.paytherent.info/fr>
- O'Faircheallaigh Ciaran. 2013. Extractive industries and Indigenous peoples: A changing dynamic?, *Journal of Rural Studies* 30 : 20-30.
- Papillon Martin et Thierry Rodon. 2016. *Negotiating consent : Proponent-Indigenous Agreements and the Right to Free, Prior and Informed Consent in Canada*. (article non publié)
- Papillon Martin. 2014. Vers un nouveau partenariat? Rapport sur la participation des communautés autochtones aux activités de mise en valeur des ressources naturelles hors Québec, in *Étude réalisée dans le cadre du plan d'acquisition de connaissances additionnelles de l'évaluation environnementale stratégique globale sur les hydrocarbures au Québec*. Chantier société, GSOCO2.
- Pricewaterhouse Cooper. 2011. *Mine 2011 : The game has changed. Review of global trends in the mining industry*. En ligne, <http://aemq.org...>
- Shields Alexandre. 2012. Taconite – Le plus important projet ferrifère au Québec progresse à grands pas, *Le Devoir*, 21 juin 2012. <http://www.ledevoir.com/...>
- Statnyk Kris. 2016. Seeking indigenous consent : a « canadian definition » of justice, *Northern Public Affairs*, 2 mai 2016, En ligne, <http://www.northernpublicaffairs.ca/index/seeking-indigenous-consent-a-canadian-definition-of-justice/>
- Tata Steel Minerals Canada. 2013. *Les Communautés*. En ligne, <http://www.tatasteelcanada.com...>



2.15 Les insectes nous racontent une histoire : un tissage des savoirs entomologiques et naskapis dans une toile de connaissances géographiques à Kawawachikamach

MARION CARRIER, ÉTUDIANTE À LA MAÎTRISE, GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
DIRECTION : THORA MARTINA HERRMANN, UDM

Introduction

En 2012, les Naskapis ont discuté des changements dans la composition des populations de mouches et de moustiques à Kawawachikamach (Mameamskum *et al.* 2014). Ceux-ci font partie des insectes pollinisateurs et prédateurs indispensables pour des plantes d'importance culturelle, le bleuet et le thé de Labrador, mais ils sont aussi vecteurs de maladies et sources d'irritation pour l'humain et le caribou, un animal occupant une place centrale dans la langue, les valeurs, la culture, et les traditions naskapiques. Il y a une préoccupation croissante parmi les Naskapis que les changements climatiques et leurs effets sur l'abondance, la distribution, la composition, et la phénologie des insectes affectent leurs relations avec ᐱᓱᓱᓴ Aschiyy¹ (Mameamskum *et al.* 2014, Orchard 1998). Au regard du manque de connaissances sur les insectes dans le subarctique du Québec, ce projet utilise des méthodologies provenant de la géographie humaine ainsi que de la géographie physique pour répondre à la question de recherche suivante : *Quel est le rôle des savoirs entomologiques et naskapis dans les discours géographiques sur les changements climatiques, et quelles sont les conséquences de ces changements sur les relations entre les Naskapis, les insectes, et Aschiyy à Kawawachikamach?*

Objectifs

Les objectifs qui guident ce projet sont 1) d'étudier la diversité des insectes à proximité de Kawawachikamach; 2) en corrélation avec des données climatiques, d'étudier les changements dans les assemblages d'insectes au courant des cent dernières années; et 3) d'étudier les perceptions des insectes des Naskapis. À partir d'entrevues semi-structurées, de questionnaires, de la création d'art, d'échantillonnage d'insectes, ainsi que de prélèvements de carottes de sédiments, cette recherche contribuera à une littérature émergente sur la dynamique sociale de l'entomologie dans un contexte nordique (Beisel *et al.* 2013, Ernst *et al.* 2012, Raffles 2010). Compte tenu du mandat de la Naskapi Development Corporation « d'encourager l'éducation » et « d'assister à la préservation de la langue, des valeurs, de la culture, et des traditions Naskapie » (Naskapi Nation of Kawawachikamach, n.d.), ce projet cherche à faire participer les jeunes naskapis dans des activités de recherche qui permettront de répondre à un manque de connaissances sur la composition des populations d'insectes dans le subarctique. Ceci permettra aux jeunes de passer du temps sur le terrain et de mettre en pratique une valeur naskapie importante : respecter la nature et tout ce qu'elle contient (communication personnelle, North American Community Environmental Leadership Exchange workshop, 19 juin, 2015).

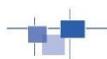
¹ ᐱᓱᓱᓴ Aschiyy, en naskapi, est utilisé pour discuter du terrain, de la terre, et du monde (MacKenzie et Jancewicz 1994)

Échantillonnage

À l'été 2015, j'ai échantillonné les populations d'insectes sur 3 sites d'étude à proximité de Kawawachikamach (Québec) avec 15 pièges à insectes passifs et 5 transects au filet fauchoir, et j'ai prélevé des carottes de sédiments qui seront datées et analysées pour les macro-restes d'insectes. Les spécimens seront identifiés, préservés, et une paléoreconstruction des assemblages d'insectes sera mise en corrélation avec des données climatiques du dernier centenaire. Des données ethnographiques seront recueillies au cours d'un atelier sur les insectes organisé par la Naskapi Development Corporation dans la communauté, à Kawawachikamach. Lors de l'atelier, les jeunes naskapis feront de l'observation et apprendront à identifier les insectes, et les aînés seront invités à raconter des légendes et des contes. Quinze entrevues semi-structurées, trente questionnaires, et de l'art (i.e. perlage, dessin, peinture) permettront d'étudier les perceptions des insectes des aînés, des adultes et des jeunes naskapis. Les retombées escomptées de ce projet sont l'établissement d'un programme de surveillance de la diversité des insectes dans le subarctique du Québec, un site web communautaire, un atelier de trois jours sur les insectes dans la communauté de Kawawachikamach et une exposition itinérante d'art naskapi.

| Bibliographie |

- Beisel U., A. H. Kelly et N. Tousignant. 2013. Knowing insects: Hosts, vectors and companions of science, *Science as Culture* : 22(1) : 1-15.
- Cruikshank J. 2010. *Do glaciers listen?: local knowledge, colonial encounters, and social imagination*. Vancouver : UBC Press.
- Ernst C.M., K. Vinke, D. Giberson et C.M. Buddle. 2012. Insects and education: creating tolerances for some of the world's smallest citizens, in H. Lemelin (dir.), *The Management of Insects in Recreation and Tourism* : 289-305. Cambridge : Cambridge University Press.
- Latour B. 1999. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge : Harvard University Press.
- Lave R. 2015. *Stream restoration and the surprisingly social dynamics of science*. Wiley Interdisciplinary Reviews: Water.
- MacKenzie M. et B. Jancewicz. 1994. *Naskapi Lexicon*. Kawawachikamach : Naskapi Development Corporation.
- Mameamskum J., G. Guanish, N. D'Astous, T. M. Herrmann *et al.* 2014. *Assessment of climate change impacts on the caribou, the land, and the Naskapi nation, and identification of priority adaptation strategies*. Ouranos: Vulnerabilities, Impacts, & Adaption in the Northern Environment.
- Orchard T. 1998. *Teenagers of the tundra: the teenage experience among the Naskapi of Kawawachikamach, Quebec*. Thesis (M.A.) (Anthropologie), Memorial University of Newfoundland, St. John's.
- Raffles H. 2010. *Insectopedia*. New York: Pantheon Books.
- Schaefer P. 2011. Update on the biting fly component (Diptera: Simuliidae, Culicidae and Tabanidae) of the Northern Biodiversity Program, *Newsletter of the Biological Society of Canada* 30 : 41-49.
- Simpson A. 2014. *Mohawk interruptus: Political life across the borders of settler states*. Durham : Duke University Press.
- Whatmore S. 2006. Materialist returns: practising cultural geography in and for a more-than-human world, *Cultural Geographies* 13(4) : 600-609.



2.16 La responsabilité sociale des entreprises et les représentations des communautés autochtones locales : étude de cas de la mine Éléonore à Wemindji, Québec

MATHIEU GAUTHIER, ÉTUDIANT À LA MAÎTRISE, DÉVELOPPEMENT INTERNATIONAL ET MONDIALISATION, UNIVERSITÉ D'OTTAWA
DIRECTION : KARINE VANTHUYNE, UN. OTTAWA

Problématique de recherche

La mondialisation favorise la montée en puissance des entreprises multinationales (EMN) (Michalet 2003, Éthier 2004, Carreau et Juillard 2010, Love 2007). La puissance de ces entités privées réside « dans leur capacité à inscrire dans le droit international public les règles destinées à servir leurs intérêts particuliers » (Chavagneux 2010 : 558, Kieffer 2008). Misant sur la compétition entre les États, les EMN multiplient les sphères d'autorité, forcent la création de normes privées et publiques, et jouissent de zones de non-gouvernance où la régulation de leurs pratiques est très complexe et parfois minimale (Withman 2009, Senarclens 2005, Chavagneux 2010). Au cœur du débat qui oppose les normes juridiques (*hard law*) et les normes volontaires (*soft law*), la responsabilité sociale des entreprises a émergé sur la scène internationale comme un mécanisme d'autorégulation des EMN (Gond et Igalens 2008, Aras et Crowther 2012, Turcotte 2013). Tout en s'opposant aux normes contraignantes, les promoteurs de la RSE encouragent les EMN à dépasser leur mandat premier, soit la réalisation du profit, afin d'intégrer volontairement une vocation sociale, voire éthique à leurs pratiques (Turcotte *et al.* 2011).

Au Canada, la relation entre les Peuples autochtones et les corporations minières demeure fondamentalement asymétrique (Laforce *et al.* 2009). Cette relation de pouvoir historiquement créée par le développement du régime de *free mining* fait en sorte qu'il est très difficile d'intégrer les positions des Peuples autochtones dans le processus décisionnel entourant l'exploitation minière (Lapointe 2010). Ainsi, les externalités des activités extractives telles que les impacts environnementaux, les déplacements, la destruction de l'héritage culturel ou la perte de l'accès aux ressources portent fréquemment atteinte au droit d'autodétermination ainsi qu'au bien-vivre des populations locales (O'Faircheallaigh 2006). Les accords de collaboration (ou les ententes sur les répercussions et les avantages – ERA) sont de plus en plus utilisés pour développer les relations entre les promoteurs de projets miniers et les communautés autochtones locales. En somme, cette nouvelle pratique permet aux communautés autochtones et aux sociétés minières de négocier le cadre dans lequel les opérations d'un projet minier auront lieu, et ce, avec une interférence limitée du gouvernement.

Spécification du cas

La Première nation crie de Wemindji se voit depuis plusieurs décennies touchée par la panoplie de grands projets de développement qui se sont installés sur son territoire ou qui cherchent à le faire. Cette marche vers l'autodétermination est caractérisée par plusieurs événements et a particulièrement été marquée par la poursuite en cours du gouvernement du Québec et de sa compagnie d'État, Hydro-Québec. Ces expériences datant du début des années 1970 ont mené à la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois qui prévoit un certain levier « en matière de gouvernance et de gestion du territoire » pour la Nation crie du

Québec (Papillon et Lord 2013 : 345). Dans le but d'éviter une relation caractérisée par un rapport de colonisateur/exploité, le conseil de bande de la Première nation crie de Wemindji a élaboré l'accord de collaboration Opinagow avec la minière canadienne Goldcorp (GC). Ratifié en 2011, cet accord touche le projet de la mine Éléonore en tentant d'instituer une certaine justice distributive ainsi que certains mécanismes voués à la protection du patrimoine environnemental et culturel de la communauté (Stocek et Mark 2010, Lapointe et Scott, sous presse).

