

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

KA MATANAKI KAIE NOTCIMI OTAMIROWIN: VALORISATION DES ESPACES ET DES MANIÈRES D'ÊTRE EN
TERRITOIRE AVEC LES HOMMES, LES FEMMES ET LES PERSONNES NON BINAIRES ATIKAMEKW
NEHIROWISIWOK DE MANAWAN

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

ÉTIENNE LEVAC

JANVIER 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À plusieurs reprises, la toute première personne qui m’a accueilli à Manawan en 2017, Patrick Moar, m’a parlé de sa « *stratégie des étincelles* » : les efforts que nous mettons et les gestes que nous posons peuvent engendrer de belles éventualités, qui n’attendaient que leur étincelle pour enfin briller. L’émergence comme l’aboutissement de ce mémoire sont assurément le résultat d’une constellation de celles-ci. Je réserve certaines descriptions de la mécanique de cet astre dans les lignes de ce document, mais je souhaite d’abord évoquer les personnes qui composent la source de sa lueur.

Je dois tout d’abord remercier ma direction, Laurent Jérôme et Anne-Marie Colpron, qui a joué un rôle majeur dans la réalisation de cette recherche. Depuis 2018, dans le W-3235, jusqu’à aujourd’hui, nos discussions, votre écoute, vos commentaires et vos corrections ont été une aide irremplaçable pour que ce mémoire arrive à sa forme actuelle.

Je remercie les personnes qui m’ont permis de vivre ma première expérience à Manawan dans le cadre d’un cours terrain en 2017, résultant en une volonté d’apprentissage et d’engagement auprès de la communauté de Manawan qui ne m’a jamais quitté. Je parle ici de Nicolas Houde, Laurent Jérôme et Patrick Moar.

Je suis particulièrement reconnaissant d’avoir eu le privilège de travailler et d’évoluer dans le Projet Matakan comme co-coordonnateur depuis le tout début de ma maîtrise en 2020. Cette implication a été une occasion de relations humaines qui m’a permis de contribuer à des démarches communautaires auprès des jeunes de la communauté et de développer des amitiés avec plusieurs personnes. Ce fut également un espace d’encadrement important dans mon processus de recherche. Je pense ici aux représentant·e·s de l’école secondaire Otapi (Sakay Ottawa), les services éducatifs de Manawan (Annette Dubé), le Conseil des Atikamekw de Manawan (Sipi Flamand), Tourisme Manawan (Patrick Moar et Debby Flamand) et de l’Université du Québec à Montréal (Laurent Jérôme).

Je remercie également les partenaires avec qui l’ensemble du mémoire a été réfléchi afin d’arrimer mes intérêts de recherche et les besoins communautaires. Je pense ici tout particulièrement à Kevin Dubé du Centre des Ressources Territoriales de Manawan, Annick Flamand et Debby Flamand du Conseil des femmes de Manawan, Thérèse Niquay des Services et Projets Communautaires de Manawan, Thérèse Ottawa de Wikipetcia Atikamekw Nehiromowin et à Thomas Ottawa du site Mirerimowin.

Même si la tâche est impossible, je tiens à remercier toutes les personnes à Manawan qui ont participé à cette recherche de plusieurs façons et avec qui les années ont définitivement tissé des liens d’amitié même avant que j’entame ce processus. Je pense ici à Mario, Dominic, Gildor, Alland, Carlos, Tommy, Léo, Napec, Thérèse, Thomas, Joey, Joliane, Jean-Paul, Janette, Annick, Pierre-Paul, Viviane, Evelyne, Reginald, Joseph, Jean, Chantale, Gérald, Micheline, Marie-Berthe, Chantal, Bernadette, Olivia, Gordon, William, Matna, Vanessa, Nyshan, Solange, Patrice, Patrice, Gabby, Makue, Tcitci, Shirley, Josée, Émile, Wylan, Cécile, Madeleine, William, Adrienne, Marie-Paul, Carol, Alice, Francine, Kathy, Pisimw, Maïlys, Jemmy, Marco, Pierre-rick, Anthony, Marie-Claude, Luc, Sikon, Herman, Christian, Daviken, Joscelyne, Fernand, Régis, Constance, Pascal, Gilles, Nicolas, Junior, Daven, Jimbo et tous ceux et celles dont nos souvenirs résident dans mon cœur plutôt que ma tête.

Je tiens également à remercier les espaces d'effervescence intellectuelle et d'amitié qui m'ont permis de tester des idées, faire de superbes rencontres et vivre de magnifiques opportunités. Je pense ici au *Centre Interuniversitaires d'Études et de Recherches Autochtones (CIÉRA)*, l'*Équipe de Recherche sur les Cosmopolitiques Autochtones (ERCA)* le *Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones contemporaines (GRIAAC)*, la *Chaire de recherche du Canada en Patrimoine et tourisme autochtones (CPTA)*, la *Chaire UNESCO en transmission culturelle chez les Premiers peuples comme dynamique de mieux-être et d'empowerment* et finalement *L'Institut de Recherche en Études Féministes (IREF)*.

Cette recherche a bénéficié de l'appui financier de plusieurs milieux et organismes subventionnaires. Je tiens donc à remercier chaleureusement le Conseil de recherche en sciences humaines et le Fond de recherche du Québec – Société et Culture. Je tiens également à remercier le Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, le Centre Interuniversitaire en Études et Recherches Autochtones et l'Association Étudiantes des Cycles Supérieures en Sciences des Religions.

Pour l'évaluation de cette recherche, je tiens à remercier le jury composé de Laurent Jérôme, Anne-Marie Colpron, Sylvie Poirier et Benoit Éthier pour leur expertise et leurs commentaires. Je tiens également à remercier Camille Ranger pour sa relecture et ses suggestions.

Mes ami-e-s, mes *pals*, vous avez été une soupape et un soutien incroyable. Merci à Anouk, Alex, Léo, Julian, Micaela, Gabriel, Yasmine, Laura, Marie-Kristine, Véronique, Marwan, Pierre-Luc, Mickael, Marie-Ève, Claudel, Alma, Agathe, Clarisse, Daniel, Maude, Camille, Camille, Jean, Lucien, Caroline, Renato et Aïda.

Un merci tout spécial à Jeanne et Raymond. Vous qui, au-delà de me permettre d'écourter la vie de votre Mazda CX-30 sur les 78 kilomètres de chemin forestier, m'avez offert un soutien auquel les mots ne sauraient rendre justice. Vous m'avez inculqué une curiosité et une sensibilité sans lesquelles je ne pourrais pas faire ce que je fais.

Merci aussi à toi Mélo. Tu as été une confidente dont les réflexions et les conseils n'ont jamais cessé de m'impressionner et je te suis infiniment reconnaissant pour la partenaire que tu as été tout au long de cette épopée.

Comme je disais, une constellation d'étincelles...

DÉDICACE

À Adrienne, Armand, Benoit, Elisabeth, Jeffrey,
Madeleine, Nicolas, Serge et Titi qui ont une place
importante dans cette recherche.

Votre absence est apaisée par les souvenirs qui perdurent.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE.....	iv
LISTE DES TABLEAUX.....	viii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	ix
RÉSUMÉ	x
ABSTRACT	xii
INTRODUCTION.....	1
<i>Objectif#1</i>	3
<i>Objectif #2</i>	3
<i>Objectif#3</i>	4
<i>Objectif #4</i> :	4
CHAPITRE 1 CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE	6
1.1. Des barricades pour les érablières	6
1.1.1 Les Atikamekw Nehirowisiwok.....	9
1.2. Territorialité(s) nehirowisiw(ok).....	11
1.2.1. Nehirowisiw.....	12
1.2.2. <i>Notcimik</i>	14
1.2.3. Nitaskinan/kitaskino.....	15
1.2.4. Natoho Aski et Atoske aski : rôles et responsabilités des ka nikaniwitcik dans la gestion des territoires familiaux	16
1.3. Conclusion :	19
CHAPITRE 2 PROCESSUS MÉTHODOLOGIQUE	21
2.1. Introduction.....	21
2.2. Généalogie de la recherche	21
2.2.1. « AUT300A- Réalités autochtones : cours en territoire atikamekw »	21
2.2.2. « Aux rythmes des eaux : Anthropologie comparative des sociétés et des cosmologies autochtones du Québec et de l'Amazonie »	22
2.2.3. Le Projet Matakan	22
2.2.4. « Se mobiliser pour la protection et la mise en valeur de sites patrimoniaux autochtones – la mise en commun de pratiques exemplaires ».....	24
2.2.5. Études de genre.....	25
2.3. Élaboration de la question, des objectifs et des méthodes de recherche.....	26
2.3.1. Avec les partenaires	26
2.3.2. Dans la littérature méthodologique	30

2.3.3. Mécanismes d’approbation préliminaire	33
2.3.4. L’analyse des données.....	34
2.4. L’enquête terrain : un processus réflexif.....	35
2.4.1. Le contexte des arrivées sur le terrain	38
2.4.2. Les modalités du processus d’enquête sur le terrain.....	41
2.4.2.1. Été 2021	41
2.4.2.2. Automne 2021.....	45
2.5. La co-interprétation, la validation, l’analyse et la restitution des données	48
2.6. Conclusion	50
CHAPITRE 3 LES ORIENTATIONS THÉORIQUES	52
3.1. Introduction.....	52
3.2. Anthropologie des lieux et de l’espace.....	52
3.3. Ontologie politique :.....	56
3.4. Les ontologies/récits autochtones	58
3.5. Le genre dans le contexte de cette recherche	62
3.5.1. Androcentrisme en anthropologie	62
3.5.2. L’ethnocentrisme des études féministes.....	64
3.5.3. Des perspectives adaptées au contexte.....	65
3.5.4. Complémentarité des genres et le piège de la tradition	66
3.5.5. Masculinités et guérison communautaire.....	66
3.5.6. Femmes et relations territoriales.....	68
3.5.7. Bispiritualité et non binarité.....	68
3.6. Conclusion	71
CHAPITRE 4 NOTCIMIK COMME TOILE DE RELATIONS : L’EXEMPLE DES MONTAGNES.....	73
4.1. Introduction.....	73
4.2. Des responsabilités en territoire aux relations en territoire	74
4.3. Entrevoir la toile de relationnalité dans les espaces d’appartenance et de déplacements :	75
4.3.1. « Exactement où tu étais ».....	75
4.3.2. « Il faisait pour cinq canots ».....	77
4.3.3. « Il ne faut pas puiser tout ce qu’on a ici. Il faut déménager »	78
4.3.4. « Tu sais, quand ça vibre sous tes pieds, c’est parce que c’est ton territoire »	79
4.4. Définir la toile de relations avec, sur et par le territoire	81
4.4.1. L’appareillage théorique autour de la notion de réseau de relations	82
4.4.2. Les caractéristiques du réseau de relations	85
4.5. Les relationnalités territoriales multiples que constituent les montagnes	85
4.5.2. Des « montagnes-frigidaires ».....	88
4.5.3. Des « montagnes-repères »	92
4.5.4. Une « montagne-d’énergie-féminine ».....	95

4.6. Conclusion	100
CHAPITRE 5 LES MANIÈRES D’ÊTRE GENRÉES AU SEIN DE NOTCIMIK	102
5.1. Introduction.....	102
5.1.1. « Il y a toujours un rôle spécifiquement féminin et un rôle spécifiquement masculin »	103
5.1.2. Sexe, genre et <i>qui pro quo</i>	107
5.1.3. Déplacement de la focale théorique : des rôles genrés aux <i>manières d’être</i> genrées en territoire	109
5.2. L’expression de manières d’être genrées en territoire qui sortent de la binarité.....	113
5.3. Les énergies, le travail et les manières d’être genrées au sein du réseau forestier	119
5.4. Conclusion	122
CONCLUSION	123
ANNEXE A [Lettre décrétant le moratoire sur les coupes forestières par CNA, le CDAM et les <i>ka nikaniwiticik en 2021</i>]	1257
ANNEXE B [Sceau de collaboration par la Chaire UNESCO]	1311
ANNEXE C [Carte du Lac Kempt - Opockoteiak sakihikanik]	1322
RÉFÉRENCES.....	1333
MÉDIAGRAPHIE :.....	1488
LEXIQUE	15050

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1 Liste des thèmes d’entretiens et de discussions.....	31
Tableau 5.1 Les implications d’analyses des modes de conceptualisation des rapports entre sexe et genre.....	108

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

BRV	Boîte Rouge Vif
CNA	Conseil de la Nation Atikamekw
CNRV	Le Centre national pour la vérité et la réconciliation
CRT	Centre des Ressources Territoriales de Manawan
CVR	Commission de vérité et réconciliation du Canada
SAC	Services aux Autochtones Canada

RÉSUMÉ

Les activités économiques de type extractif qui se déroulent sur les territoires ancestraux des peuples autochtones au Québec impactent non seulement la biodiversité, mais également les savoirs de ces peuples qui sont intrinsèquement liés au milieu de vie que forme leur territoire. Dans ce contexte, la Nation Atikamekw Nehirowisiw a mis en place une grande diversité de stratégies politiques aux niveaux national et communautaire afin de promouvoir son autodétermination et choisir les activités qui se déroulent sur son territoire. C'est dans ce contexte que ce mémoire interroge les relations des Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan, hommes, femmes et personnes non binaires avec des lieux qui leur sont importants au sein du Nitaskinan. L'étude s'intéresse aux manières de s'engager dans l'ensemble du territoire via des lieux précis ainsi qu'aux actions et responsabilités que cet engagement implique. Inscrit dans une démarche collaborative avec plusieurs acteur·trice·s de la communauté, ce mémoire propose une analyse soulignant l'importance des différentes formes de relationnalité envers des lieux et entre des lieux, particulièrement dans un contexte (*cosmopolitiques*) de résurgence des épistémologies autochtones. Pour ce faire, l'analyse mobilise différentes orientations méthodologiques et théoriques, comme l'importance de la réflexivité en recherche, l'anthropologie des lieux, le tournant ontologique, le mouvement politique et théorique de la résurgence autochtone ainsi que les études de genre en contextes autochtones.

Ainsi, ce mémoire présente une étude de cas qui s'est construit au sein du Projet Matakan en partenariat avec le Centre des Ressources Territoriales de Manawan, l'école secondaire Otapi, Tourisme Manawan, les Services éducatifs de Manawan, Wikipetcia Atikamekw Nehiromowin, le Conseil des Femmes de Manawan et le Conseil des Atikamekw de Manawan. Reposant sur quatre mois de terrain (juin-juillet-août et octobre 2021), une trentaine d'entretiens semi-dirigés et plusieurs sorties de documentation en territoire, cette étude porte plus particulièrement sur les montagnes comme lieux de relationnalités multiples dans l'univers forestier atikamekw nehirowisiw et sur les camps familiaux comme espace de transmission, d'apprentissage et d'expression de manières d'être genrées complexes. S'intéresser aux lieux importants et aux responsabilités qu'ils impliquent au sein de l'univers forestier atikamekw nehirowisiw permet de montrer la pertinence de considérer les dimensions ontologiques et cosmologiques des relations au territoire dans les stratégies politiques autochtones.

Mots clés : Notcimik, Atikamekw Nehirowisiw, Anthropologie des lieux, Études de genres, Résurgence épistémologique autochtone, Ontologie-politique, Montagnes, Camps familiaux, lieux-pensés, responsabilités et relations au territoire.

ABSTRACT

The extractive economic activities that take place on the ancestral territories of Indigenous peoples in Quebec impact not only biodiversity, but also the knowledge of these peoples that is intrinsically linked to the living environment that forms their territory. In this context, the Atikamekw Nehirowisiw Nation has put in place a wide variety of political strategies at the national and community levels to promote their self-determination and to choose the activities that take place on their territory, the Nitaskinan. It is in this context that this master research interrogates the relationships of the Atikamekw Nehirowisiwok of Manawan, men, women and non-binary people towards places that are important to them within Nitaskinan. The study looks at the ways in which people engage with the territory as a whole through specific places, as well as the actions and responsibilities that this engagement implies. Inscribed in a collaborative process with several actors of the community, this dissertation proposes an analysis underlining the importance of different forms of relationalities towards places and between places, particularly in a *cosmopolitics* context of resurgence of indigenous epistemologies. To do so, the analysis mobilizes different methodological and theoretical orientations, such as the importance of reflexivity in research, the anthropology of place, the ontological turn, the political and theoretical movement of indigenous resurgence, and gender studies in indigenous contexts.

Thus, this dissertation presents a case study that was built within the Matakan Project in partnership with the Territoriale Ressources Center of Manawan, the Otapi High School, Manawan Tourism, Manawan Educational Services, Wikipetcia Atikamekw, the Manawan Women's Council and the Manawan Atikamekw Council. Based on four months of fieldwork (june, july, august and october 2021), about thirty semi-directed interviews and several documentation outings in the territory, this study focuses more particularly on the mountains as places of multiple relationalities in the Atikamekw Nehirowisiw forest universe and on the family camps as a space of transmission, learning and expression of complex gendered ways of being. Focusing on important places and the responsibilities they imply within the Atikamekw Nehirowisiw forest universe allows us to show the relevance of considering the ontological and cosmological dimensions of relations to the territory in indigenous political strategies.

Keywords: Notcimik, Atikamekw Nehirowisiw, Anthropology of place, Gender studies, Epistemological indigenous resurgence, Political ontology, Mountains, Family camps, thought-places, responsibilities and relations to territory.

INTRODUCTION

Ce mémoire porte sur les responsabilités et relations territoriales des Atikamekw Nehirowisiwok de la communauté de Manawan envers des lieux considérés importants par les familles et la communauté. Cette nation fait partie des dix Premières Nations au Québec et son territoire ancestral, le Nitaskinan¹, s'étend sur une superficie approximative de 80 000km². Situé entre le lac Saint-Jean à l'Est, la ville de Trois-Rivières (*Metaperotin*) au Sud et l'Abitibi à l'Ouest, ce territoire est traversé d'un bout à l'autre par la rivière Saint-Maurice (*Tapiskwan Sipi*) et ses affluents. Dans l'optique d'assurer son autodétermination sur l'ensemble de son territoire, la nation fait preuve d'une grande diversité de pratiques. Dans sa thèse de doctorat portant sur la contemporanéité des responsabilités et des droits territoriaux des Atikamekw Nehirowisiwok, Benoît Éthier explique que les démarches de mobilisation par la nation concernant leur territoire

sont portées par des visions et des pratiques d'autodétermination, de pouvoir et de responsabilité territoriale (*nehirowisiw otiperitamowin*) concordante[s] avec une philosophie de l'existence (*nehirowisiw opimatisiwin*) favorisant l'équilibre dans les relations entre les ancêtres et les générations futures et entre les humains et les non-humains (2017 : 281).

Dans la même optique, ce mémoire soutient que les démarches politiques qui mettent de l'avant l'autodétermination des Atikamekw Nehirowisiwok sur leur territoire s'inscrivent plus largement dans une cosmologie spécifique, en lien « aux théories que [la Nation Atikamekw Nehirowisiw a élaboré] sur l'origine, la composition et la dynamique de l'univers » (Poirier : 2016 : 1). Loin d'être uniquement une question de droit, les relations qu'entretiennent les différents peuples autochtones en Amérique du Nord avec le territoire s'inscrivent dans des cosmologies spécifiques à chaque groupe, cosmologies qui impliquent des responsabilités envers le territoire. Dans le même ordre d'idées, l'article « Indigenous Women, Water Protectors, and Reciprocal Responsibilities » des chercheur·e·s Mary Kate Dennis et Finn McLafferty Bell, souligne également que les responsabilités des peuples autochtones envers le territoire se situent dans une dynamique cosmologique :

¹ Nitaskinan désigne le territoire ancestral revendiqué (et pourtant non-cédé) des Atikamekw Nehirowisiwok d'une superficie approximative de 80 000 km² faisant l'objet d'une déclaration de souveraineté depuis 2014 par le Conseil de la Nation Atikamekw. L'étymologie de ce terme sera détaillée dans la section Nitaskinan du chapitre un.

Les individus, les communautés et les nations autochtones ont compris et assumé les responsabilités qui leur ont été données par le Créateur pour assurer le maintien de l'environnement et la transmission des connaissances. [traduction libre] (2020 : 379)

Si plusieurs projets de revendications politiques de la Nation Atikamekw Nehirowisiw s'ancrent dans des responsabilités territoriales et une philosophie de l'existence atikamekw, alors les engagements au sein du Nitaskinan ne peuvent pas être compris seulement en termes de contestation, mais également de responsabilité.

Afin de sonder le lien entre démarche politique et dynamiques cosmologiques lorsqu'il est question de responsabilités envers le territoire, ce mémoire interroge les relations des Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan envers des lieux qui leur sont importants au sein du Nitaskinan. Plus précisément, il est question de voir comment à un niveau personnel, familial, communautaire et/ou national, les responsabilités exprimées par les membres de la communauté s'inscrivent dans une grande diversité de pratiques et une épistémologie ancrée dans le territoire. Le choix d'articuler cette recherche à la notion de lieux importants pour la communauté permet de sonder la question de la responsabilité dans ses manifestations concrètes (pratiques, rôles et discours, notamment). Par ailleurs, grâce aux entretiens réalisés, il sera intéressant de mieux comprendre ce qui caractérise l'importance de ces lieux pour la communauté et les distinctions des relations envers ceux-ci entre les familles ou entre les personnes de la communauté. En effet, Suzy Basile, chercheuse atikamekw nehirowisiw de la communauté de Wemotaci, a démontré dans ses travaux que les femmes atikamekw nehirowisiwok avaient des rôles spécifiques dans la gouvernance et la gestion du territoire et que le territoire était un lieu privilégié pour la transmission des rôles et valeurs des femmes (Basile, 2017 ; Basile & al., 2017)².

Avec ces aprioris en tête, la question qui guidera cette recherche est la suivante : dans un contexte de territorialités enchevêtrées impliquant les familles atikamekw nehirowisiwok dans des dynamiques de résistance, de continuité et de transformation des relations territoriales, quelles responsabilités les

² Par exemple, les femmes avaient des savoirs et des responsabilités spécifiques concernant les naissances sur le territoire afin d'assurer la sécurité de la mère et de l'enfant (Basile : 2017 : 164). Sur le sujet de ce mémoire spécifiquement, Basile a notamment montré que les endroits où les femmes ont accouché en territoire sont des marqueurs spatio-temporels importants dans la vie de ces femmes et de leur descendance. En ce sens, l'importance de certains lieux ne prend pas la même signification pour les femmes que pour les hommes.

hommes et les femmes de Manawan disent-ils et elles entretenir avec des lieux qu'ils et elles jugent importants sur le Nitaskinan ?

Ce mémoire s'inscrit au sein du *Projet Matakan: école de la forêt. La forêt à l'école. Vers l'inclusion des savoirs, de la langue et de la culture atikamekw à l'école* (CRSH : programme de développement partenariat, 2021-2024, L. Jérôme et S. Ottawa, dir.). Ce projet a pour objectif général la mise en valeur des savoirs, de la langue et du Nitaskinan auprès des jeunes de la communauté de Manawan à travers le développement de matériel pédagogique culturellement pertinent et de sorties en territoire. J'y reviendrai dans la section portant sur la généalogie du projet au chapitre deux, mais mon rôle en tant que coordonnateur a été déterminant, d'une part, dans l'élaboration du projet de maîtrise, et d'autre part, dans son déroulement.

La question de recherche a ainsi été construite pour répondre à des axes du Projet Matakan, notamment en matière de documentation des savoirs, des toponymes, des récits et de l'occupation territoriale. Ainsi, de cette question découlent quatre objectifs formulés avec le comité d'encadrement du Projet Matakan³ et validés avec les partenaires communautaires suivants : le Centre des Ressources Territoriales de Manawan, Wikipetcia Atikamekw Nehiromowin et le Conseil des Femmes de Manawan. Les quatre objectifs validés sont les suivants :

Objectif#1 :

Documenter les toponymes, les activités et les récits liés à différents lieux considérés importants par les membres de la communauté. Les données de certains sites sur le *Nitaskinan* seront compilées dans un rapport rédigé pour le Centre des Ressources Territoriales de Manawan (CRT) afin d'appuyer son travail d'harmonisation territoriale.

Objectif #2 :

³ Celui-ci était composé de Sakay Ottawa (directeur de l'école secondaire Otapi), Laurent Jérôme (professeur à l'UQÀM), Annette Dubé (Directrice des Services Éducatifs de Manawan), Sipi Flamand (Chef du Conseil des Atikamekw de Manawan) et Patrick Moar (Coordonnateur de Tourisme Manawan).

Documenter les responsabilités rapportées par les familles atikamekw nehirowisiwok et utiliser cette documentation pour promouvoir des espaces de transmission de la langue et des savoirs atikamekw nehirowisiwok.

Objectif#3 :

Valoriser les expertises complémentaires des hommes, des femmes atikamekw nehirowisiwok et des personnes non binaires afin de mettre en évidence leurs relations avec le *Nitaskinan*.

Objectif #4 :

Développer du matériel de transmission et de valorisation des savoirs destiné à être partagé avec les jeunes, la communauté et l'ensemble de la nation lors de l'étape de présentation des résultats de la recherche.

Afin de répondre à la question et aux objectifs de recherche, ce mémoire est divisé en cinq chapitres. Le premier chapitre vise à contextualiser le sujet et la problématique de recherche afin de montrer la pluralité des modes des relations des Atikamekw Nehirowisiwok avec le territoire dans la littérature scientifique. Par la suite, un survol de la littérature qui traite des territorialités atikamekw nehirowisiwok est effectué à travers différents termes en *nehiromowin* (langue des Atikamekw Nehirowisiwok). Cette contextualisation politique, théorique et linguistique entourant le territoire ancestral atikamekw nehirowisiwok permettra enfin de situer cette recherche. Le deuxième chapitre porte sur les différentes dimensions méthodologiques du processus de recherche. Il sera question de la généalogie du projet de recherche, de l'élaboration des objectifs de recherche auprès des partenaires de Manawan, du déroulement de la collecte de donnée, d'une réflexion sur la posture des chercheur-e-s non-autochtones sur le terrain, des méthodes d'analyse et des démarches de restitution des données. Le troisième chapitre porte sur les orientations théoriques qui m'ont permis de répondre à la question et aux objectifs de recherche. Les théories qui sont abordées dans cette section du mémoire portent 1) sur l'importance de la réflexivité des chercheur-e-s non autochtones (Goulet : 1998, Wattez : 2021, Éthier : 2021, Viveiros de Castro : 2004), 2) sur l'anthropologie et la philosophie des lieux (Basso, 1996 ; Ingold : 2000), 3) sur le tournant ontologique (Descola :2005, Ingold : 2000, Latour : 2006, Viveiros de Castro : 2009) et plus spécifiquement les travaux de Mario Blaser sur l'ontologie politique (Blaser, 2009, 2014), 4), le mouvement de résurgence épistémologique autochtone et particulièrement les ontologies et récits autochtones en lien avec le territoire (Alfred & Corntassel : 2005, Corntassel, & T'lakwadzi : 2009,

Coulthard : 2014, Hunt : 2014, Simpson : 2011, 2016, Watts : 2013) ainsi que 5) sur la complémentarité des genres (Anderson, 2016 ; Innes et Anderson, 2015, Simpson, 2017). Les deux derniers chapitres présentent une analyse des données de recherche. En reprenant la question initiale, le chapitre quatre explique comment le processus d'analyse a permis de faire ressortir l'importance des relations avec les lieux, entre les lieux et au sein du territoire. Ainsi, l'analyse a transformé les préoccupations initiales et a permis de passer de l'idée de responsabilité à celle de relations. Ce chapitre présente également une proposition de *réseau de relations* au sein de l'univers forestier atikamekw nehirowisiw afin de mettre de l'avant qu'un lieu, comme son importance, ne sont jamais isolés de l'ensemble du territoire. Cette proposition est soutenue par le recours aux montagnes du Nitaskinan comme espaces de relationnalités multiples. Le dernier chapitre porte sur les questions de genre à travers l'importance des camps familiaux dans le territoire et du site de guérison et de mieux être communautaire *Mirerimowin*. J'aborde les dimensions genrées du travail au sein de ces lieux et leur importance dans les trajectoires de vie des personnes qui ont participé à la recherche. Plus spécifiquement, je démontre que la distinction entre les rôles et responsabilités masculins et féminins ne se traduit pas par des devoirs rigides pour les hommes et pour les femmes, mais se situe plutôt dans une dynamique complexe entre des énergies (parfois masculines, parfois féminines et parfois les deux) et une diversité de manières d'être genrées et de responsabilités dans le territoire. En ce sens, si la dimension de genre dans la question et les objectifs de recherche a été réfléchi de façon binaire (entre hommes et femmes), le dernier chapitre aborde également les manières d'être genrées en territoire qui sortent de cette binarité et les manières d'être non-genrées. Le focal sur les questions de genres s'est donc transformé au fur et à mesure de la collecte de données et de l'analyse.

C'est ainsi que j'en viendrai à démontrer que le territoire et les lieux qui le composent sont des espaces de relationnalités qui sont perpétuellement (ré)actualisés par l'occupation et la mémoire des membres de la nation, non pas dans une dynamique fixe, mais en fonction de la volonté des familles et des communautés.

CHAPITRE 1

CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

Ce premier chapitre vise à contextualiser le sujet et la problématique de la recherche via différentes considérations sociales, politiques et théoriques. Il sera tout d'abord question des événements survenus autour du kilomètre 60 du chemin entre Saint-Michel-des-Saints et Manawan puisqu'il s'agit d'un exemple récent, médiatisé et représentatif du contexte politique global entourant le sujet des responsabilités atikamekw nehirowisiwok envers le Nitaskinan. Ensuite, un survol de la littérature traitant des territorialités atikamekw nehirowisiwok est effectué à travers différents termes en atikamekw *nehiromowin* (langue atikamekw) dans l'objectif de montrer les dimensions relationnelle et plurielle du territoire. Enfin, cette contextualisation politique, théorique et linguistique entourant le territoire ancestral atikamekw nehirowisiw permettra en dernier lieu de préciser où se situe cette recherche dans cette toile contextuelle complexe.

1.1. Des barricades pour les érablières

Le 22 février 2022, la famille Dubé entame un blocage au kilomètre 60 du chemin entre Manawan et Saint-Michel-des-Saints à la suite du refus de la compagnie responsables des activités de coupes forestières dans la région, le Groupe Champoux, de cesser ses activités dans une érablière située sur son territoire familial (TVA, 2022). Ce refus de dialogue avec la famille Dubé a non seulement bafoué son autorité sur son propre territoire, mais va à l'encontre d'un moratoire sur les coupes forestières sur l'ensemble du Nitaskinan (Voir Annexe 1). En effet, ce moratoire sur les coupes forestières a été décrété en 2021 par le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), le Conseil des Atikamekw de Manawan (CDAM), ainsi que 31 *ka nikaniwitcik* (Chefs de territoire familiaux). Le ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs et le ministre responsable à l'époque, Pierre Dufour, n'ont pas reconnu le moratoire sous prétexte qu'un moratoire sur toute la zone demandée « aurait des répercussions socioéconomiques importantes dans plusieurs régions du Québec » (Josselin, 2021).

C'est en réponse aux coupes forestières sur le Nitaskinan, au non-respect de l'autorité des *ka nikaniwitcik* et de la nation sur son territoire et au mépris du gouvernement pour le cri d'alarme de la communauté, que le blocage au kilomètre 60 a débuté en février 2022. Le territoire de la Nation Atikamekw Nehirowisiw est le lieu de nombreuses activités économiques extractives et de villégiatures. Pour le développement

des Zones d'Exploitations Contrôlé (ZEC)⁴ et particulièrement pour la coupe forestière, l'ensemble du *Nitaskinan* est traversé de chemins forestiers. Le blocage entamé par la famille Dubé, s'est fait sur l'un des principaux embranchements vers ces chemins forestiers, à 26 kilomètres de Manawan.

C'est derrière les barricades, près d'un feu, que je me suis entretenu avec différents membres de la famille Dubé et de la communauté de Manawan. Avec une tasse de thé fumante en main, une amie de la communauté m'a expliqué que son père avait longtemps été *ka nikaniwitc* du territoire familial Dubé et qu'il avait toujours spécifié à ses enfants que les deux érablières ravagées par le Groupe Champoux, « ne devraient jamais être touchées ». À sa suite, une autre femme de Manawan a expliqué que cette mobilisation lui rappelait un événement vécu lorsqu'elle était plus jeune, alors qu'elle participait à un blocage similaire avec son grand-père. Ce dernier lui avait dit qu'elle devrait prendre action « car ça n'arrêtera jamais. – Et il avait raison », a-t-elle ajouté. L'importance des érablières pour la famille et la mobilisation en vue de faire respecter ses droits s'inscrit dans une longue histoire de dépossession et de lutte pour le territoire. Trois semaines après le début du blocage, le président du groupe Champoux, Jean-François Champoux, publiait sur sa page Facebook : « l'industrie forestière est présente sur l'ensemble du territoire et votre communauté en bénéficie au quotidien. [...] À vous de décider de la suite de notre bon voisinage et notre bonne collaboration » (Jean-François Champoux, 2022) (voir annexe 2)⁵.

Cet événement des barricades a eu lieu après mes deux séjours de terrain dans la communauté atikamekw nehirowisiw de Manawan et reflète la problématique qui sera abordée dans le cadre de ce mémoire. Cette lutte, qui continue au moment d'écrire ces lignes, se situe dans une dynamique politique plus large marquée par l'enchevêtrement de différentes formes de territorialités. Cette notion d'enchevêtrement, présentée dans la question de recherche, a été mobilisée par Françoise Dussart et Sylvie Poirier qui expliquent sa pertinence comme suit :

Comprendre comment les enchevêtrements sont vécus dans diverses parties du monde peut éclairer la façon dont les connaissances et les pratiques autochtones en matière de gestion territorial sont remodelées par les rencontres avec la modernité, le néolibéralisme, les oppositions réifiées entre autochtones et non-autochtones, et par la proximité d'autres

⁴ Les ZEC sont généralement des espaces de chasse et de pêche administrés par le gouvernement du Québec.

⁵ En réaction à cette publication, la militante atikamekw nehirowisiw Catherine Boivin a publié une entrée sur son site internet intitulée « Là d'où nous venons » (Boivin : 2022).

pratiques et engagements avec les territoires ancestraux ; d'où les concepts de territorialités enchevêtrées et de lieux enchevêtrés. (2017 : 4)

Dans le cas du kilomètre 60, comme dans l'ensemble du Nitaskinan, les familles doivent composer avec – et souvent lutter contre – les rapports de pouvoir qu'exercent les compagnies forestières et le gouvernement provincial. L'explication du ministre Dufour justifie le non-respect de la gouvernance territoriale de la nation par une logique du « bien commun » (Houde, 2014a ; 144, Manuel G. et M. Posluns, 1974 : 60), qui implique plus spécifiquement des impératifs économiques basés sur l'exploitation effrénée des ressources forestières. Comme l'expliquent les chercheurs Kanien'kehà:ka et Tsalagi (Cherokee), Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel, le colonialisme contemporain au Canada tente «[d'] éradiquer [l'existence des peuples autochtones] en tant que peuples, en effaçant les histoires et les géographies qui constituent le fondement des identités culturelles et du sens de soi des autochtones » [traduction libre] (Alfred & Corntassel, 2005). Les actions du gouvernement et des compagnies exemplifient cette critique. Tel que l'illustre l'importance intergénérationnelle accordée à l'érablière dans les propos des deux femmes rencontrées au blocage de 2022, s'attaquer aux érablières sur le Nitaskinan, c'est aussi s'attaquer à l'identité atikamekw nehirowisiw, aux familles, à l'histoire de ce peuple et à son autodétermination.

Malgré les spécificités relatives à chaque peuple autochtone, cette expérience de la colonisation est historiquement et actuellement partagée. En effet, l'État canadien, à travers différentes politiques, a eu des conséquences drastiques sur les vies et les territoires autochtones. La Loi sur les Indiens est un exemple toujours d'actualité à cet égard. C'est par cette loi que le gouvernement fédéral a créé les réserves qui ont permis de limiter les déplacements des personnes autochtones et d'accéder aux ressources de leur territoire (Beaulieu, 2013 ; Coulthard, 2014 ; Houde, 2014b). Cette loi, par le recours au statut d'indien, fait des personnes autochtones des « pupilles de l'État », logique paternaliste qui suggère que l'émancipation des personnes du statut d'Indien devrait se faire en des termes patrilinéaires et civilisationnels⁶ (Fiske, 2006 ; Green, 2004 ; Léger, 2014 ; Perreault, 2015 ; Delâge & Warren, 2017). La Loi sur les Indiens a également imposé les conseils de bande comme seule institution de gouvernance

⁶ En vertu de la *Loi sur les Indiens* jusqu'en 1985, une femme autochtone « s'émancipait » de son statut indien si elle épousait un homme non autochtone, ce qui impliquait que sa descendance n'était pas considérée comme autochtone par l'État canadien. Aussi, une personne autochtone perdait *de facto* son statut si elle obtenait un diplôme d'études universitaires. L'impact de cette clause émancipatoire a mené au déracinement de plusieurs personnes, surtout des femmes, de leur communauté.

reconnue par l'État canadien. À travers ces conseils, l'État mine l'autorité et la légitimité des différents systèmes de gouvernances locaux (Flamand, 2022 ; Houde, 2014a ; Houde, 2014b ; Morissette, 2007).

Outre la *Loi sur les Indiens*, le réseau des pensionnats indiens avait pour objectif, avoué par Duncan Cambell Scott, superintendant adjoint au département des Affaires indiennes, en 1920, de faire en sorte qu'il n'y ait « plus un seul Indien au Canada qui n'ait pas été intégré à la société » (Bibliothèque et Archives Canada). En 2015, la Commission Vérité et Réconciliation a qualifié les pensionnats indiens de dispositif de « génocide culturel » (CVR, 2015 : 1), ce qu'avaient déjà souligné différents auteurs (Thielen-Wilson, 2014 ; Woolford, 2009), avant même la découverte de 215 corps d'enfants enterrés sur le terrain d'anciens pensionnats en 2021.

Plusieurs autres violences historiques et actuelles auxquelles font face les peuples autochtones peuvent être mentionnées, comme l'enjeu des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées (Bergeron & Boileau, 2015; ENFFADA, 2019; GRC, 2014, Pearce, 2013) et celui des discriminations systémiques subies dans les relations avec les services sociaux et les services de santé au Québec (Viens, 2019).

Dans ce chapitre, il sera question de contextualiser le sujet, la problématique et les intentions de recherche par un survol de la littérature qui traite des territorialités atikamekw nehirowisiwok à travers des termes en langue *nehiromowin* (langue atikamekw). La langue est intrinsèquement liée à l'univers forestier atikamekw nehirowisiw (Chachai & al., 2019), d'où la pertinence d'exposer les termes documentés par des travaux en anthropologie, en science politique et en sciences de l'environnement. Cette revue de la littérature me permettra d'éclairer la question principale et les objectifs de cette recherche énoncée en introduction.

1.1.1 Les Atikamekw Nehirowisiwok

La Nation Atikamekw Nehirowisiw est l'une des dix Premières Nations sur le territoire de la province du Québec. En 2022, le site de Services aux Autochtones Canada indiquait que la nation comptait 8 230 personnes, 6625 résident-e-s dans les trois communautés de Opitciwan, Wemotaci et Manawan et 1605 non-résident-e-s habitants en milieu urbain comme *Capetciwotakanik*⁷ (La Tuque), *Metaperotin* (Trois-Rivières), *Cawinikan* (Shawinigan), *Moriak* (Montréal) et *Opictikweak* (Québec) (SAC, 2022). À Manawan,

⁷ Sauf avis contraire, les termes en *nehiromowin* vont généralement provenir du dictionnaire atikamekw mise en ligne par le CNA : <https://dictionnaire.atikamekw.atlas-ling.ca/#/help> (consulté le 30 mars 2022).

on compte 2590 personnes selon le recensement de 2021 (*idem*). Avant la sédentarisation forcée qui créa la réserve de Manawan en 1906, toutes les familles atikamekw nehirowisiwok fréquentaient l'ensemble de leur territoire. Celui-ci était divisé en différents territoires de chasse (*atoske aski, natoho aski*); subdivisions qui sont toujours effectives aujourd'hui (Éthier et Poirier, 2018 ; Éthier, 2017). Chaque territoire de chasse familial est géré selon le système de gouvernance de chef de territoire (*ka nikaniwitcik*) (Éthier, 2014 ; Houde, 2014), répondant à un modèle de droits coutumiers (Poirier et Niquay, 1998) qui inclut un code de pratique (*orocowewin notcimik itatcihowin*) (Éthier, Coocoo, Ottawa : 2021) pour l'ensemble des membres. L'ancien mode de vie nomade, *nehiro pimatisiwin*, a drastiquement été transformé avec la sédentarisation forcée, les pressions de plus en plus grandes causées par les *emitcikociwicak* (Blancs) et les différentes industries d'exploitation sur le territoire (Jérôme et Veilleux, 2014 ; Wyatt, 2004 ; Wyatt et Chilton, 2014). Cependant, l'occupation territoriale et les activités qui en découlent restent toujours d'actualité, malgré une coupure générationnelle provoquée par les pensionnats. Les différentes familles Atikamekw Nehirowisiwok continuent d'occuper le Nitaskinan en fonction des six saisons atikamekw⁸, considérant que chaque saison est associée à des activités en territoire⁹.

Dans les écrits des missionnaires datant du 17^e siècle, principalement ceux du père jésuite Le Jeune (Gélinas, 1998 ; 2003), les noms qui qualifiaient les Atikamekw Nehirowisiwok étaient « Attikamegouckhi » ou « Attikamègues ». La Société d'histoire Atikamekw, Laurent Jérôme et Sylvie Poirier soulignent que ces termes n'étaient pas des ethnonymes, mais plus vraisemblablement l'appellation utilisée par les *Anishinabeg* de l'époque (Poirier, Jérôme et Société d'histoire Atikamekw : 2014 : 4). Par la suite, au 18^e siècle, les Atikamekw Nehirowisiwok étaient connu·e·s comme étant « les gens des terres » ou les « têtes de boules » (*idem*). L'absence d'écrits sur le terme spécifique « atikamekw » pendant plusieurs siècles a mené des chercheurs¹⁰ non autochtones à considérer que les Atikamekw avaient disparu·e·s suite aux épidémies et aux guerres avec les Iroquoiens . Cette théorie de l'extinction ne tient pas compte de la tradition orale des Atikamekw Nehirowisiwok, selon laquelle, durant cette période *de silence*, les

⁸ *Miroskamin* (printemps), *nipin* (été), *Takwakin* (automne) *pitci-pipon* (pré-hiver), *pipon* (hiver) et *sikon* (pré-printemps).

⁹ Dans le cadre du processus de revendication globale par la Nation, ces activités ont fait l'objet de documentation depuis les années 1980. Parmi cette documentation, on compte le travail du chercheur autodidacte atikamekw, Gilles Ottawa, le projet *Atikamekw Kinokewin* (Poirier : 2014) et plus récemment le Projet de transmission culturelle Matakan (Jérôme & Moar, 2018 ; Jérôme, Ottawa et Petiquay : 2021 ; Jérôme, Ottawa et Moar : 2020).

¹⁰ Usage volontaire du terme « chercheurs » uniquement au masculin.

Atikamekw Nehirowisiwok sont monté·e·s à l'intérieur des terres à cause de la présence de plus en plus accrue des colons (Société d'histoire atikamekw et Jérôme : 2009 : 23-24). D'autre part, cette théorie ne tient pas non plus compte du fait que, dans leur langue, les Atikamekw Nehirowisiwok se sont toujours dénommé·e·s *Nehirowisiw* signifiant être humain/autochtone (*idem*). C'est depuis 2006 que le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), responsable des négociations globales pour l'ensemble de la nation (Trudel, 2014), a joint l'ethnonyme *nehirowisiw* à celui d'atikamekw (poisson blanc / corégone) pour dénommer l'ensemble de la nation et ses membres (Jérôme et Société d'histoire Atikamekw, 2009 ; Poirier, Jérôme et Société d'histoire Atikamekw : 2014 ; Société d'histoire Atikamekw, 2014). C'est en cohérence avec cette décision du CNA que j'utiliserai la dénomination Atikamekw Nehirowisiw pour faire référence à l'ensemble de la nation et de ses membres (hommes, femmes et personnes non binaires¹¹).

1.2. Territorialité(s) nehirowisiw(ok)

De nombreux écrits existent relativement aux relations territoriales des Atikamekw Nehirowisiwok en fonction des transformations de leur occupation du *Nitaskinan*. Considérant l'importance identitaire, épistémologique et politique du territoire pour les Atikamekw Nehirowisiwok, il est important d'exposer différents termes désignant le territoire en *nehiromowin*. Je m'en tiens ici aux termes utilisés dans la littérature ethnographique récente qui traitent des relations territoriales des Atikamekw Nehirowisiwok.

Selon la typologie de l'anthropologue français Philippe Descola, une ontologie naturaliste se base sur des distinctions claires entre les animaux et les humains, la nature et les cultures, les objets et les êtres, les folklores et la science (Descola : 2005). Le territoire est alors considéré comme étant fixe, passif et objectif, et peut être interprété à travers les institutions culturelles et scientifiques. J'ai été enculturé dans cette ontologie, l'ayant apprise de mes parents et à l'école. Au contraire du naturalisme, le territoire dans l'ontologie atikamekw est un enchevêtrement de relations avec lequel il est possible de communiquer. Les relations ne sont pas basées sur une supériorité des humains sur les animaux, mais « sur un mode d'interdépendance, de réciprocité et de responsabilité partagée » (Éthier et Poirier : 2018 : 107). Partant de cette relationnalité je présenterai les termes de *Nehirowisiw*, *Notcimik*, *Nitaskinan/Kitaskinano* et

¹¹ Au courant du processus de recherche, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec trois personnes s'identifiant hors de la binarité masculin et féminin. Les théories relatives à la pluralité des genres et les perspectives des trois participant·e·s sont abordées aux chapitres trois et quatre.

*Natoho Aski/Atoske Aski*¹². Je spécifierai également des thèmes qui y sont associés en relevant les expertises des femmes atikamekw nehirowisiwok en territoire, principalement à travers les travaux de la chercheuse atikamekw nehirowisiw, Suzy Basile (2017A ; 2017B).

1.2.1. Nehirowisiw

L'ethnonyme Nehirowisiw a brièvement été abordé dans la section précédente : sa traduction en français renvoie à la notion d'« être humain » et également à celle d'« autochtone ». Or, son étymologie révèle davantage de subtilités en *nehiromowin*. Dans un texte de la Société d'histoire atikamekw et de Laurent Jérôme (2009), ce terme est décortiqué par différent·e·s expert·e·s atikamekw nehirowisiwok pour éclairer l'adoption de cet ethnonyme par le CNA en 2006. Parmi trois explications, il y a celle de Cécile Mattawa (*ibid* : 24) qui souligne que ce terme réfère à l'équilibre, idée contenue dans le préfixe *nehi*, ainsi qu' une action ou un mouvement, ce que désigne *rowi*, alors que le suffixe *siw* exprime l'idée d'être vivant. Elle précise :

Nehirowisiw : Celui qui vient du bois, son alimentation y est également décrite, ses outils et équipements, le fait et la manière d'utiliser des ressources, c'est un être indépendant de tous (*wir tipirowe* ou autonome), son identité englobe aussi ses croyances, son territoire, son mode de vie (*Onehirowatcihiwin*), son droit inné en tant qu'« Indien » ou en tant que Nehirowisiw, les ressources et éléments qu'il adapte à sa vie (par exemple : un « Indien » ne peut rapporter ou raconter les bienfaits d'une plante médicinale que si cette plante pousse sur son territoire). (*idem*)

Ainsi, cet ethnonyme est intrinsèquement lié au territoire par la relation aux origines, à la subsistance, aux ressources, au mode de vie ainsi qu'aux connaissances qu'une personne de la nation entretient avec cet univers forestier. Cependant, comme il est mentionné à la fin de la définition, la relation territoriale n'est pas généralisable à un autre territoire, mais fait plutôt exclusivement référence à celui d'où la personne provient et où elle habite. Le terme nehirowisiw ne peut donc pas être désarticulé du territoire ancestral atikamekw et de son occupation. Par son caractère politique, la définition de Cécile Mattawa est mise de l'avant sur le site du Conseil de la Nation Atikamekw et dans ses collaborations avec d'autres chercheur·e·s (Éthier, Cocoo, Ottawa : 2020).

¹² Je reprends ici comme point de départ les termes présentés par Benoit Éthier et Sylvie Poirier dans leur texte « Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok dans le contexte contemporain » (2018) ainsi que certains documentés par Laurent Jérôme et la Société d'histoire Atikamekw dans « Nehirowisiw kitci atisokan : vers une réappropriation de l'histoire atikamekw » (2009).

Dans le même texte, le chercheur autodidacte de Manawan, Gilles Ottawa (2001) est cité pour démontrer que la dimension identitaire du terme relève aussi d'un élément spirituel :

Nehirowisiw est un être en harmonie avec lui, avec les autres et avec son environnement. Le terme désigne autant le côté spirituel que le côté physique de lui-même dans ses relations avec les autres et leur environnement (autochtones). C'est quelqu'un qui s'efforce de toujours tirer profit de ce qu'il entreprend, mais sans jamais abuser. (Ottawa 2001 : 23 cité dans Société d'histoire atikamekw et Jérôme : 2009 : 24)

Ainsi, la notion d'harmonie est directement mise en relation avec soi-même, les autres et l'environnement. Cet ethnonyme implique un aspect d'appartenance physique et d'engagement spirituel.

Une autre explication est donnée par Nicole Petiquay, technolinguiste pour le CNA qui décompose l'étymologie de ce mot de la façon suivante (Société d'histoire atikamekw et Jérôme : 2009 : 24-25) :

Nehi ou Nahi : habile, s'adapte facilement, adroit, débrouillard
R : désigne l'être humain d'un point de vue physique (iriniw : homme)
o.wi : état d'esprit, état d'âme d'une personne, marque de volonté d'intention (a.wi et i.wi à la 3^e personne). La voyelle a, i, o sont présentes pour faire la liaison.
Siw : est ainsi
Ok : pluriel

On retrouve ici encore une dimension physique et une dimension interne de volonté et d'état d'esprit de la personne. Par le suffixe *siw*, ces deux dimensions sont mises en relations dans leur état de fait; dans leur totalité. Mis en relation avec la citation précédente, on peut avancer que l'appartenance territoriale est un facteur déterminant dans la définition identitaire des personnes atikamekw nehirowisiwok, autant les hommes que les femmes (Basile : 2017 : 99,170).

La dimension identitaire du concept *nehirowisiw* s'est transformée dans la mesure où plusieurs Atikamekw Nehirowisiwok vivent désormais en ville ou dans un autre territoire et s'identifient tout de même comme Nehirowisiw. D'ailleurs, l'utilisation du terme s'est modifiée face à la présence de plus en plus marquée des *Emitcikociwicak*¹³ (des hommes québécois francophones blancs) sur le territoire pour désigner toutes

¹³ C'est le terme le plus couramment admis dans la littérature récente sur les Atikamekw Nehirowisiwok pour référer aux hommes québécois et aux membres des institutions étatiques ou forestières en *nehiromowin*. C'est aussi le terme qui a quasi uniquement été entendu et utilisé lors de mon terrain à Manawan en référence à ces hommes. Ce terme est sujet à plusieurs interprétations, mais la littérature qui admet généralement l'étymologie suivante : « celui

les personnes non-autochtones. Par cette utilisation, le terme *nehirowisiw* souligne le lien entre le territoire et la personne contrairement à un *Emitcikocic*.

1.2.2. *Notcimik*

Le terme *Notcimik* est généralement relié au sentiment d'appartenance au territoire et à l'expérience vécue de celui-ci comme milieu de vie en relation avec l'identité et l'univers forestier (Wyatt et Chilton : 2014 : 65, Jérôme 2010 :64, Poirier et Éthier : 2018 : 109, Tougas : 2016; Basile : 2017). Le terme est souvent traduit littéralement par « là d'où je viens » ou par « forêt ». Il est sujet à des lectures plus ou moins similaires selon les chercheur-e-s qui tentent de le définir. Éthier et Poirier vont notamment le définir par rapport aux ressentis et à l'expérience du territoire par les chasseurs :

[...] un milieu de vie où ils se sentent bien, un lieu d'intimité et de bien-être. Il s'agit d'un lieu, ou plutôt d'un ensemble de lieux, parcourus, entretenus et transmis par les générations précédentes, et qui portent encore les traces des ancêtres, des lieux imprégnés de souvenirs et de récits familiaux. (Éthier et Poirier : 2018 : 109).

Dans cette optique, *Notcimik* n'est pas seulement conçu comme « forêt », mais comme des lieux et des savoirs formant un univers forestier à signification identitaire pour les personnes et les familles. Dans sa thèse de doctorat, Basile souligne la compréhension que des femmes *atikamekw nehirowisiwok* ont de ce terme en relevant sa facette intime qui le rapproche du terme *notcihaw* :

[...]le terme *Notcimik* ayant une finale locative « ik » désigne un lieu, un lieu où une relation intime et symbiotique avec le territoire (les animaux, les plantes, etc.) est possible. C'est un lieu de ressourcement où vivent les bonnes choses, une zone de confort où les femmes et les hommes se sentent aussi bien qu'après avoir fait l'amour. Le terme a d'ailleurs une racine commune avec *Notcihaw*, expression utilisée par les hommes et qui signifie aujourd'hui « faire l'amour»¹⁴. Ce terme fait aussi référence à l'acte de s'approprier, d'utiliser quelque chose ou d'être occupé à faire beaucoup d'activités dans le bois. (Basile : 2017 : 103)

qui est arrivé par bateau de bois » (Jérôme : 2010 : 61). Toutefois, un répondant dans ma recherche, Réginald Flamand, préfère le terme de *Ka wapisiw* qui se réfère à la couleur blanche.

¹⁴ Elle précise cependant dans sa thèse que l'utilisation de ce terme pour désigner un acte sexuel serait le résultat d'une transformation par les missionnaires qui lui ont accordé un caractère péjoratif en évacuant la dimension sacrée de faire des activités sur le territoire (Basile : 2017 : 104).

Cette définition ajoute à celle d'Éthier et Poirier la valorisation de la perspective des femmes atikamekw nehirowisiwok, faisant ressortir la place prédominante du confort et de l'intimité que peut offrir un lieu dans le territoire.

Finalement, selon Jérôme et Veilleux (2014), une nouvelle dimension de notcimik serait le résultat de tous les traumatismes associés à l'accaparement colonial du territoire et au réseau des pensionnats. Notcimik devient un « lieu de guérison et de ressourcement, de négociations et de revendications, de mémoire et d'histoire » (2014 : 18). Des auteur·rice·s, ressort encore l'idée de notcimik comme lieu ressenti d'appartenance identitaire où l'on se sent en sécurité et à l'aise. Notcimik renvoie donc à une notion d'espace pluriel qui, aujourd'hui, s'inscrit à la fois en relation avec le colonialisme - comme lieu de ressourcement et de bien-être permettant de s'extraire des rapports coloniaux - et en lien avec la transmission et la mémoire. Ce terme renvoie ainsi à tout un univers forestier de relations et d'appartenance qui se distingue du terme que les *Emitkociwicak* entendent le plus souvent en référence au territoire, soit le *Nitaskinan*.

1.2.3. Nitaskinan/kitaskino

Il sera maintenant question des termes politiques utilisés dans les relations avec l'État canadien et les *Emitkociwicak* soit ceux de *Nitaskinan* et *Kitaskino*. Dans le même esprit que le dernier sens présenté de *nehirowisiw*, désignant les personnes autochtones en général, le terme Nitaskinan désigne la dimension politique de l'enchevêtrement territorial. L'occupation territoriale des Atikamekw Nehirowisiwok a été marquée par les déplacements dans les territoires de chasse et le prélèvement de différentes ressources par la chasse et la pêche (Poirier, 2001 ; Wyatt, 2004 ; Houde, 2014), contrairement aux colons qui avaient pour activité principale l'agriculture, une activité sédentaire (Gélinas, 2003 : 42 ; Van Beek et Banga, 1992 : 71). Ce mode d'occupation s'est modifié face à l'intensification de la présence des *Emitkociwicak* sur le territoire pour des activités économiques comme les réserves à castors, les coupes forestières et plus récemment l'exploitation des granules de bois, l'exploitation minière et les barrages hydro-électriques (Gélinas, 2003 ; Houde, 2014 ; Éthier, Coocoo & Ottawa : 2019). C'est en raison de la chasse abusive, des coupes à blanc et de la hausse du niveau de mercure dans les lacs et des inondations provoquées pour créer les réservoirs hydroélectriques, que plusieurs chasseurs atikamekw nehirowisiwok ont constaté des changements dans la santé des animaux comme l'original (*mos*), le lièvre (*wapoc*) et le castor (*amiskw*) (Éthier, Coocoo, Ottawa : 2019 : 10). Les familles ont donc dû composer avec ces nouveaux acteurs sur

leur territoire familial et ne pouvaient plus se déplacer aussi facilement qu'auparavant d'où la modification de leur mode d'occupation.

Comme l'avancent Benoit Éthier et Sylvie Poirier « [nitaskinan] fait référence au territoire ancestral de la nation [atikamekw] nehirowisiw dans son rapport politique et territorial avec les institutions, les acteurs allochtones et les nations autochtones voisines » (Éthier et Poirier, 2018 : 112). Selon Laurent Jérôme, la dimension politique du terme Nitaskinan ressort pleinement lorsqu'on comprend les subtilités que révèlent sa conjugaison (Jérôme : 2010 : 61). En effet, *Aski* signifie terre et le préfixe *ni* avec le suffixe *nan* réfèrent à la conjugaison à la première personne du pluriel, le « nous ». Or, en *nehiromowin*, il existe un nous incluant l'interlocuteur·trice·s et un nous l'excluant (Poirier : 2014 : 156). Dans le cas de *Nitaskinan*, c'est l'exclusion des institutions et/ou des *Emitcikociwicak* qui est en jeu, se traduisant par : notre territoire [et non le vôtre]. Cela dépend donc du contexte d'énonciation : lorsque la personne interlocutrice est aussi Atikamekw Nehirowisiw, le terme *Kitaskino* sera privilégié pour un « nous » inclusif, signifiant « Notre territoire ».

1.2.4. Natoho Aski et Atoske aski : rôles et responsabilités des ka nikaniwiticik dans la gestion des territoires familiaux

Si nous avons abordé les concepts qui réfèrent au territoire en termes d'identité et d'affect (*notcimik*) ainsi qu'en termes politiques face aux institutions et aux *Emitcikociwicak* (*nitaskinan*), nous allons maintenant aborder les termes qui réfèrent davantage à la gestion et à la gouvernance territoriale. Selon Benoit Éthier (Éthier, 2017 ; Éthier et Poirier, 2018), les termes qui renvoient aux territoires de chasse familiaux sont *Natoho Aski* et *Atoske aski* qui évoquent deux types de chasses soit celle de subsistance (*natohowin*) et celle régulière (*atoskewin*) (Éthier et Poirier, 2018 : 110). De nos jours, étant donné que le territoire est plus rarement fréquenté sur de grandes distances à pieds ou en canot, la chasse de subsistance est moins fréquente. La chasse sur les territoires familiaux demeure toutefois une activité très importante. Comme indiqué en introduction, le *Nitaskinan* est toujours divisé en différents territoires familiaux qui sont tous des espaces de gouvernance et de gestion par les *ka nikaniwiticik*. Ce statut s'accompagne de responsabilités et d'une autorité qu'ils ont « hérité[es] des ancêtres pour assurer leur existence et celle de leurs descendants » (*idem*). Bien que certaines femmes aient officiellement été *ka nikaniwiticik*, ce rôle est majoritairement assuré par des hommes (Morissette, 2007 : 134). Il serait cependant faux de croire que les femmes n'ont pas leur place dans la gouvernance. Comme l'indique Suzy Basile (2017 : 101) :

Les femmes Atikamekw ont définitivement une expérience et un rôle particulier dans la gouvernance et la gestion du territoire. Leurs témoignages indiquent qu'elles avaient, pour les plus âgées, une certaine participation dans la prise de décision en lien avec le territoire en raison, entre autres, de leurs connaissances et expériences des activités de gestion et d'occupation du territoire. Chez les femmes adultes et les plus jeunes, cette participation à la prise de décision et les pratiques d'activités de gestion et d'occupation du territoire ont certes connu d'importantes modifications [...], mais elles sont toujours en vigueur.

La création et l'imposition d'un ordre de gouvernance exogène comme les conseils de bandes ont miné la place des femmes dans la gouvernance des communautés (Flamand, 2022). Selon la *Loi sur les Indiens*, elles n'avaient pas le droit de se présenter comme candidate au conseil ou de voter pour les candidats jusqu'en 1951. En 2019, les femmes ne représentaient que 18,5 % des chefs de conseils de bandes au Canada et 27,4% des membres de conseil de bandes¹⁵ (Statistiques Canada : 2022 [2019]). Ces statistiques montrent que les femmes ne sont pas complètement absentes de ce mode de gouvernance imposé, mais qu'elles n'y sont pas nombreuses¹⁶. En revanche, elles détiennent un rôle important en matière d'éducation, de transmission et de gestion territoriale au sein de l'espace coutumier de gouvernance et d'organisation sociale que sont la famille et les clans (Éthier, Cocoo et Ottawa : 2019 : 6). La famille est centrale pour aborder les relations territoriales des Atikamekw Nehirowisiwok. Les *ka nikaniwitcik* sont responsables de faire respecter le code de pratiques atikamekw (*Orocowewin notcimik itatcihowin*) sur leur territoire familial par leur propre famille, par les autres familles atikamekw nehirowisiwok et, aujourd'hui, par les personnes qui ne sont pas membres de la nation (Éthier, Cocoo, Ottawa : 2020). Ainsi, chaque *ka nikaniwitcik* a le devoir de connaître l'état de son territoire familial et d'assurer que les activités qui s'y déroulent respectent le milieu et les êtres qui s'y trouvent pour les générations futures.

Bien que le rôle de chef de territoire implique clairement des responsabilités associées à la gestion et à la gouvernance sur le territoire, tous les membres des familles atikamekw nehirowisiwok ont des responsabilités envers le territoire et les êtres qui l'habitent. À ce sujet, Benoît Éthier met en évidence le sens de la locution *ni tiperiten aski*¹⁷ : « [Cet énoncé] renvoie à une sorte de relation au territoire, relation

¹⁵ Les données relèvent de l'auto-identification, c'est-à-dire qu'elles ont été collectées par Service aux Autochtones Canada par le biais de sondages. Sur l'ensemble du pourcentage, 62,5% des chefs indiquaient être des hommes et 19 % n'ont pas spécifié leur genre. Pour les membres des conseils, 48,7% indiquaient être des hommes et 23,9% n'ont pas spécifié leur genre.

¹⁶ C'est en 2023 que la communauté de Wemotaci, l'une des trois communautés atikamekw nehirowisiwok, a élu Viviane Chilton, première femme à assurer le rôle de cheffe du conseil de bande (Radio-Canada, 2023).

¹⁷ Éthier décortique cette locution de la façon suivante « Ni (première personne du singulier), tiperiten (forme verbale du nom tiperitamowin), aski (terre, territoire). » (Éthier, 2017 : 199).

qui comprend certains droits et certaines responsabilités [et] pourrait être traduite par “je suis garant de ce territoire”, “j’ai une responsabilité envers ce territoire” » (Éthier, 2017 : 199). Cette relation au territoire montre le lien intime qui existe entre l’identité et les responsabilités envers le territoire. Ce lien est d’ailleurs illustré dans la définition que donnent Benoit Éthier, Christian Cocoo et Gérald Ottawa du terme *nehirowisiw* dont il a déjà été question (2019: 6):

Nehirowisiw implique le respect d'un ensemble de règles et de valeurs qui sont transmises oralement de génération en génération. Il s'agit notamment des règles relatives à la préservation et à l'utilisation des ressources et des valeurs fondamentales que sont l'autonomie personnelle, le partage et la réciprocité. [traduction libre]

Ainsi, en écho avec les différentes définitions du terme citées précédemment, l’identité même d’être *Nehirowisiw* se vit en relation au territoire et implique des responsabilités envers celui-ci au travers de la famille.

La famille est un espace de gouvernance, mais également de transmission des règles et des valeurs par le biais des gardien-ne-s de connaissances que sont les aîné-e-s comme les *mocominok* (grand-père), les *kokominok* (grand-mère), les *ka nikaniwitcik* et les *Otapewnaskew iskewok*¹⁸ (les sages femmes). En effet, les femmes assuraient plusieurs rôles fondamentaux dans la transmission des savoir et des valeurs auprès des jeunes et assuraient, entre autres, les liens avec les autres familles (Basile, 2017 : 91 ; Éthier, Cocoo, Ottawa : 2019 : 6-7). Bien que la sédentarisation forcée ait drastiquement modifié l’ensemble des relations sociales et a grandement miné la place que les femmes avaient dans la gouvernance communautaire et territoriale, celles-ci jouent encore un rôle fondamental au sein des familles, notamment dans la transmission des savoirs et des valeurs des Atikamekw *Nehirowisiwok*. En effet, les travaux de Laurent Jérôme (2008, 2010) ont démontré comment la famille est un espace primordial pour la transmission culturelle et les cérémonies, particulièrement celles associées à l’enfance. L’un de ces rituels est la cérémonie de la première sortie aussi connue aussi comme la cérémonie des premiers pas, *orowitahawasowin* (Jérôme, 2010 : 154). Cette cérémonie est un rituel de célébration de l’enfance reposant sur l’appartenance des enfants (*awacak*) à leur famille, au territoire et à la communauté.

¹⁸ Ce rôle de sage-femme se traduit littéralement par « celle qui accueille ». Thérèse Niquay, aînée de la communauté et directrice des services et projets communautaires, m’a expliqué ce terme dans ses réponses à mes questions sur la transmission des connaissances dans les familles.

Selon la thèse doctorale de Laurent Jérôme (2010 : ch.4), ce rituel consiste grosso modo à figurer la première sortie dans le territoire pour les enfants. À travers différents moments clefs, l'enfant (qui vient d'apprendre à marcher ou qui est sur le point de faire ses premiers pas) est amené-e à performer des rôles et des tâches associés à la vie en territoire en fonction de son genre¹⁹. Lors de la cérémonie, les grands-parents, les parrains (*otatama / owitcipaca*) et les marraines (*otcotcoma / owikanisa*) de l'enfant sont dans une tente de toile spécifiquement montée pour l'occasion. L'enfant sort de cette même tente afin de se rendre à un arbre à quelques mètres de là. Le chemin entre la tente et l'arbre est tapissé de branches de sapin où l'enfant marche avec l'aide de ses parrains et marraines. Arrivé à l'arbre, l'enfant simule une activité en fonction de son genre. Les garçons vont simuler de bucher du bois avec une petite hache de bois ou bien vont tirer un petit fusil sur un animal chassé pour l'occasion du rituel. Les filles vont également simuler de couper du bois ou de ramasser des branches dispersées autour de l'arbre. Avec leurs éléments respectifs et toujours accompagné-e de leur parrain ou marraine, les enfants reviennent à la tente. Une fois de retour dans la tente, les grands-parents félicitent les enfants et les parrains et marraines présentent l'enfant à chaque personne en nommant le nom des enfants. Comme c'est un événement social où plusieurs membres de la communauté se rassemblent pour encourager et célébrer les enfants, ce dernier-e distribue aux personnes présentes des biscuits et des fruits qu'il ou elle garde dans un petit sac. Après ce partage, la cérémonie se termine sur un festin composé de gibier où les aîné-e-s et les enfants sont servi-e-s en premier-ère-s.

Ce qu'il faut souligner, c'est l'implication de l'ensemble de la famille lors du rituel – surtout des grand-mères, des grands-pères, des marraines et des parrains – dans la transmission des rôles sur le territoire. Cela démontre encore aujourd'hui la persistance des relations des Atikamekw Nehirowisiwok avec la famille comme vaisseau premier des relations au territoire.

1.3. Conclusion :

Ce survol des différents termes désignant le territoire en *nehiromowin* reflète les horizons théoriques sociales et politiques dans lesquels la présente recherche se situe. Les intentions et les objectifs de recherche présentés en introduction s'inscrivent dans une littérature portant sur les responsabilités envers le territoire. Il en sera question au chapitre d'analyse, mais on peut déjà souligner l'importance de la

¹⁹ Le dernier chapitre de ce mémoire aborde comment la dimension genrée de l'apprentissage des tâches et responsabilités en territoire est beaucoup plus flexible, fluide et complexe qu'une simple répartition binaire rigide et genrée entre masculinité et féminité.

dimension relationnelle du rapport au territoire des Atikamekw Nehirosiwok et plus largement au sein et avec l'univers forestiers qu'est Notcimik. Ce chapitre s'est ouvert sur l'exemple de la famille Dubé et de la mobilisation au km60 afin d'ancrer les termes et théories présentées dans un évènement représentatif de la dimension relationnelle des démarches de mobilisation politique. Cet évènement s'inscrit dans une toile de relations familiales, communautaires et territoriales, et de solidarités dans les démarches de négociation face à l'État et à la compagnie forestière. En sondant les différents termes entourant le territoire en *nehiromowin*, on voit que l'érablière n'était pas qu'une ressource d'arbres à couper, mais renvoie à la mémoire d'une famille et aux générations futures. Extrapolé à l'ensemble du Nitaskinan, chaque arbre coupé est une attaque envers l'identité nehirowisiw, une attaque envers le milieu de vie qu'est Notcimik.

Le prochain chapitre porte sur la méthodologie de recherche et notamment le processus de co-construction de la recherche avec les partenaires communautaires. J'ai fait le choix de prioriser la démarche collaborative plutôt que la simple production de connaissances en prenant appui sur la conception que le chercheur Opaskwayak Cree, Shawn Wilson, propose de l'épistémologie dans le contexte des recherches autochtones::

Le savoir en soi n'est pas considéré comme le but ultime [de la recherche], mais l'objectif, c'est plutôt le changement que ce savoir peut contribuer à apporter. [...] la recherche n'a pas de valeur et n'est pas éthique si elle ne contribue pas à améliorer la réalité des [participant-e-s] (Wilson, 2008 : 37 [cité dans Éthier et Delamour, 2021 : 156]).

Il est entendu que, dans le contexte d'un mémoire de maîtrise et compte tenu des limites institutionnelles et financières que celui-ci implique, je ne prétends pas arriver à améliorer la réalité de qui que soit de manière significative. Cependant, j'ai pris soin de faire usage d'une démarche de collaboration continue afin d'augmenter les chances que le processus de recherche et ses résultats aient des retombées concrètes pour des projets et démarches communautaires déjà entamés à Manawan. Le prochain chapitre abordera comment ce processus collaboratif s'est développé et manifesté dans l'élaboration de la recherche et des méthodes, le déroulement de la collecte de données et l'analyse.

CHAPITRE 2

PROCESSUS MÉTHODOLOGIQUE

2.1. Introduction

Ce chapitre porte sur différentes considérations méthodologiques apparues tout au long du processus de recherche. La première section traite de la généalogie du projet de recherche et les différents éléments dans ma trajectoire académique qui m'ont mené à entamer ce mémoire. La deuxième section aborde l'élaboration du projet et des objectifs de recherche avec des partenaires de Manawan, notamment les méthodes de collectes de données. La troisième section expose le déroulement de la collecte de données et les modalités du terrain, par exemple : où suis-je resté, le nombre d'entrevues réalisées et les participant-e-s rencontré-e-s. J'élabore également sur le contexte politique et social particulièrement sensible au Québec, au Canada et dans la communauté au moment de mon arrivée sur le terrain. La dernière section porte finalement sur les méthodes d'analyse et les démarches de restitution des données et des résultats de la recherche au sein à la communauté et de la Nation Atikamekw Nehirowisiw.

2.2. Généalogie de la recherche

2.2.1. « AUT300A- Réalités autochtones : cours en territoire atikamekw »

La question et les objectifs de recherche sont le fruit d'une collaboration entre différents partenaires de la communauté de Manawan qui s'est construite au fil d'un processus de plusieurs années. Ainsi, à l'été 2017, j'ai réalisé mon premier séjour à Manawan ainsi que sur le site Matakan²⁰ dans le cadre du cours *Réalités autochtones : cours en territoire atikamekw*. Avant cela, je n'avais eu qu'un seul cours en études autochtones – j'avais donc tout à apprendre et, surtout, à déconstruire. En tant qu'étudiant en science politique, discipline dans laquelle les recherches de terrain sont peu fréquentes, j'avais du mal à saisir que le milieu académique pouvait sortir des salles de cours et des livres. Ce n'est que plus tard que je prendrai connaissance de la littérature sur les différentes problématiques que comportent les recherches-terrain, notamment en ce qui concerne la reproduction des inégalités épistémiques (Smith : 2012, Asselin et Basile : 2012) et les débats sur les manières d'être sur le terrain (Desbiens : 2010, Gonzalez Bautista : 2021,

²⁰ Le site Matakan est un site en territoire situé à une trentaine de minutes en bateau à moteur de Manawan (voir carte en Annexe C). Ce site aux visées touristiques et de transmission culturelle auprès des jeunes de l'école secondaire de la communauté est le lieu en territoire que j'ai le plus fréquenté depuis 2017.

Goulet : 2011, Wattez : 2021). Je reviendrai sur cette littérature. Ainsi, en 2017 j'expérimentais pour la première fois de nouvelles façons de faire de la recherche auprès d'êtres humains. Ce cours, organisé par Laurent Jérôme et Nicolas Houde, m'aura permis de rencontrer de futurs partenaires pour ce mémoire ainsi que des ami·e·s avec qui j'ai consolidé des liens qui durent jusqu'à ce jour. C'est à travers les interactions et présentations de ce cours à propos des réalités et des études autochtones que mon intérêt a pris racine.

2.2.2. « Aux rythmes des eaux : Anthropologie comparative des sociétés et des cosmologies autochtones du Québec et de l'Amazonie »

Bien que je sois retourné à Manawan dans le cadre de la cérémonie du pow-wow²¹ en 2017, mon deuxième séjour sur le site Matakan a seulement eu lieu à l'automne 2018, dans le cadre d'un programme court de 2^e cycle sur les cosmologies et sociétés autochtones au Québec et en Amazonie, enseigné conjointement par Anne-Marie Colpron et Laurent Jérôme. Ce programme m'a introduit à une certaine littérature concernant les épistémologies autochtones et différents débats en anthropologie. En plus du séjour au site Matakan, il m'a permis de séjourner en Amazonie brésilienne dans l'état du Pará, où j'ai pu me familiariser avec la prise de notes ethnographiques comme méthode de collecte de données. Les travaux réalisés au fil des séminaires m'ont permis de cibler mon intérêt pour les dimensions cosmologiques de l'activisme politique autochtone au Québec. J'ai donc entrepris la maîtrise avec cet intérêt en tête et, au fur et à mesure de mes implications à Manawan et dans d'autres projets de recherche, le sujet, la question et les objectifs se sont peut à peu formulés.

2.2.3. Le Projet Matakan

Parmi mes implications, la plus importante est celle de co-coordonnateur au sein du Projet Matakan depuis l'été 2020. Ce projet vise la valorisation et la transmission de la langue, des savoirs et de l'identité atikamekw nehirowisiw auprès des jeunes du secondaire de Manawan. À travers des sorties en territoire, et plus spécifiquement au site Matakan, les jeunes de l'école secondaire Otapi participent à des activités avec différent·e·s expert·e·s culturel·le·s de la communauté. Ces sorties en territoire que l'on appelle « les

²¹ Bien qu'il existe plusieurs types de pow-wow et que la littérature anthropologique sur le sujet soit variée, cette cérémonie généralement à la fois festive et compétitive est particulièrement présente dans les communautés autochtones du Canada et des États-Unis. D'une durée approximative de trois jours, des groupes de joueurs de tambours s'alternent et chantent pour accompagner des danseur·euse·s en régalia qui exécutent différents types de danses. Avec un aspect de guérison, de sensibilisation, de transmission et de fête, les powwow sont des espaces de rencontres et de valorisation des cultures autochtones qui réunissent plusieurs nations.

camps Matakan » sont l'occasion d'exercer des activités en fonction des saisons atikamekw, d'occuper le territoire et d'écouter des expert·e·s de la communauté. Chaque année, la programmation est élaborée selon un thème choisi par les jeunes et le comité d'encadrement composé de l'école secondaire Otapi, des services éducatifs de Manawan, de Tourisme Manawan, du Conseil des Atikamekw de Manawan et de l'Université du Québec à Montréal. Un autre objectif du Projet Matakan est de documenter les savoirs et leur transmission afin de développer du matériel pédagogique culturellement pertinent pour l'école secondaire Otapi. Pour produire cette documentation et afin de former des jeunes atikamekw nehirowisiwok à la recherche, des assistant·e·s de recherche atikamekw nehirowisiwok sont engagé.e.s et la coordination est toujours assurée par un·e étudiant·e postsecondaire atikamekw nehirowisiw et un·e étudiant·e non autochtone.

Ce rôle m'a permis de séjourner à Manawan malgré la COVID-19, ainsi que d'élaborer un projet de recherche qui répond à la fois à mes intérêts et aux préoccupations de la communauté. Rapidement, cette élaboration s'est inscrite dans l'un des objectifs du Projet Matakan :

Poursuivre et consolider la documentation et l'analyse d'aspects relatifs aux patrimoines et aux savoirs atikamekw en misant plus particulièrement sur la relation au territoire (documenter les lieux historiques, documenter les récits associés aux lieux et aux territoires de chasse familiaux), aux récits de création du monde (identifier les héros culturels) ainsi qu'à l'histoire de la communauté (histoire précoloniale, histoire coloniale, création des réserves, etc.). (Jérôme, Ottawa et Moar : 2020 : 75)

Le Projet Matakan comprend quatre axes : (1) langue, culture et éducation, (2) savoirs et territoire, (3) formation à la recherche et (4) innovations et créations. Il a été convenu avec le comité d'encadrement et plus spécifiquement avec les directeurs du projet, Sakay Ottawa (directeur de l'école secondaire Otapi) et Laurent Jérôme (professeur à l'Université du Québec à Montréal), que mon projet de recherche s'inscrit dans l'axe 2 du Projet Matakan. En effet, cet axe vise spécifiquement à appuyer la mise en valeur du *Nitaskinan* auprès des jeunes et à faire des liens avec les revendications territoriales de la Nation. Ainsi, à travers mon implication dans le Projet Matakan, j'ai précisé mes intérêts de recherche dans l'optique de documenter des savoirs dans un projet par et pour Manawan, mais également de doter ma recherche d'une structure de gouvernance (le comité d'encadrement) de laquelle je suis imputable.

2.2.4. « Se mobiliser pour la protection et la mise en valeur de sites patrimoniaux autochtones – la mise en commun de pratiques exemplaires »

Simultanément à mon implication dans le Projet Matakan, j'ai été assistant de recherche dans le cadre d'un projet de recherche portant sur les stratégies de protection des sites patrimoniaux autochtones dans lequel Kevin Dubé, le coordonnateur du Centre de Ressources Territoriales de Manawan (CRT) était impliqué. Ce projet, codirigé par Elisabeth Kaine (professeure émérite à l'Université du Québec à Chicoutimi), l'organisme La Boîte Rouge Vif, Peter Johansen (professeur à l'Université McGill) et Laurent Jérôme, impliquait principalement le CRT de Manawan, le groupe de gardiens et gardiennes des sites sacrés Innus, Uapashkuss, la Première Nation Nlaka'pamux ainsi que la Première Nation Spuzzum, toutes les deux situées en Colombie-Britannique. Mon rôle au sein de ce projet était d'organiser des rencontres avec les différents partenaires et de compiler les données portant sur les lieux importants, les termes qui y sont associés et des exemples de protection jugés exemplaires. L'objectif final était de recenser les projets de protections autochtones de ces sites et les raisons de l'importance de ces derniers dans une ressource en ligne (BRV : 2023). Lors d'échanges en ligne, Kevin Dubé m'a informé qu'un travail d'identification de sites territoriaux considérés importants par les aîné·e·s de Manawan avait déjà commencé. Il souhaitait désormais entamer une étape de documentation de ces sites, considérant qu'il s'agit d'informations nécessaires aux tables de consultation sur les activités forestières avec le gouvernement québécois et les compagnies forestières :

Ça fait plusieurs années que je dois consulter les aînés de notre communauté. On doit même répertorier les « sites sacrés » qu'ils appellent eux autres. On doit répertorier les montagnes, les sites de sépultures. [Les aîné·e·s] ils considèrent que c'est des sites sacrés. [...] Le gouvernement eux autres [les] sites sacrés ça leur dis rien. Moi j'en ai plein, surtout autour de Manawan et dans notre territoire, j'ai plein de sites sacrés que nos aîné·e·s ont identifié·e·s. Ça aussi faudrait qu'on trouve les moyens de les documenter.

Bien que prononcés plusieurs mois avant le blocage du km60, ces propos s'appliquent également aux tables de concertation du gouvernement sur les activités économiques au sein du Nitaskinan, dans la mesure où les agents gouvernementaux évacuent de leurs calculs l'importance qu'ont certains sites territoriaux pour les Atikamekw Nehirowisiwok (Wyatt & Chilton, 2014 ; Camirand-Lemyre, 2020). À la suite de cet échange, j'ai explicitement signifié mon intérêt à participer aux efforts du CRT dans la documentation de sites identifiés comme « sacrés » sur le Nitaskinan.

2.2.5. Études de genre

Au cours de mon baccalauréat en science politique, j'ai eu l'occasion de faire une concentration en études autochtones, mais également en études féministes. Mon intérêt pour les études autochtones était parallèle à mon intérêt pour les questions de genre. J'ai débuté mon parcours de maîtrise avec l'intention de poursuivre les études de genre à travers la concentration de 2^e cycle en études féministes. J'ai donc étudié des auteur·rice·s et des débats des domaines de l'ethnographie, des études autochtones et des études féministes qui ne dialoguent pas (ou peu) entre disciplines. En effet, l'androcentrisme historique de la recherche en anthropologie, l'ethnocentrisme de certains pans de la recherche en études féministes et la richesse de la littérature scientifique du mouvement de résurgence épistémologique autochtone indiquaient qu'il y avait un certain travail d'échange pluridisciplinaire à effectuer. Mis à part les travaux de Suzy Basile (2017) et ceux de Noémie Gonzalez-Bautista (2022), très peu de recherches d'envergure auprès des Atikamekw Nehirowisiwok ont inclus la dimension du genre auprès des Atikamekw Nehirowisiwok dans leur méthodologie et leur analyse²². Ma recherche de maîtrise se veut une tentative de dialogue entre ces différentes disciplines de recherche. Toutefois, il importe de préciser que cette analyse genrée est inmanquablement teintée de ma perspective située en tant qu'homme cisgenre non autochtone, une personne différemment située serait sans doute arrivée à voir des choses qui m'ont échappées. J'estime quand même être arrivé à faire ressortir quelques éléments d'intérêt.

Je tiens à m'éloigner des approches de recherche qui tentent de valoriser l'objectivité à tout prix sous prétexte d'une plus grande scientificité. Je privilégie plutôt l'idée de la chercheuse Sandra Harding (1992) selon laquelle reconnaître sa propre perspective et l'inclure dans sa recherche ne mine pas la validité d'une recherche, mais l'améliore. C'est-ce qu'elle nomme une « objectivité forte » [*strong objectivity*]. Ma démarche de mise en valeur des perspectives genrées dans mon mémoire vise minimalement à : mobiliser des références bibliographiques qui ne proviennent pas que d'hommes blancs ; recueillir des données qui ne sollicitent pas uniquement des hommes (ou, tout du moins, qui spécifient qu'elles proviennent d'hommes) ; inclure une analyse qui prend en compte la littérature sur les questions de genres en contexte autochtone. Ceci étant dit, malgré cette volonté de mise en lumière des expertises, je reconnais que la dimension du genre est vaste, c'est-à-dire qu'elle réfère à un ensemble de pratiques au sein de rapports

²² Il est à noter que le mémoire de Flora Mutti intitulé *Initiatives atikamekw d'affirmation et de mise en valeur des savoirs et du territoire* comporte une section sur ses multiples positionnalités sur le terrain, également la communauté de Manawan, où elle aborde les dimensions genrées du processus ethnographique (Mutti, 2020 : 62-64)

sociaux et non pas à une identité fixe où le sexe et le genre ne pourraient être dissociés. Conséquemment, ma recherche traite des pratiques et rapports sociaux en contexte atikamekw et sur des lieux en territoire.

2.3. Élaboration de la question, des objectifs et des méthodes de recherche

2.3.1. Avec les partenaires

C'est grâce à ce parcours que j'ai entamé l'élaboration du projet de recherche. Mes séjours à Manawan m'ont permis de rencontrer plusieurs personnes, de me familiariser avec différents secteurs communautaires comme le CRT et le Conseil des Femmes de Manawan et de cibler des intérêts de recherche. Le Projet Matakan et celui sur la protection des sites patrimoniaux autochtones m'ont permis d'arrimer ces intérêts à des besoins et des objectifs exprimés par la communauté. Plus particulièrement, l'inclusion de ma recherche dans le cadre du Projet Matakan a permis, dès son élaboration, un suivi par le comité d'encadrement.

L'élaboration des objectifs de recherche s'est faite dans les derniers mois de 2020 et les premiers de 2021. Avec la pandémie, ces rencontres d'élaboration avec les différents partenaires communautaires ont eu lieu à distance sur la plateforme de communication en ligne, Zoom. Plusieurs références méthodologiques en contexte autochtone soulignent qu'il est important de clarifier les attentes mutuelles dès les premières étapes de l'élaboration de la recherche (Asselin & Basile, 2012 : 5 ; Basile & al., 2014 : 33), ce que je fis lors des discussions avec Kevin Dubé du CRT, Annick Flamand et Debby Flamand du Conseil des Femmes de Manawan, Thérèse Niquay des Services Communautaires et les secteurs inclus dans le Projet Matakan. Un étudiant de maîtrise a des capacités, des ressources et un temps limités. Ainsi, les objectifs devaient correspondre à mes capacités afin de ne pas créer des attentes inatteignables dans l'esprit des partenaires.

Le premier objectif de ce mémoire est de documenter des toponymes, des activités et des récits de différents lieux considérés importants par les membres de la communauté atikamekw nehirowisiw de Manawan. Cet objectif a été établi avec le Centre des Ressources Territoriales de Manawan afin de l'appuyer dans leurs démarches de documentation du territoire. Selon ces besoins, nous avons convenu de récolter différentes informations à propos de l'histoire et des responsabilités des Atikamekw Nehirowisiwok envers la montagne *Kice Matanak* (littéralement la Grande Montagne). La documentation n'allait pas se limiter à ce lieu, mais le choix de cette montagne s'est fait en fonction des besoins du CRT et des préoccupations des chefs de territoire concernant l'augmentation des coupes forestières sur celle-

ci et les impacts de cette industrie sur la présence de l'original dans la montagne. Nous avons convenu de faire des entretiens semi-dirigés à Manawan et à *Kice Matanak* avec les chefs de territoire de territoire Joseph Ottawa²³ et Jean Ottawa²⁴.

Le deuxième objectif de ce mémoire est de documenter les responsabilités rapportées par les familles Atikamekw Nehirowiswok et profiter de cette documentation pour promouvoir des espaces de transmissions concernant la langue et les savoirs atikamekw nehirowisiwok. Cet objectif est lié à l'axe « Savoirs et Territoire » du Projet Matakan où les espaces de documentation sont pensés comme des espaces de transmission potentiels. Concrètement, bien que mon objectif soit de documenter par le biais d'entrevues et d'une enquête terrain, il s'agit de profiter de ces moments de transmission pour exposer les jeunes à ces informations, afin que je ne sois pas le seul à les entendre. À cet effet, les camps Matakan ont été un espace particulièrement riche pour réaliser des entretiens de par la présence de jeunes du secondaire sur le site Matakan.

Le troisième objectif de ce mémoire est de faire ressortir les expertises complémentaires des hommes et des femmes Atikamekw Nehirowisiwok afin de valoriser leurs relations respectives avec le Nitaskinan. Il existe quelques recherches qui prennent pour sujet principal les femmes atikamekw nehirowisiwok (Awashish, 2007 ; Basile, 2017; Basile & al., 2017; Gonzalez Bautista, 2021, Labrecque, 1984a ; 1984b ; Routhier : 1984). Ce constat et mon intérêt pour ces questions, m'ont encouragé à présenter l'ébauche du sujet de recherche à des représentantes du Conseil des Femmes Atikamekw de Manawan, Annick Flamand et Debby Flamand, et à Thérèse Niquay dont j'ai déjà parlé plus tôt. Le Conseil des Femmes Atikamekw de Manawan est une organisation qui a pour but de rassembler des femmes de la communauté autour d'enjeux qui les concernent. C'est également un espace qui permet aux femmes de se réunir afin de valoriser et transmettre leurs savoirs et leurs expertises entre femmes atikamekw. J'ai exposé aux représentantes mes intentions de documenter des sites importants sur le territoire et des responsabilités

²³ Joseph Ottawa est l'un des doyens de la communauté de Manawan. Il est notamment l'un des aînés qui revient chaque année sur le site Matakan dans le cadre des séjours de transmission culturelle afin de passer du temps avec les jeunes. Il est reconnu au sein de la communauté comme un aîné avec beaucoup de connaissances liées au territoire. Dans le cadre de mon travail avec le CRT, de celui avec le Projet Matakan ainsi que des sorties de documentation avec les Services Culturels du Conseil de la Nation Atikamekw, c'est l'un des aîné-e-s que j'ai le plus côtoyé lors de mes séjours à Manawan.