Question de recherche

Nous estimons qu'il est très important de documenter les ERA à partir d'une perspective autochtone, ce qui nous mène à nous pencher sur les questions suivantes : comment les membres de la Première nation crie de Wemindji se représentent-ils la présence de la mine Éléonore sur leur territoire? Plus précisément, de quelles façons se représentent-ils l'accord Opinagow et sa mise en œuvre? Comment la relation qu'ils entretiennent avec Goldcorp influence-t-elle la poursuite de leurs projets de vie?

Méthodologie

Afin de répondre à ces questions, nous avons mené une recherche qualitative de type ethnographique et participative où nous nous sommes intéressés aux représentations des relations avec Goldcorp qu'ont les membres de la Première nation crie de Wemindji (Mayoux 2006). Le processus s'est échelonné sur quatre phases. Basée sur l'analyse documentaire, la première phase fut d'approfondir notre compréhension de l'histoire coloniale de la communauté de Wemindji, de son processus de décolonisation ainsi que de ses expériences antérieures avec des projets de développement externes. Cette analyse documentaire s'est avérée pertinente dans la mesure où nous croyons que les compréhensions des expériences des membres de la Première nation crie de Wemindji quant aux projets de développement externes antérieurs ont une incidence sur la relation qui est aujourd'hui entretenue avec le promoteur du projet de la mine Éléonore. La deuxième phase consista en un préterrain à Wemindji d'une durée d'une semaine qui s'est tenu du 12 au 19 juillet 2015. Ce terrain préliminaire nous a permis d'établir un contact avec certains membres de la communauté qui auront un rôle important à jouer dans le déroulement de la recherche (membres du Conseil de bande, *tallyman*, employés de la mine).

Durant cette visite, des échanges informels avec les résidents de la communauté nous ont permis de nous familiariser avec la façon dont les activités minières de Goldcorp sont localement perçues. L'essence de ces échanges a été captée par la prise de notes, ce qui nous a aidé à développer les objectifs de recherche et les questions d'entrevue pour la troisième phase du projet de recherche. Au cours de la troisième phase, soit l'enquête de terrain principale, qui s'est tenue du 20 septembre au 20 novembre 2015, nous avons eu l'occasion de tisser des liens de confiance avec plusieurs membres de la communauté, nous permettant de créer un espace de confort où ces derniers ont pu partager leurs expériences. Plus d'une vingtaine de témoignages très riches et diversifiés furent partagés. Nous avons eu recours à un type d'entrevue semi-dirigée où une série de questions ouvertes ont été proposées. Les questions se sont articulées autour de trois grandes thématiques, soit la signification du droit à l'autodétermination, les expériences historiques avec l'État ou les promoteurs de projets de développement externe et finalement le développement de la relation entre la Première nation crie de Wemindji et Goldcorp. La quatrième et dernière phase de la recherche consistera en un partage de nos résultats. Lors d'une troisième visite sur le terrain,

nous offrirons des présentations ouvertes dans le centre communautaire et nous ferons des échanges plus formels avec les membres du Conseil de bande et les autres représentants de la communauté qui siègent aux différents comités qui voient à l'implémentation de l'accord de collaboration.

Nous avons eu recours à un échantillonnage de type non probabiliste selon l'approche boule de neige. Toutefois, afin d'assurer la validité interne de la recherche et pour obtenir des données diversifiées, nous avons interviewé des gens au profil contrasté (homme, femme, membre du conseil de la Première nation crie de Wemindji ayant participé au processus de négociation de l'accord de collaboration, *tallymen* des lignes de trappe affectés par la mine Éléonore, entrepreneurs faisant affaires avec GC, employé de la mine, non-employé de la mine, personnes n'ayant aucun lien direct avec la minière).

Collecte de données

Les témoignages que nous avons reçus de la part de gens de la communauté nous offrent ainsi différents narratifs. Plusieurs ont parlé de l'impact économique favorable en matière de revenus et d'occasion d'emploi. Toutefois, tous ont fait mention d'un impact négatif sur les enfants et les familles lorsqu'un parent s'absente pour travailler sur le site de la mine. D'autre part, plusieurs sentent que, par l'entremise de l'accord Opinagow et de sa mise en œuvre, Goldcorp fait un effort considérable pour développer une relation avec la communauté. Toutefois, plusieurs tensions se sont développées en cours de route, particulièrement autour de l'interprétation de l'accord et de la nature d'une relation à long terme. Finalement, la totalité des utilisateurs du territoire autour de la mine Éléonore a ressenti une transformation majeure dans ses relations avec GC, voire un retrait de la part de GC depuis la signature de l'accord Opinagow.

Cadre théorique

Dans le cadre de ce projet de recherche, nous tenterons d'expliquer la nature des tensions qui s'accumulent entre certains membres de la Première nation crie de Wemindji et le projet de la mine Éléonore en ayant recours à l'approche des projets de vie. Cette posture met l'accent sur la superposition d'une multiplicité d'ontologies en contexte d'asymétrie de pouvoir (Blaser *et al.* 2004). En somme, les projets de vie englobent les visions du monde et du futur qui ne sont pas nécessairement représentées dans les projets promus par l'État ou l'industrie du développement (Blaser *et al.* 2004). Les projets de vie se distinguent de l'industrie du développement par l'attention qu'ils accordent à la façon dont chaque personne fait sens de soi et de l'espace. Cette approche s'intéresse donc à la manière dont s'articulent la mémoire, les attentes et les désirs des populations. Plus spécifiquement, ce cadre théorique nous permettra de bien cerner les trois aspects suivants, qui sont aux fondements de la problématique à l'étude : 1) le contraste entre la singularité des projets de vie et l'approche universaliste qui définit les projets de développement extractif; 2) la façon dont les peuples autochtones poursuivent leurs projets de vie à l'encontre ou en dépit des projets de développement dans une ère où de nouvelles structures de gouvernance et de subordination émergent ; 3) la difficile coexistence entre projet de développement et Peuples autochtones, malgré la volonté de ces derniers à partager leurs territoires et ressources, soit par manque de volonté du côté du développeur, à cause d'une difficulté structurelle ou d'une incapacité à reconnaître et à mettre en exergue la coexistence.

Considérations éthiques

Étant un chercheur allochtone, je dois m'inscrire dans un processus de coproduction de connaissance localement pertinente (Kelley *et al.* 2013). Ce projet est fondé sur une approche participative et décolonisatrice (PAR), dont l'objectif principal est de soutenir les initiatives d'autodétermination de la Première nation crie de Wemindji (Mulrennan *et al.* 2012, Stocck 2012). Pour ce faire, nous avons obtenu une autorisation formelle du Conseil de bande de la communauté ainsi que l'approbation éthique du Bureau d'éthique et d'intégrité de la recherche de l'Université d'Ottawa. Certains représentants de la communauté ont de plus participé à l'élaboration des questions et des objectifs de recherche.

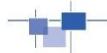
Contribution à la recherche

Cette recherche ethnographique basée sur l'analyse des représentations des membres de la Première nation crie de Wemindji nous permettra de mieux comprendre la pertinence de la démarche de RSE élaborée pour la mine Éléonore d'un point de vue local et autochtone. Nous aspirons créer un savoir localement pertinent pouvant épauler la Première nation crie de Wemindji dans sa grande marche vers l'autodétermination. Dans un contexte plus large, les entreprises canadiennes mènent plus de 40 % des activités d'exploration minière mondiale (RNC 2013). En tant que leader dans ce secteur au niveau international, et ayant ratifié la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en 2010, le gouvernement du Canada est de plus en plus encouragé par les communautés autochtones et leurs alliés à trouver de meilleures façons de réglementer les activités des entreprises minières canadiennes ici et ailleurs. L'objectif général de notre recherche est de contribuer de manière significative à la tâche critique de l'amélioration des politiques et des standards dans ce domaine. Ce projet de recherche nous permettra de contribuer à la littérature au sujet de la gouvernance corporative ainsi que sur la perspective autochtone dans le contexte mondialisé du développement minier.

| Bibliographie |

- Aras G. et D. Crowther. 2012. *Governance and Social Responsibility : International Perspectives*. New York : Palgrave Macmillan.
- Blaser M., H.A. Feit et G. McRae. 2004. *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. London : Zed Books & International Development Research Centre (IDRC).
- Carreau D. et P. Juillard. 2010. *Droit international économique*. Paris : Dalloz.
- Chavagneux C. 2010. Les multinationales définissent-elles les règles de la mondialisation ?, *Politique étrangère* 3 : 553-563.
- Éthier D. 2004. *Introduction aux relations internationales*. Montréal : Presse de l'Université de Montréal.
- Gond J. P. et J. Igalens. 2008. *La responsabilité sociale de l'entreprise*. Paris : Presses universitaires de France.
- Kelley A., A. Belcourt - Dittloff, C. Belcourt & G. Belcourt. 2013. Research ethics and indigenous communities, *The American Journal of Public Health* 103(12): 2146-2152.
- Kieffer, B. 2008. *L'Organisation mondiale du commerce et l'évolution du droit international public : regards croisés sur le droit et la gouvernance dans le contexte de la mondialisation*. Bruxelles : Larcier.

- Laforce M., U. Lapointe et V. Lebuis. 2009. Mining Sector Regulation in Quebec and Canada: Is a Redefinition of Asymmetrical Relations Possible?, *Studies in Political Economy* 84 : 47-78.
- Lapointe U. 2010. L'héritage du système du free mining au Québec et au Canada, *Recherches amérindiennes au Québec* 40(3) : 5-25.
- Lapointe U. et C. Scott (sous presse). *Balancing Act: Mining and protected areas in Wemindji. The Science and Politics of Protected Area*. Vancouver : University of British Columbia Press.
- Love M. C. 2007. *Beyond sovereignty: issues for a global agenda*. 4^e édition. Wadsworth : Cengage Learning.
- Mayoux L. 2006. Quantitative, Qualitative or Participatory ? Which Method, for What and When?, in V. Desai et R. B. Potter (dir.), *Doing development research* : 115-129. Thousand Oaks : SAGE.
- Mulrennan Monica E., Rodney Mark et Colin H. Scott. (2012). Revamping Community-Based Conservation Through Participatory Research, *The Canadian Geographer/Le géographe canadien* 56(2):243-259.
- Michalet C. 2003. Souveraineté nationale et mondialisation, in J. Laroche, *Mondialisation et gouvernance mondiale* : 29-44. Paris : Presses universitaires de France.
- Ressources naturelles Canada (RNC). 2013. *Les minéraux et les métaux du Canada : Principaux faits*. Site web de Ressources naturelles du Canada. <https://www.rncan.gc.ca/...>, consulté 2015-04-15.
- O'Faircheallaigh C. 2006. *Negotiating Protection of the Sacred: Mining agreements and the protection of « Aboriginal Cultural Heritage » in Australia*. North-South Institute, Vancouver, 21 p.
- Papillon M. et A. Lord. 2013. Les traités modernes : vers une nouvelle relation ?, in A. Beaulieu, S. Gervais, M. Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord* : 343-362. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Senarclens P. 2005. La problématique de la mondialisation, in *La mondialisation : théories, enjeux et organisations supranationales*. 3^e édition : 65-94. Paris : Armand Collin.
- Stocek Christine. (2012). "How to approach collaborations?" *A Freirian Journey Honouring Cree Relationships, Skills and Values*. PhD Dissertation, Department of Integrated Studies in Education, McGill University.
- Stocek C. et R. Mark. 2010. *Wemindji Traditional Artists Association: Improved Control Over Research Collaborations Supports the Emergence of Indigenous Methodology*. Présenté au 8th World Congress of Participatory Action, Melbourne, 6-9 septembre 2010.
- Turcotte M., L. Langelier, M. Hanquez, M. C. Allard et al. 2011. *Comprendre la responsabilité sociétale de l'entreprise et agir sur les bases de la norme ISO 26000*. Québec : Les publications de l'Institut de la francophonie pour le développement durable. <http://www.ifdd.francophonie.org...>, Consulté le 2015-02-25.
- Turcotte M. 2013. *Responsabilité sociétale de l'organisation : Exercices, cas et fondements*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Whitman J. 2009. *Palgrave advances in global governance*. New York : Palgrave Macmillan.