²⁴ Le camp familial de Jean Ottawa se situe directement sur Kice Matanak. Ainsi, il passe beaucoup de temps sur la montagne tout comme ses enfants et petits-enfants. Nous avons notamment fait une séance de documentation de Kice Matanak à son camp, à l'automne 2021.

qui y sont associées ainsi que mon intérêt de faire ressortir la dimension genrée dans le processus. Partant d'une perspective selon laquelle le genre est un ensemble de pratiques au sein de rapports sociaux, nous avons convenu qu'il était important de documenter un lieu où les femmes s'impliquent, mais également de contraster leurs expertises avec celles des hommes. Puisque le territoire est un lieu de guérison et de savoirs, la valorisation de ces pratiques, responsabilités et relations avec le Nitaskinan en fonction des genres contribue à la fierté identitaire atikamekw nehirowisiwok. Nous nous sommes donc entendu-e-s sur l'application d'une analyse comparative culturellement pertinente selon les genres (Association des Femmes Autochtones du Canada, 2011 ; Femmes Autochtones au Québec, 2013) couplé à des entretiens par la méthode des cercles de paroles (Femmes Autochtones au Québec, 2013) mettant l'accent sur les récits de vie (Desbiens, 2010 ; Femmes Autochtones au Québec, 2013 ; McGregor, 2008 ; Mcgregor et al., 2010). C'est donc en partant de l'idée de documenter des lieux sur le Nitaskinan que nous avons intégré la notion des responsabilités différenciées vis-à-vis ces lieux selon les rôles respectifs des femmes, des hommes et des personnes non binaires.

Le quatrième objectif de ce mémoire est de trouver le moyen de transmettre et valoriser les savoirs documentés aux jeunes, aux membres de la communauté et à l'ensemble de la nation. Cet objectif de mise en valeur de la recherche et de restitution, au-delà du mémoire, à la communauté et à la nation s'est avéré être un processus en plusieurs étapes qui s'étalent du début à la fin de la recherche. Nous nous sommes entendus avec chaque partenaire de la recherche sur la meilleure façon de restituer les données issues du projet en fonction de leurs besoins et de leurs publics respectifs. Au final, quatre modalités de restitution des données ont été déterminées.

Nous avons convenu de mettre en valeur les données recueillies dans le cadre de cette recherche sans toutefois indiquer clairement la forme que prendrait cette valorisation. Ne sachant pas d'entrée de jeu quelles données seraient recueillies, nous avons convenu de déterminer la meilleure forme de mise en valeur seulement une fois la collecte de données terminée. C'est donc après cette étape qu'il a été convenu, avec le comité d'encadrement du Projet Matakan, le Conseil des Femmes Atikamekw de Manawan et le Centre des Ressources Territoriales, d'élaborer un livret en langue *nehiromowin* comprenant des informations et des photos en lien avec les lieux documentés. Plus spécifiquement, il a été convenu : 1) que le livret contiendrait des photos des sites avec les raisons expliquant leur importance et la description des activités qui s'y déroulent; 2) qu'il détaillerait à la fois les activités des hommes et

celles des femmes ainsi que la participation des personnes non binaires²⁵ à différentes activités ; 3) qu'il comprendrait une section lexicale présentant des termes en langue *nehiromowin* associés aux lieux en question. Il a été prévu que ce livret soit disponible dans les différentes écoles secondaires atikamekw nehirowisiwok et plus spécifiquement à l'école secondaire Otapi afin que les jeunes puissent le consulter.

Avec les mêmes partenaires, nous nous sommes ensuite entendus pour que je présente les résultats de la recherche à l'ensemble de la communauté, et ce, dans le cadre d'une présentation et discussion qui se tiendraient à l'école secondaire Otapi et auxquelles le Conseil des Atikamekw de Manawan ainsi que les professeur·e·s de l'école seraient invité·e·s

Par ailleurs, les paramètres de co-gestion des données ont été définis dès le départ. Avec le CRT, il a été convenu que j'effectuerais un rapport compilant l'ensemble des données sur *Kice Matakan*. Ce rapport serait ensuite mis à la disposition du CRT et du Secrétariat au Territoire du Conseil de la Nation Atikamekw et il a été prévu que nous consultions les chefs de territoire pour déterminer avec eux ce qui pouvait être rendu public ou non. Dans la mesure où un mémoire de maîtrise est un document public et que notre partenariat s'inscrivait dans le travail du CRT auprès des tables de concertation, il est important de clarifier d'emblée quelles données devaient demeurer confidentielles.

Un dernier volet de restitution pour la communauté et la nation a été établi dans le cadre du Projet Matakan, qui a entre autres pour partenaire le site Wikipetcia Atikamekw Nehiromowin. Ce projet de Wikimedia Canada est un site entièrement rédigé en *atikamekw nehiromowin* et qui regroupe des informations sur l'histoire, la culture, la langue et les savoirs de la Nation Atikamekw Nehirowisiw. En accord avec la coordonnatrice du site, Thérèse Ottawa, les photos des sites importants seraient rendues accessibles aux membres de la nation via le site.

En résumé, la restitution des données comporte quatre volets : 1) un livret en langue *nehiromowin* destiné aux jeunes de Manawan; 2) une présentation de la recherche et de ses résultats à l'ensemble de la communauté; 3) un rapport de documentation pour le Centre des Ressources Territoriales ; et 4) des contributions au site Wikipetcia Atikamekw Nehiromowin accessible à l'ensemble de la nation.

²⁵ En effet, il en sera question dans les résultats de la recherche, mais à la suite de la collecte de données et des entretiens, la dimension des personnes non binaires et bispituelles est ressortie.

2.3.2. Dans la littérature méthodologique

2.3.2.1. La collecte de données

La structure de la recherche a été pensée comme une étude de cas de type qualitative réalisée auprès de différent·e·s acteur·e·s de la communauté atikamekw nehirowisiwok de Manawan. Comme l'explique Simon Roy, la distinction entre une approche par échantillon et une approche par étude de cas est que la seconde « ne prétend pas à la représentativité statistique » (Roy, 2010 : 205). Parmi les avantages de l'étude de cas, il explique que celle-ci « n'est pas une méthode en soi, mais plutôt une approche ou une stratégie méthodologique faisant appel à plusieurs méthodes » (*ibid.* 202). Dans le cadre de ce mémoire, l'étude de cas est privilégiée par le caractère non généralisable de la recherche ainsi que la diversité des méthodes de collecte de données et d'analyse envisagées. Il n'a jamais été question que la présente recherche soit généralisable hors de son contexte et processus d'émergence pour la simple raison qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une implication partenariale. Étant donné que cette implication s'inscrit dans des enjeux et des besoins précis, je ne prétends pas à une représentativité au-delà du contexte de la recherche.

La recherche qualitative est la plus apte à répondre aux besoins et aux méthodes privilégiées par les partenaires, tout comme l'est le protocole d'application culturellement pertinent selon les sexes (PACPS) comme stratégie d'analyse et de collecte de données (AFAC, 2011 ; Basile, 2012 ; FAQ, 2013 ; Gonzalez Bautista, 2021 ; Stirbys, 2008) est aussi le plus apte à répondre aux besoins des partenaires. Selon l'Association des Femmes Autochtones du Canada, les quatre principes guidant ce protocole sont les suivants :

1 – Le PACPS revitalisera la valeur des rôles des femmes autochtones au sein de la société autochtone et allochtone et reconnectera la race et le genre afin d'avoir un impact positif sur la santé et la guérison ;

2 – Le PACPS embrasse la culture autochtone et les principes d'équilibre, le genre étant un élément d'équilibre.

3 – Le PACPS se conforme aux lois du Créateur et à la vision, la loi autochtone, ainsi qu'au droit inhérent, la Constitution et la loi internationale

4 – Le PACPS capture la diversité et les circonstances différentes des femmes autochtones selon leurs cultures propres et pratiques culturelles (2011 : 5).

L'application d'un tel protocole se fixe à différentes méthodes de collecte de données en valorisant les perspectives des femmes, mais aussi en considérant le genre comme un élément d'équilibre. Ainsi, la documentation des lieux devait se réaliser en tenant compte de la perspective des femmes et des hommes sans les séparer, mais en faisant dialoguer leurs rôles et pratiques respectives relativement aux lieux.

Comme mentionné plus tôt, lors des échanges avec Kevin Dubé, il a été établi que la documentation d'un site en territoire devrait notamment passer par des entrevues auprès des aîné-e-s de la communauté ainsi que des chefs de territoire familiaux. Ainsi, la première méthode de collecte de données utilisée a été l'entrevue semi-dirigée, plus précisément selon la définition qu'en donne Lorraine Savoie-Zajc :

[...] [L'entrevue semi-dirigée consiste en] une interaction verbale entre des personnes qui s'engagent volontairement dans pareilles relations afin de partager un savoir d'expertise, et ce, pour mieux dégager conjointement une compréhension d'un phénomène d'intérêt pour les personnes en présence (2010 : 339).

Dans le cas qui nous intéresse, ce partage d'expertise concerne les diverses responsabilités relatives aux lieux importants sur le Nitaskinan et dont cette recherche fait la documentation. Le caractère semi-dirigé de l'entrevue est privilégié, puisqu'il a l'avantage de me « laisser guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux [que je] souhaite explorer avec [le/la participant-e] à la recherche » (ibid. : 340). Dans cette logique, des thèmes ont été identifiés avec les partenaires afin de guider les discussions autour d'éléments à documenter et l'entrevue semi-dirigée a permis aux participant-e-s d'aborder librement des thèmes qu'ils et elles jugent connexes et/ou pertinents. Aussi, des chercheur-e-s ayant développé des méthodologies avec les femmes autochtones rappellent l'importance d'incorporer les récits de vie ou l'enquête narrative dans la collecte de données, afin que les participant-e-s puissent prendre une place qui leur est propre dans le processus de recherche par le partage de leur contexte de vie (Desbiens, 2012 : 414 ; McGregor, Bayha et Simmons, 2010).

En fonction de ces considérations, six thèmes ont été sélectionnés pour guider les entretiens :

Les lieux en territoire considérés importants	Les raisons de l'importance du lieu	Les pratiques et responsabilités concernant le lieu
---	-------------------------------------	---

Les termes nehiromowin associés au lieu ou aux responsabilités	Le rapport que les personnes entretiennent avec le lieu dans leur vie	Le genre (distinctions, similarités, complémentarité)
--	---	---

Tableau 2.1 Liste des thèmes d’entretiens et de discussions.

La deuxième méthode prévue était le « cercle de parole » (Brown & Di Lallo, 2020 ; Femmes Autochtones au Québec, 2013 ; Loppie : 2008). Je souligne « prévue » car les aléas du processus de recherche ont fait en sorte que cette méthode ait moins été utilisée que d’autres. L’idée du cercle de parole est de faciliter des discussions de groupes qui encouragent des échanges réciproques entre l’ensemble des personnes y participant. Comme le mentionnent Martha Brown et Sherri Di Lallo (en référant aux épistémologies *Anishinaabe*), les cercles de paroles « sont culturellement appropriés, accessibles, intelligibles et expérientiels. Ils s’appuient sur la narration, l’écoute et les récits personnels. Le cercle de parole offre un environnement sûr, non hiérarchique, et adopte l’approche du participant en tant qu’expert » [traduction libre] (2020 : 368). Dans le cadre d’une recherche, cette forme d’échanges est conditionnelle à ce que l’ensemble des personnes présentes dans le cercle se sentent en sécurité et cela passe notamment par un consentement libre, préalable, éclairé et constant. Dans son texte intitulé « Learning From the Grandmothers: Incorporating Indigenous Principles Into Qualitative Research » Charlotte Loppie explique comment « former un cercle » (2007 : 280) passe en partie par la présence d’une personne facilitatrice provenant de la communauté, par la connaissance de toutes les personnes participantes du but de la recherche et de leur approbation des modalités de l’échange (animation, enregistrement vidéo, audio, lieu, etc.).

La troisième méthode de collecte planifiée a été l’enquête de terrain à travers la prise de notes, de photographies, de vidéos et d’enregistrements audios comme matériel documentaire. Considérant la demande de Kevin Dubé de nous rendre sur différents sites afin de les documenter, il m’a semblé que l’enquête de terrain permettrait de faciliter la mise en relation avec les potentiel·le·s intervenant·e·s dans la recherche en me rendant visible sur une durée de plusieurs mois. D’autant plus que les opportunités de documentation de certains sites arrivent plus facilement quand le ou la chercheur·e reste sur le terrain pour une longue durée. C’est en ce sens que je suis resté un total de quatre mois et demi dans la communauté (juin, juillet, août et octobre 2021) sans compter plusieurs allers-retours au cours des deux années ayant suivis la collecte de données. Il faut également spécifier que les séjours que j’ai effectués à

Manawan depuis 2017 ne pouvaient pas être considérés comme des terrains de collectes de données considérant leur trop courte durée et l'absence de certification éthique.

Finalement, un dernier aspect lié à la collecte de données est la gestion des données une fois celles-ci recueillies. Nous avons convenu que les données recueillies suivraient les principes du PCAP® (Propriété, Contrôle, Accès et Possession) qui explicitent qu'en tant que chercheur, je ne suis pas le seul détenteur des données et que la responsabilité et le privilège de leur gestion et diffusion sont partagées avec les partenaires et la communauté (Asselin and Basile, 2012 ; Basile et al., 2014 ; Gros-Louis Mchugh et al., 2018 ; Kaine, 2020).

J'ai présenté ces différentes approches et méthodes en mobilisant la littérature méthodologique qui les concerne pour montrer que la réflexion entourant la collecte de données s'est co-construite avec les partenaires et la littérature scientifique de façon complémentaire.

2.3.3. Mécanismes d'approbation préliminaire

C'est à partir de ces différentes considérations partenariales et méthodologiques que j'ai élaboré un plan de collaboration regroupant l'ensemble des objectifs, des méthodes et des partenaires impliqués. Avant de faire le dépôt du projet auprès de l'UQAM, j'ai envoyé ce plan qui avait préalablement été signé par l'ensemble des partenaires au Conseil des Atikamekw de Manawan pour approbation. Bien que mon projet s'inscrive dans le Projet Matakan, qui bénéficiait déjà de l'approbation du Conseil, il était important pour moi de procéder ainsi afin que l'ensemble du Conseil soit au courant de ma recherche. Le Conseil a approuvé la recherche le 20 avril 2021.

Il est à noter que le premier mécanisme mobilisé dans le cadre de ce projet a été le comité d'encadrement du Projet Matakan. En effet, c'est par des discussions pour monter un projet qui répondrait également aux préoccupations et objectifs du Projet Matakan que différents secteurs de la communauté avaient déjà énoncé une forme d'approbation de la recherche. L'inclusion de ma démarche dans le projet a également permis que ma maîtrise bénéficie de la même certification éthique que le Projet Matakan.

En plus de l'approbation des partenaires, j'ai également soumis le plan de collaboration à un mécanisme autochtone d'évaluation du niveau de collaboration. Ce mécanisme développé par la *Chaire UNESCO en transmission culturelle chez les Premiers peuples comme dynamique de mieux-être et d'empowerment* est

composé d'ainé.e.s et de chercheur.e.s autochtones. Ils et elles évaluent le pouvoir d'action de la communauté dans la recherche selon certains critères²⁶. Bien que ce sceau ne soit pas obligatoire, il permet d'avoir un avis extérieur sur l'élaboration d'un projet. J'inclus d'ailleurs en annexe le sceau de la Chaire obtenu durant la première partie de mon terrain en juillet 2021 (voir annexe 3).

2.3.4. L'analyse des données

Contrairement à l'élaboration d'objectifs pertinents et utiles pour la communauté et à l'identification de méthodes pour les atteindre, la dimension de l'analyse des données dans la cadre du mémoire n'a pas préoccupé outre mesure les partenaires et n'a ainsi pas pris une grande place dans les discussions, bien que des manières de procéder aient été convenues de façon implicite. En accord avec les moqueries habituelles dont les chercheur.e.s peuvent être la cible en contexte atikamekw (Jérôme, 2010b : 91), une première recommandation d'analyse m'a implicitement été suggérée comme suit par Kevin Dubé : « Jos lui, c'est un doctorant du bois. Toi, t'es à la maternelle. Tes études, ça sert à rien dans le bois ». Tout au long du processus de recherche, j'ai entendu ce genre de commentaires, qui situe clairement les limites de mon bagage académique sur le territoire, bagage duquel je ne peux facilement m'émanciper. J'applique donc cette mise en garde à l'analyse de mes données. Bien qu'il soit paradoxal de mobiliser des écrits académiques tout avertissant des limites de leur utilisation, l'idée principale est que ma démarche n'est pas hypothético-déductive, mais bien partiellement empirico-inductive. C'est-à-dire que je pars d'expériences de terrain afin de développer des propositions théoriques et non pas de théories afin de voir si elles s'appliquent aux données. Malgré cette volonté de partir des expériences de terrain, il est illusoire de penser que les théories n'affectent pas nos terrains de recherche. Ainsi, il est sans doute important de rappeler que l'approche inductive est toujours partiellement déductive.

Par ailleurs, étant donné la sensibilité des données produites et les différents enjeux de confidentialité soulevés par les partenaires, le caractère public du mémoire et donc des analyses et données qu'il contient exigeait que l'on trouve un moyen pour assurer que son contenu soit validé et approuvé par les différents partenaires. C'est dans cette optique que nous avons convenu de faire des rencontres de suivis ayant

²⁶ Ce mécanisme situe le niveau de collaboration des projets en fonction d'une grille allant de 0 à 7, zéro étant une absence de pouvoir totale de la communauté dans le processus de recherche et sept indiquant que les prises de décisions sont entièrement assumées par la communauté (Kaine : 2020 : 13-14).

comme objectif une co-interprétation des données en vue de dégager différentes orientations d'analyse. En accord avec différents protocoles de recherche en contexte autochtone :

La participation de la Première Nation à l'analyse et à l'interprétation des données fournira des renseignements contextuels riches et des conclusions plus significatives, améliorant de fait la validité culturelle des résultats et la pertinence de la recherche dans son ensemble (APNQL, 2014 : 45)

Loin de miner la validité scientifique de la recherche, l'implication des communautés autochtones avant, pendant et après le processus de recherche est une dimension éthique importante qui s'inscrit dans une relation d'engagement en recherche (Basile et Asselin, 2012 : 3).

De plus, les partenaires Annick Flamand, Thérèse Niquay et Debby Flamand témoignent de l'implication des femmes dans le processus d'analyse. Les lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones de l'Association Femmes Autochtones du Québec indiquent d'ailleurs l'importance de la participation des femmes tout au long du processus de recherche comprenant l'étape d'analyse (FAQ, 2012 : 14). Aussi, la collecte et l'analyse des données suit le protocole d'application culturellement pertinent selon les sexes (PACPS) de l'Association des Femmes Autochtones du Canada (AFAC, 2011). Bien que les quatre grands principes de ce protocole aient été explicités précédemment, il est important d'insister sur les deux éléments centraux auxquels il invite à être sensible : 1) aux impacts de la colonisation lors de l'analyse et 2) au respect de l'équilibre « entre les éléments du cercle de la vie » (FAQ, 2012 : 7).

2.4. L'enquête terrain : un processus réflexif

J'ai détaillé la généalogie de cette recherche et l'élaboration des méthodes de collectes et d'analyse de données avec les partenaires. Bien que ces démarches démontrent un engagement concret avec les partenaires autochtones, je tiens à souligner que toute cette préparation préalable afin de remplir les objectifs de documentation, de valorisation et de transmission des responsabilités envers des lieux importants a des limites. Comme l'explique l'anthropologue, Christian Ghasarian :

L'idée que les données [...] sont « collectées » ou « recueillies » est d'ailleurs très peu appropriée pour qualifier le travail passablement interactif, et en soi producteur de données, de l'ethnographe. [...] Derrière sa revendication de transparence de la représentation de l'expérience du terrain, l'ethnographie brasse de l'écriture, se construit sous l'action de subjectivités multiples et met en œuvre des stratégies particulières (2004 : 14).

Cette citation met en lumière comment – malgré des partenariats, des objectifs et des méthodes pour les réaliser –, la collecte de données demeure un processus d'enquête de terrain avec des interactions et surtout des rebondissements (Jérôme, 2008 : 181). Le terrain peut prendre différentes formes selon les intentions de la collecte de données. En effet, plusieurs débats ont cours dans le champ de l'ethnographie à savoir ce qui se produit réellement dans le cadre d'un terrain. Il existe une variété de typologies des rôles pour les chercheur·e·s qui font une enquête ethnographique : « le participant total, le participant comme observateur, l'observateur comme participant, l'observateur total et le simple fait d'«être là» » (Ghasarian, 2004 : 9). Ce sont autant de façons de concevoir notre manière d'être sur le terrain, qui doivent être réfléchies au mieux possible avant notre départ, mais qui se forme au fur et à mesure de son déroulement. L'anthropologue Barbara Tedlock parle également de l'apport de passer de l'observation participante (engagé émotionnellement dans la participation et détaché lors de l'observation) à l'observation de la participation (une narration ethnographique sur le dialogue entre soi et l'autre) (1991). Comme l'écrivait aussi Laurent Jérôme en citant le guide de terrain de Daniel Céfaï :

La réflexivité, entendue comme « un travail de l'expérience sur elle-même » (Céfaï 2003 : 524) se pose au cœur de l'expérience ethnographique. C'est par elle que l'anthropologue parvient à identifier la lentille à travers laquelle il élabore le film de ses analyses et de ses conclusions (2008 : 181).

Jean-Guy Goulet, dans ses travaux relatifs à l'intersubjectivité des chercheur·e·s sur le terrain, présente un postulat similaire (Goulet : 1971, 1998, 2004, 2011) : c'est en réalisant un travail réflexif sur leur propre expérience que les chercheur·e·s peuvent comprendre comment ils et elles sont affecté·e·s par le terrain. Cette notion d'être affecté par les personnes et les systèmes avec lesquels les ethnographes tentent de dialoguer est l'une des assises de son approche d'ethnologie « radicale » et « participante » (1998, 2011). Ses travaux ont d'ailleurs inspiré plusieurs ethnographes comme Paul Watez dans sa recherche doctorale avec les *Iyiniwch* (Eeyouch/Cris) de Waswanipi (2021). En se basant sur les travaux de Goulet sur l'intersubjectivité, Watez aborde l'aspect collaboratif de son terrain à travers le fait de s'impliquer, d'entrer en relation et de se laisser affecter. Il écrit que ces trois postures sont « des idéaux à viser sur le temps d'une carrière, d'une vie, étant donné qu'ils appellent à un renversement ontologique, politique, méthodologique et épistémologique du chercheur en tant que professionnel et personne » (Watez : 2021 : 54). Loin d'être une finalité méthodologique, ce renversement professionnel et personnel implique forcément des moments d'incompréhension qui surgissent à plusieurs moments pendant une recherche. Cependant, lors des terrains ethnographiques, ces moments d'incompréhensions ou d'équivoques sont

riches et importants, puisqu'ils sont des indices de questions qui doivent être sondées. La notion d'équivoque est ici comprise dans le sens que lui donne l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro (2004) :

[...] processus d'équivoque contrôlée – "contrôlée" dans le sens où l'on peut dire que marcher est une façon contrôlée de tomber. L'équivoque apparaît ici comme un mode de communication par excellence entre différentes positions et perspectives – et donc comme une double condition des possibilités et limites de l'entreprise anthropologique [traduction libre] (2004 ; 3).

L'approche de l'équivoque contrôlée s'inspire des travaux de Roy Wagner sur « l'Invention de la culture », qui souligne comment l'anthropologue « invente la culture qu'il croit être en train d'étudier et que "la relation" est d'autant plus réelle qu'il s'agit de ses actes et de ses expériences et non de ce qu'il "relate" » (2014 [1975] ; 22). Benoit Éthier a d'ailleurs théorisé une approche similaire qu'il nomme le « travail du malentendu » suite à ses séjours dans les trois communautés Atikamekw Nehirowisiwok : il postule que, loin d'être un obstacle au travail ethnographique, les malentendus doivent être considérés comme des « matériaux analytiques dans nos recherches » (Éthier :2021 : 94). Ces notions d'équivoque ou de malentendu sont intimement liées à la réflexivité des chercheur.e.s. En effet, Pascale-Marie Milan écrit que « L'enquête voit ses potentialités se démultiplier dès lors que le chercheur prend en compte sa positionnalité dans les relations sociales qu'il noue sur le terrain, dès lors qu'il a conscience du/des statut(s) locaux auquel il est assigné » (Milan, 2013 : 10).

À la suite de cette littérature, une partie de mon cadre conceptuel porte sur la réflexivité et les relations sur le terrain. Ainsi, cette recherche s'appuie sur des approches intersubjectives développées, entre autres, par les auteurs et autrices cité.e.s qui valorisent un renversement épistémique dans la production de la connaissance scientifique. Ces théories ajoutées à mes expériences à Manawan m'ont permis de distinguer les idées de point de vue situé, de statut et de posture. Le point de vue situé renvoie à ma situation sociale et culturelle qui informe les apports et les limites de ma recherche. Le statut réfère aux intentions qui me sont attribuées. La posture se rapporte à ma façon de faire, sentir et réagir aux choix dans le déroulement de ma recherche. À mon sens, la posture est la seule dimension sur laquelle j'ai un certain pouvoir, pouvoir qui dépend toutefois entièrement de ma volonté et de mon ouverture à la réflexivité. Ainsi, les intentions des chercheur.e.s dans leur processus de recherche sont limitées à la fois par leurs positions socio-culturelles, leurs bagages, ainsi que par les manières dont ils et elles sont perçu.e.s. C'est dans cette optique que, dans le cadre de ce mémoire, mes *comparaisons* en disent plus sur mes équivoques que sur mes interlocuteur.trice.s.

2.4.1. Le contexte des arrivées sur le terrain

Mon terrain s'est principalement divisé en deux séjours en 2021, de juin à la mi-août et d'octobre à la mi-novembre. Je suis retourné à plusieurs reprises par la suite sur le terrain dans le cadre de mon rôle de coordonnateur du Projet Matakan, pour faire des suivis sur l'avancement de la recherche et, parfois, pour faire des entretiens. Si les intentions et les méthodes réfléchies avec les partenaires me semblaient assez claires à mon arrivée au point de considérer que le déroulement se ferait relativement aisément, j'ai vite compris que ce ne serait pas le cas.

Le lendemain de mon arrivée à Manawan coïncidait avec la fin de la commission d'enquête publique sur le décès de Joyce Echaquan. Cette femme atikamekw originaire de Manawan est décédée à l'hôpital de Joliette le 28 septembre 2020 sous les insultes racistes de deux infirmières non autochtones qu'elle a réussi à filmer en direct sur le réseau social Facebook juste avant son décès. Dans son rapport, la coroner souligne que « [le] racisme et les préjugés auxquels Mme Echaquan a fait face ont certainement été contributifs à son décès » (Kamel : 2021 : 20). La fin de cette commission d'enquête a été l'occasion d'une marche en solidarité avec Joyce qui était organisée à Trois-Rivières et qui a regroupé plus de 2000 personnes²⁷.

Le 28 mai 2021, quatre jours avant la fin de la commission d'enquête et trois jours avant mon arrivée à Manawan, 215 corps d'enfants ont été retrouvés dans une fosse anonyme sur le site d'une ancienne école résidentielle à Kamloops en Colombie-Britannique. En arrivant à Manawan, je suis passé devant l'église où se trouvaient 215 paires de chaussures d'enfants en référence à tous ceux et celles qui n'avaient jamais pu retourner dans leur communauté. Au moment d'écrire ces lignes, le registre national de décès des élèves de pensionnats mis sur pieds par le Centre National pour la Vérité et la Réconciliation comprenait exactement 2883²⁸ noms déclarés par des proches (CNVR : 2022). De plus, quelques jours avant mon arrivée, un père et son fils de 5 ans sont décédés sur le chemin forestier reliant Saint-Michel des Saints et

²⁷ Au moment d'écrire ces lignes, la mobilisation autour du Principe de Joyce continue toujours. Ce principe « vise à garantir à tou-te-s les Autochtones un droit d'accès équitable, sans aucune discrimination, à tous les services sociaux et de santé, ainsi que le droit de jouir du meilleur état possible de santé physique, mentale, émotionnelle et spirituelle » (Principe de joyce : 2020 : 10).

²⁸ Ce chiffre ne reflète que les demandes par des proches et des membres de la familles des personnes. Il est raisonnable de penser que le nombre réel d'enfants décédés dans les pensionnats est beaucoup plus élevé.

Manawan, rajoutant ainsi deux croix à toutes celles qui se trouvent sur les 86 kilomètres du chemin entre Manawan et Saint-Michel-des-Saints²⁹.

Lors de mon deuxième long séjour à Manawan en octobre 2021, le contexte politique et social aux niveaux local et national était toujours aussi difficile. La journée de mon arrivée, le 4 octobre, se tenaient les funérailles de Jeffrey Niquay, l'une des premières personnes qui m'a accueilli à Manawan lors du cours terrain en 2017 et que les années avaient transformé en ami. Le 28 septembre 2022, soit 6 jours avant mon arrivée, avait lieu la commémoration du décès de Joyce Echaquan. Ensuite, le 30 septembre, c'était la première journée nationale de vérité et de réconciliation visant « à reconnaître les conséquences tragiques des pensionnats, les enfants disparus, les familles laissées derrière et les survivants de ces établissements » (Canada, 2021). Comme lors de la découverte des tombes anonymes à Kamloops, les témoignages de personnes survivantes des pensionnats ainsi que leurs descendance inondaient mon fil d'actualité Facebook. Plusieurs témoignages concernant des proches disparu·e·s lors de leur passage au pensionnat et dans les établissements de santé du Québec³⁰ m'ont également été partagés tout au long de mon séjour. Le 1^{er} octobre, le lendemain de la journée nationale de la vérité et de la réconciliation, une jeune fille de 12 ans s'enlevait la vie à Manawan. À la lumière de ces différents événements qui se sont tous produits à l'intérieur de 6 jours, ma seconde arrivée s'est faite dans un contexte marqué par le deuil et les traumatismes.

Les contextes de ces deux terrains témoignent des impacts du processus de colonisation au Québec et au Canada et de toute l'ampleur et la persistance de leur violence. Comme l'ont expliqué plusieurs chercheur·e·s de différents peuples autochtones au Canada, le traumatisme des violences coloniales genrées qui se perpétue encore aujourd'hui s'inscrit dans une tentative d'éradication des identités et de l'autonomie des différents peuples autochtones. Les chercheur·e·s Jeff Corntassel et Tiffanie Harbarger, tous deux de la Nation Cherokee, expliquent que les violences coloniales ont tenté d'éradiquer les pratiques éducatives, culturelles, environnementales, spirituelles, ainsi que les langues et la gouvernance des nations autochtones (Corntassel et Harbarger, 2019 : 94). La chercheuse et artiste Michi Sagig

²⁹ Un court-métrage du Wapikoni Mobile intitulé « Chemin de Croix » a été réalisé en 2005. Ce court-métrage adresse les enjeux concernant la route entre la ville de La Tuque et de la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemontaci. Plusieurs parallèles entre la situation de cette route et celle entre Manawan et Saint-Michel des Saints peuvent être faits, notamment les enjeux de sécurité avec les camions des compagnies forestières. (Wapikoni Mobile : 2005)

³⁰ Pour plus de détails sur les enfants disparues après leur passage dans un établissement de soins de santé au Québec, la journaliste Anne Panasuk a réalisé un dossier complet sur la question (Panasuk : 2021).

Nishnabeg Leanne Betasamosake Simpson souligne que, malgré ces tentatives répétées d'éradication, les peuples autochtones ont toujours résisté à travers des actions politiques, mais également à travers des actes du quotidien, afin que les savoirs et les langues survivent (Simpson, 2011 : 2018).

Devant ces réalités éprouvantes, j'ai plus d'une fois remis en question ma présence sur le terrain comme chercheur. L'état d'esprit des partenaires et des participant·e·s dans la communauté ne se prêtait pas à la participation active à une recherche. La disponibilité physique et psychologique des personnes pour des entrevues était limitée. L'image qui me revenait en pensant à ma présence est le récit critique de Ann Antane Kapesh « *Tanite nan etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays ?* » lorsque le personnage principal se fait demander par les « polichinelles » de reproduire les gestes ancestraux de son peuple après qu'il ait vécu toutes les violences de la colonisation (2020 [1979] : 65-76). Si les objectifs n'avaient pas répondu à des besoins exprimés par des partenaires de la communauté, et que les méthodes de recherche n'avaient pas été co-construites, ma tension avec moi-même concernant ma présence sur le terrain ne se serait pas résolue et j'aurais probablement choisi de quitter. Le processus partenarial et l'engagement qu'il implique vis-à-vis des partenaires et de la communauté m'a permis d'aller de l'avant, mais sans pour autant que la tension me quitte complètement. D'ailleurs, tout comme moi, plusieurs personnes se questionnaient sur les raisons de ma présence dans la communauté, d'une part à cause de la COVID-19, mais également au sujet de mon rôle au sein de la communauté. À deux reprises, des personnes m'ont signifié leur désaccord concernant ma présence en me disant que je n'avais rien à faire là et que je n'étais qu'un intrus, « un intrus-pologue » (Éthier : 2017 : 52). Considérant mon mandat de documentation par le CRT et mon rôle dans le Projet Matakan, et donc avec l'école secondaire et Tourisme Manawan, ma présence s'expliquait assez facilement, mais il va sans dire que ces deux épisodes de confrontation ont contribué à mon malaise et aux remises en question relatives à ma présence sur le terrain. Les questionnements sur la justification de la présence d'un·e chercheur·e dans une communauté ont beaucoup été abordés par les ethnographes, notamment sur les tensions et réflexions qui découlent de notre présence (Lachapelle, 2010 : 47 ; Jérôme : 2008). Le malaise que j'ai ressenti peut donc être perçu comme une partie intégrante de l'expérience de terrain. Il exige toutefois d'être considéré avec autant de sensibilité et de réflexivité que les réalités locales. Dans un autre contexte, et au regard des considérations éthiques nécessaires à la recherche avec les peuples autochtones, il aurait été tout à fait envisageable que ce malaise soit indépassable.

Je partage mon état d'esprit et le contexte de mes arrivées, car une recherche ne se déroule jamais hors d'un contexte social et politique précis. Plusieurs chercheur·e·s en anthropologie ont déjà mentionné que le travail de terrain, à travers les relations qui sont créées et la présence de chercheur·e·s, rend les projets de terrain politique au même titre que leur contexte (Comaroff & Comaroff, 2003 ; Giabiconi, 2013 ; Hale, 2006 ; Jérôme, 2008).

2.4.2. Les modalités du processus d'enquête sur le terrain

2.4.2.1. Été 2021

Lors de mon premier séjour à l'été 2021, je suis principalement resté chez un ami, rencontré en 2018. Grâce à son hospitalité, j'ai pu faire la connaissance de plusieurs personnes. Ce logement fut un ancrage, qui me permit à la fois de répondre aux différentes invitations et opportunités de documentation. Par exemple, pour les séjours de transmission culturelle du Projet Matakan qui se déroulaient à la mi-juillet sur le site Matakan. Comme celui-ci est administré par Tourisme Manawan et que j'occupais le poste de co-coordonnateur, j'accompagnais souvent les guides pour les aider à « ouvrir » le site afin d'accueillir les jeunes et les touristes. Le site Matakan est situé sur le lac Kempt (*Opockoteiak sakihikanik*) à une trentaine de minutes en bateau à moteur de Manawan. Tout au long de ce premier séjour, j'ai fait une quinzaine de sorties au site Matakan parfois seulement pour un aller-retour, parfois pour une semaine. C'est lors de ces différentes sorties que j'ai pu échanger et me rapprocher de l'équipe de Tourisme Manawan, notamment de son chef cuisinier, Dominic Flamand, son coordonnateur de l'époque, Patrick Moar et de certains guides.

Plusieurs membres de l'équipe ont accepté de participer à la recherche et de s'entretenir avec moi au sujet des lieux importants, pour eux ou pour leur famille, ainsi que des responsabilités que ces lieux impliquaient. Cependant, l'équipe devait travailler à l'entretien du site et n'avait presque aucun temps de disponible pour réaliser des entretiens semi-dirigés et enregistrés. Les moments où nous échangeons le plus étaient durant les sorties en bateau. On me pointait des lieux en nommant leur toponyme en *nehiromowin*, on me partageait des anecdotes ou des histoires vécues par mes interlocuteur·trice·s ou des membres de leur famille, bref on me partageait des informations relatives au sujet de ma recherche sans que je n'aie vraiment à poser des questions. L'enjeu, en bateau, c'est que le vent et le moteur rendent l'utilisation de tout appareil d'enregistrement caduque. Une fois sur le site Matakan ou à Manawan, j'essayais d'organiser des rencontres afin de revenir sur certains détails, mais on me répondait souvent que je le savais déjà puisque qu'on en avait parlé dans le bateau.

Conséquemment, ces échanges avec l'équipe n'ont presque jamais été enregistrés. Je notais les grandes lignes de nos conversations dans ce que Beaud et Weber nomment « l'arme de l'ethnologue », soit un journal de terrain (2010 : 78). Le journal peut être mal utilisé et est devenu un outil presque stéréotypé de l'ethnologue, parfois même sujet à de moqueries (Jérôme : 2010 : 330). J'avais un petit calepin où je notais les termes en *nehiromowin* que l'on m'apprenait et les grandes lignes des événements de la journée. J'avais également un second journal dans lequel je retranscrivais mes questionnements le soir venu, et j'approfondissais les événements notés dans le premier cahier. Ainsi, mon premier calepin ne me quittait jamais alors que mon deuxième restait dans ma chambre, dans ma voiture ou dans mon sac.

Les nombreux séjours au site Matakan ont été déterminant pour le déroulement de cette recherche et pour les conclusions que je présente au dernier chapitre. Entre autres, c'est lors de ces sorties que l'intuition d'analyse d'une toile de relations avec le territoire via l'occupation des lieux a surgi. La répétition des séjours sur le site m'a fait percevoir l'interrelation entre les lieux et l'ensemble du territoire, complexifiant ainsi mon présupposé de faire correspondre une responsabilité précises à un lieu précis. Également, ces sorties répétées au lac Kempt, ont eu pour effet qu'une partie de la documentation a été marquée par l'omniprésence de l'eau. Comme il l'a été mentionné précédemment, le CRT avait clairement indiqué que certaines sorties de documentation devraient se réaliser en territoire. En raison des chemins forestiers sur l'ensemble du Nitaskinan, j'ai faussement cru que l'accès au territoire se ferait principalement par voie terrestre. Or, comme le site Matakan n'est pas accessible en voiture, les lieux dont les guides me parlaient étaient ceux que nous croisions sur l'eau. C'est un élément particulièrement important dans le déroulement de mon premier séjour, car si je n'avais pas appuyé le travail de Tourisme Manawan, j'aurais probablement passé beaucoup moins de temps en territoire et surtout beaucoup moins de temps en bateau. L'eau est d'ailleurs une dimension importante du territoire atikamekw, qui est situé dans le bassin versant de *Taspikwan Sipi* (la rivière Saint-Maurice). Historiquement, l'un des moyens de transports principaux des Atikamekw Nehirowisiwok a été le canot. De plus, les lacs et les rivières sont inscrits dans l'histoire de dépossession territoriale de la région avec l'inondation des terres lors de la construction de barrages³¹. Les sorties sur le lac Kempt étaient souvent ponctuées d'allusion aux transformations du territoire causées par ces inondations, comme la disparition de certains marais, de

³¹ L'implantation des barrages sur le territoire sans le consentement des membres de la nation est un événement traumatique pour plusieurs y compris à Manawan (L'Abbé, 2013 : 126). À cet effet, la communauté d'Optciwan a du être déménagée à deux reprises au courant du XXe siècle à cause des inondations causées par le barrage La Loutre (Tougas, 2016 : 9).

certains sentiers de portages et même de certaines îles³². Bien qu'il en sera question au chapitre quatre, il faut mentionner que dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw, l'eau est intimement liée aux rôles des femmes comme gardiennes de l'eau et de la vie.

Les séjours de transmission culturelle du Projet Matakan ont été l'occasion de réaliser quelques entretiens auprès d'aîné·e·s et d'expert·e·s de la culture atikamekw venu·e·s participer aux camps. Entre les activités, j'ai pu m'entretenir avec quelques personnes ayant accepté de participer à la recherche et profiter de ces moments pour faire des entretiens en présence de jeunes. Mon implication dans le Projet Matakan a non seulement permis de me familiariser avec plusieurs personnes de la communauté, mais également de réaliser des entretiens sur le territoire et en présence de jeunes, tout un défi pour un étudiant à la maîtrise.

Durant l'été, mis à part les séjours au site Matakan, j'ai également pu participer à deux sorties de documentation de lieux importants sur le territoire et plus spécifiquement sur le lac Kempt. La première sortie s'est faite avec l'aîné Joseph Ottawa, avec Réginald Flamand comme interprète et avec le capitaine du ponton et le professeur de McGill collaborant avec le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), Daviken Studnicki-Gizbert. Mon rôle était d'enregistrer des vidéos et des audios au sujet de ce que Joseph connaissait des différents lieux identifiés par le CNA. Parmi ces lieux, nous avons notamment été à *Wisaketcakw asini* (le rocher de Wisaketcakw). Particulièrement important dans la tradition orale atikamekw nehirowisiwok, ce lieu est l'endroit où le joueur de tours mythique, qui a façonné le *Nitaskinan* par ses manigances et mésaventures, s'est transformé en roche pour se reposer (Éthier, 2014 ; Jérôme et al. : 2021).

La deuxième sortie en territoire s'est également déroulée à *Wisaketcakw Asini*, mais cette fois, avec une aînée et deux jeunes femmes de la communauté, dans l'optique d'interroger et potentiellement faire ressortir une dimension genrée du rapport au lieu puisque aucune documentation sur ce lieu n'avait auparavant été effectuée avec des femmes atikamekw nehirowisiwok. J'ai donc organisé une sortie avec six femmes via mon réseau de contacts sur Facebook. Si nous devions au départ être sept personnes, plusieurs imprévues ont modifié la sortie planifiée. Nous étions finalement cinq au total, soit le capitaine du ponton, l'aînée, une jeune femme, une jeune personne non binaire et moi. Bien que nous nous soyons

³² Les travaux de Justine Gagnon et Caroline Desbiens auprès des Innus sont particulièrement intéressants sur ce sujet, notamment à propos de la mémoire des lieux inondés et les transformations du paysage (Gagnon & Desbiens, 2018 ; Manikuakanishtiku & al., 2021 ; Gagnon & al. : 2021).

rendu·e·s à *Wisaketcakw Asini*, peu de discussions ont porté sur ce lieu en tant que tel et plus sur des endroits importants dans leur vie comme les camps familiaux et les souvenirs qui y étaient associés. Également, cette sortie a permis de créer un espace de transmission concernant la langue et les savoirs atikamekw nehirowisiwok. En effet, les deux jeunes ont également pu poser différentes questions à l'aînée à propos de certains lieux sur le territoire ou de certains termes utilisés dans les réponses de l'aînée à mes questions.

Cette deuxième sortie me permet également d'aborder un élément important du processus qui a été la dimension genrée du terrain. En cohérence avec l'objectif de faire ressortir les expertises complémentaires des hommes et des femmes atikamekw nehirowisiwok afin de valoriser leurs relations respectives avec Notcimik, j'ai fait des démarches afin de m'entretenir avec des femmes et des personnes non binaires atikamekw nehirowisiwok. Au moment de mon premier séjour terrain, il n'y avait pas de femme dans l'équipe de Tourisme Manawan. Comme j'ai passé beaucoup de temps à appuyer cette équipe, j'ai développé des liens avec les guides, liens qui ne se sont pas limités à une relation de recherche, mais qui en étaient également de travail et, éventuellement, d'amitié. Par ailleurs, au moment de faire mon premier séjour terrain, il n'y avait pas non plus de femmes dans l'équipe du Centre des Ressources Territoriales. Les rencontres de planification de la documentation et les entretiens avec des chefs de territoire ont fait en sorte que j'ai pu me rapprocher de l'équipe du CRT. Bref, sans effort particulier j'ai pu échanger avec des hommes à propos des lieux qu'ils considéraient importants et des responsabilités qu'ils entretenaient face à ceux-ci. Le réseau social Facebook a été très utile afin de décroquer ma présence dans la communauté, notamment par une participation numérique au sein de la communauté (publication de photos du territoire, commenter les publications d'autres personnes, etc.) et comme moyen de communication par le système de messagerie *Messenger*. Cela a permis de maintenir le contact avec plusieurs membres de la communauté et de rejoindre certaines femmes et personnes non binaires que je n'aurais pas rencontré·e·s autrement.

Le recours à Facebook a également eu d'autres conséquences positives sur mes relations, notamment sur leur profondeur et leur maintien dans le temps. Cela a également permis d'avoir des interactions préalables à la participation de plusieurs personnes qui m'ont permis de poser des questions sensibles, notamment sur l'identité de genre et les impacts de la colonisation sur le territoire.

Avec ce bref survol de la dimension genrée dans mes interactions, je tiens surtout à souligner que les circonstances qui ont permis la documentation auprès des hommes se sont présentées plus spontanément que celle avec des femmes et des personnes non binaires. Dans sa recherche doctorale auprès des Atikamekw Nehirowisiwok, Benoit Éthier écrit : « Mes expériences de terrain au sein des communautés atikamekw nehirowisiwok m'ont enseigné que le domaine des femmes est moins accessible pour un chercheur masculin » (2017 : 84). Rapidement, à mon arrivée sur le terrain, certains membres de la communauté m'ont exprimé une idée similaire : du fait que j'étais un homme non-autochtone, je devais avoir conscience qu'on ne pouvait pas tout me dire concernant les savoirs des femmes et des Atikamekw de façon plus large. Dans sa recherche de maîtrise, Flora Mutti écrit en réponse à Éthier : « Selon ma propre expérience, le fait d'être une femme chercheuse ne suffit pas pour se faire intégrer au sein de la sphère féminine. Personnellement, c'est seulement avec du temps, des ajustements et de l'humilité que j'y suis finalement, et en partie, parvenue » (2020 : 63). Afin de moi-même contribuer à ce dialogue d'expériences à partir de ma compréhension de ce qu'est un point de vue, un statut et une posture dans une recherche terrain, je pense qu'il est dangereux de considérer que nous « accédons » à une « sphère » ou à un « domaine ». Je considère qu'au cours de ce processus de recherche, je n'ai pas accédé à des perspectives, mais j'ai plutôt *discuté* avec des personnes qui ont bien voulu s'entretenir avec moi, en connaissance des objectifs, des intentions, du sujet et de la démarche de ma recherche, et me partager leur perspective à l'intérieur de ce cadre limité et limitant.

2.4.2.2. Automne 2021

Ma situation de logement a changé pour mon deuxième séjour à l'automne 2021. La chambre que j'occupais chez mon ami pendant l'été n'était plus disponible. Conjugué à une crise du logement dans la communauté, les options d'hébergement étaient particulièrement limitées. C'est en contactant un ami rencontré au courant de l'été que nous avons convenu que j'allais rester dans son camp familial, à lui et à sa conjointe, situé sur la route à une dizaine de kilomètres de la communauté de Manawan, dans un carré de tente sans électricité ni eau courante. Alors que, durant l'été, j'étais dans une maison avec un fort achalandage de personnes, l'automne a été beaucoup plus tranquille. Mes soirées se résumaient souvent à alimenter le poêle à bois, compléter mon cahier de notes et trier les enregistrements des entretiens réalisés pendant le jour. Cependant, il n'était pas rare que les occupant·e·s du camp, leur famille et leurs ami·e·s passent à l'improviste pour souper et discuter. À quelques reprises, nous nous sommes promené·e·s en voiture vers d'autres camps familiaux afin d'aider les familles à dépecer des orignaux chassés la veille. Si le premier séjour a été marqué par l'omniprésence de l'eau, ce deuxième séjour a été

marqué par l'omniprésence des activités associées à l'original comme la chasse, le dépeçage et le tannage de la peau. D'ailleurs, au mois d'octobre, nous avons organisé une activité sur le tannage de la peau d'original avec Cécile Niquay Ottawa dans le cadre du Projet Matakan. C'est lors de cette activité que les jeunes de l'École secondaire Otapi ont pu se rendre au camp de Cécile Niquay Ottawa afin d'apprendre les différentes étapes du tannage de la peau d'original.

Au cours de ce deuxième séjour, plusieurs personnes m'ont invité à leur camp familial. Bien que je ne sois pas allé au site Matakan à l'automne, j'ai tout de même passé beaucoup de temps sur le territoire en raison de ces invitations et du fait que je résidais sur l'un de ces camps. Avec le recul, ceci m'a permis de constater l'importance des rassemblements familiaux dans les camps, une dimension abordée par la quasi-totalité des personnes participantes à la recherche et qui sera discutée au chapitre quatre.

Également, c'est en m'entretenant avec l'une des partenaires du Conseil des Femmes de Manawan et avec ma direction de recherche qu'il a été convenu que je m'implique au sein du site de guérison communautaire *Mirerimowin* qui signifie mieux-être / sérénité / tranquillité. Ce site est situé un peu à l'extérieur de la communauté au bord du lac Metapeckeka, qui est également le lac en face de Manawan. Il est administré par le Centre de santé masko-siwin dans le cadre du programme *Mirerimowin : agir pour mieux vivre*³³. C'est un espace de ressourcement communautaire multifonctions au sein de la communauté. Des interventions s'y déroulent – notamment par les services sociaux, les services de santé – des activités culturelles avec le Centre de pédiatrie sociale Mihawoso, des rencontres avec des politiciens, des cercles de guérison pour hommes, des cérémonies pour les femmes, pour ne nommer que quelques fonctions. Au moment de réaliser mes séjours terrains, les infrastructures du site comportaient une cuisine, quatre carrés de tente, un *capotowan* (une tente en toile dont la structure est faite de branches d'arbres), des canots et du matériel pour des activités en forêt (couteau pour le dépeçage de l'original, pièges à castor, cannes à pêche, etc.). C'est l'un des lieux où j'ai passé le plus de temps lors de mon deuxième séjour, aidant les hommes de camps à couper du bois, faisant de l'animation auprès des jeunes lors d'activités en forêt (plusieurs me connaissaient déjà considérant mon rôle dans le Projet

³³ Mis en place par les services de santé de la communauté depuis 2010, ce programme vise à adresser les enjeux de santé mentale dans l'ensemble de la communauté par une approche qui se concentre sur les éléments sociaux de la santé psychologique plutôt que les symptômes individuels. La dimension communautaire de ce programme passe notamment par le site *Mirerimowin* où une équipe d'intervenant-e-s des services sociaux et des services de santé réalisent des interventions dans ce lieu en territoire facilement accessible depuis la communauté.

Matakan), aidant les cuisinières à faire les courses et les repas, etc. Toutes ces heures passées sur ce site ont mené au développement de liens de confiance avec le personnel d'intervention et de gestion du site.

Également, c'est lors de ce deuxième séjour que Kevin Dubé et moi avons effectué une sortie de documentation sur la montagne *Kice Matanak* avec Jean Ottawa et Joseph Ottawa : troisième entretien de documentation, mais première fois sur le site. Joseph et Jean s'exprimaient en *nehiromowin* et Kevin traduisait mes questions et leurs réponses. Bien que j'étais en charge de l'élaboration du rapport pour le CRT, Kevin posait également des questions plus spécifiques dans la mesure où il était à l'origine de l'initiative de documentation pour répondre à ces besoins.

Tout comme durant l'été, plusieurs escapades et sorties en territoire ont été des moments de documentation importants, bien qu'impromptus. Des moments avec des ami·e·s à se promener en voiture dans les chemins forestiers étaient des occasions de croiser des lieux importants pour eux et elles, sans que cela ait été l'objectif explicite de la ballade. Je le mentionne, car lorsque je réalisais des entretiens par la plateforme *Zoom* ou chez les participant·e·s à Manawan, la façon de parler des lieux était très différente que lorsque nous étions dans le territoire. Lorsque nous étions sur les lieux, les personnes partageaient beaucoup plus d'informations que lorsque nous en parlions sans être sur place. C'est ainsi que j'ai pu noter qu'il y avait des distinctions entre mes entretiens qu'ils soient sur le territoire, à Manawan, en ville ou en ligne. En territoire, il y avait beaucoup de moments où l'on m'expliquait des éléments que nous croisons, des souvenirs de jeunesse, des histoires comiques, des récits familiaux, pour ne nommer que quelques exemples. Les participant·e·s étant directement liés aux lieux en question, les entretiens réalisés en territoire duraient ainsi beaucoup plus longtemps que dans d'autres espaces.

En tout, 23 personnes ont participé au processus d'enquête, soit 12 hommes, 8 femmes et 3 personnes non binaires. Un total de 17 lieux ont été identifiés au courant de la documentation. J'estime que 27 entretiens se sont déroulés dans le territoire, dans la communauté et en ligne. Je l'estime dans la mesure où il est parfois difficile de départager entre les échanges, les conversations informelles et les entretiens. Pour prendre en compte cette fluctuation des types d'interactions, j'ai fait un point d'honneur de demander et redemander si les personnes voulaient participer à cette recherche. Le minimum était d'obtenir un consentement verbal enregistré et un consentement écrit. Un seul échange s'est fait via un questionnaire écrit dont les questions respectaient les six thèmes élaborés pour guider les entretiens. À ces différents échanges s'ajoutent mes deux cahiers de notes remplis de mes impressions, réflexions et

résumés de mes conversations lors des séjours. Finalement, dans le cadre de l'élaboration d'un rapport portant sur l'importance de *Kice Matanak*, je suis également allé au Centre de documentation du Conseil de la Nation Atikamekw Newirowisiw afin d'inclure dans mon rapport pour le CRT, les informations déjà existantes sur ce lieu et pour m'assurer de ne pas dédoubler les efforts de documentation.

2.5. La co-interprétation, la validation, l'analyse et la restitution des données

Un processus d'enquête n'est jamais réellement terminé, mais après ces deux séjours et toutes les données qui en ont émergé, considérant que j'avais récolté suffisamment de données pour mener à bien cette recherche, j'ai informé les partenaires que je passais à l'étape de regroupement des données à des fins d'analyse et de restitution.

J'ai commencé par retranscrire les enregistrements des entretiens semi-dirigés. Par la suite, les verbatims, les notes d'entretiens et les notes de terrain ont été regroupés en fonction des thèmes-guides élaborés : les lieux importants, les raisons de l'importance du lieu, les pratiques et responsabilités identifiées envers le lieu, les termes associés au lieu ou aux responsabilités, le rapport que les personnes entretiennent avec le lieu dans leur vie, la dimension genrée des relations (distinctions, similarités, complémentarité). Cette grille permettait d'avoir un rapide coup d'œil de l'ensemble des données, d'identifier les éléments pertinents pour le rapport pour le CRT et de dégager de premières intuitions d'analyses générales.

Concernant le rapport sur *Kice Matanak* demandé par le CRT, il comprend une synthèse des entretiens réalisés avec Jos, Jean et Kevin, un regroupement par thème de ce qui fait l'importance du lieu pour les Atikamekw Nehirowisiwok et un résumé des informations déjà existantes au Centre de documentation du CNA. Une fois le premier jet du rapport complété, deux rencontres en octobre 2022 et en mars 2023 ont eu lieu avec Kevin Dubé, Jean Ottawa et Joseph Ottawa afin de leur présenter. C'est lors de ces deux rencontres que nous avons pu finaliser l'ensemble du rapport, mais également identifier les éléments qui pouvaient apparaître dans ce mémoire.

Simultanément à ce processus avec le CRT, j'ai réalisé trois rencontres de co-interprétation des données avec des partenaires initiaux dans l'élaboration du projet, mais également avec un participant à l'enquête de terrain avec qui les discussions en territoire ont fait émerger plusieurs intuitions d'analyse. Il y a tout d'abord eu une rencontre avec Kevin Dubé, Coordonnateur du Centre des Ressources Territoriales, une autre avec Debby Flamand, Présidente du Conseil des Femmes de Manawan et Dominic Flamand, chef

cuisinier au site Matakan. C'est lors de ces rencontres de co-interprétations que j'ai pu montrer les différentes données aux partenaires avec la grille par thème sur les lieux et les responsabilités recensés. Une fois qu'ils et elle ont pris connaissance de la grille, je les ai invité·e·s à s'exprimer sur l'ensemble, ce qui a mené, dans chaque cas, à énoncer des constats d'analyse à inclure ou à exclure du mémoire. Par exemple, il a été décidé que les noms des lieux devraient apparaître en atikamekw nehiromowin et non pas uniquement en français. Il a également été décidé d'exclure les descriptions permettant de repérer les lieux sur le territoire afin de mettre l'accent sur l'ensemble de la forêt. J'aborde cette question au début du chapitre quatre, mais les lieux sur le Nitaskinan sont en relation constante avec l'ensemble du territoire, c'est pourquoi il est insensé de les isoler, il importe plutôt de mettre l'accent sur cette dimension relationnelle. Ainsi, les descriptions des lieux servent à souligner les relations avec eux et entre eux. À chacune des rencontres de co-interprétations, j'ai présenté un document regroupant mes intuitions d'analyse et dans lequel nous avons incorporé les constats des partenaires consultés et clarifié les différentes dimensions d'analyse des chapitres quatre et cinq. En ce sens, les commentaires de ma direction de recherche tout comme ceux des partenaires lors de la co-interprétations des données ont servi de ligne directrice pour la rédaction des analyses. C'est notamment lors de ces rencontres de co-interprétations des données que s'est clarifié la notion de toile de relations au sein du territoire comme élément transversal aux différentes thématiques qui ressortaient de la notion de lieu et de responsabilité envers le Nitaskinan.

Après avoir rédigé les deux chapitres d'analyse, j'ai réalisé un souper-conférence public à l'école secondaire Otapi à Manawan le 27 mars 2023. Cet événement a servi à la validation des analyses et des résultats par l'invitation de l'ensemble de la communauté et plus spécifiquement des personnes ayant participé à la recherche. L'invitation publique a principalement circulé via les réseaux sociaux Facebook et Instagram, ainsi que par bouche-à-oreille. Pour inviter les personnes ayant participé à la recherche, j'ai utilisé la messagerie en ligne *Messenger* et procédé à quelques invitations en personne. Dans un souci de diffusion des résultats à l'ensemble des membres de la communauté ou de la nation ayant un intérêt pour cette recherche, mais vivant à l'extérieur de Manawan, un lien *Zoom* était disponible sur demande afin d'assister à la présentation. C'est lors de ce souper-conférence auquel 35 personnes ont assisté que j'ai pu présenter le déroulement de la recherche, les différentes facettes de la documentation réalisée (les lieux, des extraits de verbatim, des cartes, des photos de l'ensemble de la recherche, etc.), les analyses élaborées lors de la co-interprétation des données et les informations qui se retrouvent dans le présent mémoire. Les deux objectifs de cette présentation étaient, d'une part, d'offrir un espace pour que la communauté,

les partenaires et les personnes participantes puissent s'exprimer sur la recherche afin d'inclure leurs commentaires dans le mémoire ; d'autre part, cet exercice s'inscrivait aussi dans la réalisation du quatrième objectif du mémoire, c'est-à-dire de transmettre et valoriser les savoirs documentés aux jeunes, à la communauté et à l'ensemble de la nation. L'évènement a permis d'échanger sur plusieurs lieux documentés comme les camps familiaux et les montagnes, mais il a également permis de faire ressortir d'autres lieux qui n'ont pas été mentionnés durant la collecte de données. En ce qui a trait à la recherche, le principal commentaire des personnes présentes est que plusieurs autres lieux méritent également un effort de documentation, notamment les lieux de naissance dans l'ensemble du territoire³⁴ ou bien des lieux historiques au sein même de la communauté. Considérant que cette étape visait à valider et diffuser les informations documentées et non à inclure de nouvelles données, les commentaires marquent l'intérêt et la nécessité de réaliser d'autres recherches sur ces autres types de lieux en plus de ceux qui sont présentés dans ce mémoire.

Finalement, rappelons qu'en lien avec le quatrième objectif qui vient d'être évoqué, il avait aussi été déterminé qu'un livret d'information serait rendu disponible dans les écoles secondaires des trois communautés atikamekw nehirowisiwok ainsi qu'au Service culturel du Conseil de la Nation Atkiamew. Il s'agit de la dernière étape de restitution des données, étape qui s'ajoute au rapport pour le Centre des Ressources Territoriales de Manawan, à la présentation réalisée à l'école secondaire Otapi et à la base de données du Projet Matakan. Un livret incluant des photos et des fiches d'informations sur les lieux et les personnes ayant participé à la documentation a ainsi été distribué aux quatre endroits prévus avec les partenaires.

2.6. Conclusion

En conclusion, ce chapitre a abordé les différentes dimensions méthodologiques du processus de recherche. Il a d'abord été question des intérêts et opportunités ayant mené à ce projet de recherche. Par la suite, le processus d'élaboration de la recherche avec les partenaires et les méthodes de collecte de données anticipées ont été présentés. J'ai ensuite précisé plusieurs aspects de la collecte de données ainsi que les modalités du déroulement du terrain. Finalement, il a été question des méthodes d'analyse des

³⁴ Il faut indiquer ici que la thèse de doctorat de la chercheuse atikamekw Suzy Basile aborde les lieux de naissances en territoire du point de vue des femmes atikamekw (2017).

données et des démarches de restitution des données à la communauté et à la Nation Atikamekw Nehirowisiw.

Le prochain chapitre porte sur la dimension théorique de la recherche qui a permis de réfléchir les informations récoltées sur le terrain pour en arriver à une toile de relations propre à l'univers forestier atikamekw.

CHAPITRE 3

LES ORIENTATIONS THÉORIQUES

3.1. Introduction

Pour répondre à ma question et mes objectifs de recherche, je mobilise cinq orientations conceptuelles et théoriques : la première a été présentée au début du dernier chapitre concernant l'importance de la réflexivité des chercheur·e·s non autochtones dans les dialogues épistémologiques et ontologiques en m'inspirant des travaux relatifs à l'intersubjectivité et aux équivoques de terrain (Goulet : 1998, Watzel : 2021, Éthier : 2021, Viveiros de Castro : 2004) – je n'y reviendrai pas. La deuxième se base sur l'anthropologie et la philosophie des lieux, particulièrement les travaux de Tim Ingold (2000) et Keith Basso (1996). La troisième porte sur le tournant ontologique³⁵ (Descola :2005, Ingold : 2000, Latour : 2006, Viveiros de Castro : 2009) et réfère plus spécifiquement aux travaux de Mario Blaser sur l'ontologie politique (Blaser, 2009b, 2014). La quatrième traite du mouvement de résurgence épistémologique autochtone, en particulier, des ontologies et récits autochtones en lien avec le territoire (Alfred & Corntassel : 2005, Corntassel, & T'lakwadzi : 2009, Coulthard : 2014, Hunt : 2014, Simpson : 2011, 2016, Watts : 2013). La dernière orientation est celle de la complémentarité des genres dans le contexte de cette recherche (Anderson, 2016 ; Innes et Anderson, 2015, Simpson, 2017).

3.2. Anthropologie des lieux et de l'espace

Avant de pouvoir parler de lieux importants en territoire, il est crucial de cerner ce que l'on entend par un lieu à l'aide de la littérature sur le sujet. Considérant les nombreuses manières d'aborder les lieux et l'espace en anthropologie, j'ai choisi une approche qui permet de réfléchir simultanément aux processus de mise en relation au monde à travers l'engagement à un lieu et la place que celui-ci peut occuper dans la vie d'un groupe ou d'une personne. L'objectif de ce mémoire n'est pas de classer des lieux, mais de soulever le point fondamental qu'un lieu n'est jamais isolé, mais plutôt, qu'il s'inscrit toujours en relation avec un ensemble plus large. Ainsi, l'espace qu'est le territoire ancestral atikamekw nehirowisiw est avant tout une mise en relation de lieux.

³⁵ Pour paraphraser l'anthropologue Sylvie Poirier, le tournant ontologique est un changement de point focal entre les questions de connaissances et les questions d'existences où l'on s'intéresse moins aux diverses représentations d'un même monde, qu'à la multiplicité des mondes qui sont perpétués (Poirier, 2013 : 53).

L'un des présupposés de base de l'anthropologie des lieux est que ceux-ci sont également en relation avec l'action humaine tant en ce qui a trait à leur construction qu'aux manières de les habiter. On s'intéresse donc moins à un lieu idéal qui précéderait les humains, mais plus au processus de spatialisation que les pratiques de ces derniers engendrent (Berque & Nys, 1997 : 199). Cette action de « *spacier* » (*idem*) répond à des spécificités sociales, culturelles, familiales ou personnelles propres au contexte d'émergence des lieux. En quelque sorte, le lieu devient le théâtre de l'existence de la personne qui l'habite, mais aussi un portail vers l'espace dans lequel le lieu est constitué et qu'il participe à constituer en retour. Sauf que la perspective du géographe, Augustin Berque, parle seulement des relations des lieux à un espace en termes de *classification* : « Un lieu n'est pas un espace. L'espace, c'est ce qui met en relation des lieux différents et qui en cela leur est commun. Ce n'est que dans la mesure où il y a un espace qu'il peut y avoir des classes de lieux, appréhensibles scientifiquement » (1997 : 193). Quitte à le répéter, ce mémoire ne vise pas à classer des lieux, mais cherche plutôt à les inscrire dans les dynamiques relationnelles qui les concernent. À ce sujet, dans son livre *The perception of the environment : essays in livelihood, dwelling and skills*, l'anthropologue britannique Tim Ingold a théorisé ce qu'il nomme la « *dwelling perspective* »³⁶ (Ingold : 2000). Il la définit comme suit :

J'entends par [*dwelling perspective*] une perspective qui considère l'immersion de l'organisme-personne dans un environnement ou un monde de vie comme une condition inéluctable de l'existence. De ce point de vue, le monde naît continuellement autour des habitants et ses multiples constituants prennent une signification par leur intégration dans un modèle régulier d'activité de vie [traduction libre] (Ingold, 2000 : 153).

Pour Ingold, cette perspective met de l'avant le processus dynamique et perpétuel d'actualisation du monde et de l'environnement par opposition à ce qu'il nomme la « *building perspective* » (*idem*). La distinction entre les deux perspectives se trouve donc dans la détermination de ce qui est premier dans la manière d'habiter le monde : la catégorisation ou la relation. Ingold décrit ce qu'est un lieu habité selon la « *Dwelling perspective* » ainsi :

Un lieu doit son caractère aux expériences qu'il offre à ceux qui y passent du temps - aux visions, aux sons et même aux odeurs qui constituent son ambiance spécifique. Ces expériences dépendent à leur tour du type d'activités auxquelles se livrent ses habitants. C'est

³⁶ Le terme de *dwelling* se traduit difficilement en français, car il réfère simultanément à l'action d'habiter un espace, mais également de s'engager à celui-ci. Dans son compte rendu de lecture sur l'ouvrage de Ingold, l'anthropologue Paul Charest traduit « *Dwelling perspective* » par la perspective résidentielle (Charest, 2003 : 216). Compte tenu de la tension dans la traduction de ce terme, il est privilégié dans ce mémoire de conserver le terme en anglais.

de ce contexte relationnel de l'engagement des personnes dans le monde, dans l'activité d'habitation, que chaque lieu tire sa signification unique. Ainsi, alors que les significations sont attachées à l'espace, elles sont attachées au monde et au paysage dont elles sont issues. En outre, si les lieux ont des centres - il serait même plus approprié de dire qu'ils sont des centres - ils n'ont pas de frontières [traduction libre] (Ingold: 2000 ; 192)

Pour Ingold, les lieux, l'espace et le monde sont en fait presque indistinguables et c'est l'engagement envers ce centre sans frontières qui marque l'expérience des personnes qui les habitent. En ce sens, la manière qu'Ingold a de concevoir le lieu se distingue clairement de l'approche d'Augustin Berque, pour qui les lieux sont des composantes classifiées de l'espace et non le résultat perpétuel d'un engagement relationnel.

D'autres anthropologues et philosophes qui ont travaillé sur la notion de lieu ont apporté l'idée que la *spatiation* de l'espace en lieu est une manière de faire monde. C'est ce qu'avance l'anthropologue Keith Basso qui théorise les lieux dans leur temporalité et les connaissances et récits qu'ils impliquent dans le monde avec son concept de « lieux-mondes » (place-worlds) quand il écrit :

Construire et partager des lieux-mondes [...] n'est pas seulement un mode de revitalisation des temps anciens, mais aussi un moyen de les réviser, un moyen d'explorer non seulement comment les choses auraient pu être, mais aussi comment, tout simplement, elles auraient pu être différentes de ce que d'autres ont supposé. En augmentant et en améliorant les conceptions du passé, les lieux-mondes innovants modifient également ces conceptions [traduction libre] (Basso : 1996 : 6)

Parce qu'un lieu est un espace d'interaction, il a le potentiel d'être également un site d'apprentissage, de connaissances et d'histoires qui ont résulté en sa *spatiation* unique. Dans sa citation, Keith Basso fait implicitement référence à la doctrine de la découverte et à la notion de *terra nullius* qui a servi à justifier la colonisation des territoires autochtones considérés comme étant sans réelle souveraineté et donc disponibles pour la conquête et l'exploitation (Dickason, 1993)³⁷. La révision de l'histoire qu'impliquent les lieux-mondes dans la perspective de Basso vise justement à montrer que, non seulement les territoires n'étaient pas vides, mais que les savoirs perdurent à travers la mémoire inscrite dans les lieux qui les constituent. Ayant travaillé auprès de la communauté de Cibecue de la famille linguistique des Apaches de l'Ouest, Basso rapporte, dans *Wisdom sits in Places : landscape and Language Among the Western*

³⁷ Au moment d'écrire ces lignes, la doctrine de la découverte vient tout juste d'être rejeté par le pape François 1^{er}, soit 200 ans presque jour pour jour après que la Cour Suprême des États-Unis ait légitimé juridiquement cette doctrine dans l'arrêt *Johnson v. McIntosh* en 1823.

Apache (1996), l'importance de bien nommer les lieux dans la langue de ses collaborateurs, car la toponymie est en soi considérée comme un savoir inscrit dans une mémoire collective :

Je n'avais pas [...] prévu que mon incapacité à prononcer le nom de lieu apache serait interprété par lui comme un manque de respect. Et je n'avais jamais soupçonné que l'utilisation des noms de lieux apaches pourrait être perçue par ceux qui les utilisent comme une répétition mot à mot - une citation - du discours de leurs premiers ancêtres [traduction libre] (1996 : 7)

Ainsi, la toponymie des lieux apaches ne se réduit pas à un simple nom, mais renvoie à la parole des ancêtres qui doit être transmise de la même façon qu'elle a été prononcée dans le passé. Cet exemple illustre comment les lieux sont des sites de questionnements épistémologiques, philosophiques et anthropologiques importants dans un contexte politique de dépossession des territoires et des savoirs autochtones. Si les lieux peuvent être des savoirs, des composantes du monde et des sites d'existence, en contexte colonial, ils peuvent également être partiellement ou totalement coupés de l'espace, devenir inhabitables et tomber dans l'oubli.

Parler de la dimension relationnelle des lieux implique d'aborder non seulement ce qui fait de ceux-ci des espaces d'engagement, mais également, ce qui fait d'eux des espaces d'appartenance. À ce sujet, dans son livre *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992), l'anthropologue Marc Augé aborde les composantes d'appartenance et d'identité liées aux lieux. Augé souligne comment l'organisation de l'espace et la constitution des lieux par un groupe social s'inscrit dans des réflexions sur leurs relations et leur identité (Augé, 1992 : 66-67). En interrogeant plus spécifiquement les liens entre identité et relations sociales, Augé propose la notion de « lieu anthropologique » dont les critères seraient les caractères identitaire, relationnel et historique (*ibid* : 69). Dans cette perspective, selon les relations entretenues avec eux, les lieux peuvent être des constituantes identitaires tant au niveau personnel que social.

Ces différentes approches relatives à la notion de lieu s'accompagnent de l'importance de sonder les manières d'exister au sein des lieux, autrement dit : que permettent les lieux et comment sont-ils maintenus/entretenus ? Ces considérations renvoient au caractère politique et social des dynamiques d'interactions avec les lieux. Dans le cas qui m'intéresse, le contexte de dépossession territoriale et d'accaparement des ressources forestières ne doit pas être mis de côté, mais bien placé au centre de nos préoccupations afin d'aborder les relations des Atikamekw Nehirowisiwok avec les lieux importants sur

leur territoire. Dans le contexte du Nitaskinan où les lieux en territoire sont intimement liés à, voire indistinguables de, la forêt, qu'arrive-t-il aux relations que les personnes et communautés entretiennent avec eux lorsque le territoire est dévasté?

3.3. Ontologie politique :

Dans le premier chapitre, j'ai référé au concept de « territorialités enchevêtrées » (Poirier & Dussart, 2017) pour expliquer les événements autour du km60 et illustrer les conflits politiques et ontologiques entre les familles atikamekw, le gouvernement, les compagnies d'extractions des ressources et les autres acteurs sur le territoire. Aussi, j'aborderai ici quelques pistes théoriques pour aller plus loin dans cette exploration des relations, parfois conflictuelles, entre différentes ontologies.

Dans son ouvrage *Par-delà Nature et cultures* (2005), l'anthropologue Philippe Descola fait une typologie des différentes ontologies dont il a connaissance. Il identifie comme « Naturaliste », l'ontologie selon laquelle il existerait une distinction radicale entre Nature et Culture, distinction qui se double d'un rapport hiérarchique où la culture aurait pour vocation d'interpréter - de donner sens à - la Nature. Comme je l'ai évoqué dans le chapitre un au moment de me situer par rapport à mon terrain, ce type d'ontologie, dans lequel j'ai été socialisé, est substantiellement différent des ontologies relationnelles (que Descola nomme « animiste »), et auquel correspond davantage l'ontologie atikamekw nehirowisiw. Selon les ontologies relationnelles, nature et culture ne sont pas radicalement distincts, mais sont plutôt constituées de différents éléments en relation les uns avec les autres (humains, autre-qu'humains, plus-qu'humains), interrelations qu'on peut imaginer comme une toile complexe dont les différents points sont interdépendants les uns des autres. En effet, tel que j'ai tenté de l'explicitier jusqu'ici, la relationnalité est au coeur des conceptions du monde des atikamekw nehirowisiwok, tel que le démontrent notamment leur langue et leur conception du territoire. Cette typologie ontologique, dans le cadre d'une démarche scientifique, permet de resituer la partialité des chercheur.e.s, court-circuitant ainsi la prétention à une science universelle et invitant à se concentrer sur les actualisations inter-ontologiques.

Cependant, Descola est loin d'être le seul à avoir abordé ces questions et plusieurs anthropologues et philosophes soutiennent que les relations inter-ontologiques sont inégalitaires (Blaser, 2009a, 2016 ; de La Cadena, 2010 ; de La Cadena and Blaser, 2018 ; de Sousa Santos, 2016 ; Escobar, 2014 ; Kopenawa & Albert, 2010 ; Stenger, 2007 ; Tim Ingold, 2000). En effet, certaines ontologies sont marginalisées étant considérées être de l'ordre de la magie, de la spiritualité (Laugrand 2013), du religieux ou du culturel à

l'avantage de celles hégémoniques que Latour nomme « les modernes » (Latour, 2006) – l'équivalent de ce que Descola appelle « les naturalistes » (Descola, 2005).

Ainsi, selon les travaux de Mario Blaser (2009, 2013, 2016), les relations entre différentes ontologies s'inscrivent dans ce que le professeur Arturo Escobar a nommé le *plurivers* et que l'anthropologue Mario Blaser définit comme dynamiques relationnelles où « différents mondes ou ontologies s'actualisent et se maintiennent même lorsqu'ils interagissent, s'interfèrent et s'entremêlent » [traduction libre] (Blaser, 2009a, p. 24). Il soutient donc que les ontologies sont dans des dynamiques d'actualisation constantes qu'il dénomme *worlding* ou *reality-making* (Blaser, 2009a, 2013, 2016). Ce processus de *worlding* ou « mondiation » (Descola : 2021) implique l'enchaînement des actions et savoirs qui mettent de l'avant le processus de création du réel. En d'autres termes, ce que nous dénommons « réalité » n'est pas immuable, mais dépend d'un processus d'actualisation dont la légitimité varie en fonction des rapports de pouvoir *cosmopolitiques*. J'emprunte ici ce concept à la philosophe des sciences Isabelle Stengers (2007): « [qui] désigne l'inconnue que constituent des mondes multiples, divergents, des articulations dont ils pourraient devenir capables, contre la tentation d'une paix qui se voudrait finale » (Stenger : 2007 ; 49). Cette *paix qui se voudrait finale* est précisément cette « réalité » à laquelle on croit, car cela implique une forme de *worlding* qui s'attribue la position d'être unique et vraie, ce qui n'est pourtant pas le cas puisque dans certains contextes autochtones, la multiplicité ontologique va de soi (Colpron : 2013 : 379). Ainsi, l'ontologie politique « s'intéresse à la création de la réalité, y compris à sa propre participation à la création de la réalité. En bref, l'ontologie politique se concentre à raconter des histoires qui ouvrent un espace pour, et mettent en œuvre, le plurivers » [traduction libre] (Blaser, 2013, p. 552–553).

Cette notion d'ontologie politique est particulièrement utile pour mon projet, car je traite des pratiques reliées au territoire chez les Atikamekw Nehirowisiwok dans un contexte colonial. Comme l'occupation territoriale des Atikamekw Nehirowisiwok a été bouleversée et modifiée par le processus de colonisation (Porier et Jérôme : 2014), les considérations relatives à l'ontologie politique permettent de situer les savoirs et responsabilités atikamekw dans l'actualisation de mondes que la colonisation tente activement d'éradiquer ou de minimiser en tant que folklore. Ce concept permet ainsi de considérer le contexte entourant l'actualisation des relations au territoire en reconnaissant la multiplicité ontologique et l'asymétrie de pouvoir qui découle des relations coloniales. Je mobilise également ce bagage théorique parce qu'il provient d'anthropologues et de philosophes avec qui j'ai plusieurs affinités ontologiques et épistémologiques. Ces théories me permettent de reconnaître que je porte également mes propres

convictions et, dans le dialogue avec d'autres perspectives, de situer mon point de vue et le reconnaître comme étant partiel. Ainsi, l'ontologie politique est comme un « chien de garde » qui me rappelle les dynamiques de pouvoir à l'œuvre dans un processus de recherche qui inclut des ontologies et épistémologies qui ne me sont pas d'emblée familières.

3.4. Les ontologies/récits autochtones

Si la mouvance théorique du tournant ontologique, et plus spécifiquement le concept d'ontologie politique, est intéressante pour contextualiser les dynamiques de « territorialités enchevêtrées » (Poirier & Dussart, 2017), elle fait tout de même l'objet de critiques. En outre, cette perspective portée par les chercheur·e·s non autochtones ne mettrait de l'avant que les éléments jugés « intéressants » des pensées autochtones (Hall, 2019 ; Hunt, 2014 ; Todd, 2016). Pour Zoe Todd, anthropologue métis/otipemisiw, ce genre de théories « échoue à réellement respecter l'autodétermination physique et la présence intellectuelle des personnes autochtones dans leurs propres institutions de pensées et de pratiques » [traduction libre] (Todd, 2016 : 9-10). Comme j'aborde les responsabilités et les relations des Atikamekw Nehirowisiwok envers des lieux importants au sein du Nitaskinan, je contextualise les relations inter-ontologiques par le concept d'ontologie politique parce qu'il m'aide à situer ma propre perspective. Cependant, les personnes répondantes et collaboratrices de cette recherche ne se reconnaissent pas dans ces concepts et le vocabulaire qu'ils impliquent. C'est pour cette raison que la deuxième orientation théorique, portant sur les ontologies autochtones se pose en complément aux limites de la première

J'aborde les ontologies autochtones par le biais des théories qui ont émergé du mouvement de résurgence autochtone qui, selon les chercheur·e·s Cherokee Jeff Corntassel et Tiffanie Hardbarger, « consiste à récupérer des relations ancrées dans le territoire, la culture et la communauté qui favorisent la santé et le bien-être des nations autochtones » (2019 : 89). Pour la chercheuse Leanne Betasamosake Simpson, qui fait également partie de ce mouvement académique et politique, la forme la plus radicale du mouvement de résurgence autochtone est :

« la construction de la nation, non pas la construction de l'État-nation, mais la construction de la nation, encore une fois, dans le contexte de la normativité ancrée en centrant, amplifiant, animant et actualisant les processus de normativité ancrée comme des voies de fuite ou des échappatoires fugitives aux violences du colonialisme de peuplement » (Simpson, 2016).

Ce mouvement crée des formes d'autodétermination à l'intérieur des systèmes de pensées, ontologies, récits, concepts et pratiques propres aux peuples autochtones, par opposition à l'État colonial canadien

(Alfred and Corntassel, 2005 ; Corntassel and T'lakwadzi, 2009 ; Coulthard, 2014 ; Simpson, 2016). Dans la mesure où l'un des objectifs de cette recherche est de documenter les savoirs territoriaux relatifs aux lieux importants dans le Nitaskinan, cette littérature permet de resituer l'importance de faire ressortir les termes en nehiromowin dans cette documentation des relations actuelles et ancestrales aux lieux chez les Atikamekw Nehirowisiwok tout en la situant au sein d'une dynamique politique plus large.

Il importe toutefois de préciser que ces auteur-e-s et promoteur-e-s de la résurgence des traditions et des savoirs autochtones ne cherchent surtout pas à faire renaître un idéal figé de ce qu'étaient les peuples autochtones avant la colonisation, mais bien à (re)générer un processus de traduction et de continuité d'une certaine ancestralité dans le contexte contemporain. À ce sujet, la chercheuse Métis Kim Anderson (2016 : 14) rapporte d'ailleurs ces mots de l'autrice Pueblo Laguna, Leslie Marmon Silko :

Je comprends maintenant que les communautés humaines sont des êtres vivants qui continuent de changer ; même s'il existe un concept d'Indien « traditionnel » ou de « personne traditionnelle de Laguna Pueblo », un tel être n'a jamais existé. Il y a toujours eu des changements ; pour les peuples anciens, toute notion de « tradition » incluait nécessairement la notion de se contenter de ce qui était disponible, ou d'adaptation pour survivre. [traduction libre] (1996 : 200)

Cette considération pour la flexibilité et le dynamisme des traditions admet ainsi que le processus de résurgence ne se fait pas hors des interactions avec des systèmes de domination tels que le colonialisme. Ce processus de résurgence des traditions, des savoirs et des identités autochtones s'inscrit dans une revalorisation de ce que le colonialisme a activement tenté d'éradiquer, sans y arriver (Anderson : 2016 : 133). Ainsi, l'idée de tradition est complexe dans la mesure où elle ne représente pas la répétition du même, mais une « continuité transformative » (Laugrand et Crépeau : 2015 ; Laugrand & Delâge : 2008). Surtout utilisé en anthropologie socioculturelle, ce concept permet également de montrer que les traditions ne sont pas reproduites à l'identique, mais bien transformées en continuité avec les perspectives du passé et en dialogue avec les contextes et les enjeux du présent.

Plusieurs chercheur-e-s autochtones défendent l'utilisation de termes qui font sens dans leur propre nation. C'est dans cette mesure que la chercheuse Kwakwaka'wakw, Sarah Hunt, écrit: « Ironiquement, l'ontologie n'est pas un mot qui me vient à l'esprit lorsque je pense aux réalités autochtones. Ce qui me vient plutôt à l'esprit, ce sont les récits » (2014 : 27). Elle nous met ainsi en garde des limites du langage académique lorsque l'on aborde d'autres ontologies. Parler d'ontologie réfère à tout un bagage théorique en anthropologie et en philosophie, mais fait-il sens dans une perspective atikamekw et hors des murs des

universités? La citation de Hunt met en lumière l'importance de se rapporter aux termes utilisés par les participant-e-s, ainsi que l'importance des traditions orales dans les perspectives et épistémologies autochtones. Tout comme elle, la chercheure et artiste Michi Saagiig Nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson explique comment les récits de son peuple sont constamment réactualisés par des pratiques, des relations et des responsabilités envers le territoire (2014 : 11). En prenant pour exemple le récit de la découverte de l'eau d'érable par la jeune fille Kwezens, Simpson indique comment les savoirs nishnaabeg sont transmis à travers les enseignements de Kwezens. Puisque ces enseignements sont reliés aux érablières, les récits ne peuvent plus se réactualiser lorsqu'elles sont abattues. Conséquemment, elle écrit :

[...] la plus grande attaque contre les systèmes de savoirs autochtones est actuellement la dépossession territoriale, et les personnes qui protègent activement [l'intelligence nishnaabeg,] le *Nishnaabewin* ne sont pas celles qui, lors de conférences universitaires, plaident pour son utilisation dans la recherche et les cours, mais celles qui mettent actuellement leur corps sur la terre. (2016 : 21).

Ainsi, le saccage des territoires par les compagnies forestières, hydroélectriques et minières, font de ces compagnies les premières à tenter d'éradiquer les épistémologies autochtones. S'il n'y a plus d'érablières pour pratiquer la collecte d'eau d'érable, il n'y a plus d'espace pour raconter le récit de sa découverte et lui donner son sens, et pour transmettre le savoir.

Tout comme la tension entre ontologie et récit, le champ théorique de l'anthropologie du lieu peut être situé par rapport à d'autres conceptualisations de la notion de lieu par des chercheur-e-s autochtones. Dans la même optique de reconnaissance des liens entre savoirs, récits et territoire, la chercheure Kanien'kehá:ka et Anishnaabe, Vanessa Watts, a élaboré le concept de lieu-pensée (*place-thought*) :

Le lieu-pensée est l'espace non distinct où le lieu et la pensée n'ont jamais pu être séparés et ne pourront jamais l'être. Le lieu-pensée est fondé sur la prémisse que la terre est vivante et qu'elle pense, et que les humains et les non-humains tirent leur pouvoir d'action des extensions de ces pensées. (Watts 2013 : 21)

Ainsi, si les travaux de Ingold et Basso ont souligné la manière d'être en relation au monde à travers les lieux, le concept de Watts démontre que les épistémologies et les ontologies autochtones sont une extension même du territoire.

Un lieu dans le Nitaskinan peut donc être considéré comme un espace de savoir impliquant des manières d'être au monde intimement liées au territoire. Une modification de ce dernier entraîne donc l'altération

et même la perte de systèmes de savoirs et des lieux qui sont indistingables pour plusieurs épistémologies autochtones. Par ailleurs, le politologue *Dene Tha*, Glen Coulthard, exprime une idée similaire dans son livre intitulé *Red skin, white mask : Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (2014). En effet, il parle de normativité ancrée [*grounded normativity*] qui exprime une relation au territoire qui n'est pas uniquement motivée par la protection de ce dernier, mais qui est informée par celui-ci dans une relation de responsabilités et d'enseignements (Coulthard, 2014). Ainsi, les lieux sont des espaces pour actualiser et s'enraciner dans cette normativité : « Le lieu est une manière de connaître, d'expérimenter et d'entrer en relation avec le monde - et ces manières de connaître guident souvent les formes de résistance aux relations de pouvoir qui menacent d'effacer ou de détruire nos sens du lieu » [traduction libre] (Coulthard 2010 : 79). En ce sens, l'occupation des lieux, comme espace de manière d'être et de savoirs dans un contexte politique et extractiviste, est une forme de résistance qui s'ancre dans le territoire même.

À la lumière des différents termes en *nehiromowin* relatifs au territoire comme univers forestier, les idées de « lieu-pensée » et de « normativité ancrée » résonnent avec les réponses et les intentions des partenaires nommé·e·s de cette recherche. En effet, la présente orientation théorique vient en complément à l'approche de l'ontologie politique en informant l'analyse des responsabilités territoriales, non pas seulement en fonction des violences de la colonisation, mais à partir des récits spécifiques des lieux et des relations envers eux. Comme le démontrent Watts, Coulthard, Hunt et Simpson, les ontologies tout comme les épistémologies autochtones sont inséparables du territoire, voire indistinguables. Les barricades pour les érablières (voir le premier chapitre) mettent en évidence la responsabilité envers l'univers forestier : en effet, les enseignements et la gouvernance familiale sont vécus dans une dynamique relationnelle interdépendante avec celui-ci. Ces vécus ont notamment été rapportés par différents récits, parfois personnels, parfois familiaux ou encore historiques, au fil des sorties en territoire et des entretiens semi-dirigés. À ce sujet, la littérature scientifique identifie deux types de récits dans la tradition orale atikamekw nehirowisiw : les *kitci atisokanak* (récits cosmogoniques du monde) et les *tipatcimowina* (événements avec un témoin direct ou indirect qui rapporte ce qu'il a vu ou vécu) (Éthier : 2017, Jérôme et Atikamekw, 2009 ; Jérôme : 2010, Jérôme and Veilleux, 2014, Tougas : 2016). Les *kitci atisosanak* sont généralement associés à la création et la formation du territoire et plus généralement de l'univers. Ma recherche s'est davantage portée sur les *tipatcimowina*. Un tour de bateau sur le lac ou une promenade en camion étaient donc autant d'opportunités de partage de récits, d'histoires ou d'anecdotes familiales des lieux que nous parcourions. Comme le soulignent Jérôme et Veilleux (2014), le contexte d'énonciation

des récits (lieux, saisons, personnes présentes, etc.) est particulièrement important dans la transmission des *kitci atisokanak* ainsi que des *tipatcimowina*.

3.5. Le genre dans le contexte de cette recherche

L'élaboration d'une question et d'objectifs de recherche qui traitent de l'aspect de genre dans les responsabilités territoriales et les relations aux sites n'est pas une chose aisée sur le plan théorique. Dans l'étape d'élaboration du projet de recherche avec les partenaires et particulièrement le Conseil des Femmes de Manawan, nous avons décidé que le genre serait une dimension transversale à la recherche.