2.17 Carcajou (*Gulo Gulo*), sociétés et conservation dans le Nord canadien : étude de cas dans les Territoires du Nord-Ouest

MORGANE BONAMY, ÉTUDIANTE AU DOCTORAT, GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
DIRECTION : THORA MARTINA HERRMANN, UDM

Contexte

L'attitude des populations envers les prédateurs est devenue un des enjeux les plus importants dans le cadre de la gestion de la biodiversité (Decker *et al.* 2002). Traditionnellement, la plupart des décisions prises par les gestionnaires de la faune ne prenaient en compte que les besoins de l'espèce. Maintenant, la compréhension de la gestion de la faune englobe les sciences sociales et les sciences biologiques ; la dimension humaine apparaît comme nécessaire, voire indispensable pour la mise en œuvre de programme de conservation ou de gestion d'espèces (Decker *et al.* 2002). Ainsi, les perceptions et les valeurs associées à un animal déterminent le comportement des sociétés humaines envers celui-ci (Bright *et al.* 2000, Dayer *et al.* 2007, Kellert *et al.* 1996).

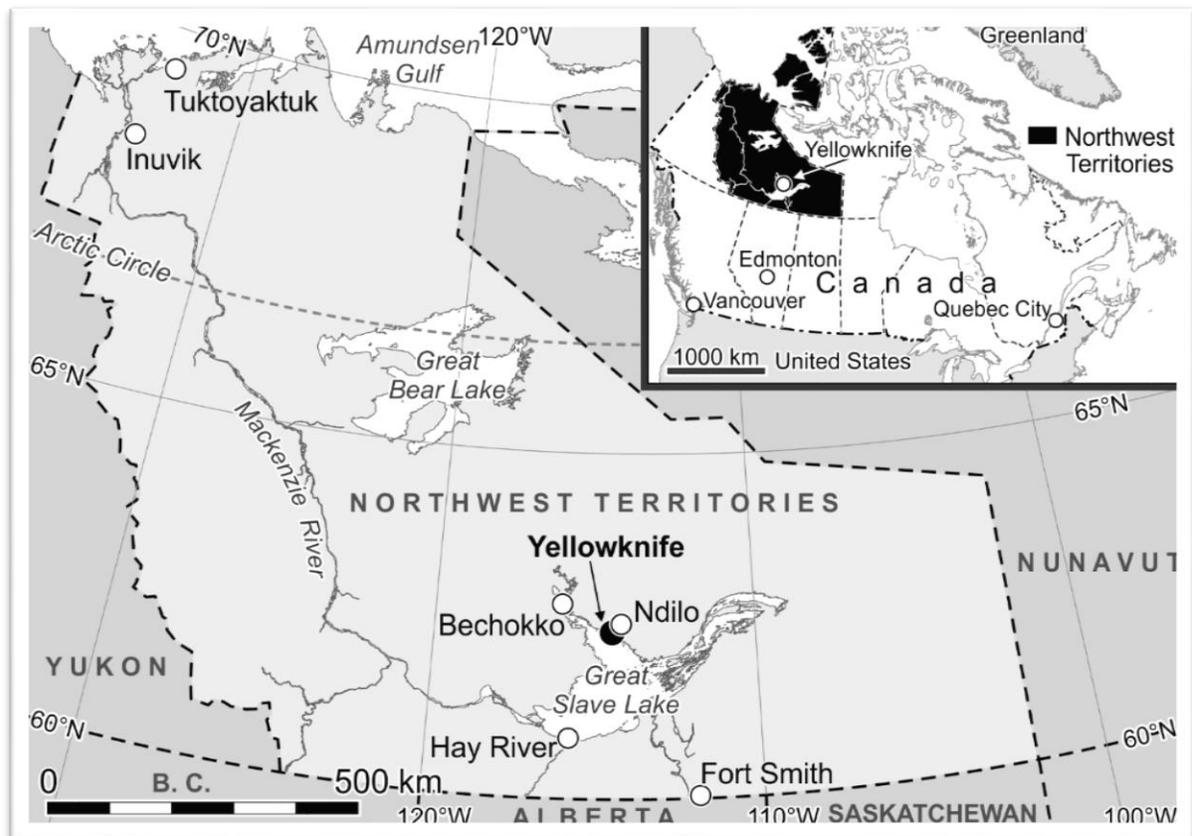
Le carcajou reste le carnivore le moins étudié et le plus méconnu de l'Amérique du Nord et de la région circumboréale (Banci 1994, Ruggiero *et al.* 2007). Ce carnivore est aussi le plus grand représentant de la famille des mustélidés. Cet animal a une haute valeur culturelle pour les sociétés autochtones (Moore et Wheelock 1990, Savard 1971), mais, malgré sa petite taille, il traîne également une réputation de férocité, d'agressivité et de voracité plus importante que n'importe quel autre prédateur dans le Nord canadien (Seton 1953). On le retrouve en Amérique du Nord et au nord de l'Eurasie, au sein de climats froids où il fait actuellement l'objet de plans de conservation (Lewis et Barten 2008, Ruggiero *et al.* 2007, Servheen et Cross 2010).

Autrefois, le carcajou était une espèce bien connue des communautés nordiques. Aujourd'hui, cet animal discret et qui se fait de plus en plus rare (Sangris 2014) n'est plus reconnu par tous les enfants habitant les Territoires du Nord-Ouest. Avec la perte des savoirs écologiques traditionnels (Armstrong 2006), la valeur culturelle du carcajou a probablement diminué, et une partie des savoirs sur cette espèce n'est plus transmise aux jeunes générations. En effet, la technologie actuelle (ordinateur, télévision) fait que les populations organisent moins de veillées où les histoires étaient racontées. De plus, avec l'arrivée de tissus synthétiques, la fourrure du carcajou est moins populaire auprès des nouvelles générations Dénés, même si sa valeur n'a pas diminué (Communication personnelle, Fred Sangris 2014). Dans ce contexte, il apparaissait intéressant d'interroger les jeunes habitant la région de North Slave dans les Territoires du Nord-Ouest sur leurs connaissances du carcajou afin de dresser un portrait de la vision qu'ils ont de cette espèce, pour ainsi pouvoir assurer sa protection et sa gestion efficace et adéquate, adaptées au contexte socioculturel local. Nous allons particulièrement nous intéresser à leurs perceptions et aux attitudes ; en effet, celles-ci forment un système de valeurs qui permet une classification, et guident les comportements des individus (Bright *et al.* 2000, Dayer *et al.* 2007, Kellert et Berry 1987). Étudier les valeurs est un outil particulièrement important pour comprendre les rapports qu'entretiennent les sociétés envers les animaux (Bardi et Schwartz 2003).

Étant donné que les enfants constituent les générations futures qui devront supporter les programmes de gestion et de conservation de l'espèce, il est particulièrement intéressant dans ce cas de connaître leurs perceptions du carcajou ; il sera par la suite plus facile d'adapter les futurs programmes de gestion et de conservation de l'espèce.

Méthodologie

Le terrain s'est déroulé de mars 2014 à juin 2014 dans la région de North Slave dans les Territoires du Nord-Ouest. Une classe de 3^e, 4^e ou de 5^e année a été choisie dans chaque école de la ville de Yellowknife et dans deux communautés des Territoires du Nord-Ouest : Elizabeth Mackenzie (Behchoko), K'alemi Dene school (N'dilo), Mildred Hall school (Yellowknife), Allain St-Cyr (Yellowknife), N.J. Macpherson (Yellowknife), J.H. Sissons (Yellowknife), Kaw Tay Whe school (Yellowknife). Un total de 152 ateliers scolaires ont été effectués lors de ce terrain. Cet échantillon regroupe un nombre homogène de filles et de garçons âgés de 9 à 11 ans.



Crédit : Marc Girard, géographie, Université de Montréal

Les écoles ont été choisies en fonction de l'intérêt des enseignants/enseignantes à participer au projet et des contacts pris sur place. De plus, nous avons décidé de tester une classe dans chaque école de la ville afin d'avoir un échantillon assez homogène. En réalisant cet atelier, il a été possible de recueillir la perception des enfants, autochtones ou non autochtones, du carcajou. Ceci me permettra donc d'étudier et de comparer les connaissances des enfants ainsi que leur vision du carcajou en fonction de leur ethnie et de leur culture, mais aussi en fonction d'autres paramètres comme le sexe, l'âge.

Un questionnaire ludique (adapté aux enfants) comportant plusieurs sections a été proposé dans une classe de chacune des écoles choisies. Ce questionnaire comporte une partie générale sur les animaux, puis une seconde partie pour tester les connaissances des enfants sur le carcajou, et enfin une partie de réflexion pour comprendre la perception qu'ont les enfants de ce carnivore à l'aide d'un dessin à réaliser. Après ce questionnaire, une courte vidéo sur le carcajou et une présentation de l'animal a été réalisée de façon interactive avec les enfants.



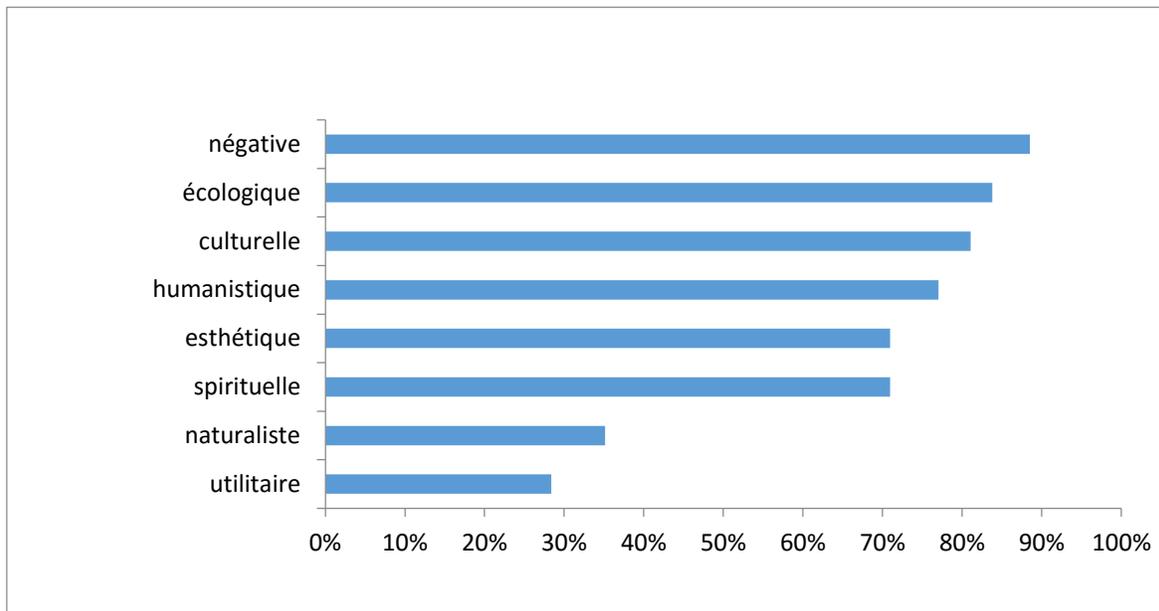
Afin d'évaluer les perceptions des enfants à propos du carcajou, sept types d'attitudes ont été retenus, en se basant notamment sur la typologie de Kellert et Berry (1987) : naturaliste (respect du carcajou, voir dans la nature, conserver), esthétique (beau, admiration de l'animal), utilitariste (exploitation, chasse, utilisation), écologique-scientifique (rôle du carcajou, importance de l'espèce), négative (peur, dangereux), culturelle et spirituelle (rôle dans les histoires, importance de la fourrure), existentielle (droit d'exister).