3.5.1. Androcentrisme en anthropologie

L'androcentrisme de la recherche en sciences sociales a historiquement invisibilisé les savoirs et l'importance des femmes dans la gouvernance et les communautés, en considérant que les seuls acteurs légitimes étaient les hommes (Basile, 2012 ; Desbiens, 2010 ; Femmes Autochtones au Québec, 2013). Il existe différentes définitions de l'androcentrisme, dans le cadre de ce projet, j'adopte la suivante : « L'androcentrisme constitue en outre un biais théorique et idéologique qui consiste à placer l'être humain masculin (du grec *Andros*) au centre du monde, à mettre l'accent de façon partielle ou exclusive sur les sujets et les relations entre les personnes de sexe masculin » (Ordioni : 2011 : 1). Or, tel que le souligne la chercheuse Anishinaabe Deborah McGregor : « sans l'apport égal des femmes, les [aîné·e·s] n'étaient en mesure de donner que la moitié des connaissances disponibles » (McGregor, 2008).

Selon Leni Silvestrein et Ellen Lewin, l'anthropologie féministe comme champ d'études est apparue dans les années 1960 dans un contexte scientifique où l'anthropologie en général « s'est concentrée (bien qu'inconsciemment) sur la réification des modèles culturels qui reflètent les éléments conventionnels de la vie contemporaine en Occident » [traduction libre] (Silvestrein et Lewin, 2021 : 1). En ce sens, l'ouvrage « *Woman, Culture and Society* » dirigé par Michelle Zimbalist Rosaldo et Louise Lamphere (1974) est considéré comme un ouvrage critique phare dans la dénonciation de l'androcentrisme dans la discipline anthropologique. En apposant leurs propres compréhensions ou leurs propres réalités aux sociétés étudiées, les anthropologues ont souvent omis les femmes ou dévalué leurs rôles sociaux. C'est dans cette mesure que des femmes anthropologues comme Annette Weiner (1976), ont révisé certaines études ethnographiques afin de faire ressortir la place des femmes dans les sociétés étudiées. D'ailleurs, selon l'anthropologue Nancy Scheper Hugues, l'essor des travaux de l'anthropologie féministe arrive en réponse aux biais androcentriques des hommes anthropologues (Scheper Hugues, 1983 : 109-110). Ainsi, il est

pertinent d'être à l'affût de ces biais genrés qui pourraient être reproduits dans le cadre de la présente recherche, par exemple ne pas inférer une division artificielle entre l'extérieur du foyer comme espace réservé aux hommes et l'intérieur comme espace réservé aux femmes. En effet, dans les entretiens, les femmes et les personnes non binaires ont fait ressortir l'importance qu'ont pour elles et iels les camps familiaux. Bien qu'un foyer et un camp familial soient différents, la chercheuse Gerdine Van Woudenberg (2000) souligne comment des sources historiques des études ethnographiques, qui traitent dans ce cas de la Nation Waban-Aki, ont eu tendance à les confondre :

À travers leur exaltation des prouesses des chasseurs et guerriers et leurs silences indifférents à propos des activités « platement domestiques » des femmes, ces sources ont réinterprété les relations de production wabanakis dans le cadre d'une opposition entre l'intérieur et l'extérieur du camp (2000 : 78)

Ainsi s'illustre un biais androcentré, où les chercheurs plaquent leurs propres valeurs relativement à ce qu'ils jugent être pertinents de rapporter dans leur recherche ou non. D'ailleurs, Van Woudenberg défend que ce biais est d'autant plus pernicieux qu'il s'inscrit dans une continuité historique d'invisibilisation des activités des femmes.

Pour sa part, l'anthropologue Joana Overing (1986) a soulevé comment l'androcentrisme de la recherche persiste malgré l'apport des critiques féministes puisqu'il s'inscrit profondément dans l'opposition hiérarchique centrale en Occident entre nature et cultures. En effet, cette dichotomie s'est graduellement constituée depuis le siècle des Lumières en continuité avec les catégories de genre, les femmes ayant été associées au domaine de la nature et les hommes à celui de la culture, oppositions hiérarchiques imbriquées à une série d'autres oppositions de manière problématique : « [...] nous assumons l'autorité (universelle) de la logique d'oppositions hiérarchiques telles que la raison sur les émotions, l'esprit sur le corps, l'universel sur le particulier, la culture sur la nature, l'homme sur la nature, l'homme sur la femme [traduction libre] » (Overing, 1986 : 136). Par cette citation, elle met en garde contre les généralisations abusives qui nourrissent l'ethnocentrisme en recherche. En se basant sur ses terrains chez les Piaroa, en Amazonie, elle revendique que les recherches qui portent sur les relations de genre en contexte autochtone prennent pour base les conceptions et perspectives locales. Elle dénonce également des analyses hâtives qui universalisent la subordination des femmes :

[...] la plupart de nos discours analytiques vont à l'encontre de l'évidence lorsqu'il s'agit de structures d'égalité, et les masquent et les présentent comme étant « en fait » des structures d'inégalité, et l'inégalité est, bien sûr, considérée comme le mode d'existence le plus

prédominant. [...] Les étudiant-e-s en sciences sociales et en relations hommes-femmes doivent se garder de toute généralisation facile ; car « le politique » dans une société n'est pas « le politique » dans une autre (ibid : 151-152).

En se basant sur une analyse de la manière dont les Piaroa expliquent les dynamiques de pouvoir dans leur société, Overing a soulevé le manque d'appareillage théorique et la pauvreté de nos catégories d'analyse pour rendre compte des relations de genres et de réalités sociales lorsque celles-ci divergent des nôtres.

3.5.2. L'ethnocentrisme des études féministes

Des autrices comme Scheper Hugues et Overing soulignent que les biais ne sont pas seulement le propre des hommes blancs anthropologues, puisque certains courants en études féministes comportent aussi leurs propres biais analytiques (Scheper Hugues : 1983 : 109-110, Overing : 1986). Tout comme Overing, l'anthropologue Anne-Marie Colpron (2004, 2006) et l'historienne Ludmilla Jordanova (1980) défendent que la dualité entre nature/cultures, hommes/femmes, n'est pas généralisable à toutes les sociétés, mais découle d'un contexte sociohistorique bien précis. Il est donc particulièrement important d'inscrire les relations de genre dans leurs contextes particuliers, mais surtout de ne pas imposer notre conception des relations de genre comme fait universel. Leurs travaux s'inscrivent en critique directe à certaines approches féministes de la deuxième moitié du XXe siècle, qui positionnaient la domination masculine comme fait universel (Héritier, 1996 ; Murphy et Murphy, 1974), ainsi que le défend l'anthropologue italienne Paola Tabet :

la division du travail n'est pas neutre, mais orientée et asymétrique, même dans les sociétés prétendument égalitaires ; qu'il s'agit d'une relation non pas de réciprocité ou de complémentarité, mais de domination; que cette domination se manifeste objectivement et que des constantes générales régissent la répartition des tâches, qui reflètent les rapports de classe entre deux sexes [...] (Tabet : 1979 : 10).

Ce type d'approches féministes reproduit une dichotomie homme/femme à travers la dualité nature/cultures, universalisant l'ontologie naturaliste et imposant une hiérarchie épistémologique ethnocentrique à l'avantage des conceptions occidentales des genres (Colpron, 2004). Bien que les données ethnographiques de Overing et de Colpron relèvent de la région amazonienne, leur critique et leur approche trouvent écho avec d'autres recherches en Amérique du Nord (Desbiens, 2010 ; Gonzalez-Bautista : 2021).

3.5.3. Des perspectives adaptées au contexte

Avec les partenaires communautaires, nous avons convenu d'aborder la dimension de genre de façon transversale. Néanmoins, je dois faire preuve de prudence dans la manière dont j'aborde les questions de genre dans la collecte de données et dans l'analyse. La géographe Caroline Desbiens aborde cette question de précaution dans une recherche effectuée avec des femmes Inuit à Salluit (Desbiens, 2010). Son postulat de base était qu'il y avait forcément une différence genrée dans les savoirs du territoire au Nunavik, mais, dit-elle : « en discutant des questions de recherche avec plusieurs femmes inuit, j'ai rapidement eu l'impression de les contraindre à adopter une structure narrative et un mode de connaissance qui ne leur appartenaient pas » [traduction libre] (Desbiens, 2010 : 411). Ainsi, son angle et son intérêt de recherche n'étaient pas adaptés à la réalité des participantes inuit. Par ce constat, elle a cherché à valoriser les relations que les participantes entretiennent avec le territoire et leur propre vie. Elle en vient donc à définir une approche féministe en contexte autochtone de la manière suivante : « Adopter une approche féministe dans la recherche, c'est donc donner aux participantes la possibilité de se situer dans les cadres que les chercheur·e·s universitaires construisent pour produire des connaissances » (ibid. 414). Ce n'est donc pas tout que de se situer dans sa propre recherche, il faut aussi que celle-ci permette aux principales personnes concernées de s'y retrouver et d'y participer. D'autres chercheuses féministes non autochtones ont d'ailleurs préconisé des postures de recherches similaires concernant les dialogues épistémologiques et l'apposition de nos propres préoccupations en matière de relations de genres. Dans ses études avec les Atikamekw Nehirowisiwok de Wemotaci sur les feux de forêt sur leur territoire, Noémie Gonzalez-Bautista explique son approche de « perspectives féministes adaptées au contexte » (*context-relevant feminist perspectives*) qui préconise une remise en contexte des dynamiques et des rôles de genre (Gonzalez-Bautista : 2021). Dans son texte, elle aborde comment son premier réflexe face à la mobilisation de la communauté contre les feux de forêt a été de considérer que « les femmes assument des rôles domestiques et de soins tandis que les hommes opèrent dans les espaces publics pour des tâches plus générales » [traduction libre] (idem). Elle a donc tenu pour acquis que les femmes effectuaient des tâches moins valorisées que les hommes. Ce n'est que lorsqu'elle a partagé cette interprétation avec des femmes de la communauté que celles-ci lui ont expliqué ce qui suit :

[...] traditionnellement, dans la culture atikamekw, ces rôles de genre pour les hommes et les femmes ne sont pas valorisés différemment. Différent ne veut pas dire inégal. Le rôle d'aidant naturel des femmes n'est pas dévalorisé par rapport aux activités des hommes à l'extérieur du foyer. [traduction libre] (*Idem*).

3.5.4. Complémentarité des genres et le piège de la tradition

Cette explication de l'une des répondantes de Gonzalez-Bautista renvoie à un autre élément important : dans plusieurs sociétés autochtones en Amérique du Nord, l'occupation territoriale était intrinsèquement liée à une complémentarité des rôles entre les hommes, les femmes et même parfois des personnes situées hors de cette binarité (Anderson, 2016 ; Caffrey, 2000 ; Driskill, 2016 ; Horn-Miller, 2016 ; Innes and Anderson, 2015 ; Kermoal et Altamirano-Jimenez, 2016 ; Simpson, 2017 ; Slater, 2011 ; Sneider, 2015). Néanmoins, plusieurs auteur-e-s autochtones expliquent que si les systèmes épistémologiques autochtones reconnaissent en effet une multiplicité des genres et une complémentarité dans les savoirs territoriaux, cette résurgence des modèles de masculinité, de féminité et autres ne doit pas s'inscrire dans une vision figée de ce qu'étaient les rôles de genres précoloniaux. La chercheuse Métis Kim Anderson va d'ailleurs consacrer un chapitre à cette notion de tradition en lien avec la féminité autochtone (*native womanhood*) dans son livre *A recognition of Being : reconstructing native womanhood* où elle explique son usage et son intention dans l'utilisation des termes *traditionnel* et *culturel* :

Mon intention, dans ce livre, a été d'aborder les notions de traditions et de culture d'une manière qui réaffirme le féminin tout en permettant la fluidité des rôles de genre alors que nous passons à la prochaine étape de notre développement. Cela implique nécessairement d'évaluer, de réinventer et de remettre en question les notions de « tradition » et de « culture » en cours de route, comme l'ont toujours fait les peuples autochtones. (Anderson : 2016 : 19).

D'autres chercheur-e-s autochtones et non autochtones ont aussi problématisé le qualificatif « traditionnel » qui ressort des théories de la résurgence autochtone, parce qu'il peut reproduire un système colonial hétéropatriarcal au sein des communautés en mettant l'accent sur une autodétermination qui se définit uniquement à travers ce que les non-autochtones reconnaissent comme culturel et traditionnel (Alfred : 2005, Gilley : 2006, Rifkin : 2011).

3.5.5. Masculinités et guérison communautaire.

Le troisième objectif de la présente recherche s'attarde à la valorisation des expertises distinctes des femmes et des hommes atikamekw nehirowisiwok envers des lieux importants sur le Nitaskinan. Conséquemment, et selon le protocole d'application culturellement pertinent selon les sexes (voir le chapitre deux) où le genre est conçu comme un élément d'équilibre (AFAC, 2011 : 5), je me suis outillé théoriquement par le biais de l'ouvrage dirigé par Kim Anderson et Robert Alexander Innes, intitulé *Indigenous men and masculinities : legacies, identities, regeneration* (2015). Ce livre illustre

comment les hommes autochtones sont dans une position sociale complexe de par leur exposition à un système colonial hétéropatriarcal qui leur octroie certains avantages, comparativement aux femmes et aux personnes non binaires autochtone, tout en poursuivant la dépossession des savoirs et territoires de leur peuple (Anderson & Innes : 2015 : 10). Dans cet ouvrage, le chercheur *Diné*, Lloyd L. Lee écrit :

Si la pensée originale des Diné perdure, de nombreux principes ne sont plus connus ou pratiqués. Les masculinités Diné continueront à changer avec chaque génération et les liens avec les enseignements et les philosophies culturelles peuvent se relâcher ou se resserrer. Bien que les connaissances culturelles soient enseignées aux enfants Diné, les idéologies et les perspectives [états-uniennes] continuent d'influencer la pensée Diné [traduction libre] (Lee : 2015 : 225)

Selon lui, les systèmes épistémologiques et les manières d'être un homme ou une femme Diné se perpétuent à travers l'enseignement des récits de son peuple, tout en situant que les manières d'être sont sujets à se modifier en fonction des contextes. Dès le début de l'ouvrage, Anderson et Innes expliquent que les modèles de masculinités hégémoniques actuelles sont ancrés dans le même processus de colonisation, d'acculturation et de dépossession territoriale (Anderson & Innes : 2015 : 10). Selon les auteur·e·s, le caractère hégémonique passe par la répétition quotidienne de ces modèles imposés résultant que « des hommes autochtones sont menés non seulement à accepter cette forme de masculinité, mais à l'internaliser » [traduction libre] (Anderson & Innes : 2015 : 10). C'est dans ce même ouvrage que Bob Antone de la confédération Haudenosauonee explique les impacts du colonialisme sur son propre parcours de vie, les mettant en relation avec ce qu'est la masculinité depuis le système épistémologique de son peuple, soit la complémentarité et la réciprocité avec les femmes, et appelle ainsi à l'implication des hommes dans la guérison (Antone : 2015). En suivant les propos de Lee, Anderson, Innes et Antone, le processus de guérison va de pair avec un processus de remise en question du caractère hégémonique des modèles de masculinités blanches, ce qui peut notamment être fait par la pratique d'activités en territoire et l'apprentissage des récits de son peuple.

Ces liens entre guérison communautaire et masculinités ont été particulièrement observables lors de mon séjour de terrain au site Mirerimowin. Lors de l'élaboration des objectifs, Thérèse Niquay, directrice des services et projets communautaires, m'a spécifié que la valorisation des relations avec le territoire, autant pour les hommes que pour les femmes, doit aller de pair avec des initiatives de guérison communautaire. Après avoir pris connaissance de cette littérature et avoir revisité mes entretiens ainsi que mes notes de

terrain, le lien entre les différentes manières d'être en territoire, les activités genrées et la guérison est devenu de plus en plus clair – j'en fais état dans ce qui suit.

3.5.6. Femmes et relations territoriales

Comme abordé au premier chapitre, la recherche doctorale de Suzy Basile a mis en lumière la relation particulière au territoire des femmes atikamekw nehirowisiwok, notamment dans la transmission des savoirs, dans la gestion du territoire et dans la gouvernance (Basile, 2017 ; Basile *et al.*, 2017). Cependant, ces particularités s'inscrivent dans un contexte colonial marqué par une dévalorisation du pouvoir des femmes dans les communautés. Déjà en 1984, Marie-Josée Routhier et Marie-France Labrecque arrivaient à un constat similaire, en montrant comment les services de la santé publique et la sédentarisation forcée à Manawan avaient amoindri l'importance politique et sociale des femmes comme sage-femmes (Labrecque : 1984a, 1984b, Routhier : 1984). Malgré les modifications du rôle et de la place des femmes atikamekw nehirowisiwok, Suzy Basile a démontré que leurs savoirs et leurs expertises sont bel et bien toujours actuels (Basile : 2017). À travers ses entrevues, sa recherche illustre clairement l'importance du rôle des femmes atikamekw nehirowisiwok dans la transmission des savoirs en territoire :

Les savoirs étaient transmis par l'observation des femmes, souvent plus âgées et expérimentées, dans l'accomplissement de certaines tâches telles que le tannage des peaux, la fabrication de mocassins et mitaines en cuir d'original, l'entretien du campement sur le territoire, les soins prodigués aux enfants et aux aînés, etc. Les répondantes ont également mentionné l'importance d'initier les jeunes aux activités sur le territoire, à la vie en forêt malgré son état (dévasté, selon plusieurs) et le fait de ne plus y vivre en permanence (création des réserves et sédentarisation). (Basile : 2017 : 87)

Ainsi, Basile fait ressortir que les femmes atikamekw nehirowisiwok se souviennent des rôles des femmes dans l'éducation et la transmission, mais aussi de la place du territoire dans leurs responsabilités envers le campement et les enfants, et ce malgré les modifications du territoire et les effets du colonialisme sur leur mode de vie.

3.5.7. Bispiritualité et non binarité

Dans l'optique de considérer le genre comme élément d'équilibre (AFAC : 2011 : 5), l'élaboration de la question et des objectifs de recherche avec les partenaires s'est réalisée avec la volonté d'inclure les personnes non binaires, trans et/ou bispirituel-le-s. Toutefois, la diversité des expressions de genres et des orientations sexuelles est un sujet sensible dans les communautés autochtones (Bousquet, Hamel &

Mapachee : 2020). Un rapport par Femmes Autochtones du Québec en 2022, intitulé *Les enjeux et les défis des personnes 2SLGBTQ+ autochtones au Québec*, soulignait ceci :

Une grande partie de la violence abordée lors de nos consultations était de nature latérale, se produisant au sein de leurs communautés respectives [...]. De nombreuses personnes ont mentionné que l'homophobie et la transphobie qu'elles avaient subies dans leur famille et leur communauté étaient fondées sur des croyances chrétiennes. (FAQ, 2022 : 2)

La colonisation et la religion ayant engendré des attitudes discriminatoires et des préjugés envers les personnes 2SLGBTQ+ dans les communautés, j'ai initialement choisi de m'en tenir à une analyse du genre en termes binaires hommes et femmes - pensant ainsi éviter de créer des tensions avec les participant.e.s. Mais c'est au fil du processus de recherche, lors d'entretiens et de conversations, que la diversité des expressions de genre dans les responsabilités envers le territoire a pris de plus en plus de place. Comme indiqué, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec trois personnes atikamekw nehirowisiwok qui ne s'identifiaient ni en tant qu'homme ou en tant que femme, mais bien comme « non binaire » (qui ne s'identifie pas à la binarité des genres homme/femme) et « *genderfluid* » (qui est fluide dans son identité de genre). Compte tenu de leur participation à cette recherche et des informations rapportées par plusieurs personnes sur le terrain, nous avons inclus cet aspect dans l'analyse de la dimension du genre. Par nous, j'entends les partenaires lors de l'étape de co-interprétation des données mentionnée au chapitre deux et moi-même.

Conséquemment, j'aborde ici une partie de la littérature contemporaine relative à la bispiritualité et à la non-conformité à la binarité des genres en contextes autochtones. Dans son livre *Asegi Stories: Cherokee Queer and Two-Spirit Memory*, l'activiste et chercheur-e bispirituel-le Cherokee, Qwo-li Driskill définit la bispiritualité (*Two-Spirit*) par son caractère politique :

Le terme "bispirituel" est un terme contemporain utilisé dans les communautés autochtones pour décrire une personne dont le genre existe en dehors de la logique coloniale. Il s'agit d'un terme générique qui fait référence aux traditions autochtones pour les personnes qui ne correspondent pas à des catégories de genre rigides. Selon le contexte, il fait également référence aux autochtones qui s'identifient comme gais, lesbiennes, bisexuels, transgenres et queers. [traduction libre] (Driskill, 2016 : 5)

Loin de faire correspondre le genre aux organes génitaux, ce terme englobe les identités de genre hors de la binarité et les orientations sexuelles autres qu'hétérosexuelle. Dépassant la dimension personnelle, Driskill indique que cette identité est également politique, puisqu'elle s'affirme activement en opposition

à la logique coloniale entourant la binarité des genres. À l’instar de Driskill, la militante Anishinabek Tania Larivière définit aussi la bispiritualité dans le contexte contemporain comme forme de résistance aux catégories coloniales de la binarité liée aux genres et à la sexualité :

La bispiritualité (2S) désigne les personnes qui ont en elles un équilibre entre les énergies masculine et féminine. Elles sont considérées comme des personnes douées qui ont le potentiel de voir le monde sous deux angles différents. L'utilisation du terme 2S est exclusivement réservée aux peuples autochtones, car ses racines englobent des éléments historiques, culturels et spirituels que seul notre peuple connaît. Aujourd'hui, 2S est une expression souvent utilisée par une personne autochtone pour décrire son identité culturelle et résister aux définitions coloniales de la sexualité et du genre (Larivière : 2019 : s.p).

Elle adresse les racines historiques, culturelles et cosmologiques de l’utilisation de ce terme par les personnes autochtones pour désigner leur identité de genre ou leur orientation sexuelle. Ce concept n’est pas propre à un seul peuple autochtone : par son caractère inclusif et englobant, il désigne ce qui ne rentre pas dans les modèles coloniaux binaires et hétéronormés.

Cependant, ce terme reste un terme parmi d’autres pour désigner une identité de genre qui sort de la binarité homme/femme. Les autodénominations peuvent varier en fonction de comment les personnes autochtones perçoivent, s’interrogent et présentent leur genre (Scheim et al. 2013). Comme mentionné, deux personnes avec qui je me suis entretenu se sont présentées comme non binaires et une autre comme *genderfluid* (fluide dans le genre), et cette dernière associait la fluidité du genre à la bispiritualité :

Une personne que j’avais fréquentée dans le passé, cette personne-là était ni un, ni l’autre, mais dans mon cas à moi, c’est que je suis les deux en même temps. Donc j’ai autant l’esprit féminin que l’esprit masculin et dépendamment des jours il y a un qui est plus dominant. (Otehimin genderfluid, 32 ans)³⁸.

Cette personne souligne ainsi comment la compréhension de la bispiritualité varie en fonction du ressenti de chaque personne et que pour iel, cela dépendait de l’esprit qui prédomine. Dans l’entretien, iel a spécifié le terme de « fluide » dans le genre : « J’ai *come out* comme bisexuelle [à ma famille] et sauf peut-

³⁸ Comme je tente de narrer les rencontres et les réflexions qui ont découlé de celle-ci, lorsqu’une personne a demandé l’anonymat comme condition à sa participation dans cette recherche, j’ai remplacé son nom par un mot associé au territoire en *nehiromowin*. Le mot n’a donc aucune signification autant pour moi que pour la personne anonymisée. Seules quelques informations ne permettant pas l’identification seront partagées pour situer les interventions. Le nom et les informations sont mis entre parenthèses la première fois qu’ils sont nommés et seront par la suite mis en note de bas de page pour éviter la redondance.

être ma sœur, les autres ne savent pas que je m'identifie comme une personne *two-spirit*/non binaire. En fait je dis plus *genderfluid* ». Pour moi, la façon de s'identifier et de se présenter à d'autres personnes varie beaucoup en fonction du sentiment de sécurité et du niveau d'aise à partager cette information. L'identification n'est pas fixe et peut alterner.

Driskill considère la bispiritualité comme un concept parapluie qui englobe des traditions autochtones, mais souligne tout de même les limites de ce terme en contexte Cherokee :

There are several ways to describe "Two-Spirit" people in Cherokee, and their diversity reflects the limits of any umbrella term in English: *asgayusd' udant[i /a]* (s /he feels /thinks like a man), *ageyusd udant[i /a]* (s /he feels /thinks like a woman), *nudale ageyha udantedi* (different-spirited woman), *nudale asgaya udantedi* (different-spirited man), *sgigi* ("that way"), *uligisdidegi* ("flirt"), *taliqwodidantvn* (s/ he has two hearts), *utselidv* (special), *nudale udanto/udantedi* (different heart /spirit), *atsoine* (s/ he is third, as in gender), and *asegi udanto/udant[i /a]/ udantedi* (strange heart /spirit[ed]). (Driskill : 2016 : 5-6)

En fonction des peuples autochtones et des personnes qui l'utilisent, ce terme peut à la fois être très spécifique et très flou. Ainsi, dans la langue Cherokee, les dénominations sont multiples et réfèrent à plusieurs subtilités identitaires, relationnelles et linguistiques qui se traduisent difficilement en anglais ou en français.

Dans le cadre de cette recherche, je souligne donc à la fois l'apport politique et les limites conceptuelles du terme bispiritualité, tout en mettant de l'avant l'auto-identification des personnes qui ont participé à cette recherche.

3.6. Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif de présenter les orientations théoriques qui m'ont aidé à rendre compte de mon expérience, à interpréter les données puis à les analyser. Mon objectif était de faire dialoguer certains courants théoriques dans leurs apports et leurs limites mutuelles, mais également dans leur utilité afin de répondre à la question et aux objectifs de recherche. La première réflexions méthodologiques et théoriques était abordée au chapitre précédent et portait sur l'apport de la réflexivité dans le travail de terrain afin de situer mon expérience et mes interprétations tout au long du processus de recherche et d'ainsi mieux remplir l'objectif de documentation des savoirs territoriaux et la mise en valeur des expertises genrées. Dans le présent chapitre étaient abordées les quatre autres orientations théoriques. La deuxième était celle de l'anthropologie et de la philosophie des lieux où les différentes

conceptualisations de la notion de lieu m'ont outillé afin d'aborder l'importance des lieux pour les atikamekw nehirowisiwok. La troisième orientation portait sur le concept d'ontologie politique de Mario Blaser (2013) et plus largement de la mouvance théorique du tournant ontologique afin de m'aider à contextualiser la question de recherche et les objectifs dans des dynamiques cosmologiques et politiques, mais aussi de situer mon propre processus de recherche et mes convictions dans ces mêmes dynamiques. La quatrième orientation avait pour sujet les ontologies et les récits autochtones en lien avec le territoire. Dans la perspective de documenter les savoirs territoriaux atikamekw, autant l'importance des lieux que les responsabilités qui y sont associées, cette orientation a permis de faire ressortir les limites théoriques de la troisième orientation, mais également l'importance épistémologique des récits et de leurs espaces d'énonciation en territoire. La dernière orientation permettait d'expliquer l'importance de la complémentarité des genres en abordant différentes dimensions théoriques qui justifient le terme de complémentarité et situe les dynamiques d'auto-identification vis-à-vis le terme bispirituel. En considérant l'objectif de faire ressortir les expertises complémentaires générées au sein du Nitaskinan, ces outils théoriques m'ont permis d'analyser les données avec cette intention de valoriser différentes perspectives.

Avec ces cinq orientations théoriques et tout le processus méthodologique en tête, le prochain chapitre rend compte simultanément des données et des analyses et explicite le processus de réflexion ayant mené à la notion de toile de relations avec et composant le territoire.

CHAPITRE 4

NOTCIMIK COMME TOILE DE RELATIONS : L'EXEMPLE DES MONTAGNES

4.1. Introduction

Les éléments méthodologiques et théoriques étant posés, il faut maintenant rappeler que la question de départ de cette recherche était: dans un contexte de territorialités enchevêtrées impliquant des dynamiques de résistances, de continuités et de transformation des relations territoriales par les familles Atikamekw Nehirowisiwok, quelles responsabilités les hommes, les femmes et les personnes non binaires de Manawan expriment entretenir avec des sites territoriaux qu'ils et elles jugent importants sur le Nitaskinan? S'il était initialement question de proposer une réflexion générale sur la notion de responsabilité en contexte atikamekw nehirowisiw, le processus de recherche a engendré une reconsidération de la manière d'aborder les responsabilités exprimées par les Atikamekw Nehirowisiwok, hommes, femmes et personnes non binaires, envers des lieux importants sur leur territoire.

Dans le cadre de ce chapitre, je tâcherai de démontrer comment cette recherche a rempli les objectifs de (1) Documenter les toponymes, les activités et les récits de différents lieux considérés importants, (2) documenter les responsabilités exprimées par les familles Atikamekw Nehirowisiwok et (3) faire ressortir les expertises complémentaires des hommes et des femmes Atikamekw Nehirowisiwok.

Dans la première section de ce chapitre, j'explique comment le processus d'analyse et de co-interprétation des données a permis de reconsidérer la notion de responsabilité pour faire ressortir l'importance des relations envers les lieux, entre les lieux et au sein du territoire. La deuxième section s'appuie sur les données qui ont permis cette reconsidération en prenant pour point de départ une sortie sur le lac Kempt pour aller chercher un filet de pêche près du site Matakan : je tente alors de montrer les relations multiples révélées par cette simple sortie. Ce regroupement de données est présenté dans une trajectoire de type « rhyzomique » (Deleuze et Guattari : 1989) à travers les expressions de responsabilités et d'engagement envers et entre les lieux. C'est-à-dire que les raisons de l'importance des lieux et des responsabilités qu'ils impliquent s'articulent graduellement en une toile d'interconnexion communautaire qui renvoie aux souvenirs, aux familles, aux trajectoires de vie et aux utilisations des lieux – pour ne nommer que ces dimensions. La troisième section porte sur ma proposition de toile de relations en expliquant les théories qui justifient le recours au concept de « toile » et les caractéristiques que celle-ci suppose. La dernière section s'appuie sur cette proposition de toile de relations afin de parler des montagnes au sein de

Notcimik comme des espaces de relationnalités multiples impliquant l'occupation territoriale, l'original et les savoirs des sage-femmes à propos des naissances et des mortalités.

4.2. Des responsabilités en territoire aux relations en territoire

Au départ, je pensais documenter des sites importants sur le territoire et les rôles et responsabilités respectives des hommes et des femmes que ceux-ci impliquent, mais l'analyse et la co-interprétation des données avec les partenaires ont plutôt fait ressortir l'importance des relationnalités qui composent l'univers forestier atikamekw, *Notcimik*. Comme je l'ai indiqué dans le chapitre deux, l'analyse par thématique a débuté en regroupant les lieux importants identifiés par les participant-e-s et les actions qualifiées de responsables envers ces lieux. Ce premier regroupement a permis de dégager 17 lieux qualifiés d'importants : cinq montagnes, quatre camps familiaux, deux îles, une presque île, deux sites de guérison, deux sites de sépultures et un rocher. Bien que ces 17 lieux soient ressortis du regroupement par la mention de leur toponyme, plusieurs lieux sans nom, des déplacements dans le territoire et même l'ensemble du territoire ont aussi été nommés pour leur importance. Les 17 lieux ciblés ont donc leur pertinence dans l'analyse, mais également leurs limites par cette caractéristique de nomination. D'ailleurs, les participant-e-s ne limitaient pas les actions et les responsabilités à des lieux spécifiques, mais parlaient plutôt d'activités, de manière d'être et de déplacements dans l'ensemble du territoire et des relations qu'il engage. Il s'ensuit donc qu'il n'est pas pertinent de faire correspondre un lieu et une responsabilité sans qu'ils ne soit mis en relation avec l'ensemble du territoire.

À partir de ce constat, je me suis replongé dans les données de terrain afin de mettre de l'avant la dimension relationnelle entre les lieux, les responsabilités, les Atikamekw Nehirowisiwok, les activités extractives et les différents êtres au sein du Nitaskinan. C'est ainsi que j'en suis venu à proposer l'idée d'une toile ou d'un réseau de relations. En d'autres mots, la réponse à la question de recherche est que les Atikamekw Nehirowisiwok, hommes et femmes, renvoient à plusieurs formes de responsabilités envers différents lieux importants en fonction d'une grande diversité de relations personnelles, familiales et communautaires.

Mes premières réflexions concernant cette toile de relations ont d'abord émergé grâce aux rencontres effectuées sur le site Matakan. Les nombreux séjours passés sur ce site en tant que co-coordonnateur du Projet Matakan et assistant de recherche ont mené à développer des relations de complicité et d'amitié avec l'équipe de Tourisme Manawan. Les deux personnes avec lesquelles j'ai passé le plus de temps sur le

site ont été Patrick Moar, coordonnateur de Tourisme Manawan au moment de réaliser mon terrain, et Dominic Flamand, cuisinier sur le site. C'est lors de nos sorties répétées et de nos échanges sur le site Matakan que s'est imposé l'importance de la relationnalité dans le territoire. À partir de cette intuition d'analyse et à la suite du regroupement des données, j'ai organisé des rencontres de co-interprétation des données avec différents partenaires afin de discuter des données et de les interpréter ensemble. Il y a eu au total trois rencontres de co-interprétation des données : le 24 novembre 2022 avec Kevin Dubé, le 25 novembre avec Debby Flamand et le 30 novembre 2022 avec Dominic Flamand.

Afin de refléter le processus de recherche collaboratif et le caractère réflexif de l'analyse, la présentation des données et les résultats de leur analyse se feront conjointement. Il est question dans ce chapitre de défendre la notion de réseau ou de toile de relations en commençant par un exemple qui permet de rapporter mes premières intuitions sur le sujet en relation aux lieux et aux responsabilités sur le Nitaskinan. Également, afin de refléter l'importance des savoirs oraux des aîné·e·s et des expert·e·s atikamekw rencontré·e·s lors du processus de recherche, ils seront cités³⁹ de la même façon que les théories mobilisées au courant de ce mémoire⁴⁰.

4.3. Entrevoir la toile de relationnalité dans les espaces d'appartenance et de déplacements :

4.3.1. « Exactement où tu étais »

Je connaissais bien Patrick et Dominic grâce à mes séjours dans la communauté depuis 2017 et en tant que co-coordonnateur des séjours de transmission culturelle du Projet Matakan. Lors d'une sortie avec eux dans une baie près du site Matakan, Patrick conduisait le bateau pendant que Dominic installait le filet de pêche pour la nuit. Une fois le filet posé, nous avons accosté pour prendre le temps de nous promener.

³⁹ Les services des bibliothèques de l'Université du Québec à Montréal ont récemment inclus dans leur guide de citation une méthode pour citer les savoirs oraux autochtones : **Nom de famille, Prénom. Nation/Communauté. Territoire de traité si applicable. Lieu de résidence si applicable. Sujet/objet de la communication si applicable. Communication personnelle. Jour mois année**

⁴⁰ Cette volonté de citer les savoirs oraux s'inscrit dans la continuité des réflexions autour des politiques de la citation (Ahmed : 2017 & 2019)) qui prend pour base que l'action de citer est chargée politiquement et qu'une attention particulière doit être portée à qui l'on cite et comment on les cite. À ce sujet, une littérature non négligeable est en émergence (Liu : 2021, Mott & Cockayne : 2017, Zurn & al. : 2020). Sur les savoirs autochtones, on peut notamment penser aux travaux de Hana Burgess, Donna Cormack et Papaarangi Reid (2021) sur leurs réflexions à propos de pratiques de citation Maori, Il y a aussi les travaux de la chercheuse Odawa, Amy Shawanda, qui défend l'idée que les étudiant·e·s autochtones devraient être en mesure de citer leurs rêves comme source de connaissances ancrées dans l'épistémologie de leur peuple (2020). Elle propose d'ailleurs une méthodologie de recherche pour aider la reconnaissance des rêves comme références académiques valables (Shawanda & Manitowabi, 2023).

Alors que je me tenais près de l'endroit où était le filet, Dominic a commencé à me raconter que lorsqu'il était plus jeune, il se promenait dans la rue et avait entendu un aîné chanter sur le perron de sa maison. Cet aîné était réputé pour ses talents oratoires de conteur. Cette fois-là, l'aîné lui avait raconté un récit à propos de *Memekweciw*. Selon Dominic, *Memekweciw* est un être tout petit, recouvert d'écailles et qui n'a pas de bouche. Pour se nourrir, il doit donc renifler les poissons qu'il trouve jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'odeur – jusqu'à ce qu'il l'aie toute absorbée. C'est pour cette raison que lorsqu'un poisson ne sent rien, il faut le remettre à l'eau parce qu'il a déjà été consommé par *Memekweciw*⁴¹. Dominic m'a confié que les rencontres avec cet être n'étaient pas si rares et que le fils de l'artisan de renom, César Newashish⁴², l'avait déjà rencontré. *Memekweciw* lui avait dit de ne pas le regarder sinon il l'amènerait vivre chez lui⁴³. Sur le chemin du retour, je lui ai demandé où le fils de César Newashish avait fait cette rencontre, et il m'a répondu : « exactement où tu étais ».

En revenant sur le site Matakan, j'ai écrit les événements et les histoires liés à cette sortie dans mon cahier de notes en précisant que l'endroit où nous sommes allés poser le filet avait été le lieu d'une rencontre avec *Memekweciw*. L'objectif de documentation des savoirs territoriaux et plus particulièrement des récits et des toponymes qui rendent l'importance des lieux, m'a permis de regrouper ces informations dans mon cahier de notes et ainsi de faire des parallèles avec les propos rapportés et les contextes d'énonciation de ceux-ci. En ce sens, ce n'est qu'à l'analyse, lors du regroupement des données, que j'ai réalisé que, tout au long de l'interaction de la sortie au filet, le site Matakan était particulièrement présent autant lorsque

⁴¹ Dans un article à propos des êtres aquatiques au Québec et au Brésil, Laurent Jérôme et Rubens da Silva abordent le *Memekweciw* selon la nation Atikamekw Nehirowisiw et le décrivent comme « un être de petite taille, sans bouche et poilu dans le dos, Memekweciw possède une morphologie à la fois humaine et ichthyenne, avec des écailles, une nageoire et des pattes de grenouille » (2021 : 145). Dans ce même article, il est question des recherches de l'artiste pluridisciplinaire atikamekw nehirowisiw, Marie-Claude Nequado qui explique que « *Memekweciw* vit dans les falaises rocheuses qui tombent à pic (*Ka kickapiskaw*) dans de nombreux lacs du territoire atikamekw [...] » (idem). La littérature ethnographique à propos de la tradition orale de différentes Premières Nations au Québec et au Canada montre qu'il y a plusieurs variations dans l'apparence et les caractéristiques de cet être (Boivin : 2023 ; Bone : 2018 ; Parcuret : 2000).

⁴² César Newashish était un aîné et un artisan atikamekw de Manawan (Dubé : 2014). Il a été reconnu mondialement pour son travail de confection de canot d'écorce avec les techniques et méthodes traditionnelles. Il apparaît notamment dans le film de l'Office National du Film *César et son canot* où il effectue toutes les étapes requises à la confection d'un canot d'écorce. Il est également connu pour ses mots prononcés en 1994 : « Dites-leur que nous n'avons jamais cédé notre territoire, que nous ne l'avons jamais vendu, que nous ne l'avons jamais échangé, de même que nous n'avons jamais statué autrement en ce qui concerne notre territoire » (CNA : 2023).

⁴³ Lors d'une rencontre avec Debby Flamand, elle m'a également mentionné qu'au lac Moralice se trouvait *Memekweciw Wacikamak*, la baie de *Memekweciw* qui serait un lieu où se réunissent les *Memekweciw*. D'ailleurs, Laurent Jérôme et Rubens da Silva parlent aussi de ce lieu dans leur article suite à une communication personnelle, également avec Debby (2021 : 146).

nous étions à l'endroit de la pose du filet que dans l'interaction avec *Memekweciw* - j'explique comment dans ce qui suit.

4.3.2. « Il faisait pour cinq canots »

Matakan est depuis longtemps un site utilisé par les familles atikamekw nehirowisiwok pour puiser des ressources comme l'écorce de bouleau blanc. Encore aujourd'hui, sa vocation touristique et de transmission culturelle (Jérôme & al. : 2020) fait de ce site un espace de partage et d'enseignement pour les touristes et les jeunes de Manawan. C'est lors de l'un de mes séjours que j'ai pu m'entretenir avec *Wasko* (nom fictif, homme, 35 ans et artisan atikamekw) qui m'a expliqué l'utilisation du site par plusieurs familles, dont celle de César Newahish :

Tout le monde arrivait ici, mettons César [Newahish] arrivait ici et Jos [Ottawa]⁴⁴, il me racontait qu'il regardait ici et il faisait pour cinq canots qu'il disait. Avant qu'il reparte. Il donnait ses canots à la famille, mais il y en avait aussi pour vendre.

Le mot Matakan renvoie à un site de campement temporaire. La présence de gros bouleaux explique que les familles venaient camper le temps de refaire leur canot d'écorce et repartaient au bout de quelques jours ou semaines, selon l'ampleur des réparations ou de la production. Ces séjours impliquaient bien évidemment de pouvoir subvenir aux besoins de tout le monde en nourriture et César a passé beaucoup de temps à Matakan avec sa famille pour son travail de l'écorce. Il connaissait donc les endroits optimaux pour mettre le filet et a transmis ce savoir à son fils. C'est donc parce que le site était utilisé pour la collecte de l'écorce de bouleaux et la fabrication d'objets en écorce que la rencontre avec *Memekweciw* est en relation, non seulement avec l'utilisation du site matakan, mais avec une trajectoire familiale précise.

Au fur et à mesure que je réalisais que l'endroit de la pose des filets et de la rencontre avec *Memekweciw* était directement en lien avec l'occupation du site Matakan, je comprenais de moins en moins comment définir l'importance d'un lieu si, pour ce faire, on devait constamment le renvoyer à un autre lieu. Je m'attendais à pouvoir cibler un lieu en lui-même sans penser que l'importance de celui-ci pouvait se

⁴⁴ Jos ou Joseph Ottawa est l'un des doyens de la communauté de Manawan. Il est notamment l'un des aînés qui revient chaque année sur le site Matakan dans le cadre des séjours de transmission culturelle afin de passer du temps avec les jeunes. Il est reconnu au sein de la communauté comme un aîné avec beaucoup de connaissances liées au territoire. Dans le cadre de mon travail avec CRT, celui avec le Projet Matakan ainsi que des sorties de documentation avec les Services Culturels du Conseil de la Nation Atikamekw, c'est l'un des aîné·e·s que j'ai le plus côtoyé lors de mes séjours à Manawan.

trouver dans ses liens avec d'autres lieux. D'ailleurs, à chaque retour et discussion sur le site Matakan, les récits sur le territoire s'entremêlaient avec d'autres êtres, d'autres souvenirs, d'autres personnes, d'autres pratiques et des responsabilités. Dans ce cas-ci, l'endroit où poser le filet ne pouvait pas être séparé des activités touristiques du site Matakan, de la rencontre avec *Memekweciw*, des souvenirs de jeunesse de Dominic et du prélèvement de l'écorce de bouleaux par les familles. En regroupant les notes relatives à mes séjours passés sur le site Matakan, l'importance des différents lieux autour du site Matakan et celle du site en lui-même s'articulaient dans leurs interrelations.

4.3.3. « Il ne faut pas puiser tout ce qu'on a ici. Il faut déménager »

Par sa grande concentration de bouleaux de bonne taille et par son emplacement sur le lac Kempt entre les communautés de Manawan et Wemotaci⁴⁵, Matakan était un site optimal dans la collecte de l'écorce de bouleaux. La collecte ne se faisait pas n'importe comment, elle devait respecter certains principes importants. Dans le même entretien qui traitait de César Newashish, *Wasko* m'a aussi dit que l'écorce du site Matakan était prélevée depuis très longtemps et qu'il fallait la préserver :

Ça prend un bout de temps avant que l'écorce va se refaire. J'ai vu une écorce où le bois était gros de même [désignant un espace entre ses deux index]. Et à l'intérieur. il y a une autre écorce orange. Celle-là fait des carrés et des plis. C'est aussi une autre écorce. Ça c'est bin bin [vieux]. Fallait pas trop en prendre et il y a l'épaisseur [de l'écorce] qu'il fallait regarder. S'il était mince de même [désignant un espace plus petit cette fois entre son pouce et son index], on le gardait pour l'autre génération.

Cette responsabilité de préservation pour les générations futures est souvent ressortie des entretiens. Dans un tout autre contexte, Debby Flamand m'a parlé des moments qu'elle a passés dans la forêt avec sa grand-mère et du souci de préservation en se déplaçant :

J'ai beaucoup aimé l'expérience de rester dans le bois. Souvent ma grand-mère nous contait des belles histoires et me montrait ses savoir-faire. Souvent, on était seules et souvent on déménageait d'un camp à l'autre. On restait souvent dans le même territoire, mais on déménageait souvent. Celui-là, c'était pour l'occupation, pour aller chercher la médecine. Pour pas tout le temps rester dans un même endroit. Elle disait : « Il ne faut pas puiser tout ce qu'on a ici. Il faut déménager. Aller dans notre camp et revenir. Il faut faire ça ».

⁴⁵ Avant les routes forestières, les Atikamekw Nehirowisiwok se déplaçaient entre les communautés en canot. Comme le site Matakan était sur ce chemin, les familles s'y arrêtaient afin de réparer leur canot et continuer leur chemin.

Le souci de préserver les ressources pour les générations futures ressort ainsi de ces deux entretiens. L'intervention de Debby renvoie à la façon dont César et sa famille utilisaient le site Matakan. De même, l'équipe de Tourisme Manawan change souvent l'endroit de la pose des filets afin de ne pas toujours solliciter le même lieu.

Par cette séquence d'anecdotes, de conversations et d'entretiens, j'ai tenté de montrer mes premières intuitions d'analyse sur l'importance de la dimension relationnelle du territoire. En partant de l'endroit de la pose des filets avec Dominic, de l'interaction avec *Memekweciw*, de l'utilisation du site Matakan par la famille de César Newashish et des déplacements fréquents de Debby et sa grand-mère, j'ai tranquillement compris qu'un lieu n'était jamais isolé. C'est par la récurrence des récits sur les déplacements, les utilisations et la préservation sur le territoire que j'ai commencé à considérer les lieux comme *des sites d'engagement* révélant des responsabilités à avoir dans l'ensemble du territoire, mais dont l'exigence est plus forte dans certains endroits. Si l'importance spécifique d'un lieu m'échappait, c'est parce que je peinais à comprendre que les responsabilités ne sont pas ciblées, mais constantes. En d'autres mots, ce que je tente de démontrer, c'est que, une fois que j'ai commencé à me concentrer sur les formes de relationnalité (les interactions avec les lieux et entre les lieux eux-mêmes) plutôt qu'à faire correspondre des catégories de lieux avec des catégories d'actions responsables, j'ai pu mieux avancer dans les objectifs de documentation sans isoler les propos exprimés par les personnes participantes. Il fallait donc situer les lieux et les responsabilités dans une dynamique relationnelle plus vaste sur l'ensemble du territoire pour regrouper « les formes d'engagement » des Atikamekw Nehirowisiwok avec le territoire.

4.3.4. « Tu sais, quand ça vibre sous tes pieds, c'est parce que c'est ton territoire »

Les interactions qui sont venues conforter mon intuition d'une toile de relations ont été nombreuses. J'ai choisi celles avec Dominic, *Wasko* et Debby parce qu'elles illustrent comment j'avais une perspective différente sur les formes de relations avec la spatialité et le souci du lieu et du territoire. D'autres moments sur le terrain m'ont également indiqué que les lieux étaient des espaces d'appartenance familiale et identitaire qui renvoyaient à un savoir-être dans la vie. Lors de ces moments, plusieurs personnes exprimaient leur appartenance au territoire à travers des lieux qu'elles fréquentaient avec leur famille et qu'elles occupent toujours. Dans un entretien, Thérèse Niquay (aînée, directrice des services communautaires et membre du cercle de mieux-être Mikinakw) a fait la remarque suivante :

On va dans *Notcimik*. C'est un mot qui commence à être connu. Ça veut dire là d'où je viens, pis là d'où je viens c'est en territoire. Au niveau des familles, pour pouvoir reconstituer des

liens qui sont plus significatifs comme tels, c'est aussi en allant au territoire que chacun à longue retrouve sa place.

Dans un univers forestier composé de lieux et de savoirs, les propos de Thérèse soulignent non seulement ces liens entre la forêt et l'identité atikamekw, mais elle inscrit l'importance de ces liens dans les relations familiales et envers soi-même. Lors des entretiens, plusieurs participant·e·s ont également exprimé comment les lieux fréquentés en famille sur le territoire avaient une grande importance pour elles et eux dans leurs identités. Comme le disait Dominic Flamand alors que nous étions au camp de son oncle : « Cet endroit, ça me rappelle beaucoup quand j'étais jeune. Tu sais, quand ça vibre sous tes pieds, c'est parce que c'est ton territoire. Quand je suis sur le territoire innu, ça ne vibre pas. Ce n'est pas chez moi ». En se situant sur ce lieu empreint de souvenirs de jeunesse, Dominic exprime son appartenance à l'ensemble du territoire.

Tout comme Dominic, plusieurs personnes ont exprimé comment des lieux associés à des moments en famille renvoient plus largement au territoire et aux pratiques qu'ils impliquent. Ainsi, lors d'une sortie en territoire avec un couple d'ami·e·s, au milieu d'un chemin forestier, *Nipi* (non fictif, femme, 65 ans) m'a pointé une petite clairière. Avec émotion elle a dit à tout le monde dans la voiture que c'était l'un des camps temporaires (*matakan*) où elle allait avec ses parents quand elle était petite et qu'elle y avait appris beaucoup de choses. En recroisant l'un des *matakan* de sa famille, *Nipi* nous a raconté différents souvenirs de jeunesse sur ce lieu et ce qu'elle y avait appris avant de partir pour le pensionnat de Pointe-Bleu, dont la communauté est maintenant reconnue et nommée par le nom de Mashteuiatsh.

Un dernier exemple sur les liens entre appartenance au territoire et lieux familiaux est une intervention de *Tciman* (non fictif, personne non binaire, 28 ans, qui vit à Trois-Rivières) qui m'a partagé l'importance du chalet familial pour elle plus jeune :

Ce chalet familial est une place importante pour moi parce que c'est dans cet endroit que la famille du côté de mon père se rassemble chaque année, cet endroit détient énormément de souvenirs de notre enfance. Et c'est à notre tour, mes frères, mes cousins, mes cousines et moi de créer de nouveaux souvenirs et de transmettre aux plus jeunes ce qu'on nous a transmis.

Dans ces trois interventions de Dominic, *Nipi* et *Tciman*, les lieux sont des espaces d'appartenance identitaire, territoriale et familiale. Ce sont aussi des espaces qui font remonter des souvenirs de jeunesse, dont les savoirs appris sur ces mêmes lieux. En ce sens, les lieux sur le territoire et les responsabilités qu'ils

impliquent ne se limitent pas à des actions de préservation, mais également de mémoire et de transmission.

L'importance d'un lieu s'exprime à travers les moments passés en famille et les apprentissages qui sont alors transmis. Les lieux s'inscrivent donc dans une trajectoire de vie individuelle et familiale. C'est en lisant la thèse de Suzy Basile sur la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles que cette interprétation a pu émerger. Femme atikamekw de la communauté de Wemotaci et professeure à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Suzy Basile explique que les lieux des accouchements en territoire étaient des marqueurs spatiotemporels dans la vie des femmes (2017 : 70). De façon similaire, les lieux de rassemblements familiaux sont également des marqueurs spatiotemporels dans la vie des participant·e·s avec qui je me suis entretenu. Ainsi, les lieux rapportés par Dominic, *Tciman* et *Nipi* peuvent être compris comme des espaces d'interactions avec la mémoire et l'identité (Augé : 1992). Lors d'une entrevue avec Debby Flamand, elle a justement abordé l'effet que peut engendrer la fréquentation d'un de ces espaces sur la mémoire :

Tous les traumatismes que j'ai vécus m'ont fait oublier. Ils ont affecté ma mémoire. Quand je vais dans le territoire, il y a des souvenirs qui vont remonter et je vais me les écrire, je vais les enregistrer, je vais raconter à ma fille ou mon garçon. Des fois je leur dis « je me souviens que mon grand-père ou ma grand-mère ils m'avaient dit ça, ils m'avaient raconté ça ».

Cette intervention illustre que les moments passés en famille sur le territoire, et les lieux sur lesquels ces moments se sont déroulés, revêtent une grande importance dans l'identité, la mémoire et plus généralement au sein de la trajectoire de vie d'une personne.

4.4. Définir la toile de relations avec, sur et par le territoire

Ces exemples démontrent comment mon premier réflexe de chercher à isoler les lieux en y associant des responsabilités ne faisait aucun sens. En effet, les interventions des participant·e·s mettent de l'avant les liens entre les lieux, les souvenirs, l'identité, la famille, la trajectoire de vie, d'autres êtres, etc. L'idée de réseau cherche ainsi à souligner le caractère animé du territoire et tout ce qui le compose. La notion de caractère animé réfère ici à l'idée d'esprit, ressortie notamment lors du travail réalisé avec la chaire UNESCO sur la protection des sites autochtones, mentionné au deuxième chapitre :

Devant ces paysages, nous ressentons le sacré, quelque chose comme un esprit des lieux. Il vient nous chercher, ça part des pieds et ça vibre, puis nous nous sentons accompagnés. Dans

la langue atikamekw, l'Esprit des lieux se dit : *Kice Manito* (le Grand-Esprit). Pour nous, toutes les entités ont un esprit : la terre, les arbres, l'eau, le feu, le vent, les animaux, les pierres, les plantes ; toutes font partie de la création et sont d'égale importance (BRV : 2023 : 7).

Le territoire est animé parce que les éléments de la création qui le composent sont eux-mêmes dotés d'un esprit. L'univers forestier atikamekw nehirowisiwok est donc composé d'êtres animés en relation les uns avec les autres et il est également un espace d'appartenance identitaire et de mémoire pour les Atikamekw Nehirowisiwok. Ce qui m'a permis de sortir de l'idée d'isoler les lieux, leur importance et les responsabilités de l'ensemble du territoire a été de regrouper les données dans une sorte de séquence reflétant l'importance des relations. Ainsi, aller chercher le filet menait à un souvenir de jeunesse à Manawan, qui menait à son tour à une rencontre avec un autre-qu'humain, qui s'expliquait par l'utilisation familiale et communautaire d'un lieu par la présence d'écorces de bouleaux, qui impliquait le fait de préserver pour les futures générations, qui ancrant le sentiment d'appartenance identitaire nationale, provenant de moments en famille, etc. Des lieux et des pratiques importantes renvoient toujours à d'autres éléments sur le territoire et à des souvenirs ou bien à des périodes de vie où les apprentissages ont été faits et qui resurgissent d'ailleurs par l'occupation des lieux en question.

Cependant, les activités extractives, comme les coupes forestières pour ne prendre que cet exemple, court-circuitent ces dynamiques relationnelles en détruisant les lieux sur le territoire. Ces espaces de savoirs, d'engagement, de mémoire, de transmission et de guérison sont transformés en ressources bonnes à exploiter suivant un processus de *worlding* (Blaser, 2013a). L'enchevêtrement des territorialités (Poirier & Dussart, 2017) fait donc du territoire un espace politique où l'univers forestier atikamekw nehirowisiw et les relations qui le composent sont menacés et transformés.

4.4.1. L'appareillage théorique autour de la notion de réseau de relations

Plusieurs raisons expliquent pourquoi j'utilise le terme de « réseau » pour parler de relations sur le territoire. La première est pour rendre compte de la littérature qui rapporte le caractère holistique des relations sociales de plusieurs peuples autochtones avec leur environnement (Blaser : 2009b; Descola : 1996; 2005; Ingold : 2000; Tanner : 1979). Tel que nous l'avons vu dans les dernières sections, notamment dans la rencontre avec *Memekweciw*, les relations qu'implique l'occupation des lieux ne se limitent pas uniquement à des formes de sociabilités entre humains, mais également avec un ensemble d'entités animés du territoire.

La deuxième raison de mon recours au terme « réseau » est qu'il implique une forme de mouvement⁴⁶ qui s'articule bien avec l'idée de *worlding*, soit l'enchaînement des actions et savoirs qui mettent de l'avant le processus de création du réel. Plusieurs auteur·e·s, dans la mouvance du tournant ontologique montrent comment l'environnement n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais qu'il serait plutôt l'ensemble des relations et des dynamiques qui convergent, s'ignorent et s'entrechoquent perpétuellement. Dans leur texte, « Denaturalizing Nature », John Law et Marianne Lien (2018) écrivent : « la Nature [...] n'est ni donnée ni fabriquée, mais elle est le résultat obstiné de myriades de pratiques qui, ensemble, conjurent et confirment son existence » [traduction libre] (2018 : 132). Dans leur texte, il et elle partent des pratiques entourant la pêche au saumon en Norvège pour montrer que le saumon est inclus dans ce processus de naturalisation : « l'objet est de tracer la toile ou le réseau de relations qui maintient le saumon en place. C'est ce réseau d'associations qui donne aux choses leur forme [...] comme un effet plus ou moins sûr ou insécure de ces pratiques » [traduction libre] (2018 : 135). En ce sens, l'enchevêtrement des régimes de territorialités transforme et affecte le réseau de relation qui compose l'univers forestier parce qu'il met à mal des êtres animés comme les arbres ou les poissons et *de facto*, modifie les interactions potentielles qui composent cet univers.

À la lumière du *worlding*, l'importance de mettre l'accent sur le caractère animé de l'univers forestier atikamekw nehirowisiw et ses composantes doit être replacé dans un contexte colonial et « cosmopolitiques » (Stengers : 2007). Dans cette optique, la notion de lieu tel que définie par Glen Coulthard est très éclairante : « Le lieu est une manière de connaître, d'expérimenter et d'entrer en relation avec le monde - et ces manières de connaître guident souvent les formes de résistance aux relations de pouvoir qui menacent d'effacer ou de détruire nos sens du lieu » [traduction libre] (Coulthard 2010 : 79). Si l'univers forestier atikamekw nehirowisiw est un réseau de relations multiples mis à mal par l'enchevêtrement des régimes de territorialités, les lieux qui le composent sont autant d'espaces pour

⁴⁶ Dans un texte dédié à faire l'état des lieux de la théorie acteur-réseau (Actor-Network Theory), Bruno Latour spécifie que l'apport de cette théorie de considérer simultanément les relations entre un agent social et un réseau, n'est pas de considérer simultanément une analyse micro et une analyse macro, mais bien de se concentrer sur le mouvement des relations (1999 : 19). Il indique donc que de se concentrer sur des éléments situés ou un ensemble ne nous éloignent ni de l'un, ni de l'autre, mais nous rapproche dans leur interconnectivité (1999 : 20). Avec l'idée de mouvement des relations, il faut également mentionner le concept de « rhizome » de Gilles Deleuze et Félix Guattari qui se rapporte à des réseaux en transformation perpétuelle et horizontale, par opposition à des réseaux figés et hiérarchiques de type « arborescence » : « RIZHOMATIQUE = SCHIZO-ANALYSE = STRATO-ANALYSE = PRAGMATIQUE = MICRO-POLITIQUE. Ces mots sont des concepts, mais les concepts sont des lignes, c'est-à-dire des systèmes de nombres attachés à telle ou telle dimension des multiplicités (strates, chaînes moléculaires, lignes de fuite ou de rupture, cercles de convergence, etc.) » (1989, 10).

interagir au sein de ce réseau (à la fois avec des humains et des autres-qu'humain, avec des êtres, avec son identité, avec sa famille et avec sa mémoire) afin de perpétuer des savoirs et manières d'être au sein de ces espaces. Comme nous l'avons vu dans la section sur les récits autochtones, les ontologies et les épistémologies locales sont souvent inséparables et indistinguables du territoire. Les théories de Vanessa Watts (2013), Leanne Betasamosake Simpson (2016) et Glen Coulthard (2010 & 2014) ont été mobilisées pour le démontrer. En faisant dialoguer ces théories et mes données sur l'importance des réseaux, on voit mieux pourquoi les lieux peuvent être des espaces d'apprentissage, de transmission et/ou de résistance, car ils sont littéralement des savoirs. Leanne Betsamosake Simpson parle du « territoire comme pédagogie » (2014) et précise que si un lieu est un savoir en lien avec l'ensemble du territoire, alors l'occupation et l'interaction avec et sur celui-ci permettent d'apprendre des informations relatives à son territoire et à son histoire. Comme on le voit dans les témoignages d'appartenance et d'apprentissage de Dominic, *Nipi* et *Tciman*, les lieux de rassemblements familiaux sont des espaces spatiotemporels de connaissance: lorsqu'ils il, elle et iel y retournent, il, elle et iel se souviennent des enseignements et des moments vécus, mais également de ceux des personnes qui les ont précédé·e·s. De plus, l'exemple de Debby Flamand ou de *Nipi* relativement à la mémoire qui s'active en fréquentant le territoire est jumelé avec la conscience de devoir la transmettre à sa famille. Donc, les espaces composés par et composants le réseau de relations qu'est l'univers forestier sont des savoirs qui affectent et enseignent des récits et des manières d'être⁴⁷. D'ailleurs, tel que présenté dans le chapitre précédent, le concept de lieu-monde de l'anthropologue Keith Basso (1996 : 6) renvoie au lieu comme espace d'interaction avec le monde et résultant de sa *spatiation* unique. Dans cette perspective, la mémoire est intimement liée à ce processus de *spatiation* qui permet de se souvenir de ce que les ancêtres atikamekw nehirowisiwok ont transmis et que les générations actuelles transmettent à leur tour.

Bref, en considérant certaines théories du tournant ontologique et de la résurgence autochtone, la toile de relations qui représente l'univers forestiers et les différents êtres, humains et autres-qu'humains, qui la composent se forment et se transforment mutuellement dans une dynamique mêlant interaction, occupation et transmission. Dans une perspective de résurgence, l'occupation des lieux de mémoire et de transmission du territoire permettent de faire « remonter » des souvenirs comme l'a dit Debby Flamand

⁴⁷ Si l'on pousse le concept de lieu-pensé dans l'idée de réseau et en mobilisant la mémoire, j'irais jusqu'à dire que le territoire est similaire à naviguer sur internet pour apprendre ou réapprendre. Le chercheur Steven Loft considère d'ailleurs le cyberspace comme un territoire réseauté (networked territory), « un espace partagé défini et articulé par les liens que nous entretenons avec lui. Ainsi, [le cyberspace] a toujours existé pour les Autochtones en tant que dépositaire de notre mémoire collective et partagée » (2014 : 175).

(citation à la page 97). Ces souvenirs des enseignements et des récits des ancêtres sont des guides et des connaissances pour se diriger et résister comme individus, comme famille et comme Nation.

4.4.2. Les caractéristiques du réseau de relations

Bien que l'idée de réseau tente de refléter le caractère relationnel des espaces en territoire, il ne faut toutefois pas penser que cette toile de relation et ses dynamiques sont fixes. Tel que l'on vient de le voir, le concept d'enchevêtrement des territorialités (Poirier & Dussart, 2017) implique que les activités extractives et les impacts du colonialisme jouent également dans ce *worlding* (Blaser, 2013). En effet, l'univers forestier atikamekw nehirowisiw a été modifié par les impacts de la dépossession territoriale et les tentatives d'assimilation (voir le deuxième chapitre) et continue de l'être face aux activités extractives. Il faut donc éviter à tout prix de tomber dans une quête d'authenticité et de reproduction du « même », tout comme de conclure à la disparition des manières d'être, mais bien s'interroger sur les dynamiques onto-épistémologiques qu'impliquent les relations avec le territoire. En d'autres termes il est nécessaire de s'interroger sur les « continuités transformatives » (Laugrand et Crépeau : 2015 ; Laugrand & Delâge : 2008) au sein de ce réseau de relations formant l'univers forestier atikamekw.

Pour caractériser le réseau ou la toile de relations formant l'univers forestier atikamekw nehirowisiw, j'en dégage trois dimensions : (1) les lieux sont des savoirs et des espaces qui informent des manières d'être vis-à-vis l'ensemble du territoire et dans la vie en général. (2) Ces espaces s'insèrent dans des dynamiques cosmopolitiques de *worlding*. (3) Les interactions avec ces espaces ne se limitent pas aux êtres humains et répondent à une diversité de manières d'être au sein du territoire.

C'est en partant de ces trois dimensions de la toile de relations territoriales que la prochaine section cible les montagnes en tant que lieu-pensé (Watts, 2013) et montre leurs dynamiques de (ré)actualisation dans l'univers forestier. Plus spécifiquement, il sera question des relationnalités multiples que constituent les montagnes et qui impliquent l'occupation territoriale, l'original et les savoirs des sage-femmes à propos des natalités et des mortalités.

4.5. Les relationnalités territoriales multiples que constituent les montagnes

Dans le cadre de cette recherche, ma collaboration avec le Centre des Ressources Territoriales impliquait la documentation de *Kice Matanak* ciblée par le coordonnateur du CRT, Kevin Dubé. Ce choix a eu pour effet de concentrer une partie de la collecte des données sur cette montagne et, graduellement, vers

d'autres montagnes. C'est en discutant de ma collaboration avec le CRT avec différentes personnes dans la communauté que l'une d'entre-elles, Reginald Flamand (intervenant culturel à Manawan et ancien guide de Tourisme Manawan) m'a dit que les montagnes pouvaient parfois être reliées les unes aux autres. Il n'a toutefois pas développé davantage sur le sujet. C'est seulement en poursuivant la documentation de *Kice Matanak* par l'analyse et la co-interprétation des données qu'il est devenu clair que, tout comme les lieux autour du site Matakan étaient reliés entre eux par différentes interactions, souvenirs et récits concernant le lac Kempt, les montagnes entretenaient des relations multiples entre elles et étaient maintenues comme « montagne » par des activités et interactions spécifiques. Je souligne « maintenue comme montagne », car je me suis rapidement aperçu que ma conception de ce qu'était une montagne ne cadrerait pas avec ce que les collaborateur·e·s et les participant·e·s me communiquaient. Sur les 17 lieux énoncés comme étant importants, cinq étaient des montagnes, mais au fur et à mesure que je regroupais les lieux qualifiés de montagnes par les participant·e·s, je me suis rendu compte que la hauteur de celles-ci et les angles de dénivelé variaient beaucoup entre elles. Par exemple, le point le plus haut de *Kice Matanak* [littéralement la Grande Montagne] est 545 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la mer, mais selon les données topographiques du portail cartographique du gouvernement du Québec, la base de *Kice Matanak* se situe à 440 au-dessus du niveau de la mer, signifiant que *Kice Matanak* a une hauteur de 105 mètres à partir du sol. L'altitude et le dénivelé de cette montagne ne sont pas particulièrement élevés à tel point que je me suis demandé comment cela pouvait être considéré comme une montagne.

Par la récurrence des interventions qualifiant les montagnes de lieux importants et face au décalage entre ce qui caractérise une montagne de ma perspective et celle des participant·e·s, cette section sonde l'importance des montagnes dans le réseau forestiers. La section suivante présente un bref tour d'horizon de la littérature géographique et anthropologique portant sur la notion de montagne afin de situer les différentes formes de relationnalités liées aux montagnes et exprimées lors de la collecte de données.

4.5.1. Les montagnes comme catégorie ethnogéographique floue

Les géographes Jason R. Janke et Larry W. Price se sont intéressés au processus géomorphique de création des montagnes à travers le mouvement des plaques tectoniques et les pressions externes qui ont façonné et façonnent toujours ces lieux (Janke et Price, 2013). En se concentrant sur ces processus géomorphiques, on peut expliquer les grandes variations des formes que prennent les montagnes sur la planète. Cependant, une analyse physique de la géographie des montagnes n'aborde généralement pas la variété des considérations humaines relatives à ces lieux d'altitude et de dénivelé. Dans cette perspective, la

géographie humaine aborde la complexité de l'exercice de définition de ce qu'est une montagne lorsqu'on commence, non pas par comparer les caractéristiques physiques, mais bien les manières d'interagir avec ces lieux. Dans leur texte, "An introduction to Mountains", Alton C. Byers, Larry W. Price et Martin F. Price (2013) exposent les difficultés à offrir une définition universelle de ce qu'est une montagne et les transformations de cette catégorie au cours du temps. L'un des exemples qu'ils donnent est celui des Monts Otish au centre du Québec : considéré plus tard non pas comme un regroupement de montagnes, mais faisant partie du plateau du Labrador (Debardieux : 2000). Ce type de considérations a mené les auteur·trice·s à définir une montagne de la façon suivante:

Une montagne peut être définie comme une forme de terrain visible, au relief relativement élevé. Une grande partie de sa surface présente des pentes raides, et elle affiche des variations distinctes dans les zones de climat et de végétation de sa base à son sommet. [...]. En outre, un relief est considéré comme une montagne lorsque les populations locales le considèrent comme tel parce qu'il joue un rôle important dans leur vie culturelle, spirituelle et professionnelle. [Traduction libre] (Byers & al. : 2013 : 6)

Selon les auteurs, l'élément qui serait le plus universel est donc une élévation suffisamment significative pour être constatée, mais également des variations climatiques ou de la flore sur la montagne. Pour le reste, il est impératif de se concentrer sur les considérations locales concernant les rôles des montagnes dans la vie sociale. Ainsi, le rôle que celles-ci occupent dans l'univers forestier atikamekw nehirowisiw doit être contextualisé à même le territoire dont elles font partie et selon les interactions des Atikamekw Nehirowisiwok avec elles au fil du temps. Ainsi, on peut parler d'actualisation locale de la catégorie de montagne, car si celle-ci est instable dans le temps et les rôles qu'elle joue, alors l'espace en tant que « montagne » doit toujours être (ré)actualisé comme tel.

Il existe plusieurs typologies de l'importance des montagnes dans la littérature scientifique (Bernhaum : 2017 ; Mason & al. : 2022), mais afin de refléter les spécificités relationnelles des montagnes sur le Nitaskinan, j'ai choisi l'approche de Marisol de la Cadena dans son texte « Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections beyond "politics" » (2010). Dans ce texte, l'autrice aborde les interactions entre des écologistes non autochtones et des paysans autochtones pour interroger comment, d'un côté, elle-même considérait ces lieux comme des « montagnes », mais que, de l'autre, ses interlocuteurs les considéraient comme des « êtres » dont un en particulier était connu sous le nom *Ausangate* :

Ils avaient quitté leurs villages situés au pied d'une montagne nommée Ausangate, bien connue à Cuzco comme un puissant être terrestre, source de vie et de mort, de richesse et de

misère ; pour obtenir un résultat favorable, il faut entretenir des relations correctes avec lui et son environnement (d'autres montagnes, des entités moins sensibles). (traduction libre : 2010 : 338)

Dans une perspective d'ontologie politique (Blaser : 2014) où adviennent des dynamiques de *worlding*, de la Cadena indique que cette montagne-être participe simultanément aux mondes des écologistes non autochtones et de l'autrice et à celui des paysans autochtones, deux mondes interconnectés et faisant ainsi de la montagne « plus qu'une, mais moins que plusieurs »⁴⁸ entités. C'est donc dire qu'une montagne s'actualise à travers des interactions à partir de mondes distincts, mais connectés. En d'autres termes, il faut absolument situer les relations, les interactions et les rôles des montagnes au sein de l'univers forestier *atikamekw nehirowisiw* et dans l'enchevêtrement des territorialités. À partir des informations recueillies auprès des participant·e·s et des interprétations discutées avec les collaborateur·e·s, j'ai pu dégager trois logiques d'interaction avec et sur les montagnes dans le Nitaskinan : les « montagnes-frigidaire », les « montagnes-repères » et les « montagnes-d'énergie-féminine ». J'utilise l'expression « logique d'interactions » et non types de montagnes afin de mettre en évidence qu'une montagne est un lieu de relations multiples. Cela implique que les trois logiques ne sont pas mutuellement exclusives ni exhaustives. Elles sont également nommées en fonction des intentions d'interaction, donc une montagne peut être une « montagne-frigidaire » pour une famille lorsque celle-ci interagit avec cet espace pour ce nourrir, mais elle peut également être une « montagne-repère » pour cette même famille lorsque celle-ci interagit autrement avec ce même espace.

4.5.2. Des « montagnes-frigidaire »

Les réflexions autour des montagnes se sont amorcées lors de mes rencontres avec Jean Ottawa et Joseph Ottawa, deux aînés de la communauté de Manawan et *ka nikaniwitcik* (chefs de territoire familiaux), dans le cadre de la documentation de *Kice Matanak*. Lors des rencontres, Jean et Joseph parlaient en *atikamekw nehiromowin* et Kevin me traduisait un résumé de ce qu'ils racontaient. Lors d'une de nos premières rencontres de documentation, Joseph a énoncé que « cette montagne-là est très importante. L'habitat de l'original est un cycle de vie là-dedans » (Joseph Ottawa : 2021⁴⁹). Kevin a également indiqué que, selon

⁴⁸ Cette phrase "plus qu'un, moins que plusieurs" [more than one less than many] réfère à la notion de multiplicité ontologique popularisée par les travaux d'Anne-Marie Mol (2002) et Marilyn Strathern (1991) qui renvoie à la diversité et à l'interconnexion. La phrase est maintenant devenue un adage pour plusieurs chercheur·e·s qui traitent des questions d'interactions et de multiplicité ontologique (Blaser : 2018, Law : 1999, Swanson & al. : 2015)

⁴⁹ Compte tenu de l'expertise de Jos et Jean, leurs savoirs seront mis en bibliographie sous la rubrique savoirs oraux selon la méthode de référencement développée par le Service des bibliothèques de l'UQÀM.

eux, l'original se tenait sur différents versants de la montagne tout au long de l'année selon ses besoins, et que la montagne était entièrement utilisée par les orignaux. Ils ont aussi expliqué qu'en raison de l'utilisation de cette montagne par les orignaux et de l'ensemble des activités de subsistance que l'on pouvait y faire, elle était comme un « frigidaire communautaire », qui impliquait des responsabilités précises vis-à-vis de son utilisation par les Atikamekw Nehirowisiwok :

Cette montagne était plus utilisée de façon communautaire. Autrefois avec la pauvreté à Manawan, on désignait un chasseur pour aller tuer des orignaux. C'est une responsabilité d'un chef de territoire face à la communauté. C'est une espèce de frigidaire. Quand il y a de la pauvreté. Mais Jean aussi a des responsabilités avec ses activités entourant le sirop. Il transmet ses activités. Cette montagne sacrée était plus utilisée de façon communautaire. Oui ça touchait leur territoire, mais c'était un frigidaire communautaire. (Jean Ottawa et Joseph Ottawa : 2021)

Le qualificatif atikamekw nehiromowin de « frigidaire » ou « garde-manger » utilisé pour parler de la montagne est *mictcimiwoc*. Ce terme est surtout utilisé pour parler d'une armoire comme pièce de mobilier, mais Joseph, Jean et Kevin ont souligné que c'est cette caractéristique de « garde-manger communautaire » qui rend *Kice Matanak* si cruciale. La notion de *mictcimiwoc* indique que l'importance de ce lieu pour les Atikamekw Nehirowisiwok provient de son utilisation historique et actuelle pour la chasse à l'original, mais également pour la collecte de l'eau d'érable dont Jean transmet aujourd'hui le savoir à ses enfants. Comme la montagne se trouve relativement près de la communauté de Manawan, ce lieu était utilisé pour fournir la communauté en nourriture, mais également, grâce aux diverses parties de l'original, en outils, en ressources de médecine, en mocassins, en raquettes, etc. :

C'est pas juste une famille, mettons il y a une famille qui venait et après il y avait une autre famille qui venait pour faire un autre canot. Ici, c'était l'emplacement où le canot il se faisait. C'est communautaire parce que [les atikamekw nehirowisiwok pouvaient] venir chercher des ressources.

Ainsi, la notion de « communautaire » vient d'une utilisation collective des ressources sur un territoire donné et dont les responsabilités sont partagées, mais où la gestion responsable est en quelque sorte *supervisée* par les *ka nikaniwitcik* - chefs de territoire familiaux. Pour ce qui est des orignaux, parce qu'ils utilisent différents espaces sur la montagne à différents moments de l'année, les pratiques qui les concernent doivent également être adaptées en fonction des périodes de l'année. Lors d'un entretien avec *Wapimin* (nom fictif, homme, aîné, 60 ans), il m'a partagé ceci :

Il y a des rivières qui passent tout le tour. Tout ça c'est communautaire. On peut aller puiser quelque chose là-dedans. Mais il y a des règles à suivre. Il y a une place ici [...]. Cette place-là dépendamment des saisons, tu n'as pas le droit de chasser la femelle [original] parce que la saison est faite pour se reproduire. Même autrefois chaque fois que tu passais ici il y avait toujours un endroit où il y avait une installation [...], on l'appelle *tecipitakan*. C'est un endroit où tu posais des piquets et chaque fois que tu avais la possibilité de tuer un orignal. Tu devais toujours laisser sécher la viande sur le *tecipitakan*. Comme ça quelqu'un qui arrivait et qui n'avait rien à manger, il pouvait puiser.

Lorsqu'il parle des moments privilégiés pour la chasse en fonction du cycle d'utilisation des lieux par l'orignal, *Wapimin* indique également que la responsabilité de respecter ce cycle passe par des périodes de chasses précises, mais également par des espaces de partages de la nourriture. Conjugués avec la responsabilité des chefs de territoire de fournir de la nourriture à la communauté dans les périodes de pauvreté, ces espaces de partages étaient une façon de s'entraider lors des périodes de déplacements en territoire.

En demandant à *Wapimin* s'il référerait dans la dernière citation spécifiquement à *Kice Matanak*, il m'a répondu que « dans chaque clan, dans chaque famille il y avait un endroit comme ça ». La diversité de la végétation sur *Kice Matanak* rend optimal le cycle d'utilisation par les orignaux. En *atikamekw nehiromowin* orignal se dit aujourd'hui *Mos*, mais Cécile Niquay Ottawa m'a dit que « la beauté de cette espèce » se reflétait mieux dans son ancien nom. *Kamirotenakwetc*. Cela se traduit littéralement par « celui qui se tient sur les bonnes montagnes ». Ainsi, *Kice Matanak* fait partie de ces "bonnes montagnes" qui sont le milieu de vie des orignaux et ce n'est pas la seule montagne-frigidaire dans *Notcimik*. Sur ce point, Kevin Dubé ajoute :

C'est ça qu'ils expliquent aussi un petit peu. Je sais qu'il dit qu'il y a d'autres montagnes aussi. [...] il y avait un jeune de Manawan qui avait tué un orignal sur le chemin de Manawan au km 37 à peu près. Pis lui l'orignal, il avait un genre de tag. Pis on s'est informé et l'orignal a été *tagué* pas loin de... Entre Ottawa et Maniwaki. Pis ils l'ont tué ici. Pis c'est tout ça que l'orignal il a parcouru. Il avait été tagué deux ans passés qu'ils nous disaient.

La distance entre Maniwaki et Manawan représente environ 200 km à vol d'oiseau, ce qui indique que l'orignal parcourt de très grandes distances d'une année à l'autre. Également, comme on sait qu'il existe d'autres montagnes comme *Kice Matanak*, on peut en déduire que l'orignal passe d'une montagne à l'autre dans ses déplacements et reste sur certains versants en fonction de la végétation et de ses besoins dans l'année. Lors d'une rencontre à l'automne 2022, j'ai partagé ces différentes informations avec Jean, Jos et Kevin pour être sûr d'avoir bien compris que certaines montagnes étaient reliées entre elles par les

déplacements des orignaux, ce qu'ils ont confirmé. Joseph a ensuite expliqué que les Atikamekw Nehirowisiwok se sont inspiré·e·s des orignaux dans leur mode d'occupation territoriale. Tout comme les orignaux qui utilisent toutes les parties de la montagne en fonction des différentes saisons et en se déplaçant en rotation de l'une à l'autre, les Atikamekw Nehirowisiwok occupaient le territoire en se déplaçant par rotation dans l'ensemble du territoire et en fonction des territoires familiaux (Joseph Ottawa : 2022). Comme l'a mentionné Debby avec sa grand-mère, la responsabilité de se déplacer afin de ne pas trop prélever à un même endroit a été apprise, entre autres, des orignaux.

Cependant, Jos et Jean ont souligné que ce genre de "bonnes montagnes" doivent être comprises comme un ensemble et que des coupes à un endroit affectent l'ensemble de l'occupation de la montagne par les orignaux. Jean m'a mentionné qu'une partie de la montagne a fait l'objet de coupes et que le reboisement trop serré a fait en sorte que les orignaux ne se tiennent plus vraiment sur ce côté de la montagne. Comme le reboisement ne s'est pas fait avec le même type d'arbres qui étaient présents auparavant, les orignaux peuvent difficilement réutiliser cette partie de la montagne dans leur cycle, ce qui nuit à leur reproduction. Armand Echaquan, un ami et aîné décédé peu de temps après mon terrain, m'avait d'ailleurs confié que l'augmentation des tiques hivernales sur les orignaux provenait de la diminution des peuplements de résineux en raison des activités forestières. Ainsi, les coupes sur le Nitaskinan peuvent avoir un effet boule de neige sur le cycle de vie des orignaux, sur les savoirs liés à l'occupation territoriale et sur les relations avec, pratiques sur et responsabilités envers les « montagnes-garde-manger ».

Les notions de réseau et d'espaces de relations dans l'ensemble de *Notcimik* sont particulièrement importantes pour aborder ces montagnes-*mitcimiwoc*, qui sont en relation avec plusieurs savoirs provenant notamment de l'occupation des orignaux dans l'ensemble du territoire. En modifiant les espaces des orignaux par des coupes forestières, c'est un mode de vie, un mode de gouvernance et une épistémologie qui sont atteints. Présentées dans le chapitre trois, les théories relatives aux ontologies et aux épistémologies autochtones, particulièrement les concepts de « territoire comme pédagogie » (Simpson : 2016) et « lieu-pensé » (Watts : 2013), permettent de percevoir les orignaux, leur cycle de vie, les montagnes et l'épistémologie du territoire atikamekw comme étant indissociables. Les savoirs et les pratiques auxquels ils sont associés ne peuvent pas être séparés du lieu et de son importance. Ainsi se dessine une autre dimension de la toile de relations entre et avec les lieux où différents acteurs, autant humains que non humains, participent aux dynamiques qui impliquent des responsabilités. La protection contre les coupes forestières peut ici être incluse dans ces responsabilités où la dépossession territoriale

et le grand nombre de compagnies extractives sur l'ensemble du territoire s'attaquent directement au système de savoirs et à l'identité atikamekw, ainsi qu'à la vie des autres-qu'humains avec lesquels ils co-existent depuis toujours..

On peut donc dégager une première logique d'interaction actualisant le rôle de « garde-manger » ou « frigidaire » provenant, en partie, de l'occupation des lieux par l'original et une végétation diverse et propice à cette occupation. Je souligne « en partie » parce que comme Jean l'a indiqué, les activités de l'érable sont également incluses dans cette fonction de « garde-manger ». Un ensemble d'interactions est nécessaire pour maintenir l'importance de la « montagne garde-manger », notamment le partage communautaire, la fréquentation de l'original et le maintien du cycle d'utilisation de la montagne par celui-ci. Par la logique menant aux « montagnes-frigidaire », on voit une autre facette de cette toile de relations avec, entre et sur différents espaces dans Notcimik.

4.5.3. Des « montagnes-repères »

Lors des rencontres de co-interprétation des données avec le CRT, le Conseil des Femmes de Manawan et Dominic Flamand, ainsi que lors d'un souper public à l'école secondaire où j'ai présenté les données et discuté avec toutes les personnes intéressées par la recherche, nous avons pu discuter plus amplement des caractéristiques liées aux montagnes. Dans ce contexte, Debby Flamand (présidente du conseil des femmes de Manawan) m'a indiqué une nouvelle piste de réflexion sur les montagnes avec cette intervention :

Ce que j'avais entendu par mon grand-père c'est qu'ils étaient capables de calculer tout le territoire. Ils étaient capables de faire des tracés, des lignées. Il disait souvent que c'étaient des lignées d'énergie. Des lignées d'énergie pour eux autres parce qu'ils ont beaucoup donné d'énergie pour passer entre ces lignes. Il fallait vraiment connaître le territoire pour la sécurité selon les saisons.

Aussi, pour être en mesure de faire ces « tracés » ou ces « lignées », Debby indique que l'une des caractéristiques importantes des montagnes est leur hauteur qui permet de se repérer dans le territoire afin d'aller d'un endroit à un autre. Le fait de se repérer est ici mis en relation avec la notion de sécurité en territoire selon les saisons, d'où le travail de marquer des tracés pour faciliter les déplacements. Debby renvoie à son grand-père, qui lui a parlé de marquages divers qui impliquent une énergie : « C'est ça qu'il expliquait aussi qu'on pouvait voir dans la nuit. Qu'il y avait des arbres qui allumaient. Ils allaient mettre des vers ou des champignons, je crois, pour marquer qu'il disait » (Debby Flamand, experte des savoirs

atikamekw nehirowisiwok, Manawan : 2021). Afin de pouvoir se repérer dans la nuit, le grand-père de Debby pouvait marquer des arbres que l'on pouvait discerner de haut point de vue, comme à partir des montagnes. Je me suis renseigné auprès de différentes personnes qui m'ont dit qu'en nehiromowin, ce bois lumineux se dit *Wactetok*. Cette méthode de marquages est une parmi d'autres. Il était en effet fréquent de laisser des indications ou des repères visibles afin d'indiquer des directions et de communiquer la voie à suivre aux prochains passants (Awashish : 2006).

La question des marquages en lien avec les montagnes n'est pas anodine parce qu'elle démontre que l'une des caractéristiques des montagnes est leur hauteur, ou du moins que l'on peut y voir loin tout autour de soi. Lors d'un entretien avec Jean Ottawa, ce dernier a indiqué que toutes les montagnes n'étaient pas communautaires et que certaines étaient utilisées par des familles spécifiques (Jean Ottawa, 2022). Il distinguait donc les montagnes situées sur le territoire communautaire de Manawan et celles situées sur les territoires familiaux. Lors d'une sortie avec Dominic Flamand sur son territoire familial, nous nous sommes rendus jusqu'à un lieu qu'il nomme « sa montagne ». Il dit « sa montagne » parce qu'il y ressent un fort sentiment d'appartenance résultant du temps qu'il y a passé avec son ex-beau-père et son fils à chasser l'original. Depuis sa montagne, on avait une vue impressionnante qui permettait de voir très loin. Il m'a pointé une autre montagne dont le toponyme est *Ka oskiwonatanak* qui se traduit littéralement par la Montagne Nez pour sa ressemblance à un nez. Il m'a spécifié que cette montagne n'était plus dans le territoire de sa famille. La combinaison de ces différentes informations m'a fait réaliser qu'en fait, les montagnes peuvent être des repères territoriaux entre les familles ainsi que des points pour voir les marquages sur et entre les territoires. Près du site Matakan, se trouve *Ka tcotcociwtanak* qui se traduit par la Montagne Téton pour sa ressemblance avec un sein. Par son altitude qui surplombe l'ensemble de la région, cette montagne a longtemps été le lieu de travail de Henri Quitich, garde-feu atikamekw nehirowisw de Manawan⁵⁰. C'est ce que m'a partagé *Itewin* (nom fictif, homme, 50 ans) : « Henri. C'était un garde forestier qui campait à l'île là-bas. Et il grimpait le mont téton pour surveiller les feux de forêt. Lui avait été formé pour calculer la distance d'une montagne à l'autre, comment lire la carte. C'est pour ça que lui était garde-feu ». La capacité de Henri à calculer les distances entre les montagnes renvoie à celle du grand-père de Debby à calculer tout le territoire à partir des montagnes, ce qui me fait conclure

⁵⁰ Sur ce point, la recherche doctorale de Noémie Gonzalez-Bautista montre les dynamiques politiques coloniales et l'expertise atikamekw nehirowisiw en matière de gestion des feux de forêt en analysant « le paysage plus-qu'humains qui s'est constitué autour de trois feux de forêt qui ont menacé la communauté de Wemotaci en 1977, 1997 et 2010 » (2022 : ii). En plus, elle utilise également la notion de réseau multiacteur en alternance avec paysage plus-qu'humains (ibid : 57), ce qui m'a conforté dans mon choix d'utiliser le terme de réseau et toile de relations.

que *Ka Tcotcociwtanak* peut être un espace de relation à l'ensemble du territoire à travers la notion de repère lorsque l'interaction avec le lieu est ainsi actualisée.

D'ailleurs, tout comme Dominic qui relie Matakan et *Memekweciw, Itewin* a indiqué que Henri vivait sur l'île en face de Matakan et, même si Henri Quitich est décédé, l'île se nomme encore aujourd'hui *Ari Minictikw*, l'île à Henri. La Baie où se trouve Matakan se nomme également *Ari Wacikamak*, la Baie à Henri. Ainsi, trois lieux sont interreliés par la mémoire de l'occupation territoriale de cette personne qui est toujours présente dans les toponymes. Par l'interaction et les relations avec *Ka Tcotcociwtanak* comme lieu de repère, deux autres lieux doivent être compris en référence à l'utilisation de la montagne comme poste de garde-feu et à la mémoire de Henri.