Résultats

Le type d'attitude le plus fréquent se révèle être l'attitude négative, alors que 89,04 % des élèves (n=146, 2 abstentions) perçoivent le carcajou comme un animal qui inspire la peur ou le danger. Par ailleurs, l'attitude la moins exprimée est l'utilitariste (29,45 % [n=146], 2 abstentions).

En moyenne, 32,89 % des enfants ont exprimé une attitude naturaliste (n=148); 83,44 %, culturelle (n=145); 66,17 %, spirituelle (n=145) ; 85,61 %, écologique (n=146); 72,78 %, esthétique (n=147), et 78,76 % existentielle (n=146).

Valeurs exprimées par les enfants (%)



Considérations éthiques

De par sa nature, ce projet nécessite d'avoir différents permis délivrés par les autorités (du lieu où seront faits les ateliers avec les enfants des Territoires du Nord-Ouest). Un certificat d'éthique a été demandé au Comité d'Éthique de la Recherche de la Faculté des Arts et des Sciences (CERFAS) de l'Université de Montréal et obtenu le 13 février 2014. Un second permis pour pouvoir travailler avec les résidents des Territoires du Nord-Ouest a été sollicité auprès d'Aurora Collège et obtenu le 9 avril 2014.

Conclusion

Les stratégies d'éducation et de conservation du carcajou devraient se développer en renforçant d'une part les connaissances des enfants et, d'autre part, en mettant en évidence le rôle écologique de l'animal.

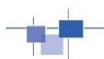
Étudier les perceptions et les attitudes permet de mieux comprendre la valeur attribuée au carcajou et ainsi de mieux adapter les programmes de gestion, tout en impliquant les résidents.

Étant donné la fréquence de l'attitude négative chez les enfants, il conviendrait d'étudier avec davantage de détails les effets de certaines variables sur la perception, comme la localisation de l'école, l'ethnie, le sexe, ou l'âge. La connaissance du rôle de certains facteurs pourrait ensuite permettre de mettre en place un programme éducatif.

Il y aurait donc une nécessité de mener d'autres investigations afin de comprendre pourquoi les perceptions négatives dominent chez les enfants et pourquoi l'attitude naturaliste est la plus faible. Cela pourrait nous permettre par la suite d'orienter les programmes d'éducation afin de renforcer les attitudes naturalistes et positives envers le carcajou. Les programmes éducatifs devraient aussi viser à diminuer la perception négative du carcajou chez les enfants.

| Bibliographie |

- Armstrong J. 2006. Community: sharing our skin, in J. Mander et C.-T. Victoria (dir.), *Paradigm Wars: indigeneous people's resistance to globalization* : 35–39. San Francisco : Sierra club books.
- Banci V. A. 1994. Wolverine, in W. J. Ruggiero *et al.* (dir.), *The scientific basis for conserving forest carnivores: American marten, fisher, lynx, and wolverine in the western United States* : 99–127. Fort Collins : U.S. Department of Agriculture, Forest Service, Rocky Mountain Forest and Range Experiment Station.
- Bardi A. et S. H. Schwartz. 2003. Values and behavior: strength and structure of relations, *Personality and Social Psychology Bulletin* 29(10) : 1207–1220. <http://doi.org/10.1177/0146167203254602>
- Bright A. D., M. J. Manfredo et D. C. Fulton. 2000. Segmenting the public : An application of value orientation to wildlife planning in Colorado, *Wildlife Society Bulletin* 28(1) : 218–226.
- Dayer A. A., H. M. Stinchfield et M. J. Manfredo. 2007. Stories about Wildlife: Developing an Instrument for Identifying Wildlife Value Orientations Cross-Culturally, *Human Dimensions of Wildlife* 12(5) : 307–315. <http://doi.org/10.1080/10871200701555410>
- Decker D. J., T. B. Lauber et F. S. William. 2002. *Human-wildlife conflict management: A practitioner's guide*. Northeast Wildlife Damage Management Research and Outreach Cooperative.
- Kellert S. R., M. Black C. Rush. 1996. Human Culture and Large Carnivore Culture Conservation in North America, *Conservation and Society* 10(4) : 977–990.
- Kellert S. R., J. K. Berry. 1987. Attitudes, knowledge, and behaviors toward wildlife as affected by gender, *Wildlife Society Bulletin* 15 : 363–371.
- Lewis S. B. et N. Barten. 2008. *Wolverine Population Ecology in Berners Bay*. Alaska Division of Wildlife Conservation, Douglas.
- Moore P. et A. Wheelock. 1990. *Wolverine Myths and Visions : Dene Traditions from Northern Alberta*. Edmonton: University of Alberta Press.
- Ruggiero L. F., K.S. McKelvey, K. B. Aubry, J. Copeland *et al.* 2007. Wolverine Conservation and Management, *Journal of Wildlife Management* 71(7) : 2145. <http://doi.org/10.2193/2007-217>
- Savard R. 1971. *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi* (Vol. 3). Ministère des affaires culturelles du Québec, Montréal.
- Servheen C. et M. Cross. 2010. *Climate change impacts on grizzly bears and wolverines in the northern U.S and transboundary rockies: strategies for conservation*. Final Workshop Report, Fernie, British Columbia.
- Seton E. 1953. *Lives of Game Animals*. Boston : Charles T. Branford Company.



2.18 Décolonisation de l'alimentation : étude de cas au Lac-Simon (QC)

NOOR ATALLAH, ÉTUDIANTE A LA MAITRISE, DÉVELOPPEMENT INTERNATIONAL ET MONDIALISATION, UNIVERSITÉ D'OTTAWA
DIRECTION : NADIA ABU-ZAHRA ET DAVID WELCH, UN. OTTAWA

Contexte

À l'été 2015, j'ai eu le privilège de passer quatre mois avec la communauté anicinape du Lac-Simon en Abitibi, durant lesquels j'étais chargée d'un projet de jardin communautaire. Avec mes trois collègues, dont une autre étudiante de l'Université d'Ottawa et deux étudiants locaux, et avec l'aide de la communauté, nous avons réussi à faire construire un jardin et une serre, à les cultiver et à organiser des activités de sensibilisation au jardinage et au compost. Le projet était directement supervisé par la nutritionniste de la réserve, madame Karen Morency. Je travaillais donc en étroite collaboration avec elle et son équipe, constituée des cuisinières du centre de santé et la représentante en santé-nutrition, madame Joan Wabanonik. J'ai passé beaucoup de temps à discuter avec l'équipe nutrition et c'est ainsi que j'ai découvert les différentes initiatives qui existent dans la communauté, comment elles ont vu le jour, leur développement au cours des quinze dernières années et la mission qui les guide. Comprendre la philosophie de la communauté en matière d'alimentation m'a permis de voir le projet de jardin sur lequel je travaillais comme faisant partie d'une vision holistique que la communauté travaille à réaliser depuis plus d'une décennie. Cette expérience a suscité en moi un vif intérêt pour l'alimentation autochtone.

Une idée erronée répandue est qu'avant l'avènement de l'agriculture moderne, les Autochtones de l'Amérique du Nord consommaient un nombre limité d'aliments ou qu'ils n'avaient pas accès à une grande variété de nourriture (Mohawk 2008). Au contraire, les régimes alimentaires des différentes sociétés autochtones de la période précontact étaient aussi différents les uns des autres qu'ils étaient variés en eux-mêmes (Mohawk 2008, Turner et Turner 2008). En effet, non seulement leur alimentation était variée, mais elle était en outre très équilibrée, ce qui contribuait au fait que les Peuples autochtones étaient quelques-uns des plus en santé au monde avant la colonisation (Cajete 1999).

L'alimentation des sociétés autochtones a subi une transition majeure après le contact : la consommation de nourriture traditionnelle basée sur la chasse, la cueillette et l'agriculture s'est graduellement raréfiée et s'est vue remplacée par une consommation de plus en plus élevée d'aliments manufacturés, riches en gras et en sucres (Bodirsky et Johnson 2008, Earle 2011, Reading 2009). Aujourd'hui, la malnutrition et les problèmes de santé qui y sont liés – notamment le diabète, l'obésité et les maladies cardiovasculaires – constituent quelques-uns des défis les plus importants pour les communautés autochtones (Reading 2009). Face à ces défis et compte tenu des effets dévastateurs du colonialisme, les Peuples autochtones tentent de décoloniser leur alimentation en promouvant un retour vers une alimentation traditionnelle (Bodirsky et Johnson 2008, Nelson 2008, Richmond et Ross 2009).

En pratique, il n'existe pas une seule et unique façon de faire pour atteindre ce but – à chaque communauté son style ! La recherche proposée se concentrera donc sur la communauté anicinape du Lac-Simon et tentera de répondre à la question suivante : quels ont été les impacts des différentes initiatives de mobilisation communautaire reliées à la nutrition sur les

choix alimentaires et la santé des résidents du Lac-Simon ? Cette recherche se limitera à une seule étude de cas, celle du Lac-Simon, mais explorera la littérature reliée à la nutrition, la santé, et la recherche menée avec des Peuples autochtones du monde entier, étant donné qu'ils partagent des similitudes dans leurs expériences du colonialisme ainsi que dans leurs cultures (Wilson 2008).

Revue de littérature

Durant la période passée au Lac-Simon, j'ai remarqué que la communauté faisait un effort pour promouvoir l'alimentation traditionnelle. Dès lors, j'ai commencé à me questionner sur l'histoire de l'alimentation des Anicinapek et comment celle-ci avait évolué avec l'arrivée des Européens. En faisant des lectures sur ce sujet, j'ai remarqué qu'il existait des éléments communs dans les expériences des différents Peuples autochtones de l'Amérique du Nord, mais aussi dans celles des Peuples autochtones ayant été colonisés sur d'autres continents. Ce qui suit est donc une revue de la littérature qui discute la colonisation et la décolonisation de l'alimentation autochtone de l'Amérique du Nord surtout, mais avec certaines références provenant d'autres continents.

- **Pré-contact**

Les régimes alimentaires traditionnels des Peuples autochtones se distinguaient par leur variété, leur complexité et la quantité de connaissances accumulées au fil des années. Saine et équilibrée, l'alimentation traditionnelle différait, certes, d'un peuple à l'autre, mais avait une haute valeur nutritionnelle (Earle 2011, Kuhnlein *et al.* 2004, Willows 2005). Selon Mohawk (2008), c'est parce que les Peuples autochtones considéraient la nourriture comme un médicament, non pas comme un produit commercial. Les choix et pratiques alimentaires servent à aider les gens, à améliorer leur santé et à les guérir. C'est dans cette optique que les Autochtones expérimentaient diverses combinaisons avec leurs sources de nourriture, développant des pratiques sophistiquées de traitement des produits alimentaires procurés par la chasse, la pêche, la cueillette, ou le jardinage, dépendamment de la géographie et des différentes caractéristiques du terrain.

Une pensée erronée assez répandue est que le jardinage a été introduit par les Européens et que les groupes autochtones ne pratiquaient pas de telles activités (Turner et Turner 2007; 2008). En fait, certains d'entre eux plantaient, replantaient et entretenaient les champs où ils récoltaient leur nourriture pour en améliorer la productivité (Waugh 1916). Ils avaient développé des techniques efficaces, basées sur une connaissance profonde de la terre et des milliers d'années d'expérimentation bien avant l'arrivée des Européens (Earle 2011). En outre, leurs techniques de traitement des aliments témoignaient d'une expertise en ce qui concerne les besoins du corps humain en nutriments et vitamines, et au regard des moyens d'y subvenir avec les ressources disponibles (Turner et Turner 2007; 2008). Ainsi, des tribus pouvaient répondre à leurs besoins en consommant uniquement certaines variétés de légumes, de légumineuses et de fruits, ou bien en consommant uniquement des produits animaliers (Mohawk 2008). Leurs méthodes de transformation des aliments en maximisaient la valeur nutritionnelle.

- **Post-contact**

Le mode de vie des Peuples autochtones était un des plus sains au monde (Cajete 1999, Price 2003). Ceci a changé dramatiquement après l'arrivée des Européens. Le colonialisme a infiltré tous les aspects de la vie des premiers peuples, dont l'alimentation. Les problèmes de santé dont les Peuples autochtones ont commencé à souffrir post-contact sont directement reliés, entre autres, aux changements alimentaires (Earle 2011). La dépossession des Premiers Peuples de leurs terres – première manifestation de l'oppression exercée par les colonisateurs – a créé une entrave insurmontable à l'acquisition et à l'approvisionnement en aliments, ce qui a entraîné une détérioration rapide de la quantité et de la qualité des régimes alimentaires, et, conséquemment, en l'apparition de maladies dégénératives (Kelley *et al.* 2013, Kuhnlein *et al.* 2004, Mennel et Murcott 1992, Richmond et Ross 2009, Smith 2012).

Non seulement les colonisateurs clôturaient des parcelles de terrains où les Autochtones se procuraient leurs aliments, mais ils détruisaient souvent des plantes et des arbres dont les fruits étaient précieux à la nutrition des Premiers Peuples, mais qu'ils considéraient non-comestibles et inutiles (Turner et Turner 2008). Par la suite, ils introduisirent de nouvelles sources de nourriture telles que les pommes de terre et imposaient les méthodes d'agriculture européennes (Wilson 1917). Les aliments introduits par les Européens n'étaient pas aussi sains et nutritifs que les aliments traditionnels des Autochtones (Turner et Turner 2007). À la longue, ces changements imposés rendaient les Peuples autochtones dépendants des colons pour leur survie.

- **Époque contemporaine**

Les Peuples autochtones du monde entier ont souffert du régime colonialiste et souffrent toujours des vestiges du génocide perpétré par une population de colons qui refuse d'écouter ceux qu'elle a traités si injustement, par peur de devoir céder une partie de son pouvoir. Néanmoins, les Peuples autochtones n'ont jamais arrêté de résister. Depuis les dernières années, ils se font entendre de plus en plus et s'orientent vers une décolonisation de tous les aspects de leur vie. En nutrition, ceci implique une prise en charge de leur propre bien-être (Hackett 2005), la revalorisation des aspects des cultures autochtones précédemment réprimés et le retour vers l'alimentation traditionnelle (Mundel et Chapman 2010, Nelson 2008, Richmond et Ross 2009, Ross 2008). Les démarches à prendre pour raviver ces connaissances dépendent de chaque communauté (Turner et Turner 2008).

Certains auteurs reconnaissent la nécessité de créer de nouvelles pratiques basées sur les connaissances traditionnelles tout en intégrant certains outils de la science moderne (Nelson 2008, Ross 2008). Cette complémentarité est une réalité au Lac-Simon où les initiatives telles que la cuisine collective, la popote roulante et le service de traiteur ont été commencées par des personnes de la communauté en collaboration avec la nutritionniste allochtone. Madame Joan Wabanonik et madame Karen Morency m'ont toutes deux parlé de cette collaboration, chacune reconnaissant l'échange de connaissances comme facteur clé favorisant la réussite des initiatives en question.

Approche

La recherche proposée s'inspirera des approches suggérées par différents penseurs et auteurs autochtones et les expériences de chercheurs allochtones qui ont participé à des projets de recherche en milieu autochtone. La pratique de la recherche est considérée par un

grand nombre d'Autochtones comme un moyen de perpétuer des idéologies et des relations de pouvoir colonialistes (Hall 2014, Smith 2012, Styres *et al.* 2011). La recherche entreprise par les colons positionnait les chercheurs comme des hommes avec un intellect supérieur, et les Autochtones comme des objets à « découvrir », donnant lieu à des interprétations erronées et pleines de préjugés, renforçant les stéréotypes racistes (Simonds et Christopher 2013). Des connaissances précieuses étaient ainsi volées aux Peuples autochtones qui ne recevaient rien en échange.

Pour éviter ce genre d'exploitation, il est crucial d'adopter une approche décolonisatrice basée sur une relation respectueuse, réciproque et responsable entre la chercheuse et la communauté (Kelley *et al.* 2013). Le concept de la recherche proposé a été inspiré par un désir exprimé par la nutritionniste d'avoir un document qui montre le progrès réalisé sur le plan des choix alimentaires de la communauté. En discutant avec d'autres personnes de la communauté, j'ai reçu des réactions positives et l'approbation pour écrire une proposition de recherche qui serait présentée au Conseil de bande.

À ce jour, cette recherche a suivi les recommandations de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (2007) en matière de consentement et continuera sur cette voie. Comme le conseillent plusieurs auteurs, en tant que chercheuse allochtone, j'entreprendrai cette recherche « avec et non pas sur » la communauté en question (Hall 2014, Tobin 2010). Le résultat de la recherche sera le produit d'une collaboration entre la chercheuse et les participants qui seront des agents actifs dans l'élaboration de la recherche (Getty 2010). La participation active de la communauté contribuera à développer un sentiment de gouvernance sur la recherche, un sentiment de propriété (Kelley *et al.* 2013, Smylie et Anderson 2006).

Par ailleurs, cette recherche ne tente pas de découvrir de nouvelles connaissances : « Indigenous ways of knowing explicitly recognize that one cannot know everything, that everything cannot be known and that there are knowledges beyond human understanding. Additionally, knowledge cannot be discovered or owned; it can only be revealed and shared » (Hall 2014 : 383-384). L'objectif est donc plutôt de révéler des connaissances et de les partager pour pouvoir s'en inspirer dans de futures initiatives.

Finalement, la recherche se basera sur les principes de recherche éthique proposés par The Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, qui peuvent être généralisés à toute recherche en milieu autochtone :

(a) ongoing consultation and negotiation leading to mutual understanding and informed consent; (b) respect for and preservation of indigenous knowledge, systems, process, intellectual and cultural property rights, recognition of diversity and uniqueness of individuals, and involvement of indigenous communities and researchers; and (c) agreed-upon benefits and access to results, positive outcomes for the community, and agreement on research that is done on good faith. (Vakalahi et Ihara 2011 : 231)

Je compte sur les relations que j'ai développées dans la communauté du Lac-Simon durant mon premier séjour pour continuer à créer des liens et des voies de communication qui faciliteront la réalisation de cette recherche selon les directives et la volonté de la communauté envers laquelle je suis responsable. J'aimerais reconnaître aussi l'influence de la nutritionniste du Lac-Simon, Karen Morency, et des employés du centre de santé qui m'ont accueillie avec beaucoup de générosité et ont partagé avec moi beaucoup de connaissances, ainsi que l'influence de la professeure en résidence Kathleen Fitzpatrick et de mon amie Trycia Bazinet

qui m'ont montré comment être une alliée et comment participer à la décolonisation en tant qu'occupant allochtone.

Méthode de recherche

La recherche proposée sera basée sur la participation communautaire (*community-based participatory research*). Cette méthode est généralement préférée par les universitaires et communautés autochtones pour sa flexibilité et le pouvoir qu'elle accorde à la communauté sur la recherche entreprise (Mundel et Chapman 2010). Concurrément avec cette recherche, je travaillerai sur un projet de sensibilisation en préparation pour la nouvelle saison du jardin communautaire. Je serai donc activement impliquée avec plusieurs groupes de la communauté (élèves, aînés, employés, etc.) et non pas uniquement présente en tant que chercheure.

En outre, les méthodes proposées ci-dessous ont été élaborées en collaboration et avec l'approbation de personnes clés de la communauté. Nous avons choisi des méthodes de recherche qui causeraient le moins d'inconvénients pour les personnes qui désirent y participer.

Premièrement, un sondage sera créé et administré au plus grand nombre possible d'adultes de la communauté. Ce sondage produira des données statistiques importantes qui pourront être analysées avec les statistiques internes de l'équipe nutrition. Deuxièmement, j'interviewerai les personnes qui ont inspiré, mis sur pied et élaboré les initiatives alimentaires. Par exemple, le service de traiteur est né du désir d'un groupe d'élèves de l'école secondaire d'avoir une cantine. Les entrevues prendront plusieurs formes (avec une ou plusieurs personnes) et seront inspirées des conseils de Bagele Chilisa (2012) quant à la décolonisation de l'entrevue.

Troisièmement, les groupes de discussion seront une source précieuse de données. Certains groupes de discussion seront organisés, d'autres prendront plutôt la forme d'observation participative à des activités. Par exemple, au lieu de demander aux participants/participant(e)s de la cuisine collective de se déplacer, je demanderai leur consentement pour m'asseoir avec eux durant la cuisine collective et discuter avec eux. Les participants/participant(e)s seront ainsi dans un espace familier et le sujet de la discussion sera pertinent au contexte espace-temps. La représentante en santé-nutrition, la nutritionniste, la directrice du centre de santé et moi-même sommes convaincues de l'efficacité de cette méthode de par sa flexibilité et son caractère communautaire. Les participants/participant(e)s pourront ensemble révéler des connaissances et interpréter leurs expériences individuelles et communes. Enfin, pour avoir la contribution des adolescents et des jeunes enfants, nous organiserons des activités ludiques telles que des dessins et des visionnements de films.

Pertinence

La recherche proposée révélera des informations que l'équipe nutrition cherche à obtenir depuis un certain temps. Ces informations lui seront utiles pour évaluer les initiatives alimentaires en se basant sur les opinions de la clientèle. À ce jour, les données recueillies par l'équipe sont majoritairement quantitatives (par exemple, les taux de participation). Des données de nature qualitatives seront précieuses pour une analyse holistique, en ligne avec la vision de l'équipe nutrition. Les résultats de la recherche confirmeront les succès et mettront en lumière les lacunes auxquelles il faudra remédier en se basant sur les critiques et suggestions des participants/participant(e)s.

Par ailleurs, j'espère que cette recherche contribuera un tant soit peu à la réconciliation d'une façon tangible à travers l'expérience personnelle et la promotion de la décolonisation. Comme le suggère Adam Barker (2010), la première étape dans la décolonisation consiste à contester son propre aveuglement. De même, Paulette Regan écrit : « Unsettling the settler within necessarily involves critical self-reflection and action in our lives – a difficult learning that is part of the struggle we must undertake » (2010: 237). La décolonisation est donc premièrement un processus individuel. Ceci est reflété par le caractère personnel de cette recherche qui reflète mon propre processus de guérison et de croissance.

De plus, j'espère qu'en créant un pont entre une communauté autochtone et une communauté occidentale universitaire, de plus en plus de personnes et d'institutions allochtones seront poussées à remettre en question leurs privilèges et à se décoloniser. Il est important de se rendre compte que la source du problème est le système colonial qui est toujours vivant et hégémonique, se manifestant dans les relations de pouvoir entre Autochtones et allochtones (Davis et Shpuniarksy 2010), et que chacun doit y mettre du sien pour forger une relation profondément respectueuse et réellement égalitaire.