Cependant, ce ne sont pas tous les lieux offrant une vue panoramique qui sont considérés comme des montagnes ou des monts. À trois reprises, j'ai eu l'occasion de me rendre sur « *matci natowe minictikw*, l'île aux iroquois » où Dominic et Jean-Hugues Niquay, professeur d'éducation physique au primaire qui passe beaucoup de temps en territoire, m'ont expliqué l'importance du lieu due à son rôle lors d'une guerre contre les Kanien'kehà:ka il y a très longtemps. L'île a un dénivelé assez prononcé et une fois au sommet, on a une vue d'ensemble d'une grande partie de la région. En pensant à la récurrence de la caractéristique des hauts lieux pour désigner les montagnes, j'ai demandé si cette île était une montagne, mais on m'a répondu : « mais non, c'est une île ». Dans les rencontres de co-interprétations des données, j'ai demandé à Kevin Dubé pourquoi *Ka Tcotcociwtanak* est une montagne, mais pas *matci natowe minictikw* et il m'a répondu : « Parce qu'une montagne, c'est une montagne ». On a beaucoup ri de son constat, mais il n'a rien rajouté au-delà de l'évidence qu'une île est une île et une montagne est une montagne. Est-ce que, lors de la guerre en question, cette île pouvait remplir un rôle similaire à celui d'une montagne-repère? Probablement, mais cet aspect n'a pas pu être approfondi.

Si les distinctions entre les points panoramiques restent encore à être précisées, on voit apparaître une autre logique d'interactions, dont l'une des caractéristiques est de se repérer sur le territoire. Ces « montagnes-repères » sont donc des lieux importants par les points de vue privilégiés qu'ils offrent et les pratiques qu'ils impliquent. Encore une fois, le lieu est important de par sa relation à l'ensemble du territoire et implique différentes pratiques et responsabilités.

4.5.4. Une « montagne-d'énergie-féminine »

Parmi les 17 lieux importants documentés dans cette recherche, un seul lieu a été lié à un élément genré et c'est la montagne *Kiskiwananik*. Comme l'a mentionné Debby Flamand, *kiskiwananik* provient du terme *kospihinanok* qui se traduit littéralement par « le lieu qui sort de l'eau » en raison du flanc de la montagne qui continue son dénivelé dans l'eau d'un lac. C'est Thérèse Niquay qui m'a parlé de ce lieu pour la première fois, lors de la sortie en bateau au rocher de *Wisaketcakw* avec des femmes (voir le deuxième chapitre) : « Je sais qu'on m'a dit que cette montagne-là, c'est féminin. Ailleurs peut-être aussi. Sûrement qu'il y a des endroits avec plus des énergies féminines ». Elle n'a pas élaboré davantage sur le sujet à ce moment-là, mais j'ai considéré ce lieu intéressant à documenter en fonction de l'objectif trois de ma recherche et de la collaboration avec le Conseil des Femmes de Manawan. C'est lors d'un entretien subséquent avec Thérèse Niquay que nous avons pu discuter davantage de ce qu'elle entendait par énergie féminine :

Même si on ne veut plus forcément mettre de l'avant les différences homme/femme, il y a quand même des énergies proprement féminines et masculines. Parce que dans le fond, si [*Osko* (homme aîné et guérisseur, 65 ans)] a perçu une énergie féminine là, c'est que ça a rapport aussi à la femme qui est gardienne de l'eau et gardienne de la vie. Il y a toujours un rôle spécifiquement féminin et un rôle spécifiquement masculin.

Dans la prochaine section, je vais traiter des manières d'être genrées au sein des camps familiaux, mais je souligne déjà ici l'idée exprimée par les participant·e·s de spécificité masculine et féminine dans les énergies. Dans le cas de *kiskiwananik*, Thérèse, Debby et *Osko* précisent percevoir une énergie féminine. La notion d'énergie a brièvement été définie par Debby en lien avec les « lignées d'énergie » (voir la section 4.3.3). Debby a souligné que, lorsqu'on réfère à l'énergie d'un lieu, on réfère à ce que les ancêtres ont laissé sur ce lieu et donc aux actions qu'ils et elles ont effectuées. Quelles sont donc les actions effectuées par les ancêtres à *kiskiwananik* pour que cette montagne soit notamment comprise comme un lieu d'énergie-féminine? À cette question, les entretiens avec Thérèse Niquay ont été particulièrement éclairants. Elle a notamment expliqué que l'une des spécificités des rôles féminins renvoie à l'eau et la vie. Quand je lui ai demandé ce que le fait d'être gardienne de l'eau et de la vie impliquait, elle m'a répondu:

C'est reconnaître le fait qu'il y a des grandes étendues d'eau et des cours d'eau. Tant et aussi longtemps qu'on va être consciente ou reprendre conscience de l'importance de ça, de faire attention à ça, on se trouve à être gardienne de la vie parce que c'est là que l'enfant prend sa forme, prend son souffle quand même parce qu'il va souffler à travers le placenta, par le placenta il baigne dans l'eau. [...] Donc c'est comme de garder la limpidité de l'eau le plus

possible. L'eau qu'on voit couler à l'extérieur de nous, mais aussi l'eau qu'on a en dedans, parce que si une femme porte la vie, elle se doit de garder son liquide clair.

L'eau est un élément qui est associé aux femmes par le biais de la gestation de l'enfant lors de la grossesse. Le liquide amniotique dans lequel l'enfant prend forme est mis en relation directe avec l'eau qui se trouve dans les lacs, les rivières et plus globalement autour des femmes⁵¹. Le lien entre eau, grossesse et territoire est d'ailleurs l'une des dimensions de la recherche doctorale de Suzy Basile, où la cérémonie du placenta, qui consiste à l'enterrer au pied d'un arbre, consolide le lien de l'enfant et de la mère au territoire et permet « de remercier le Créateur en redonnant à la terre le début de la vie » (2017 : 166). Ce rituel s'inscrit également dans la conscience que l'eau permet la vie dans une relation d'appartenance au territoire. Comme l'explique Laurent Jérôme, cette cérémonie « exprime de manière ritualisée le retour de l'enveloppe protectrice du nouveau-né à ses racines » (2008 : 46). Il faut cependant spécifier que, si les choses commencent à changer aujourd'hui, les hôpitaux ont longtemps refusé de redonner le placenta aux femmes et aux familles atikamekw (Basile, 2017 : 166). Les femmes atikamekw nehirowisiwok composent depuis longtemps avec un système de santé qui peine à simultanément offrir des soins de santé adéquats et à respecter leur autonomie. Déjà en 1984, Marie-Josée Routhier soutenait que l'expérience des naissances et les savoirs des sage-femmes atikamekw nehirowisiwok de Manawan étaient en pleine transformation par l'imposition d'un système de santé qui a obligé les femmes à accoucher à l'hôpital à partir des années 1970 (Routhier : 1984 : 35). Elle écrit :

Au Québec, le dossier des sages-femmes est un dossier politique. Il pourrait l'être d'autant plus dans les communautés amérindiennes car il recoupe deux processus intimement liés, soit le processus de colonisation et de désappropriation des Amérindiennes de leurs territoires et de leurs habitudes de vie, et le processus spécifique de la perte d'autonomie des femmes dans leurs rapports à leur maternité et à leur santé (*idem*)

Intimement liée à un processus politique, la dépossession territoriale des peuples autochtones et le contrôle du corps des femmes autochtones a particulièrement atteint les savoirs des sage-femmes atikamekw nehirowisiwok⁵². Il faut noter que, si les femmes sont généralement des gardiennes de la vie,

⁵¹ Plusieurs autrices ont d'ailleurs travaillé sur les liens entre la féminité, l'eau et la résurgence des savoirs autochtones et de la mémoire identitaire (Daigle : 2018 ; Georgeson & Hallenbeck : 2018).

⁵² En plus de l'imposition du système de santé québécois d'accoucher dans les hôpitaux, plusieurs femmes autochtones ont été victime d'une stérilisation forcée par le corps médical de ce même système de santé. En 2022, Suzy Basile et Patricia Bouchard publiaient un rapport intitulé *Consentement libre et éclairé et les stérilisations imposées de femmes des Premières Nations et Inuit au Québec* qui indiquait que, depuis 1980, au moins 22 femmes autochtones au Québec ont subi une stérilisation forcée.

les sage-femmes étaient considérées comme des gardiennes de certains savoirs plus spécifiques. Lorsque j'ai demandé à Thérèse Niquay s'il y avait des responsabilités spécifiques aux hommes et aux femmes, elle explique :

Dans le temps, il y avait quand même des gardiens des savoirs. C'est pas tout une communauté qui connaît, mais quelques personnes. C'est la même chose, [ad]mettons les femmes. [ad]mettons les sage-femmes, c'est comme dans les photos des kokom qui fument leurs pipes. En atikamekw on dit *Otapewnaskew iskew* pour sage-femme. Ça veut dire : celle qui accueille.

En un sens, les *Otapewnaskew iskwewok* étaient des gardiennes des savoirs spécifiques aux naissances et à la médecine afin d'accueillir les enfants dans le monde. Thérèse a également dit que le travail des sage-femmes entourait l'accueil des esprits : « *Awacic nitowakiw*. *Nitowakiw* c'est comme si c'est l'enfant lui-même qui a réussi à naître. Qui a réussi à s'incarner. Ça suppose que l'enfant a d'abord un esprit et que quand on naît, c'est qu'on a tous réussi à s'incarner ». Ainsi, la naissance d'un enfant en *atikamekw nehiromowin*, *Awacic nitowakiw*, réfère à la réussite de l'incarnation d'un esprit dans « un petit être de lumière » qui est la traduction littérale du mot enfant. Lors d'un autre entretien avec *Ickote* (nom fictif, femme atikamekw de 60 ans qui a beaucoup été dans le bois avec ses parents et ses beaux-parents), elle m'a parlé des connaissances de la mère de sa belle-mère :

Nos mères accouchaient dans les tentes. Ma belle-mère elle disait qu'elle se préparait. Elle savait quand elle allait accoucher. Elle allait chauffer de l'eau et faire du bois, pis là elle disait à ses enfants « va dire à kokom je suis prête. Elle va savoir c'est quoi ». [*Aski*⁵³] courait environ 1 km et s'en allait voir kokom. Il disait « maman est prête ». Pis la kokom elle disait « reste ici. Va au bord de la rivière et tu vas entendre un bébé qui va passer ici ».

L'intervention de *Ickote* montre que les femmes de sa belle-famille avaient une connaissance des étapes précédant l'accouchement et que la grand-mère de *Aski* était une sage-femme qui pouvait aider sa fille à accoucher dans le territoire. Elle n'a pas élaboré sur pourquoi *Aski* allait entendre un bébé au bord de l'eau, mais on voit qu'elle établit également un lien entre l'eau, les naissances et les enfants.

Ces explications relatives aux rôles et expertises des femmes en lien à l'eau, la vie et aux naissances permettent maintenant de revenir à la question posée précédemment à propos des actions des ancêtres sur *kiskiwananik* expliquant l'énergie féminine de la montagne. En discutant avec Debby Flamand, nous

⁵³ Nom fictif, homme de 50 ans qui a passé beaucoup de temps dans le bois et est le mari de *Ickote*.

avons abordé cette montagne en rapport aux savoirs des *Otapewnaskew iskwewok*, en lien aux naissances, mais aussi aux mortalités :

Il y a des lieux spécifiques pour les femmes. Même, aussi, l'énergie où tu peux sentir. La montagne c'est une énergie de femme. C'est une montagne pour les femmes. Avant qu'il y ait les cimetières, il y en avait partout sur le territoire. Ce n'était pas juste un lieu où le prêtre va décider c'est là. Cette montagne, c'était là où les femmes s'en allaient quand qu'elles donnaient naissance à des bébés mort-nés. C'était leur lieu où elles allaient pour faire leur cérémonie. C'était un lieu où elles allaient enterrer leur bébé.

Cette montagne était donc un lieu où les *Otapewnaskew iskwewok* accompagnaient les femmes dont l'enfant mourait à la naissance afin de faire les rites funéraires. Comme l'explique d'ailleurs Christian Cocoo, coordonnateur des services culturels du Conseil de la Nation Atikamekw, dans son texte *Nipowin et les atikamekw nehirowisiwok* : « Chez les nehirowisiwok, tous les rituels entourant la mort visent tout autant à préparer et à accompagner ceux qui restent, ceux qui font le deuil, qu'à préparer et à accompagner celui qui est parti » (2018 : 102). Dans ce cas, le rituel pour l'enfant se fait également pour la mère et le rôle de la sage-femme est de l'accompagner de la naissance à la mort de son enfant. Comme le souligne Debby, le lieu de sépulture date d'avant l'obligation d'enterrer les morts dans un endroit spécifique de la communauté. En fait, elle indique clairement que les cimetières étaient un peu partout sur le territoire, ce qui est également expliqué par Christian Cocoo : « On trouve aussi des cimetières plus anciens sur le territoire, dans des endroits qui servaient de lieux de rassemblement pour les atikamekw à l'époque où ils étaient semi-nomades » (ibid. : 103). Avant l'imposition des réserves, le mode de vie atikamekw impliquait beaucoup de déplacements sur le territoire et, conséquemment, un grand nombre de lieux de sépultures sur l'ensemble du territoire. D'ailleurs Debby Flamand indique que cette montagne n'était pas le seul espace de cérémonie des femmes :

Il y en a partout des lieux comme ça. Chaque clan avait des groupes de femmes. Dans leur territoire, il y avait un lieu spécifique où elles allaient faire leur cérémonie, où elles allaient enterrer leurs enfants et les membres de la famille.

Ainsi, les femmes s'impliquaient dans les familles afin de faire des cérémonies comme celles où l'on enterre le placenta, mais aussi sur les sites de sépultures pour les enfants morts-nés⁵⁴. Cela démontre que

⁵⁴ Dans son texte, Routhier (1984) dénote que les accouchements en territoire n'avaient pas un plus haut taux de mortalité que les accouchements à l'hôpital. Elle rapporte les propos d'infirmières qui constataient, dans les années 1980 à Manawan, que les mauvaises conditions des maisons liées à la mise en réserve avaient un impact bien plus négatif sur les mortalités à la naissance que d'accoucher sur le territoire.

les femmes atikamekw nehirowisiwok jouaient un rôle important dans la gouvernance territoriale à travers certains rituels, mais également dans les enterrements. La thèse de Suzy Basile a déjà montré les impacts du colonialisme sur la gouvernance territoriale des femmes atikamekw et leur rôle en matière de transmission :

Les femmes Atikamekw ont en effet raconté une partie de leur vie et ont fait part de leurs expériences du territoire depuis la sédentarisation à partir de la seconde moitié du XXe siècle. Il semblait impensable pour elles de raconter leur vécu sur le territoire et dans la communauté sans évoquer leurs accouchements, le rôle de sage-femme (aujourd'hui disparu) ainsi que leur rôle dans les alliances matrimoniales, les adoptions et l'organisation familiale, communautaire et territoriale (2017 : 213)

En ce sens, l'amointrissement du rôle des *Otapewnaskew iskwewok* jusqu'à la disparition de ce rôle (mais non des savoirs liés à ce rôle) a directement affecté la gouvernance territoriale des femmes tout comme la mise en réserve et l'imposition de cimetières par l'Église. L'espace de relations de cette montagne d'énergie féminine est en lien avec la mémoire de ce rôle, qui émane de *Kiskiwananik*. Plusieurs personnes m'ont parlé de l'énergie féminine de cette montagne qui n'est pourtant plus utilisée comme site d'enterrement, mais dont les interactions actuelles à travers la mémoire (ré)actualisent cet espace en tant que lieu féminin. La logique d'interaction résulte ici en une « montagne-d'énergie-féminine » et implique donc l'importance des rôles des femmes vis-à-vis l'eau, la vie et les naissances au sein d'un lieu de sépulture historique, mais aussi d'un espace de mémoire d'une dimension de la gestion du territoire par les *Otapewnaskew iskwewok*. Bien que cette logique d'interaction s'applique ici à la montagne *Kiskiwananik*, d'autres lieux dans le territoire au-delà des montagnes peuvent être des lieux d'énergie-féminine.

Pour conclure cette section, survoler certaines logiques d'interactions avec des montagnes au sein de l'univers forestier atikamekw nehirowisiwok, comme les « montagnes-frigidaire », les « montagnes-repères » et les « montagnes-d'énergie-féminine », ont permis de mettre de l'avant les montagnes comme lieux importants de relationnalité et de savoirs multiples. Comme indiqué précédemment, ces trois logiques ne sont pas exhaustives : il y a sûrement d'autres logiques d'interactions que cette recherche n'a pas abordées. Elles ne sont également pas mutuellement exclusives, une même montagne pouvant être simultanément une « montagne-repère » et une « montagne-frigidaire ». Cette section a mis en évidence comment le réseau de relations entre les montagnes est affecté par l'enchevêtrement des territorialités, notamment par les coupes forestières.

4.6. Conclusion

En début de chapitre, j'ai expliqué pourquoi j'ai reconsidéré mon objectif de départ et mis l'accent non pas sur le concept de responsabilité, mais sur celui de relationnalité à la suite de l'analyse et la co-interprétation des données. Puisque les participant-e-s ne limitaient pas les actions et les responsabilités à des lieux spécifiques, mais référaient plutôt à des activités, à des manières d'être et à des déplacements dans l'ensemble du territoire, j'ai voulu mettre de l'avant qu'un lieu et son importance ne sont jamais isolés, mais s'inscrivent dans une toile de relations composant l'univers forestier atikamekw nehirowisiwok. Afin de soutenir cette idée, j'ai relaté une sortie en bateau près du site Matakan, pour ensuite illustrer la trajectoire « rhizomique » (Deleuze et Guatarri : 1989) de l'expression des responsabilités et de l'engagement envers et entre les lieux. Cette trajectoire impliquait entre autres les souvenirs de jeunesse de Dominic, les récits liés à *Memekweciw*, l'occupation du site Matakan par la famille Newashish, la présence de bouleau blanc et la nécessité de se déplacer afin de ne pas trop puiser à un seul endroit. Ensuite, j'ai justifié mon utilisation du terme de « toile de relations » en me basant sur des théories relatives au tournant ontologique et à la résurgence autochtone ainsi qu'en évoquant la notion de « rhizome » de Deleuze et Guatarri (1989). Cette justification a mené à dégager trois dimensions dans cette toile de relations : 1) les lieux sont des savoirs et des espaces qui informent des manières d'être vis-à-vis l'ensemble du territoire et dans la vie en général. (2) Ces espaces s'insèrent dans des dynamiques cosmopolitiques de *worlding*. (3) Les interactions avec et dans ces espaces ne se limitent pas aux êtres humains et répondent à une diversité de manières d'être dans le territoire. À la fin du chapitre, j'ai appuyé cette proposition de toile de relations avec les espaces de relationnalités multiples que sont les montagnes dans le Nitaskinan. En me basant sur des données à propos de *Kice Matakan*, *Ka Tcotcociwtanak* et *Kiskiwananik*, j'ai dégagé trois logiques d'interaction expliquant les relations maintenues avec ces lieux et qui (ré)actualisent leur importance. Sans être mutuellement exclusives ni exhaustives, les trois logiques que j'ai dégagées sont celle de « frigidaire » ou Mitcimiwoc, celle « repère » et celle « d'énergie-féminine ». Dans chacune de ces sections, j'ai pu documenter les toponymes, les activités et les récits de différentes montagnes considérées importantes, les responsabilités et les relations exprimées par différentes familles atikamekw nehirowisiwok et valoriser les expertises territoriales des femmes en lien avec l'eau, les naissances et les morts.

En conservant cette proposition de toile de relations, le prochain chapitre porte sur les camps familiaux et le site de guérison et de mieux-être *Mirerimowin* comme espaces d'expertises délimitées, mais partagées

où les hommes, les femmes et les personnes non binaires expriment des manières d'être dans et avec le monde selon des énergies parfois masculines, parfois féminines et parfois les deux.

CHAPITRE 5

LES MANIÈRES D'ÊTRE GENRÉES AU SEIN DE NOTCIMIK

5.1. Introduction

Cette section aborde les lieux que sont les camps familiaux et le site de guérison *Mirerimowin*. Ces lieux ressortent du fait de leur importance dans l'apprentissage des responsabilités envers le territoire, mais également pour la dimension genrée de certaines formes de relations. Me basant sur des informations portant sur quatre camps familiaux et sur le site de guérison et mieux-être *Mirerimowin*, il sera question d'interroger la dimension genrée du réseau de relations composant *Notcimik*. Concrètement, je tâcherai de démontrer que la distinction entre les rôles et responsabilités masculins et féminins ne sont pas caractérisés par des devoirs spécifiques et exclusifs aux hommes ou aux femmes, mais par une dynamique complexe entre des énergies (parfois masculines, parfois féminines et parfois les deux) et une diversité de *manières d'être genrées* (j'y reviendrai) dans le maintien des camps familiaux. Cette démonstration, qui se base sur des données de terrain, s'inscrit dans l'objectif de faire ressortir les expertises complémentaires des hommes et des femmes atikamekw nehirowisiwok afin de valoriser les spécificités genrées et la complémentarité de toutes les relations sur et avec le *Nitaskinan*.

L'analyse de cette section est divisée en quatre parties. La première présente les informations données par les participant·e·s lors de la collecte de données au sujet des tâches, des rôles et des activités pour les hommes et pour les femmes dans les camps familiaux et sur le site *Mirerimowin*. Je relate également comment ces informations m'ont amené à constater une distinction claire des tâches, des rôles, et des activités traditionnelles pour les hommes et les femmes, mais que cette distinction n'était pas rigide. La deuxième partie souligne certains réflexes de pensées que j'ai eu concernant cette distinction. Ces réflexes me font considérer les questions de genre en des termes limités et c'est par une approche critique et réflexive que j'ai non seulement pu situer mon processus d'analyse, mais également l'adapter. C'est notamment dans cette partie que j'explique mon choix de parler de *manières d'être genrées* comme un ensemble de dispositions d'une personne à s'engager dans un lieu par la performance de certains rôles et plus largement à habiter le réseau forestier qui compose *Notcimik*. La troisième partie porte sur les manières d'être genrées non binaire, anciennes et actuelles, telles qu'exprimées par les participant·e·s et les collabotateurices lors du processus de recherche. Cette section ressort notamment l'importance de l'expression et de la valorisation des manières d'être genrées non binaire dans un processus d'affirmation du genre et de résurgence identitaire atikamekw. La dernière partie revient sur l'ensemble pour montrer

l'importance du travail/otamirowin en territoire et des énergies que cela implique au sein du réseau forestier de relations composant Notcimik.

5.1.1. « Il y a toujours un rôle spécifiquement féminin et un rôle spécifiquement masculin »

Dès l'élaboration du projet de recherche avec les collaborateur-e-s, il était question d'une distinction genrée dans les relations avec le territoire. Ainsi, l'un des objectifs développés était de valoriser les expertises respectives des femmes et des hommes, ce qui impliquait en soi une différence entre les genres. Cependant, il m'a fallu me confronter au terrain pour réaliser que ma conception de la distinction genrée n'était pas la même que celle que m'exprimait les participant-e-s rencontré-e-s.

Alors que j'étais au camp familial de Cécile Niquay Ottawa (aînée et experte des savoirs atikamekw nehirowisiwok) avec des jeunes pour une activité du Projet Matakan sur les différentes étapes du tannage de la peau d'orignal, elle a demandé à une jeune fille de venir l'aider à tanner la peau d'un castor. Elle m'a dit que c'était le rôle des femmes de tanner la peau du castor, mais que c'était celui des hommes d'aller le chercher. Au moment de dîner, j'ai demandé à Cécile si les tâches sont séparées entre les hommes et les femmes dans le territoire, question à laquelle elle a répondu ceci :

C'est partagé, nous-autres. Par exemple, quand un homme va mettre des filets. La femme va arranger le poisson, surtout le corégone. Elles peuvent arranger les autres poissons, mais les hommes, eux, vont arranger surtout le brochet et le doré. Quand on va camper... dans le temps quand on amenait nos tentes, les hommes allaient chercher les piquets et la femme s'occupait du sapinage et de l'installation à l'intérieur. Personne ne disait « toi fait ci, toi fait ça ». Ils savaient c'était quoi leur rôle. (Cécile Niquay Ottawa, aînée, Notcimik 2021)

L'espace de campement impliquait donc des rôles genrés distincts et complémentaires. Considérant l'importance de la mobilité dans le territoire (voir chapitre deux), la distinction et la connaissance implicite des rôles des membres de la famille facilitaient l'habitation des espaces de campements exécutant les tâches plus rapidement. Il a précédemment été question d'une intervention de *Tciman*, personne non binaire de 28 ans, concernant l'importance du chalet familial du côté de son père. C'est lors de ce même entretien qu'il m'a parlé des différentes façons d'occuper le camp familial quand il était plus jeune :

[...], quand j'étais jeune, on y allait durant la semaine culturelle du mois d'octobre. Mes grands-parents y allaient, mes tantes et mes oncles, ainsi que mes cousins et cousines. C'était une sorte de tradition pour nous, parce que c'est là-bas que les plus jeunes commençaient à apprendre les connaissances sur la chasse. Les hommes les emmenaient avec eux, pendant que les femmes restaient dans le chalet avec les autres à pratiquer de l'artisanat.

Les propos de Cécile et *Tciman* sur le partage des tâches démontrent que la création des « réserves indiennes » n'a pas fait disparaître cette distinction dans les rôles sur le territoire, malgré la diminution des déplacements dans celui-ci. Leurs témoignages résonnent également avec plusieurs de mes expériences sur le territoire, non seulement dans des camps familiaux, mais également sur le site Mirerimowin. Ce site est situé à deux kilomètres de la communauté (voir carte en Annexe C) qui est administré par le centre de santé Masko-siwini sous le programme *Mirerimowin : agir pour mieux vivre*. Comme mentionné, ce programme vise à adresser les enjeux de santé mentale dans l'ensemble de la communauté notamment par le site *Mirerimowin* où une équipe d'intervenant-e-s des services sociaux et des services de santé réalisent des interventions en territoire facilement accessible depuis la communauté. Lors de mon deuxième séjour de terrain, j'ai passé beaucoup de temps sur ce site à m'entretenir avec les personnes qui y travaillaient et à les appuyer dans les différentes tâches reliées à son entretien (ménage, épicerie, corder le bois, remplir les génératrices, etc.). Bien que ce site ne soit pas aujourd'hui un camp familial, il en a la structure. C'est-à-dire que le fonctionnement du site au quotidien se fait selon des rôles genrés précis : par exemple, les « hommes de camp » vont aller chercher du bois sec pour l'hiver, le ramener au site, le couper et le corder ; ils vont également aller chasser, trapper ou poser des filets en fonction de la saison appropriée pour l'activité ; les employées (souvent nommées les « cuisinières »), vont s'occuper de cuisiner la viande d'orignal, d'aller couvrir le sol des tentes avec du sapinage et de faire de la bannique. Ce ne sont que quelques exemples des différences genrées dans la répartition des rôles et des activités quotidiennes liés au site. Toutefois, comme expliqué dans le chapitre précédent, j'ai rapidement compris que ce que j'apprenais des rôles relatifs au site s'appliquait aussi à l'ensemble du territoire. En ce sens, la distinction genrée des rôles, des tâches et des activités au site Mirerimowin est indicative de celle qui opère sur l'ensemble du territoire. Cela résonne d'ailleurs avec les propos de Thérèse Niquay (intervention que je cite à la page 107), au sujet de la spécificité des rôles féminins et masculins. Comme nous l'avons vu précédemment avec les travaux de Suzy Basile (2017 : 87), la place de la transmission dans les rôles des femmes en territoire est particulièrement importante – et ce tant pour les tâches et activités qualifiées de féminines que de masculines. En effet, à plusieurs reprises, des hommes m'ont expliqué qu'ils avaient appris à chasser avec leur grand-mère lorsqu'ils étaient petits et que c'est seulement lorsqu'ils étaient plus vieux que leur grand-père avait pris le relai. Conséquemment, plusieurs *kokom* avaient des connaissances de chasse (connaissances généralement associées aux hommes) afin de les transmettre à leurs petits-enfants parce que c'était leur rôle en tant que grand-mère. Donc s'il ne fait aucun doute que les partenaires expriment des distinctions genrées quant aux activités sur le territoire, cet exemple m'a

fait questionner cette distinction entre les rôles masculins et féminins pour en arriver à l'interprétation que bien que présente, elle est parfois fluide.

Un autre exemple pour soutenir la porosité des frontières entre les rôles de genre est ressorti lors d'un entretien avec *Sesekatikw* (nom fictif, personne non binaire, 30 ans qui vit à Trois-Rivières, mais qui a souvent fréquenté le territoire avec sa famille). Iel m'a expliqué la multiplicité de tâches effectuées par sa grand-mère :

Je peux te raconter une anecdote. Quand on s'en allait camper [...], moi, ma grand-mère, mon grand-père et mes deux oncles, ma grand-mère était la seule femme, je l'aidais souvent dans les tâches ménagères. Pis mon oncle, le plus jeune, il allait fendre le bois. L'autre, c'est drôle, il foutait rien de la journée. J'étais tout le temps là, à aider ma grand-mère. Mais elle faisait pas juste le ménage. Elle nous amenait poser des collets, chercher la perdrix. Elle nous apprenait à aller chasser. Mon grand-père, lui, il nous racontait des légendes. Il nous transmettait ses savoirs.

Si la grand-mère et le grand-père de *Sesekatikw* transmettaient tous les deux leurs savoirs, on voit ici que cette transmission ne se limitait pas à l'intérieur du camp pour sa grand-mère et à l'extérieur pour son grand-père. Plusieurs auteur.e.s ont montré les biais analytiques attribuables à l'association fixe entre féminité, domesticité et espace « intérieur » versus le territoire et « l'extérieur » comme domaines réservés aux hommes (Van Woudenberg : 2000, Overing : 1986). En effet, on voit ici que c'est plus complexe que cela. La grand-mère s'assurait que son petit-enfant connaissait comment se débrouiller en forêt, autant à l'intérieur du camp qu'à l'extérieur.

Tciman a aussi exprimé une idée similaire en parlant des moments passés au camp familial et de la liberté dont iel disposait pour déterminer les tâches qu'iel avait envie d'accomplir, sans égard à l'identité de genre qui leur était habituellement associée :

Je me souviens que mes grands-parents me demandaient souvent ce que je voulais faire parce que les tâches étaient divisées. C'est-à-dire que les hommes partaient à la chasse pendant que les femmes restaient dans le chalet à cuisiner ou à faire de l'artisanat. Il y a eu des moments où mon grand-père m'emmenait avec eux et il y a eu des moments où je restais avec ma mère, mes tantes et ma grand-mère et elles nous apprenaient comment cuisiner, faire la bannique entre autres, et elles nous apprenaient à faire de l'artisanat. J'ai fait les deux.

Ainsi, la distinction des rôles et des responsabilités comporte une certaine flexibilité, notamment dans le choix des jeunes d'adopter les rôles qu'iels souhaitent. Cette distinction s'est complexifiée davantage lors

d'un entretien avec un couple d'aîné-e-s, *Ickote* et *Aski* (dont il a été question dans la section sur la montagne *Kiskiwananik*) :

[*Ickote* :] Deux ans passés, on est allé installer un piège à castor. Pis, quand on est allé chercher le castor avec son oncle et sa tante, il était coincé dans la glace. [L'oncle à *Aski*] il a de la misère à marcher et il a une marchette. Pis, ce qu'elle a fait [la tante à *Aski*], elle est allée chercher une scie mécanique, pis elle a tout arrangé. Elle a tout coupé jusqu'où il y avait le piège, pis elle a dit « je vais tout t'arranger ça, ça va être comme un tapis rouge ».

[*Aski* :] Oui, ils sont partis ensemble. Mon oncle, il maniait quand même le couteau à glace pour aller déprendre le castor. Quand ils sont retournés, ma tante avait le castor dans la main et les outils, pis mon oncle avait sa marchette.

Le partage prend ici une nouvelle dimension. On voit que la tante d'*Aski* a pu adopter des rôles habituellement associés aux hommes dans le but que son mari puisse continuer de remplir son rôle d'homme en chassant le castor⁵⁵. Il semble donc possible pour les rôles de genre de s'inverser, mais ce qu'il est intéressant de relever est que, dans ce cas-ci, l'inversion des rôles permet de réaffirmer la distinction entre les rôles des hommes et des femmes et non seulement de la brouiller.

Ce qui ressort de ces exemples, c'est que l'espace des camps familiaux en territoire implique une distinction des rôles masculins et féminins, mais que cette distinction n'est pas particulièrement rigide.

Or, bien que la division genrée dans les expertises et les rôles existent, est-ce que celle-ci repose sur une conception essentialiste du genre? Nous l'avons vu, certains rôles sont dits masculins et d'autres féminins. Ainsi, comme il en a été question avec les montagnes, certains rôles de gestion du territoire sont réservés aux hommes (*ka nikaniwitc* - chef de territoire) et d'autres sont réservés aux femmes par leur caractère lié aux naissances, aux morts et à des cérémonies (*Otapewnaskew iskwewok* - sage-femme). Néanmoins, les exemples de *Tciman*, *Sesekatikw*, *Ickote* et *Aski* démontrent qu'il n'y a pas toujours de correspondance entre rôles masculins et hommes ou rôles féminins et femmes.

La littérature relative aux pièges androcentristes en anthropologie et ceux ethnocentriques en études féministes (présentés dans le troisième chapitre) m'a été d'un grand soutien pour situer ma manière de

⁵⁵ Un court-métrage du Wapikoni Mobile réalisé par Elisa Moar et Sipi Flamand et intitulé *Kitci Nehirowiskw* aborde une idée similaire : il explique comment en cas de décès ou de séparation, les femmes continuaient de prendre soin des lots de trappes et à réaliser les tâches du défunt ou de l'ex-mari (Moar & Flamand : 2017)

réfléchir à ces questions. Le fait qu'il n'y ait pas toujours de correspondance entre rôles masculins et hommes ou rôles féminins et femmes dans les camps familiaux m'a forcé à creuser mes propres conceptions entourant le genre.

En effet, analyser la distinction genrée comporte le danger de plaquer ma propre conception du genre sur une réalité à laquelle elle ne correspond pas. Les équivoques vécues à propos de ces questions m'ont amené à réaliser un processus réflexif sur ma conceptualisation du genre afin de situer et adapter mon analyse.

5.1.2. Sexe, genre et *qui pro quo*

Malgré le fait que j'étais déjà conscient de la pluralité des identités de genre, sur le terrain, j'ai dû me rendre à l'évidence qu'il me restait du travail à faire sur le plan de la déconstruction de mes aprioris naturalistes. En effet, j'ai réalisé que la dichotomie entre sexe (sphère biologique) et genre (sphère sociale) continuait de structurer mes conceptions relatives aux identités de genre. Dans son texte *Identité sexuelle/sexuée / de sexe?* (1989) Nicole Claude Mathieu répertorie trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre qui correspondent à trois réflexes d'analyse que j'ai eus. Je les présente brièvement ici, mais ils se trouvent également résumés dans le tableau ci-dessous. Selon le premier mode, il existe une correspondance homologique entre le sexe et le genre, c'est-à-dire que le genre d'une personne (dans sa fonction sociale ou son identité de genre) doit « traduire » son sexe (ibid : 113). Le deuxième mode, quant à lui, suggère plutôt une correspondance analogique, c'est-à-dire que l'un ne traduit pas l'autre, mais que l'on construit des modèles de masculinité et de féminité à atteindre – des idéaux normatifs – qui « symbolisent » la différence biologique (ibid : 119). Selon le troisième et dernier mode, ce n'est pas que le genre traduit ou symbolise le sexe, mais plutôt qu'il le « construit » (ibid. : 133). J'ai davantage d'affinité idéologique avec ce dernier mode de catégorisation, dans la mesure où je conçois le genre dans un processus de performativité qui doit perpétuellement se réaffirmer pour assurer son existence (Butler : 1990)⁵⁶. Néanmoins, c'est plutôt dans un mélange des deux premiers modes de conceptualisation que j'ai

⁵⁶ Cette idée de performativité implique bien sûr la dimension politique des dynamiques d'oppression et de résistances. La performativité n'est pas extraite des mécanismes hétéronormatifs et patriarcaux qui maintiennent l'hégémonie d'une binarité du genre au détriment d'autres identités de genres. Cependant, pour reprendre les termes qu'utilise Judith Butler (1990) parce que le genre s'inscrit dans une performance à constamment réaffirmer, il y a la possibilité de subvertir l'identité de genre et ainsi performer des identités qui sortent de cette binarité. La dimension politique de la performativité implique donc que le genre n'est ni uniquement du ressort de la volonté individuelle, ni entièrement déterminée socialement et culturellement, mais le résultat de tensions entre affirmation et assujettissement.

été socialisé depuis que je suis jeune. Ainsi, je peinais à sortir de cette dichotomie qui me faisait concevoir les rôles dans les camps familiaux comme l'expression « genrée » du sexe biologique des personnes qui les exerçaient. Afin de faciliter la déconstruction de cette dichotomie, j'ai élaboré ce tableau qui reprend les modes de conceptualisation des rapports entre sexe et genre et les analyses qu'ils impliquent :

<p>Mode 1 (le genre traduit le sexe) :</p>	<p>Les organes génitaux déterminent le sexe des individus. Les hommes doivent remplir certaines tâches et les femmes doivent en remplir d'autres parce que ce sont des hommes ou des femmes. La distinction genrée est donc <i>naturelle</i>, ferme et il est particulièrement mal vu qu'une femme accomplisse les tâches d'un homme et vice versa.</p>
<p>Mode 2 (le genre symbolise le sexe):</p>	<p>Les organes génitaux déterminent le sexe des individus. Les hommes vont remplir certaines tâches et les femmes vont en remplir d'autres parce que c'est ce qui est socialement attendu d'eux ou elles. La distinction genrée est donc <i>culturelle</i> et même si elle est une règle, ne pas la suivre n'implique pas la remise en question du sexe. En ce sens, un homme peut faire les tâches d'une femme et vice versa, même si certaines règles et coutumes encouragent les hommes et les femmes à faire certaines activités propres à leur sexe.</p>
<p>Mode 3 (le genre construit le sexe) :</p>	<p>La répétition des activités socialement reconnues comme masculines produit les hommes et la répétition de celles féminines produit les femmes. La distinction est donc <i>sociale</i> et les hommes sont des hommes parce qu'ils performent des pratiques masculines et vice versa. Parce qu'il y a possibilité de répétition et de non-répétition, la binarité homme/femme ne tient pas la route et l'on peut performer des genres qui bouleversent et qui sortent de cette binarité (Butler : 1990).</p>

Tableau 5.1 Les implications d'analyses des modes de conceptualisation des rapports entre sexe et genre

Cette grille m'a permis de considérer les limites de penser la question autour du sexe et du genre seulement en terme naturaliste et donc les partialiser dans un ensemble plus large pour interpréter les données présentées. Si l'on récapitule l'état de la réflexion de cette section, 1) il y a des rôles qui sont dits spécifiquement féminins et d'autres spécifiquement masculins et 2) il n'y a pas toujours de correspondance entre les rôles masculins et l'identité de genre *homme* ou les rôles féminins et l'identité de genre *femme*, donc pas de correspondance nécessaire entre le genre et le sexe⁵⁷.

C'est avec ce double constat que je suis retourné dans une partie de la littérature scientifique en études autochtones, plus spécifiquement sur les questions de genres, pour finalement privilégier la notion de *manière d'être genrée* dans le territoire afin de m'éloigner d'une conception essentialiste qui équivaut sexe/genre. La prochaine section explique ce changement conceptuel de parler de rôles genrés (non pas les rôles comme sage-femme ou chef de territoire, mais bien rôles genrés dans le sens de « comportements sociaux attribués à chaque sexe (généralement le mâle et la femelle binaires) » (Hildgen & IREF : 2022).

5.1.3. Déplacement de la focale théorique : des rôles genrés aux *manières d'être* genrées en territoire

La lecture des travaux autour des féminités et des masculinités autochtones m'a poussé à m'éloigner de la notion des rôles genrés qui s'expliqueraient par le sexe biologique pour me réorienter vers l'idée de *manières d'être genrées* au sein du territoire. Les théories que je mobilise s'inscrivent dans la mouvance de la résurgence autochtone, plus spécifiquement des épistémologies du territoire (Coulthard : 2010 ; Simpson : 2016) et des *manières d'être genrées* contemporaines attribuables aux effets de la colonisation et aux modèles de féminités et de masculinités précédant la conquête (Anderson : 2016, Innes & Anderson : 2015, Simpson : 2017)⁵⁸. Cette notion de *manière d'être genrée* a été inspiré par les travaux

⁵⁷ Cependant, certains rôles comme celui de gardienne de l'eau sont toujours associés à la capacité de donner la vie, au liquide amniotique et aux menstruations. En ce sens, c'est un rôle associé aux femmes cisgenres et je n'ai malheureusement pas eu l'occasion d'interroger si des personnes trans atikamekw pouvaient remplir ce rôle. Aussi, je l'ai mentionné au début du mémoire, le rôle de *ka nikaniwiticik* est majoritairement assuré par des hommes, bien que des femmes aient déjà assumé ce rôle (Morissette, 2007 : 134). Lors de mon deuxième séjour à Manawan, Nipi (nom fictif, femme, 65 ans) m'a d'ailleurs spécifié que son père était un chef de territoire et que lors d'une des rencontres entre chefs de territoire, il l'avait envoyé elle pour le représenter dans la prise de décision sur la gestion du territoire.

⁵⁸ Les travaux qui soutiennent une supposée égalité des genres avant la colonisation ne font pas l'unanimité. Dans son livre intitulé *Les voix politiques des femmes innus face à l'exploitation minière*, Catherine Delisle L'Heureux consacre toute une section aux théories féministes autochtones en situant notamment les travaux de Kim Anderson comme étant « un portrait figé et romantique de la culture, ce qui est en soi problématique » (2018 : 15). Je mobilise

de la chercheuse Métis Kim Anderson et plus particulièrement son livre *A Recognition of Being : Reconstructing Native Womanhood* lorsqu'elle parle de la féminité autochtone :

La féminité autochtone ne consiste pas simplement à jouer certains rôles, ou à adopter une identité préétablie ; il s'agit plutôt d'un exercice continu qui implique les éléments mentaux, physiques, spirituels et émotionnels de notre être. Plusieurs femmes m'ont dit qu'en dessous de toute l'oppression et de la confusion, il y a toujours eu une part d'elle-même qui savait la force et la vitalité d'être une femme autochtone [traduction libre] (Anderson : xxxv).

Anderson souhaite aborder la féminité autochtone dans une perspective de réaffirmation de son importance tout en y incluant la fluidité des rôles de genres. En ce sens et selon les questionnements évoqués autour des questions de sexe/genre dans la dernière section, je choisis de mettre de l'avant la notion de manière d'être genrées que je comprends dans ce mémoire comme suit : les dispositions émotionnelles, physiques, mentales, psychiques, discursives et cosmologiques qui permet à une personne de contribuer à un lieu par la performance de rôles spécifiques (tâches et activités traditionnelles) notamment informée par les énergies masculines et féminines. Conséquemment, la manière d'être genrée renvoie donc de façon plus large à comment l'on souhaite habiter l'espace forestier qu'est Notcimik.

La focale n'est donc plus sur le devoir rigide qu'impliquent les rôles de genres, mais sur la façon d'habiter un espace et de s'y sentir soi-même. C'est d'ailleurs un élément similaire que nomme la chercheuse Leah Sneider dans son texte, « Complementary Relationships : a Review of Indigenous Gender Studies » où elle explique brillamment les implications de parler de la reconnaissance de l'être :

L'identité autochtone n'a rien à voir avec le sexe biologique ou les rôles associés basés sur des systèmes de pouvoir, mais plutôt avec une compréhension holistique de la présence ou de l'existence dans le monde, qui est intégrée dans les cérémonies où les hommes, les femmes et les personnes bispirituelles participent à des rôles et des activités spécifiques [traduction libre] (2015 : 67).

La relationnalité de l'être-au-monde participe à une dialectique où le monde façonne l'être et vice versa par des interactions mutuelles. Comme il en a déjà été question, le monde n'existe pas en soi, mais

toute de même les travaux de Kim Anderson (2015 & 2016) parce qu'ils résonnent avec beaucoup d'interventions de la part des collaborateur·e·s et qu'ils se concentrent sur la notion de guérison et de résurgence dans une perspective des traditions comme étant dynamique, tel que je l'ai présenté au chapitre trois dans la section « Complémentarité des genres et le piège de la tradition ». Cela dit, la section du livre de Catherine Delisle L'Heureux dont il est question ici présente un tour d'horizon de ce sujet particulièrement intéressant afin de situer l'ensemble des débats dans la littérature contemporaine à sa publication.

s'actualise perpétuellement selon des interactions multiples et mouvantes. En ce sens, on peut parler des tâches et des activités dans les camps familiaux comme des façons de s'engager dans l'univers forestier atikamekw nehirowisiw, mais également d'apprendre et s'affirmer dans son identité atikamekw et sa manière d'être genrée.