Finalement, dans la littérature qui traite de la décolonisation, les auteurs préconisent ardemment d'entamer ce processus, mais en parlent uniquement de façon très théorique. La recherche proposée contribuera à donner un exemple empirique de ce concept en montrant comment la communauté du Lac-Simon reprend le contrôle de sa santé et de son alimentation.

| Bibliographie |

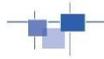
- Barker A. 2010. From Adversaries to Allies: Forging Respectful Alliances between Indigenous and Settler Peoples, in L. Davis (dir.), *Alliances re/envisioning Indigenous-non-Indigenous relationships* : 316-333. Toronto : University of Toronto Press.
- Bodirsky M. et J. Johnson. 2008. Decolonizing Diet: Healing by Reclaiming Traditional Indigenous Foodways, *Cuizine* 1(1): online. <http://www.erudit.org...>
- Cajete G. 1999. *A people's ecology : explorations in sustainable living* (1st edition). Santa Fe : Clear Light Publishers.
- Davis L., H. Y. Shpuniarksy. 2010. The Spirit of Relationships: What We Have Learned about Indigenous/Non-Indigenous Alliances and Coalitions, in L. Davis (dir.), *Alliances re/envisioning Indigenous-non-Indigenous relationships*: 334-348. Toronto : University of Toronto Press.
- Earle L. 2011. *Les régimes alimentaires et la santé traditionnels des Autochtones*. Prince George : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone.
- Getty G. A. 2010. The Journey Between Western and Indigenous Research Paradigms, *Journal of Transcultural Nursing* 21(1): 5-14. <http://doi.org...>
- Hackett P. 2005. From past to present: Understanding First Nations health patterns in a historical context, *Canadian Journal of Public Health/Revue Canadienne de Santé Publique* 26(1) : S17-S21.
- Hall L. 2014. « With » not « about » – emerging paradigms for research in a cross-cultural space, *International Journal of Research & Method in Education* 37(4) : 376-389. <http://doi.org...>
- Kelley A., A. Belcourt-Dittloff, C. Belcourt & G. Belcourt. 2013. Research ethics and indigenous communities, *The American Journal of Public Health* 103(12) : 2146.

- Kuhnlein H. V., O. Receveur, R. Soueida et G. M. Egeland. 2004. Arctic Indigenous Peoples Experience the Nutrition Transition with Changing Dietary Patterns and Obesity, *Journal of Nutrition* 134(6) : 1447-1453.
- Mennel S. et A. Murcott. 1992. The Impact on Food of Colonialism and Migration, *Current Sociology* 40(2) : 75-80.
- Mohawk J. 2008. From the first to the last bite: Learning from the food knowledge of our Ancestors, in M. Nelson (dir.), *Original Instructions: Indigenous Teachings for a Sustainable Future* : 170-179. Rochester : Bear & Co.
- Mundel E. et G. E. Chapman. 2010. A decolonizing approach to health promotion in Canada: the case of the Urban Aboriginal Community Kitchen Garden Project, *Health Promotion International* 25(2) : 166-173. <http://doi.org...>
- Nelson M. 2008. Re-Indigenizing our bodies and minds through native foods in M. Nelson (dir.), *Original Instructions: Indigenous Teachings for a Sustainable Future* : 166-173. Rochester : Bear & Co.
- Price W. A. 2003. *Nutrition and physical degeneration*. La Mesa : Price-Pottenger Nutrition Foundation.
- Reading J. 2009. *The crisis of chronic disease among Aboriginal Peoples: A challenge for public health, population health and social policy*. Victoria : University of Victoria Centre for Aboriginal Health Research.
- Regan P. 2010. *Unsettling the settler within Indian residential schools, truth telling, and reconciliation in Canada*. Vancouver : UBC Press.
- Richmond C. A. M. et N. A. Ross. 2009. The determinants of First Nation and Inuit health : A critical population health approach, *Health & Place* 15(2) : 403-411. <http://doi.org/...>
- Ross J. 2008. On the Importance of our Connection to Food in M. Nelson (dir.), *Original Instructions: Indigenous Teachings for a Sustainable Future* : 201-205. Rochester : Bear & Co.
- Simonds V. W. et S. Christopher. 2013. Adapting Western research methods to indigenous ways of knowing, *American journal of public health* 103(12) : 2185–2192.
- Smith L. T. 2012. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples (2nd Edition)*. London : Zed Books.
- Smylie J. et M. Anderson. 2006. Understanding the health of indigenous peoples in Canada: key methodological and conceptual challenges, *CMAJ: Canadian Medical Association Journal* 175(6) : 602-605.
- Styres S., D. Zinga, S. Bennett et M. Bomberry. 2011. Walking in Two Worlds: Engaging the Space between Indigenous Community and Academia, *Canadian Journal of Education* 33(3) : 617–648.
- Tobin P. 2010. Appropriate Engagement and Nutrition Education on Reserve, *Journal of Aboriginal Health* (January) : 49-57.
- Turner N. J. et K. L. Turner. 2007. Traditional food systems, erosion and renewal in Northwestern North America, *Indian Journal of Traditional Knowledge* 6(1) : 57–68.
- Turner N. J. et K. L. Turner. 2008. « Where our women used to get the food »: cumulative effects and loss of ethnobotanical knowledge and practice; case study from coastal British Columbia, *Botany* 86(2) : 103–115.
- United Nations. 2007. *Declaration on the rights of indigenous peoples*. <http://www.converge.org.nz...>
- Vakalahi H. et E. Ihara. 2011. Research With Indigenous Cultures: A Case Study Analysis of Tongan Grandparents, *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 92(2) : 230–235.
- Waugh F. W. 1916. *Iroquois foods and food preparation* (Vol. 86). Ottawa : Government Print Bureau.

Willows N. D. 2005. Les déterminants de la saine alimentation chez les peuples autochtones du Canada : état actuel des connaissances et lacunes au niveau de la recherche, *Canadian Journal of Public Health/Revue Canadienne de Santé Publique* 96(3) : S36–S41.

Wilson G. L. 1917. *Native American Gardening: Buffalobird-Woman's Guide to Traditional Methods*. Dover Publications.

Wilson S. 2008. *Research is ceremony: indigenous research methods*. Halifax : Fernwood Pub.



2.19 Tshishipiminu. Occupation inu de la rivière Péribonka et développement hydroélectrique

PAUL-ANTOINE CARDIN, ÉTUDIANT AU DOCTORAT, GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ LAVAL
DIRECTION : CAROLINE DESBIENS, UN. LAVAL

Mise en contexte

Depuis 1979, les Pekuakamiulnuatsh négocient avec les gouvernements du Canada et du Québec afin de faire reconnaître leurs droits ancestraux et obtenir une autonomie gouvernementale. En 2004, l'Entente de principe d'ordre général (EPOG) mettait en place les bases nécessaires à la négociation et à l'éventuelle signature et mise en application d'un traité en ce sens dans les prochaines années. Simultanément, par l'intermédiaire des directions « Droits et Protection du territoire » et « Patrimoine et Culture » du Bureau de l'autonomie gouvernementale de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan (conseil de bande), la communauté répond déjà constamment, en vertu de la jurisprudence canadienne, à de très nombreuses demandes de consultation de projets d'aménagement et de développement du territoire. Depuis 2011, le Département de géographie de l'Université Laval et Pekuakamiulnuatsh Takuhikan se sont engagés dans le partenariat de recherche Tshishipiminu dont une première phase de recherche met en évidence des processus historiques, politiques, économiques et administratifs ayant perturbé la territorialité des Pekuakamiulnuatsh et menant encore aujourd'hui « à une perte de repères culturels par la transformation du territoire suite au développement hydroélectrique » (Desbiens et Hirt 2015 : 204). Les résultats obtenus « soutiennent la thèse des impacts cumulatifs et intergénérationnels du développement » (Desbiens et Hirt, 2015 : 204). Cela incite donc à approfondir ce thème dans le cadre de la seconde phase du partenariat qui a débuté récemment.

Objectif de recherche

Dans un tel contexte d'accaparement foncier du territoire ancestral des Pekuakamiulnuatsh – le Nitassinan – le projet de recherche a pour objectif principal la mise au point d'un outil d'aide à la décision permettant d'évaluer les impacts cumulatifs de l'aménagement du territoire sur leurs pratiques culturelles (Innu Aitun). L'un des premiers objectifs spécifiques de la recherche est ainsi de renforcer les capacités de la communauté de Mashteuiatsh à répondre avec précision et de manière intégrée aux demandes de consultation et d'accommodement issues du gouvernement. Considérant la signature potentielle d'un traité dans les prochaines années, l'outil d'aide à la décision pourrait être intégré aux méthodes courantes de gestion du territoire et ainsi être amélioré en fonction de son usage.

De plus, afin de produire un outil d'aide à la décision efficace, l'un des objectifs spécifiques de la recherche consistera en l'élaboration d'indicateurs géoculturels spécifiques aux Pekuakamiulnuatsh permettant d'évaluer de tels impacts (Christensen *et al.* 2010). En effet, Mitchell et Parkins (2011: 29) soulignent que les indicateurs actuellement disponibles ne sont pas adaptés à l'évaluation des impacts sociaux et culturels : « [c]umulative effects models currently in practice in North America generally do not address the social component; when they do, they tend to rely upon basic, primarily economic indicators such as revenues or jobs, and often fail to address deeper issues of community and regional well-being ». Ces travaux

cherchent donc à concevoir des indicateurs cohérents en fonction de la territorialité spécifique des Pekuakamiulnuatsh.

Cadre théorique

- **Impacts cumulatifs**

Les impacts cumulatifs sont définis comme étant des changements subis en raison d'une action combinée avec d'autres actions humaines passées, présentes et futures (Hegmann *et al.* 1999). Ces interactions à la fois temporelles et spatiales entre les activités d'aménagement génèrent des effets ne se réduisant pas seulement à la somme de ces dernières (p. ex. synergie, compensation, masquage) (Duinker *et al.* 2006). Leur évaluation passe par une prise en considération d'un cadre géographique régional étendu et non pas par l'observation des effets d'un projet particulier d'aménagement du territoire (Parkins 2011). Ainsi, les demandes de consultation reçues par la communauté de Mashteuiatsh pourront à la fois considérer les impacts sectoriels spécifiques des projets qui leur sont soumis, mais aussi ceux provenant des interrelations temporelles et spatiales des activités d'aménagement majeures qui pourraient créer des effets nouveaux et des impacts particuliers sur la pratique des activités culturelles. Cette approche s'avère pertinente puisque, comme l'indique de manière très imagée David Schulze, les processus coloniaux et l'accaparement foncier ont très certainement opéré de manière à causer ce type d'impacts :

Sous l'Empire chinois, il existait une méthode de torture appelée « la mort par un millier de coupures », processus très lent, mais avec des résultats funestes. Ce terme sert maintenant à décrire une destruction graduelle causée par une série d'atteintes mineures (aux droits ancestraux autochtones) en soi, mais dont l'effet cumulatif est dévastateur. (Schulze 2005 : 110)

La définition que donnent Hegman *et al.* (1999) quant au processus d'évaluation des impacts cumulatifs implique donc la prise en considération d'une continuité temporelle dont les limites passées et futures ne sont pas définies clairement, mais devant s'étendre sur une longue période. Cela exclut, en effet, une évaluation qui se concentrerait uniquement sur les seules contingences du présent. Il s'agit ici de sélectionner des balises temporelles qui permettent de cibler adéquatement l'accumulation des effets, soit s'étendant au-delà de la seule période d'opération d'une activité de développement en particulier, ce qui devrait permettre de naviguer à travers différentes échelles temporelles et de s'arrêter sur celle qui nous donne la meilleure perspective sur les impacts cumulatifs du développement territorial sur Innu Aitun. De surcroît, le futur étant par définition inconnu et empiriquement inobservable, la notion d'impacts cumulatifs doit permettre d'évaluer la progression potentielle de l'implantation des activités de développement et de leurs impacts.

Par ailleurs, le cadre spatial retenu pour ce genre d'étude doit pouvoir s'étendre au-delà de l'aire d'influence restreinte d'un projet particulier, mais bien considérer l'ensemble du contexte d'une région et de ses objectifs de développement :

Although the legislation and policy context for cumulative effects assessment in Canada is oriented around a cumulative understanding of project-specific impacts, there are several clear limitations to this approach. First, thinking cumulatively and regionally does not emerge naturally from a project-based perspective [...] Second, thinking cumulatively in this context does not facilitate broader discussions about regional limits to development and change

and the ways in which specific projects and impacts are aligned or misaligned with regional development goals and objectives. (Parkins 2011 : 20)

En s'intéressant au Nitassinan comme ensemble territorial cohérent et au bassin versant de la rivière Péribonka ensuite comme territoire d'étude particulier, le projet de recherche respecte cet impératif méthodologique. Par ailleurs, en considérant les nombreux sous-ensembles géographiques disponibles (gouvernements, MRC, région administrative, Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, EPOG, réserve à castor, terrain de piégeage, etc.), les échelles spatiales prises en considération et les données en résultant pourront varier en fonction des besoins de la recherche.

Du point de vue légal, les impacts cumulatifs sont sujets à évaluation dans le cadre d'un processus formel qui est souventes fois associé à celui de l'évaluation environnementale classique. En fait, la *Loi canadienne sur l'évaluation environnementale* (LCEE) en fait une obligation en l'indiquant comme un complément nécessaire à une évaluation des impacts environnementaux des projets qui lui sont soumis et qui sont sous sa juridiction. Absente de la législation québécoise, cette obligation est tout de même présente dans certaines lois d'autres provinces et dans les procédures suivies par certaines sociétés d'État, dont Hydro-Québec (Parkins 2011). Cependant, Duinker et Greig (2006) « have made unequivocal claims about the failings of current environmental impact assessment legislation as a tool to address issues of cumulative impacts at a landscape level » (cite dans Parkins 2011: 21).

- **Territoire et savoirs**

La mobilisation des concepts de géosymbole et de territorialité (Bonnemaison 1981) conduit à une valorisation des savoirs écologiques traditionnels et expérientiels (Berkes 2012) des Pekuakamiulnuatsh. En considérant ces savoirs issus d'une fréquentation extensive du territoire, l'élaboration d'indicateurs géoculturels pourra se faire avec la description dense (Geertz 1998) d'une épistémologie ilnue particulière. Il s'agit donc de valoriser le milieu dans son ensemble, soit l'interaction — la trajectivité — constante entre les composantes biophysiques et humaines d'un même territoire et ainsi réinterroger la pertinence d'une séparation conceptuelle de la nature et de la culture (Berque 2000).

Par ailleurs, la *Politique d'affirmation culturelle* des Pekuakamiulnuatsh adoptée par Pekuakamiulnuatsh Takuhikan en 2005 indique clairement la manière dont la communauté possède un attachement particulier au territoire : « Nitassinan représente la base fondamentale de l'expression de la culture des Pekuakamiulnuatsh et se traduit notamment par l'exercice de l'ensemble des activités traditionnelles [...] L'assise territoriale représente également l'appartenance au territoire et la relation étroite avec les éléments qui le composent » (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2005 : 18). Aussi, l'Entente de principe d'ordre général (EPOG 2004) fournit une définition de ce que sont les activités culturelles des Pekuakamiulnuatsh et souligne leur lien direct avec le Nitassinan :

Innu Aitun désigne toutes les activités, dans leur manifestation traditionnelle ou contemporaine, rattachées à la culture nationale, aux valeurs fondamentales et au mode de vie traditionnel des Innus associées à l'occupation et l'utilisation de Nitassinan et au lien spécial qu'ils possèdent avec la Terre. Sont incluses notamment toutes les pratiques, coutumes et traditions dont les activités de chasse, de pêche, de piégeage et de cueillette à des fins de subsistance, rituelles ou sociales. Tous les aspects spirituels, culturels, sociaux et communautaires en font partie intégrante. [...] Innu Aitun implique l'utilisation d'espèces animales, de plantes, de roches, de l'eau et

d'autres ressources naturelles à des fins alimentaires, rituelles ou sociales, et à des fins de subsistance [...] (EPOG 2004 : 9)

Méthodologie

Pour élaborer un outil d'analyse, une première étape de la recherche consiste à identifier, par une analyse spatiale à l'aide d'un système d'information géographique (SIG) et les banques de données géomatiques disponibles, les secteurs du bassin versant de la rivière Péribonka où il est possible d'observer des interactions spatiales et temporelles entre des activités d'aménagement. Le bassin hydrographique de la rivière Péribonka a aussi été choisi comme aire d'étude pour la diversité des activités d'aménagement qu'on y trouve (par exemple, foresterie, mine, villégiature, routes, agriculture et hydroélectricité) et pour le gradient nord-sud qu'elle offre par rapport au Lac-Saint-Jean.

Après cette première partie de la recherche, il s'agira d'entreprendre une série d'entrevues semi-dirigées auprès de membres de la communauté qui pratiquent Innu Aitun dans les secteurs identifiés afin de les interroger par rapport à leurs perceptions des impacts cumulatifs sur leurs pratiques culturelles par la mobilisation de leurs savoirs traditionnels expérientiels. Le nombre de personnes à rencontrer n'est pas encore déterminé puisqu'il est dépendant de l'analyse spatiale préalable. À terme, la mise en relation des analyses spatiales et des impacts allégués par les personnes interrogées permettra d'élaborer par itération d'une série d'activités de validation, un ensemble d'indicateurs géoculturels semi-qualitatifs permettant d'évaluer l'intensité et la nature des impacts cumulatifs sur Innu Aitun ainsi que les seuils de résilience identifiés et priorisés par la communauté, rendant ainsi possible l'élaboration d'un outil d'aide à la décision.

Éthique de recherche

Tel que mentionné, le projet de recherche est réalisé dans le cadre du partenariat de recherche Tshishipiminu. Il a pour but de répondre aux besoins scientifiques exprimés directement par la communauté dans un cadre basé sur le principe de l'acclimatation engagée, qui invite le chercheur à une immersion communautaire le mettant en contact avec les contextes matériel, politique et culturel de ses partenaires (Grimwood *et al.* 2012). Les principes de propriété, de contrôle, d'accès et de possession (PCAP) énoncés par le *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador* seront respectés (APNQL 2014) et une entente de collaboration particulière sera bientôt signée afin de délimiter encore plus clairement les paramètres de recherche au sein de la communauté.

Étapes à venir

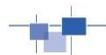
Après avoir été présent à Mashteuiatsh pendant une bonne partie de la période estivale de l'année 2015 afin de définir davantage les questions et les besoins de recherche conjointement avec la direction « Droits et Protection du territoire » de Pekuakamiulnuatsh Takuhukan, une présence constante lors de l'été 2016 permettra de débiter les activités d'analyse spatiale et d'entrevues semi-dirigées dans le même esprit de partenariat que l'année précédente.

Remerciements

Des remerciements sont naturellement de mise pour souligner l'aide et le soutien essentiel de madame Caroline Desbiens, de madame Hélène Boivin, ainsi que de toute l'équipe du Bureau de l'autonomie gouvernementale de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, qui ont la générosité de m'orienter et de m'accueillir. Merci également aux membres du partenariat Tshishipiminu pour leur implication active.

| Bibliographie |

- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). 2014. *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. 122 p.
- Berkes Fikret. 2008. *Sacred Ecology*. New York : Routledge.
- Berque Augustin. 2000. *Médiance : de milieux en paysages*. Montpellier : Éditions Belin.
- Bonnemaison Joël. 1981. Voyage autour du territoire, *L'espace géographique* (4) : 249-262
- Christensen L., N. Krogman et B. Parlee. 2010. A culturally appropriate approach to civic engagement: Addressing forestry and cumulative social impacts in southwest Yukon, *The Forestry Chronicle* 86 (6) : 723-729.
- Desbiens Caroline, Irène Hirt et Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. 2015. Développement industriel et négociations territoriales au Canada : défis et enjeux d'une nouvelle forme de traité, in Irène Bellier (dir.), *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones* : 191-208. Paris : L'Harmattan.
- Duinker Peter N. et Lorne A. Greig. 2006. The impotence of cumulative effects assessment in Canada : Ailments and ideas for redeployment, *Environmental Management* 37 (2) : 153–161.
- Geertz C. 1998. La description dense – Vers une théorie interprétative de la culture, *Enquête* 6 : 73-105. <https://enquete.revues.org/1443>
- Grimwood Brian, Nancy C. Doubleday et al. 2012. Engaged acclimatization: Towards responsible community- based research in Nunavut, *The Canadian Geographer/Le géographe canadien* 56(2) : 211-230
- Hegmann George et al. 1999. *Évaluation des effets cumulatifs – Guide du praticien*. Agence canadienne d'évaluation environnementale, Gouvernement du Canada, Ottawa, 155p.
- Mitchell R. E. et J. R. Parkins. 2011. The challenge of developing social indicators for cumulative effects assessment and land use planning, *Ecology and Society* 16 (2) : en ligne. [http://www.ecologyandsociety.org/...](http://www.ecologyandsociety.org/)
- Parkins J.R. 2011. Deliberative democracy, institution building, and the pragmatics of cumulative effects assessment, *Ecology and Society* 16 (3) : en ligne. [http://www.ecologyandsociety.org/...](http://www.ecologyandsociety.org/)
- Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. 2005. *Politique d'affirmation culturelle*. Mashteuiatsh, 34p.
- Premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada. 2004. *Entente de principe d'ordre général (EPOG)*. Québec, 104p.
- Schulze David. 2005. *Le nouveau rôle des Autochtones dans le développement au Québec : les obligations de consultation et d'accommodement*. Service de la formation permanente du Barreau du Québec, Livre du Congrès 2005. <http://www.dionneschulze.ca/....>



2.20 Le droit relationnel comme outil d'interpénétration entre les systèmes juridiques autochtones et occidentaux

SÉBASTIEN BRODEUR-GIRARD, ÉTUDIANT AU DOCTORAT, DROIT, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
DIRECTION : JEAN LECLAIR, UDM

Contexte

Partout dans le monde, l'expansion coloniale européenne a posé le problème des relations à établir entre les Peuples autochtones et les nouveaux arrivants. Dans les colonies britanniques, les autorités ont habituellement établi un cadre juridique reconnaissant de manière implicite la souveraineté des Peuples autochtones sur leur territoire, tout en cherchant à éteindre leurs droits par une entente négociée. Il s'agit notamment de la voie suivie par le Canada et la Nouvelle-Zélande, où les traités ont joué un rôle essentiel à cet effet, ce que reconnaissent tant le paragraphe 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* du Canada¹ que la jurisprudence néo-zélandaise qui intègre des références aux « principes du traité de Waitangi »², acte fondateur de la relation entre les Māoris et la Couronne britannique.

Malgré leur importance capitale et le fait qu'ils ont été dûment négociés entre deux parties aux intérêts distincts, les traités ont longtemps été interprétés de manière unilatérale par des systèmes de justice se montrant favorable aux intérêts coloniaux, sans tenir compte des intentions originelles des Peuples autochtones³. Depuis les années 1970, les tribunaux canadiens et néo-zélandais ont toutefois – très graduellement – commencé à tenir compte des points de vue autochtones sur la question⁴. Cette nouvelle mouvance interprétative est appelée à prendre de l'ampleur au cours des prochaines années⁵, afin notamment de promouvoir les objectifs de réconciliation mis de l'avant tant par le gouvernement canadien que néo-zélandais.

Depuis les années 1970 également, le gouvernement canadien a cherché à conclure des ententes avec les Peuples autochtones qui n'avaient jamais signé de traité. La Convention de la Baie-James et du Nord québécois a ainsi été suivie d'autres négociations, parfois couronnées de succès, comme dans le cas de l'Accord définitif Nisga'a, et parfois non, comme pour l'Entente de principe d'ordre général avec les Innus du Québec. Qualifiés de « traités modernes » et résultant des compromis effectués lors de négociations

¹ *Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada, 1982, c. 11 (R.-U.), art. 35(1).

² Voir en particulier *New Zealand Māori Council v Attorney-General* [1987] 1 NZLR 641 et la recension jurisprudentielle Hayward 1997: 475.

³ Voir notamment sur ce sujet Craft 2013: 14.

⁴ En dissidence dans l'affaire *R. c. Horseman*, [1990] 1 RCS 901, le juge Wilson explique ainsi : « Ces traités sont le produit de négociations entre des cultures très différentes et le langage utilisé ne reflète probablement pas, et on ne devrait pas s'attendre à ce qu'il le fasse, avec exactitude la compréhension que chaque partie a eue de leur effet à l'époque de leur conclusion ».

⁵ Pour le Canada, voir comme exemple récent de ce mouvement *Lameman v. Alberta*, 2013 ABCA 148, *Manitoba Metis Federation Inc. c. Canada (P.G.)*, 2013 CSC 14 et *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014 CSC 44.

asymétriques, forcément dominées par les gouvernements, ces accords n'en reflètent pas moins dans leur texte les préoccupations, intérêts et valeurs des Peuples autochtones avec une plus grande acuité que leurs contreparties historiques.

Une vision relationnelle du droit

L'un des points fondamentaux qui semblent ressortir de certaines clauses inédites des ententes modernes, ainsi que du renouvellement de l'interprétation classique des traités, est la reconnaissance de l'idée fondamentale au sein des traditions juridiques autochtones selon laquelle les lois doivent avoir pour objet principal les relations entretenues avec les autres. Comme le précise le professeur John Borrows, « many Indigenous peoples believe their laws provide significant context and detail for judging our relationships with the land, and with one another » (Borrows 2010: 6). Dans son ouvrage *Two Families : Treaties and Government*, l'avocat cri de Saskatchewan Harold Johnson va même jusqu'à comparer les systèmes juridiques autochtones à la science écologique, en ce qu'ils cherchent essentiellement à comprendre la place occupée par chacun en relation avec l'ensemble de son environnement, ce qui comprend non seulement les autres êtres humains, mais aussi « the correct relationship with others : plants, animals and the physical world » (Johnson 2007 : 64).

Des visions différentes du droit ont été la source de nombreux conflits entre Autochtones et allochtones. Pourtant, les paradigmes dans lesquels chacune de ces visions s'ancre pourraient ne pas être aussi opposés qu'ils le paraissent de prime abord. Le droit positiviste occidental, par exemple, est le résultat d'une évolution historique au cours de laquelle une vision juridique « relationnelle » est loin d'avoir été absente, notamment dans le droit coutumier médiéval fondé sur le statut. De plus, depuis les années 1950, les théoriciens universitaires du droit ont repris régulièrement ce principe d'un droit « relationnel », qui tente de tenir compte de la complexité des relations unissant les divers éléments constitutifs d'une société donnée, notamment leur dynamisme inhérent, et qui rejette « the idea that a single all encompassing concept of law accounts for all juridical phenomena » (Gottlieb 1983 : 567). À partir de la fin des années 1960, Ian R. Macneil a développé une théorie du « contrat relationnel » qui, si elle n'a pas su s'imposer de manière concrète en remplacement de la théorie classique des contrats (Eisenberg 1999), n'en a pas moins fertilisé avec succès la réflexion fondamentale sur la théorie générale du droit (voir notamment Macauley 2000, et du côté français, Boismain 2005). Loin d'être délaissée, l'approche relationnelle en droit semble au contraire une source d'inspiration majeure pour plusieurs penseurs juridiques actuels (Nedelsky 2011), notamment en matière de droits de la personne (Bates 2013).

Projet de recherche

À cette lumière, et dans la mesure où il semble possible de partager une acception conjointe – ou à tout le moins convergente – de la notion de « droit relationnel », serait-il envisageable de concevoir la possibilité d'un point de rencontre des systèmes juridiques occidentaux et autochtones, et ce, au-delà d'une simple acceptation de leur validité parallèle? La conciliation de ces traditions juridiques à travers une reconnaissance de la nature relationnelle des droits ne pourrait-elle pas permettre de développer des solutions juridiques inédites et créatives, comme pourrait bien l'être l'entente négociée en août 2012 par le gouvernement néo-zélandais et l'*iwi* Whanganui (Māori) où, plutôt que de négocier de manière conventionnelle le titre de propriété litigieux de la rivière Whanganui, les deux parties se sont entendues pour

conférer à la rivière une personnalité juridique indépendante, lui permettant ainsi d'exercer des droits en tant qu'entité juridique autonome⁶ ?

Dans le cadre de ma thèse de doctorat, je me propose ainsi d'examiner comment, par la reconnaissance ponctuelle d'une approche relationniste du droit inspirée des pratiques juridiques autochtones, les traités modernes et la réinterprétation jurisprudentielle des traités historiques annonceraient une ouverture à un changement de paradigme juridique permettant de passer du monisme traditionnel à un véritable pluralisme juridique. Afin de réaliser ce projet, il me faudra d'abord démontrer clairement le rôle de l'approche relationnelle du droit dans les systèmes juridiques autochtones, ainsi que les ouvertures conceptuelles qui permettent de concevoir le droit relationnel dans la théorie générale du droit « occidental » (principalement la *common law*, mais sans pour autant négliger la tradition civiliste lorsqu'il y a lieu). Je devrai dresser pour chacun des cas – autochtone et occidental – un modèle cohérent d'analyse qui permettra de détailler les caractéristiques d'un droit dit « relationnel », afin de pouvoir en identifier les expressions concrètes.

Par la suite, j'examinerai les traités modernes, la réinterprétation jurisprudentielle des traités historiques ainsi que la législation pertinente au Canada et en Nouvelle-Zélande, afin d'y discerner des indices d'une approche relationnelle du droit. J'ai choisi de retenir les cas du Canada et de la Nouvelle-Zélande en raison de la similarité de leur histoire, malgré la distance géographique qui les sépare. Il s'agit en effet de deux régions qui se sont développées sous une domination coloniale britannique et qui partagent par conséquent des systèmes juridiques similaires, et qui ont, dans les deux cas, eu à composer avec la présence d'une population autochtone bien implantée. La situation canadienne offre l'avantage d'un corpus consistant et diversifié de traités modernes, ainsi que de la jurisprudence liée à ces documents. En Nouvelle-Zélande, le seul traité négocié avec les Māori est celui de Waitangi, en 1840. Ce document est toutefois particulièrement intéressant dans la mesure où il en existe deux versions fondatrices, l'une en langue māorie et l'autre en langue anglaise, qui ne coïncident pas entièrement, ce qui a donc obligé les juristes néo-zélandais à réfléchir aux possibilités de convergence interprétative à développer en matière de traités autochtones.

Une fois complétée la constitution d'un corpus d'extraits juridiques qui semblent témoigner d'une ouverture au droit relationnel, chaque référence devra être passée au crible des deux modèles d'analyse – autochtone et occidental – élaborés précédemment, afin de s'assurer qu'elle y est conforme et qu'elle peut ainsi constituer un noyau possible d'interpénétration des traditions juridiques. L'importance – quantitative et qualitative – des éléments qui seront ainsi retenus permettra de valider (ou d'infirmer) notre hypothèse d'une amorce de changement de paradigme vers une intégration du pluralisme juridique. La comparaison entre le Canada et la Nouvelle-Zélande servira à nuancer les conclusions ainsi obtenues en fonction de deux situations politico-juridiques à la fois similaires et bien distinctes.

Finalement, il sera pertinent d'analyser le corpus ainsi raffiné pour identifier les lieux les plus propices à l'émergence d'une convergence des systèmes juridiques – les questions environnementales et l'exploitation des ressources naturelles semblent des candidats favorables à cet effet – et, éventuellement, les effets concrets qui peuvent en sortir (le cas de Whanganui cité précédemment pouvant servir d'exemple – voir Archer 2014). L'identification

⁶ *Ruruku Whakatupua – Te Mana O Te Awa Tupua* (Whanganui River Agreement), Whanganui iwi et la Couronne, 30 août 2012, en ligne : [http://teawatupua.co.nz/...](http://teawatupua.co.nz/), consulté le 2016-04-13. Le processus pour faire de cette entente une loi en bonne et due forme se poursuit à ce jour. Entretemps, la solution développée pour la rivière Whanganui a également été adoptée pour un parc national : *Te Urewera Act* 2014, s. 51.

de ces « nœuds », porteurs d'une densité juridique capable de transcender les systèmes, devrait permettre non seulement de faciliter la réconciliation de traditions qui ont trop longtemps vécu en opposition, voire en ignorance l'une de l'autre, mais aussi de susciter la naissance de nouvelles solutions créatives afin de résoudre les différents inévitables liés à la cohabitation de peuples distincts sur un même territoire.

| Bibliographie |

- Anker Kirsten. 2014. *Declarations of Interdependence : A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*. Aldershot : Ashgate.
- Archer Jennifer. 2014. *Rivers, Rights, and Reconciliation in British Columbia : Lessons Learned from New Zealand's Whanganui River Agreement*. Document en ligne. [http://papers.ssrn.com/...](http://papers.ssrn.com/), consulté le 2016-04-13.
- Bates Karine. 2013. La mouvance des droits humains, in F. Saillant et K. Truchon (dir.), *Droits et cultures en mouvements* : 27-40. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Belley Jean-Guy (dir.). 1996. *Le droit soluble, contributions québécoises à l'étude de l'internormativité*. Paris : LGDJ.
- Boismain Corinne. 2005. *Les contrats relationnels*. Marseille : Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- Borrows John. 2010. *Canada's Indigenous Constitution*. Toronto : University of Toronto Press.
- Byrnes Giselle. 2006. « Relic of 1840 » or founding document ? The treaty, the tribunal and concepts of time, *Kotuiti : New Zealand Journal of Social Sciences Online* 1 (1): 1-12. [http://www.tandfonline.com/...](http://www.tandfonline.com/)
- Craft Aimée. 2013. *Breathing Life into the Stone Fort Treaty. An Anishinabe Understanding of Treaty One*. Saskatoon : Purich.
- Eisenberg Melvin A. 1999. Why There Is No Law of Relational Contracts, *Northwestern University School of Law Review* 94 (3) : 805-822.
- Gottlieb Gidon. 1983. Relationism : Legal Theory for a Relational Society, *The University of Chicago Law Review* 50(2) : 567-612.
- Hayward Janine. 1997. The Principles of the Treaty of Waitangi, in A. Ward (dir.), *National Overview. Waitangi Tribunal Rangahau Whānui Series* : vol. 2, 475-496. Wellington, Waitangi Tribunal.
- Johnson Harold. 2007. *Two Families. Treaties and Government*. Saskatoon : Purich.
- Leclair Jean. 2013. Le fédéralisme : un terreau fertile pour gérer un monde incertain, in G. Otis et M. Papillon (dir.), *Fédéralisme et gouvernance autochtone* : 21-50. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Leclair Jean. 2013. Socrates, Odysseus, and Federalism, *Review of Constitutional Studies* 18(1) : 1-18.
- Macauley Stewart. 2000. Relational Contracts Floating On a Sea of Custom ? Thoughts About the Ideas of Ian MacNeil and Lisa Bernstein, *Northwestern University Law Review* 94(3) : 775-804.
- Macneil Ian R. 1980. *The New Social Contract. An Inquiry into Modern Contractual Relations*, New Haven : Yale University Press.
- Nedelsky Jennifer. 2011. *A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Oxford : Oxford University Press.

Orange Claudia. 2011 [1987]. *The Treaty of Waitangi*. Wellington : Bridget Williams Books.

Otis Ghislain. 2014. Constitutional recognition of aboriginal and treaty rights : a new framework for managing legal pluralism in Canada, *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 46(3) : 320-337.