Je rappelle, les lieux sont ici « une manière de connaître, d'expérimenter et d'entrer en relation avec le monde » (Coulthard 2010 : 79). Comme des lieux sont des espaces de connaissances et même des connaissances en soi, la dépossession du territoire menace ce sens des lieux tout comme l'imposition de rôles de genre binaire et rigide a menacé et menace toujours l'expression d'une diversité de manières d'être genrées. L'exemple le plus flagrant de ce continuum de dépossession coloniale est le lien entre exploitation du territoire et assimilation des peuples autochtones par l'entremise du système des pensionnats. Évoqué précédemment, ce système a non seulement contribué à la sédentarisation de plusieurs peuples autochtones au Canada, mais il a également raffermi des rôles de genres stricts. Basile parle notamment de ce sujet par les impacts des pensionnats sur les jeunes filles qui « recevaient moins d'heures d'instruction en classe en faveur de l'apprentissage des tâches attribuées au monde féminin et « blanc » de l'époque (cuisiner, coudre, devenir une bonne mère chrétienne, etc.) » (Basile : 2017 ; 74). Si les pensionnats ont forcé un modèle d'éducation différencié correspondant à des modèles de féminité précis, les auteur-e-s Kim Ander et Alexander Innes soulignent également l'imposition d'une masculinité hégémonique dans le processus colonial :

[...] la masculinité hégémonique est perpétuée par le patriarcat suprématiste blanc et est véhiculée par les institutions éducatives, de nouvelles et de divertissement. La nature hégémonique de ces perceptions les conduit à se normaliser et à se perpétuer dans les interactions quotidiennes. Ces perceptions sont si omniprésentes qu'il est presque impossible pour les hommes autochtones de ne pas y être exposés. En raison de la colonisation de leurs terres, de leurs esprits et de leurs corps, de nombreux hommes autochtones en viennent non seulement à accepter ces perceptions, mais aussi à les intérioriser [traduction libre] (Innes & Anderson : 2015 : 8).

Les impacts intergénérationnels de l'imposition des rôles et des modèles de féminité et de masculinité durant la colonisation ont particulièrement touché les personnes qui exprimaient leur genre hors de cette binarité. Lors d'un entretien, Aski (homme aîné de 60 ans qui a beaucoup fréquenté le territoire et qui

travaille à la revitalisation des savoirs à Manawan) a également souligné la marginalisation historique des personnes « LGBT⁵⁹ » et la discrimination à leur égard à Manawan :

Depuis que les missionnaires sont arrivés, on les a discriminés, ils ont été maltraités, on les a ostracisés et c'était tout à fait normal. Notre roue de la médecine a complètement basculé vers un désordre à cause qu'ils ont été discriminés. Aujourd'hui il y en a qui reviennent, mais ils sont très courageux de vivre dans une communauté où l'on continue à les discriminer.

On voit donc comment l'imposition des rôles de genre binaire a eu des impacts sur les femmes, sur les hommes et sur les personnes non binaires. Considérant les siècles de dépossession territoriale, les tentatives d'assimilation et les interactions quotidiennes avec la société québécoise, l'expression des manières d'être genrées en territoire n'est plus la même notamment parce que la fréquentation du territoire n'est plus la même. Bien que les lieux informent en partie des manières d'être genrées, elles ne sont pas exactement les mêmes que ceux des ancêtres qui occupaient ces mêmes lieux ni exactement identiques au modèle de masculinité hégémonique. J'amène ce point parce que comme présenté précédemment avec l'idée de « continuités transformatives » (Laugrand et Crépeau : 2015 ; Laugrand & Delâge : 2008), analyser les manières d'être genrées en territoire renferme le risque de tomber dans une quête d'authenticité de modèles genrés précoloniaux ou d'omettre les dynamiques d'oppressions en tout genre qui perpétuent l'hégémonie de certains rôles de genre.

En résumé, je suis parti de constats énoncés des dynamiques de genres que je comprenais de manière équivoque et que j'ai problématisées à travers la notion de « manières d'être genrées ». Conçue comme une disposition de l'être au sein d'un espace, la manière d'être genrée permet simultanément d'affirmer son existence de la façon souhaitée, mais également de s'ancrer dans l'ensemble du réseau forestier que compose Notcimik. Cela renvoie donc plutôt à une dynamique d'interactions dialectiques entre les lieux, les mondes et les personnes qui s'y engagent. À partir du constat des limites, d'appliquer les notions naturalistes de rôles de genres binaires et rigides en fonction du sexe pour comprendre l'occupation des camps familiaux, la prochaine section se concentre sur les manières d'être genrées sur le territoire, qui sortent de la binarité des genres.

⁵⁹ Lors de notre entretien *Aski* se référerait aux personnes qui ne correspondait pas à une binarité de genre sous cet acronyme qui se réfère à Lesbienne, Gai, bisexuel et Trans. Plusieurs versions de cet acronyme existent afin de refléter le plus adéquatement possible les identités de genre et les orientations sexuelles marginalisées.

Compte tenu de l'absence totale de littérature en français sur les questions de pluralité des genres en contexte atikamekw nehirowisiw, j'ai fait le choix de développer une section à ce sujet. Tout comme il en a été question avec certaines montagnes et camps familiaux, il y a des distinctions d'énergie et de rôles masculins et féminins, mais aussi différentes manières d'être genrées qui peuvent être simultanément associées aux deux énergies.

5.2. L'expression de manières d'être genrées en territoire qui sortent de la binarité

Dans le chapitre sur les orientations théoriques, j'ai abordé les questions de genre, les liens des femmes au territoire, les masculinités autochtones et la guérison communautaire ainsi que les apports et limites de la terminologie entourant la bispiritualité. La dernière section a situé comment l'analyse de certains espaces d'amplification des responsabilités territoriales à travers une distinction genrée mobilise mes propres conceptions de genre. Nous avons vu une piste d'analyse avec l'idée de « reconnaissance de l'être » de Kim Anderson (2016) où les manières d'être genrées en territoire entraînent la performance de rôles informés parfois par des énergies masculines et parfois féminines. Si, dans la section précédente, nous avons vu quelques exemples de rôles dans les camps familiaux et sur le site *Mirerimowin*, la présente section interroge de façon plus large les conceptions et les termes relatifs aux différentes manières d'être genrées exprimées lors des entretiens.

Les deux termes qui ont davantage été utilisés par les participant·e·s en *atikamekw nehiromowin* sont *Iskwew* (femme) et *Iriniiw* (homme). Néanmoins, d'autres termes en français, en anglais et en atikamekw ont été utilisés par les participant·e·s pour se qualifier elleux-mêmes ou d'autres personnes.

Lors d'un entretien, Cécile Niquay Ottawa a indiqué une distinction effectuée par le passé entre les personnes « ni homme, ni femme ». De même, en réponse à une de mes questions sur les discours passés des aîné.e.s à ce sujet, elle m'a dit :

Non, ils n'en parlaient pas, mais ça se voyait. C'étaient des personnes très respectées parce qu'elles pouvaient autant faire le travail de l'homme que le travail de la femme. Mon mari m'en parlait, il m'en avait parlé. Il disait que c'étaient les personnes les plus respectées dans le clan. Il y a un jeune qui était venu me poser cette question-là parce que lui c'est un bispirituel. J'y avais dit ça et il était très content. (Cécile Niquay Ottawa, 2021, aînée de Manawan)

Ainsi, ces personnes avaient une importance reconnue par les clans et les familles atikamekw de par leur capacité à effectuer autant le travail des hommes que celui des femmes sur le territoire. Ainsi, la distinction entre les tâches des hommes et celles des femmes sur le territoire est maintenue tout en signifiant que certaines personnes étaient reconnues pour leur capacité d’agir en mobilisant autant les savoirs des hommes que ceux des femmes. Par ailleurs, Cécile Niquay Ottawa souligne un autre élément intéressant : il n’existait pas de qualificatif distinctif pour ces personnes par le passé. Le jeune dont elle parle est qualifié par le terme bispirituel, terme contemporain qui n’était pas utilisé par les aîné·e·s. Cette idée se retrouve aussi dans les écrits de Leanne Betasamosake Simpson :

Traditionnellement, les personnes bispirituelles étaient simplement une partie de la communauté entière ; en récupérant notre identité avec ce nom, nous retournons dans nos communautés." Au fil des ans, lorsque j'ai interrogé différent·e·s aîné·e·s [*nishnaabeg*] sur la [*queerness*], ils ont souvent répondu que nous n'avions pas cela. Puis, lorsque je leur demande si deux femmes ont déjà vécu ensemble dans l'intimité, sans les hommes, ils se souviennent d'histoires de couples homosexuels, non pas en tant que personnes homosexuelles, mais simplement en tant que personnes qui vivaient comme ça, comme quelque chose qui n'était pas important, comme si c'était une partie normale et sans conséquence de la vie [traduction libre] (2017 : 123)

Ainsi, la banalité associée aux différentes manières d’être genrées dont parle Simpson fait écho aux propos de Cécile Niquay Ottawa lorsqu’elle indique que les aîné·e·s « n’en parlaient pas, mais ça se voyait ». De plus, il n’y a pas d’incompatibilité entre l’absence de qualificatif par le passé et la valorisation de manières d’être genrées hors de la binarité par le biais de termes comme outil de cette valorisation. Le propos de Simpson est subtil parce qu’il vient montrer comment l’expression de manières d’être genrées s’inscrit dans une perspective de résurgence, sans toutefois reproduire le passé de manière figée. Les anthropologues Marie-Pierre Bousquet et Laurence Hamel ainsi que l’enseignante en langue et culture anicinabe, Anne Mapachee, posent un constat similaire relativement aux Anicinabek : « La culture anicinabe est adaptable : rien n’empêche, même si les catégories de LGBTQ n’existaient pas dans l’ancien temps, de reconnaître et d’accepter pleinement les orientations sexuelles non hétéronormées » (2021 : 125). Bien que les concepts de bispirituel·le·s, *genderfluid* ou non binaire soient contemporains, l’absence d’équivalents dans le passé ne signifie pas que ces orientations sexuelles et/ou ces manières d’être genrées n’existaient pas.

Lors de mes entretiens avec *Tciman*, *Otehimin* et *Sesekatikw*, les trois ont indiqué·e·s qu’iels n’avaient jamais entendu parler de termes de ce genre en *atikamekw nehiromowin* :

J'ai toujours entendu parler des personnes LGBT, comme des hommes qui aiment des hommes. À Manawan, il n'y a pas vraiment de mots non plus pour décrire ça. Au primaire, on avait un prof qui était un peu efféminé, pis on utilisait son surnom pour décrire la situation d'un homme qui aime un homme. Genre, fait pas ton « *blank* ». En tant que tel, dans la langue atikamekw, on n'a pas de mots ou je ne suis pas la bonne personne à qui demander. (*Otehmin*)

Sesekatikw a aussi spécifié que lorsqu'iel était au secondaire, iel n'avait jamais entendu parler des questions de genre de manière générale : « Tout ce que je savais, c'était plus en relation avec l'orientation sexuelle. C'était pas l'identité du genre. On nous parlait surtout de l'orientation sexuelle. À ce moment-là je ne cherchais pas vraiment à connaître mon identité ». Ce n'est que lorsque *Sesekatikw* est allée à Trois-Rivières pour les études qu'iel a commencé à utiliser le terme non binaire :

Je savais pas ce que c'était un non binaire. Je l'ai su seulement quand je suis venu·e aux études ici. [...] C'était une conférence de personnes qui font partie d'un genre d'organisme qui parlait de l'identité du genre et tout ça. C'est là que je me suis identifié·e et que je me suis dit « je suis comme ça ». Ça m'a ouvert les yeux sur les autres identités.

Tout comme dans le propos de Leanne Betasamosake Simpson, le fait d'utiliser des termes qui reflètent notre être est important à un niveau individuel. Cela l'est tout autant à un niveau collectif, car le fait de pouvoir s'identifier à sa communauté et à sa nation est important dans une perspective de résurgence identitaire. C'est donc dire que l'importance des termes pour s'identifier à une manière d'être genrée s'inscrit à la fois dans une trajectoire personnelle, mais également culturelle. C'est ce qu'avance la chercheuse Wendat, Annie Pullen Sansfaçon, dans une recherche portant sur les expériences d'oppression et de résistance des jeunes trans et non binaires au Québec. Avec Edward Ou Jin Lee et Maxime Faddoul, elle fait notamment le constat suivant :

L'identité culturelle et la spiritualité ainsi que l'attachement à la culture autochtone ressortent donc, chez les participant.e.s, comme étant des aspects aidant à la résilience et à la reprise de pouvoir sur leur vie, particulièrement en lien avec l'identité de genre. (2022 : 42)

Cécile Niquay Ottawa mentionne d'ailleurs la joie du jeune bispirituel·le de savoir que des personnes parmi ses ancêtres étaient valorisées pour leur savoir-faire dans les rôles autant des hommes que celles des femmes. Entendre une personne aussi respectée que Cécile Niquay Ottawa valoriser les personnes qui pouvaient remplir les deux rôles est quelque chose de fort à entendre pour ce jeune, d'autant plus que les personnes exprimant des manières d'être genrée qui sortent de la binarité sont parfois isolées. C'est notamment ce que souligne cette intervention de *Sesekatikw* :

J'aimerais aller faire une sensibilisation dans ma communauté. Je trouve ça important. Je sais qu'il y a des jeunes qui sont comme moi. Moi-même ayant été jeune, je n'ai jamais personne auxquelles m'identifier, mettons. Pis je me sentais vraiment seul à ce moment-là. Moi, j'ai envie d'être là pour les jeunes et leur dire qu'ils sont pas seuls.

Ainsi, il est clair que, dans l'expérience actuelle des jeunes bispirituel-e-s et non binaires atikamekw nehirowisiwok et autochtones de façon générale, il est tout aussi important de s'identifier comme étant à l'extérieur de la binarité que comme appartenant à sa communauté. Cette distinction entre l'expression des manières d'être genrées non conformes à la binarité de genre et l'absence de qualificatif dans le passé s'inscrit dans une histoire coloniale où l'imposition de modèles de masculinité et de féminité hégémoniques a forcé l'invisibilisation et la transformation des manières d'être genrées sans pour autant qu'elles disparaissent.

Les multiples tentatives d'imposition de normes de genres binaires et hétéronormées expliquent en partie pourquoi *Sesekatikw* a exprimé avoir ressenti beaucoup de solitude et d'isolement relativement à son genre. C'est avec cela en tête que j'ai demandé à *Tciman*, personne également non binaire et de 28 ans qui a vécu à Manawan toute sa jeunesse, s'il trouvait que Manawan et/ou le territoire étaient des espaces sécuritaires pour les personnes non binaires :

Dans ma famille, on a souvent respecté la différence des autres. C'est une qualité que ma famille nous a transmise, à mes frères et moi, étant jeune. Elle nous a appris à respecter les autres et faire preuve d'empathie. Donc, dans certains endroits à Manawan c'est sécuritaire, oui. [...] Une de mes tantes disait souvent que le territoire est un espace où on pouvait devenir ce qu'on voulait être, que jamais on ne sera jugé et qu'on sera toujours en sécurité alors oui, je pense que le territoire est un espace sécuritaire pour les personnes bispirituelles et non binaires.

L'intervention de la tante de *Tciman* montre bien que le territoire est un endroit où l'on peut être qui l'on veut. La famille est donc un espace important pour le sentiment de sécurité à Manawan, mais également le territoire. La distinction ici évoquée est que le territoire est pris de manière globale comme un espace sécuritaire dans la manière d'être alors que Manawan n'est pas considéré *de facto* sécuritaire. Lors d'un entretien avec *Aski*, il m'a confié cette anecdote difficile à entendre sur les violences qu'a vécu un membre de sa famille :

Il y a des LGBT dans une communauté que c'est eux qui décident d'aller en territoire. Ils sont féminisés. Je n'ai aucun préjugé à leur égard. [...] [un membre de ma famille c'est à partir de l'âge de 10 ans que je le voyais féminisé. Je me disais « il joue une comédie ». Mais après ça,

je l'ai vu beaucoup plus féminisé. Je fumais la cigarette et je me demandais comment je vais réagir. Pis, je lui ai dit « Bonjour » et il m'a dit « bonjour ». J'ai dit « tu t'en vas à l'école? ». Il a dit « oui ». Je lui ai dit « j'espère que tu vas passer une belle journée ». Il a dit « j'espère ». Par la suite, j'ai appris que des jeunes l'avaient agressé physiquement pour voir quel organe de... Ça m'a fait de quoi.

Aski indique clairement que face à l'ostracisation des personnes LGBT depuis l'arrivée des missionnaires, affirmer des manières d'être qui sortent de la binarité requiert du courage, ce que démontre l'exemple du membre de sa famille qui subit des agressions physiques par ses camarades d'école pour exprimer qui iel est. Mis en dialogue avec les interventions de *Tciman* et *Sesekatikw*, l'importance d'une famille qui accepte la diversité des manières d'être est non négligeable, particulièrement dans la communauté.

Comme il en a été question dans la section précédente, les manières d'être dans les camps familiaux et l'interaction avec ces espaces renvoient plus largement au bien-être que procure le territoire. À ce sujet, lors d'un de nos entretiens, Thérèse Niquay a indiqué que le mot signifiant « travail » en *atikamekw nehiromowin* implique cette interaction de bien-être entre soi et le territoire :

C'est un mot qui est très important, *otamirowin*, ça veut dire travailler. Mais ça traduit pas tellement bien quand je dis juste travailler. *Otamirowin* c'est occuper tout ton être, occuper ton esprit. T'es là à faire des choses pour ton bien. C'est ça, quand on est dans le bois. Ça l'a tout son sens quand on parle de l'importance de maintenir le lien avec le territoire. C'est que, ça participe aussi à notre guérison. On se réconcilie avec soi et entre les membres de la famille aussi parce que quand on est dans le bois, on a toujours quelque chose à faire et chacun a son rôle.

Dans le mot *Otamirowin*, il y a le préfixe *Ota* qui renvoie à un lieu et la préforme *miro* qui réfère à quelque chose de bien ou de mieux. Selon ce que Thérèse précise et considérant que la langue *atikamekw nehiromowin* est intrinsèquement liée au territoire (Chachai & al. : 2019), cela renvoie à faire quelque chose en territoire pour son propre bien. Comme souligné ci-dessus, *Sesekatikw*, *Tciman* et *Otehimin* avaient la liberté de choisir le travail qu'iels voulaient faire auprès des hommes ou auprès des femmes et ainsi apprendre les deux sphères de responsabilités dans les camps familiaux.

Tel que mentionné avec *Kiskiwananik*, les camps familiaux et le site *Mirerimowin*, il y a des distinctions d'énergie et de rôles dits masculins et féminins, mais il y a également différentes manières d'être générées qui peuvent être simultanément associées à ces deux énergies. Tel que discuté avec Thérèse Niquay, dans une optique de guérison communautaire, il est possible de mobiliser les énergies masculines et/ou féminines à travers le travail/*otamirowin* (rôles, tâches et activités) en territoire. Le travail/*otamirowin* par

des manières d'être genrées qui répondent simultanément ou séparément à des énergies permet de puiser dans le réseau de relation qu'est le territoire, reflétant le sens profond de *Notcimik* – là d'où je viens. J'ai d'ailleurs discuté de ceci avec Joey Moar, coordonnateur des services de santé mentale du centre de santé Maskosiwini : le territoire joue un rôle particulièrement important dans la guérison communautaire, notamment par les interventions faites dans celui-ci plutôt qu'au bureau. Selon lui, « C'est là, la guérison. Quand on retourne aux sources, c'est le territoire ». Dans cette optique, le site Mirerimowin et le programme de santé mirerimowin offrent un espace et une approche d'intervention en santé mentale ancrée dans le territoire. Tel que mentionné dans les visées du programme *Mirerimowin : agir pour mieux vivre*, ce site de guérison est un lieu important afin de réaliser des interventions qui valorisent l'identité atikamekw nehirowisiw. Dans cette optique, Joey a expliqué qu'il organisait avec ses collègues des activités seulement entre hommes et seulement entre femmes :

Il y a des activités d'intervention juste avec les hommes et juste avec les femmes. [...] Ça se faisait tous les mercredis, mais avec les circonstances qu'on a eues, on a dû reporter ces rencontres-là. [...] La dernière rencontre qu'on a faite, on a fait une sortie de chasse juste entre hommes.

Les circonstances auxquelles il fait référence sont celles présentées dans la section du chapitre deux où je raconte mes arrivées sur le terrain, période où les besoins en intervention à Manawan étaient tellement élevés que ces activités ont été reportées. Ce que rapporte Joey permet de déduire les liens importants qui unissent guérison et activités en territoire comme la chasse ou bien la collecte d'eau d'érable. Le retour aux sources en territoire dont il parle passe notamment par la pratique des activités associées respectivement aux hommes et aux femmes. Mis en parallèle avec les propos de Thérèse sur le terme de Otamirowin, on comprend bien comment le travail sur le territoire est lié au bien-être de réaliser des activités en territoire et des tâches envers les lieux qui répondent à des énergies féminines ou masculines. Si l'on revient aux manières d'être genrées non binaire, Otamirowin en territoire est une avenue afin de jumeler la valorisation du genre et de l'identité atikamekw dans un même espace et en une même action.

Je tiens encore une fois à souligner que si les rôles peuvent être associés à des énergies masculines ou féminines, les identités individuelles et les manières d'être genrées en interaction avec les lieux en territoire ne se limitent pas à la binarité féminin/masculin. Cette diversité a été démontrée par les interventions de Cécile Niquay, de *Sesekatikw*, de *Tciman* et de *Otehimin*. Comme elleux et elle, Debby Flamand m'a fait part des mots que son grand-père lui a transmis concernant les personnes qui ont des manières d'être genrées qui correspondent à des énergies à la fois féminines et masculines :

Tu vas voir. Dans la vie, tu peux rencontrer un humain et cet humain-là ne sera pas une femme ni un homme. Pis cet humain-là, il va t'apporter beaucoup parce que cet humain, c'est un être humain, c'est un esprit, ou est-ce que c'est complètement une lumière, une place de connaissances qu'il va vous apporter.

La personne est donc définie par son humanité et ses connaissances. Ainsi, *Sesekatikw* et *Tciman* exercent les deux sphères d'activités en territoire, selon leur envie, et connaissent alors des savoirs masculins et féminins. Debby Flamand a également parlé d'un ami qui avait autant l'esprit féminin que l'esprit masculin :

J'ai un de mes amis que je respecte beaucoup [...]. On a le même âge. On s'est beaucoup échangé nos savoir-faire. J'ai appris par ma belle-mère comment faire des tentes prospecteurs et lui il m'a appris comment faire des mitaines et des mocassins en échange que je lui montre comment faire des tentes prospecteurs. [...]. J'ai perdu ma belle-mère et lui aussi il a perdu son grand-père, après c'était sa grand-mère qu'il a perdue. [Il] est un gars, mais son esprit c'est pas... on dirait que c'est les deux. Une femme pis un homme. Mais je ne le vois pas vouloir faire comme une femme, mais je sais pas. Je ne sais pas comment l'expliquer.

Les connaissances qui sont associées à certaines activités en territoire peuvent également être incluses dans les outils de valorisation des manières d'être genrées. Comme Debby l'a dit, son ami est un homme, mais il a deux esprits. Elle se le représente non pas à travers son sexe ou son genre, mais à travers sa manière d'être et ses connaissances..

Si la question de recherche principale a été articulée autour du concept de genre dans une conception naturaliste qui repose sur binarité homme/femme, dans le processus de recherche, par la rencontre de personnes *genderfluid* et non binaires ainsi que par des interventions portant sur des personnes aux énergies féminines et masculines, la dimension du genre s'est finalement articulée autrement. En effet, par cette section, j'ai voulu situer mes conceptions relatives aux notions de sexe/genres afin de montrer leurs limites et de les adapter pour qu'elles correspondent mieux à ce qui se révélait dans les lieux en territoire pour finalement aborder les manières d'être en interactions avec l'univers forestier atikamekw. La prochaine section revient sur les distinctions des rôles et responsabilités féminins et masculins en considérant la diversité des manières d'être sur le territoire à travers la notion d'énergie au sein du réseau de relations qui compose l'univers forestier.

5.3. Les énergies, le travail et les manières d'être genrées au sein du réseau forestier

En tenant compte de l'idée de réseau et de lieu-pensée, les espaces sont des savoirs accessibles par les interactions au sein de lieux du Nitaskinan comme territoire réseauté (Loft : 2014 : 175). Ainsi, les

interactions avec les lieux-pensées (Watts, 2013) que sont le site Mirerimowin ou les camps familiaux, à travers une diversité de manières d'être genrées, créent l'espace nécessaire pour apprendre les rôles masculins et féminins auprès des aîné-e-s. Glen Coulthard réfère au lieu comme « une manière de connaître, d'expérimenter et d'entrer en relation avec le monde » [traduction libre] (Coulthard 2010 : 79), moins il y a d'espaces qui sont préservés des coupes forestières, moins il y a de possibilités d'apprendre les responsabilités et les rôles que les lieux impliquent. Cela est notamment démontré par l'exemple de la montagne de *Kice Matanak* où les coupes à un endroit modifient l'occupation de l'original et donc les interactions et les savoirs que la montagne a toujours impliqués. Suivant l'idée de réseau de relations, les lieux comme les camps familiaux ou le site Mirerimowin concentrent des expertises délimitées dans les tâches pour le maintien du lieu et ces expertises revêtent une énergie masculine ou féminine. C'est aussi le cas pour certains rôles féminins et masculins énoncés précédemment dans la gestion des territoires familiaux, de la vie, de certains sites de sépulture ou de la transmission des savoirs, notamment avec les chefs de territoire et les sage-femmes. Certains lieux impliquent par ailleurs des énergies féminines, comme la montagne Kiskiwaniak, alors que mes séjours sur le terrain ne m'ont pas permis d'identifier des lieux aux énergies proprement masculines (ce qui n'exclût pas la possibilité qu'il en existe). Mais si certaines tâches, rôles et lieux revêtent des énergies féminines et masculines, les manières d'être genrées en interaction au sein de ces espaces forestiers peuvent mobiliser l'une de ces énergies, les deux ou parfois aucune⁶⁰. Selon *Okacic* (homme, 60 ans, aîné qui a passé beaucoup de temps en territoire avec sa famille tout au long de sa vie), la notion d'énergie peut référer à la féminité et à la masculinité, mais elle réfère surtout à la relation que l'humain entretient avec le monde animé qui l'entoure :

Tout être humain détient quelque chose de commun avec tout ce qui vit dans la terre. Des matières ou une énergie quelconque que tu peux aller puiser sans être un homme ou une femme. C'est universel, c'est tout le monde, même un arbre. Pour quelqu'un, un arbre c'est

⁶⁰ Lors de mon terrain, le canot est souvent revenu pour me parler des énergies féminines et masculines. J'ai d'abord cru que l'on me communiquait que les femmes devaient s'asseoir à l'avant et les hommes à l'arrière. C'est lors d'une discussion avec Dominic Flamand que celui-ci m'a montré des photos datant du début de la création de Manawan où l'on voyait des hommes à l'avant du canot et des femmes à l'arrière en m'expliquant que les femmes pouvaient être à l'arrière et les hommes à l'avant. J'ai également pu participer à quelques courtes expéditions de canots avec des jeunes de la communauté où tout le monde pouvait s'asseoir où ils voulaient sans commentaires de la part des aîné-e-s. Ces informations m'ont permis d'interpréter le canot comme une explication de la balance entre les énergies féminine et masculine et la force des rôles qu'implique d'être à l'avant comme à l'arrière du canot. L'avant nécessite de regarder vers l'avant et l'arrière nécessite de diriger l'embarcation. À ce sujet, la chercheuse Marie-Hélène Gagnon-Dion a fait sa recherche doctorale en travail social sur le canot comme outil d'intervention chez les couples et élabore beaucoup plus en profondeur l'implication des parties d'un canot et des énergies qui y sont associées en montrant également que le centre est relié à l'enfance et la jeunesse (Gagnon-Dion : 2023 - à paraître).

un arbre, mais quand tu vas le toucher ou puiser son énergie, c'est là que tu vois qu'il nous donne quelque chose.

Tout comme pour l'idée de travail, la notion d'énergie joue ici un rôle dans le ressourcement grâce à l'interaction avec des sujets considérés vivants, comme les arbres. Dans la langue *atikamekw nehiromowin*, certains éléments sont considérés comme animés et d'autres comme inanimés. Par exemple, *Mictikw* signifie un arbre en *atikamekw nehiromowin* : si l'arbre est enraciné et vivant il est considéré animé; s'il est coupé et mort, il est considéré inanimé. Si cette distinction est claire en *nehiromowin*, elle se traduit mal en français⁶¹. Selon Okacic, ces énergies animées peuvent être puisées :

Dans le temps, eux autres avaient l'habitude un peu pour s'orienter, il te faut quelque chose, une balise. Dépendamment aussi du lieu, est-ce que c'est un lieu propice pour avoir du soleil, c'est des choses comme ça. Il y avait aussi la possibilité, un moyen de garder des endroits où tu peux aller te ressourcer. Sans le savoir, on peut trouver des endroits qui sont très énergisants. Il doit y avoir quelque chose dans ce coin-là qui te donne de l'énergie.

L'intervention de *Okacic* permet de compléter ce que racontait Debby à propos de son grand-père qui pouvait se repérer dans le territoire avec « des lignées d'énergie [...] parce qu'ils ont beaucoup donné d'énergie pour passer entre ces lignes ». On peut donc puiser et laisser des énergies via des interactions avec des lieux.

Ce qui ressort des différentes interventions à propos de la notion d'énergie c'est qu'elle est à la fois une force provenant notamment du travail des ancêtres que les Atikamekw Nehirowisiwok peuvent puiser dans le territoire et une puissance liée parfois à la masculinité et la féminité selon du travail réalisé sur dans le territoire. De ces interventions, j'en déduis que le travail/otamirowin (dans le sens d'occuper son être et son esprit pour son bien) en territoire est une façon de s'affirmer dans sa manière d'être genrée en tant qu'Atikamekw Nehirowisiw en faisant des tâches et des activités qui mobilisent certaines énergies. Simultanément, le travail/otamirowin en territoire permet de s'ancrer dans le réseau de relations formant Notcimik à partir d'un lieu avec tout l'ancestralité de l'énergie provenant du travail des ancêtres, mais également des êtres animés qui composent le réseau forestier. En ce sens, travail/otamirowin signifie aussi maintenir et entretenir les relations avec les lieux et les non-humains côtoyés sur le territoire et

⁶¹ En *Nehiromowin*, le verbe va changer dépendamment de si l'on parle de quelque chose d'animé ou d'inanimé. En restant avec l'exemple de l'arbre, quelqu'un qui dit *Ni wapamaw mictikw*, cela se traduit par Je vois un arbre [enraciné/vivant]. Si cette même personne dit *Ni wapaten mictikw*, se traduit par je vois un arbre [coupé/mort/sans racine]. La différence n'existe pas en français alors qu'en *nehiromowin* cela se sait tout de suite.

être ainsi à la hauteur de ses responsabilités éthiques, esthétiques et cosmopolitiques. Les notions d'énergie et de travail/*otamirowin* reflètent les relations passées, présentes et futures avec Notcimik. La distinction entre les rôles masculins et féminins ne se justifie pas par des devoirs rigides pour les hommes et pour les femmes, mais dans une dynamique complexe entre des énergies (parfois masculine, parfois féminine et parfois les deux ou aucune) performant par des manières d'être genrées ou non genrées dans le maintien d'un espace. En considérant les impacts de la colonisation historique et actuelle dans la dépossession territoriale et les tentatives d'assimilation, cette dynamique complexe s'inscrit dans des continuités transformatives qui s'expriment de différentes façons dans les actions et dans les témoignages que les participant·e·s m'ont rapportés.

5.4. Conclusion

Ce chapitre a commencé en présentant des informations sur les questions de genres dans les rôles et responsabilités au sein des camps familiaux et du site *Mirerimowin*. J'ai tenté de souligner que certains rôles étaient simultanément réservés aux hommes ou aux femmes, mais que plusieurs interventions indiquaient cependant qu'il n'y a pas toujours de correspondance entre les rôles masculins et les hommes ou les rôles féminins et les femmes dans les camps familiaux. Afin d'approfondir ce que je percevais initialement comme une contradiction, j'ai problématisé les notions de sexe et de genre pour finalement me concentrer sur la notion de manières d'être genrées. Bien que l'objectif de recherche initiale de faire ressortir les expertises complémentaires des hommes et des femmes atikamekw nehirowisiwok s'est construit dans la binarité homme/femme, le processus d'enquête et d'analyse a aussi fait ressortir les expertises des personnes non binaires atikamekw nehirowisiwok. En ce sens, j'ai abordé les manières d'être qui sortent de la binarité homme/femme en expliquant simultanément les impacts de la colonisation sur ces manières d'être ainsi que leurs expressions anciennes et actuelles. La dernière partie de ce chapitre a tenté d'expliquer la diversité des manières d'être sur le territoire à travers la notion de travail [*otamirowin*] et d'énergie au sein du réseau de relations qui compose l'univers forestier. Ainsi, la distinction entre les rôles et responsabilités masculins et féminins ne se justifie pas par des devoirs rigides pour les hommes et pour les femmes, mais dans une dynamique complexe entre des énergies (parfois masculine, parfois féminine et parfois les deux ou aucune), une diversité de manières d'être et de responsabilités dans le maintien d'un espace.

CONCLUSION

En s'intéressant aux liens entre démarches politiques et cosmologie atikamekw nehirowisiw au sein du Nitaskinan, ce mémoire s'inscrit dans les liaisons entre mobilisations politiques, responsabilités territoriales et philosophie de l'existence (Éthier, 2017 : 281) par les Atikamekw Nehirowisiwok. Cette recherche a pris ces liaisons pour socle afin d'interroger les relations de plusieurs familles de la communauté de Manawan avec des lieux qui leur sont importants au sein de leur territoire ancestral. Plus précisément, il a été question de voir comment à un niveau personnel, familial et communautaire, les relations exprimées au cours de la recherche s'inscrivent dans une grande diversité de pratiques et une épistémologie ancrée dans le territoire, où l'univers forestier atikamekw nehirowisiw est constitué comme une grande toile de relations. Cette proposition de toile a émergé d'un processus de recherche guidé par la question suivante : dans un contexte de territorialités enchevêtrées impliquant des dynamiques de résistance, des continuités et des transformations des relations territoriales par les familles *atikamekw nehirowisiwok*, quelles responsabilités les hommes et les femmes de Manawan entretiennent-ils et elles avec des sites territoriaux qu'ils et elles jugent importants sur le Nitaskinan?

D'abord réfléchi dans le cadre des démarches du Projet Matakan de transmission et de documentation des savoirs liés au territoire, cette question a également été élaborée selon des objectifs qui répondent aux besoins de différents partenaires communautaires. Parmi eux, on compte les objectifs de documentation de l'importance des lieux en territoire, les responsabilités qui y sont associées et la valorisation des expertises complémentaires des hommes et des femmes atikamekw sur le territoire. Il y avait aussi des objectifs de transfert et de restitution de connaissances comme la valorisation de cette documentation auprès des membres de la communauté et de l'ensemble de la nation ou la création d'espace de participation des jeunes dans la collecte de données.

Comme mentionné à la section 4.2 de ce mémoire, les notions de lieux et de responsabilités ont été des catalyseurs importants tout au long de la recherche conformément aux objectifs de documenter les responsabilités exprimées par les familles Atikamekw Nehirowisiwok et les toponymes, les activités ainsi que les récits de différents lieux considérés importants. Cependant, l'analyse et la co-interprétation des données avec les partenaires ont permis de faire ressortir l'importance de la relationnalité qui compose l'univers forestier atikamekw nehirowisiw. En regroupant les données à propos des 17 lieux documentés parce que qualifiés d'importants par mes interlocuteur-e-s lors de mes deux séjours de terrain en 2021, il

est rapidement devenu clair que les participant-e-s ne limitaient pas les actions et les responsabilités à des lieux spécifiques, mais parlaient plutôt d'activités, de manières d'être et de déplacement dans l'ensemble du territoire et des relations qu'il engage. S'ensuit qu'il n'est pas pertinent d'effectuer une correspondance entre un lieu et une responsabilité sans qu'il ne soit mis en relation avec l'ensemble du territoire, d'où ma proposition de toile de relations territoriales.

Avec du recul, ma tentative de faire correspondre lieu, responsabilité et genre (en terme binaire) provenait d'une tentative d'articuler les préoccupations et les besoins des partenaires à travers une logique qui faisait du sens pour moi. Bien que ce mémoire présente mes propres interprétations et analyse, le processus d'approbation et de validation auprès de membres de la communauté a permis de rectifier la recherche afin qu'elle rende les réflexions des participant-e-s concerné-e-s. Avant même la mise en place des mécanismes d'approbation et de validation, le terrain a rapidement modifié mes intuitions d'analyse concernant la notion de responsabilité et de lieu. Ça m'a pris un certain temps à comprendre ce que l'on me communiquait : l'important c'est le territoire, pas juste un lieu en particulier. J'ai tout de même conservé la question de recherche initiale dans l'état qu'elle a été formulée avec les partenaires parce qu'elle est le point de départ qui a permis le reste de la réflexion. Modifier la question à mi-parcours m'aurait donné l'impression d'invisibiliser le processus de recherche avec les aléas méthodologiques et analytiques. J'aurais pu poser la question autour de la distinction entre lieu et univers forestiers atikamekw, la participation d'autres êtres à la composition de l'univers forestiers, la complémentarité entre les manières d'être générées en territoire dans le passé et actuellement. Mais aucune de ces formulations n'aurait pu émerger sans la question de recherche initiale, qui n'a finalement été qu'un point de départ.

Pour répondre aux objectifs de recherche qui ont également servi de point de départ, ce mémoire a été divisé en cinq chapitres relatant en ordre le sujet et la problématique de recherche, les différentes dimensions méthodologiques tout au long du processus de recherche, les orientations théoriques, ainsi que la présentation des données et des résultats de recherche.

Afin de soutenir ma proposition de toile de relations territoriales, les deux derniers chapitres ont abordé la place des montagnes au sein du Nitaskinan comme espaces de relationnalités multiples et l'importance des diverses manières d'être générées dans le territoire, surtout les camps familiaux et le site de guérison et de mieux-être communautaire *Mirerimowin*. Pour les montagnes, j'ai tenté d'expliquer trois logiques

d'interaction répondant à la notion de « frigidaire », de « repère » et « d'énergie féminine ». Pour les manières d'être, j'ai abordé la notion de travail genré en territoire en expliquant que les distinctions entre les rôles masculins et féminins ne se justifient pas par des devoirs rigides exclusifs aux hommes ou aux femmes, mais se déploient plutôt dans une dynamique complexe entre des énergies (parfois masculine, parfois féminines, parfois les deux et parfois aucune), une diversité de manières d'être et de responsabilités dans le territoire.

En filigrane, j'ai essayé de démontrer que les impacts de l'extractivisme sur le territoire ne se limitent pas à un problème de ressources. En considérant les enjeux cosmopolitiques en rapport aux lieux composant Notcimik, le territoire est un espace de vie, de mémoire, de transmission, d'énergies et d'apprentissage. Le réduire à des ressources met en danger toutes ces autres dimensions. La dévastation des coupes forestières, des feux de forêt, des inondations et des activités minières met à mal l'ensemble de l'espace qu'est Notcimik, précisément parce qu'il est constitué en toile de relations. Les démarches de transmission territoriale des Atikamekw Nehirosiwok, en protégeant leurs lieux, leurs savoirs et leur mémoire, s'inscrivent dans une ancestralité, mais préfigurent également un futur. Ce mémoire, dans son effort de « traduction ontologique », se veut une contribution à une meilleure compréhension des réalités atikamekw nehirowisiwok contemporaines afin de favoriser le respect de leur devenir collectif par les autorités et la société dominante.

L'univers forestier atikamekw nehirowisiwok et les relations qui le composent demeurent toutefois complexes et différentes formes de relationnalités, de récits et de lieux doivent encore être documentés et valorisés. Ce mémoire a ciblé certains lieux plutôt que d'autres. Si ce mémoire a surtout abordé des lieux autour du lac Kempt en territoire, il serait intéressant de poursuivre la démarche pour documenter et analyser des lieux importants au milieu des villes et au milieu des réserves. Avant la construction de l'épicerie, qu'est ce qui se trouvait à cet emplacement? Était-il habité? Comment l'était-il? La borne-fontaine du coin de la rue repose-t-elle sur l'ancien emplacement d'une tente dans laquelle une jeune atikamekw nehirowisiw a appris à perler avec sa kokom? La rue principale a-t-elle recouvert un ruisseau où un jeune homme a appris le récit de Wisaketcakw avec son mocom? Est-ce que la station-service a été érigé là où deux ancêtres très respecté-e-s que l'on voyait, mais dont on ne parlait pas, ont tanné une peau d'orignal? Je n'ai pas de réponse à ces questions et je crois que l'on peut se demander si l'énergie du travail des ancêtres passe à travers le béton? Ce qui est clair, c'est l'importance d'être présent sur les

lieux-pensées et de s'engager dans la toile de relations qu'ils impliquent : c'est ainsi être responsable du territoire et y laisser une énergie que les générations futures pourront également puiser.

ANNEXE A

[Lettre décrétant le moratoire sur les coupes forestières par CNA, le CDAM et les *ka nikaniwitcik* en 2021]



Nitaskinan, le 2 novembre 2021

Par courriel

Premier ministre François Legault
Édifice Honoré-Mercier
835, boulevard René-Lévesque Est, 3e étage
Québec (Québec) G1A 1B4

Monsieur le Premier ministre,

Le 23 mars 2021, le Chef Paul-Émile Ottawa, du Conseil des Atikamekw de Manawan, écrivait aux ministres Pierre Dufour, Jonatan Julien et Ian Lafrenière sur la nécessité de décréter un moratoire sur les coupes forestières exercées sur nos terres ancestrales, suivant l'appel des Chefs de territoires de Manawan et dont la lettre vous est partagée en annexe. Pour seule réponse, nous avons reçu un accusé de réception, au contenu vraisemblablement automatisé.

Ces coupes forestières sont abusives, démesurées et faites sans égard à nos droits. Les aménagements forestiers sont insensibles à notre mode de vie et notre capacité d'exercer nos activités traditionnelles. Cette pratique qui va à l'encontre de nos droits doit cesser immédiatement.

Sur le Nitaskinan, les compensations versées par les compagnies forestières à notre communauté sont bien en deçà de la moyenne qui s'établit dans le reste du Canada. Nous restons loin d'une contrepartie juste et équitable, malgré les tentatives de compenser certains chefs de territoire par le déneigement de quelques accès forestiers et la fourniture de bois de chauffage.

La pauvreté n'est pas un phénomène naturel : l'application de nos droits inhérents pour retrouver les assises d'une économie traditionnelle est fondamentale, un fait que la Commission royale sur les peuples autochtones reconnaissait déjà il y a 35 ans et que la Cour suprême a confirmé au travers de jugements répétés en faveur d'un exercice absolu de nos droits traditionnels.

Nous exigeons aujourd'hui le développement d'une nouvelle relation entre le gouvernement, l'industrie et nous. Il faut un appel à l'industrie forestière pour prendre en considération ce qui convient de nommer une dépossession et d'avancer vers un équilibre des intérêts économiques plus juste et plus équitable.

Les ententes qui ont été convenues en Colombie-Britannique avec les premières Nations [Boston Bar](#), [Dilidahi](#) et [Comox](#) comptent parmi les exemples d'une progression des relations

...

de nation à nation, en plus de donner une nouvelle dimension aux politiques de développement durable.

Nous sommes aujourd'hui devant l'obligation d'imposer un moratoire sur les coupes forestières.

Nous vous prions, monsieur le Premier ministre, de recevoir nos salutations.



Constant Awashish
Grand Chef de la Nation Atikamekw



Paul-Émile Ottawa
Chef de Manawan



Aurèle Dubé
Chef de territoire



Bruno Dubé
Chef de territoire



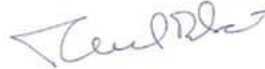
Henri Dubé
Chef de territoire



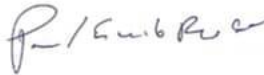
Isidore Dubé
Chef de territoire



Jean-Jacques Dubé
Chef de territoire



Paul Dubé
Chef de territoire



Paul-Émile Dubé
Chef de territoire



Armand Echaquan
Chef de territoire



Robert Echaquan
Chef de territoire



Denis Flamand
Chef de territoire



Jean-Guy Flamand
Chef de territoire



Léon Flamand
Chef de territoire

...

Maxime Flamand
Chef de territoire

Rodrigue Jacob
Chef de territoire

Gaston Moar
Chef de territoire

Garry Moar,
Pour Hervé Moar.

Hervé Moar
Chef de territoire

Jean-Pierre Moar
Chef de territoire

Paul Nequado
Chef de territoire

Jean-Louis Nêwashish
Chef de territoire

Michel Nêwashish
Chef de territoire

Jacquelin Ottawa
Chef de territoire

Jean Ottawa
Chef de territoire

Jean-Yves Ottawa
Chef de territoire

Joseph Ottawa
Chef de territoire

Mario Ottawa
Chef de territoire

Paul-Émile Ottawa
Chef de territoire

Almas Petiquay
Chef de territoire

Basil Petiquay
Chef de territoire

Alain D. Quitich
Chef de territoire

Léo Quitish
Chef de territoire

...



Viateur Quitish
Chef de territoire

c. c. :
Monsieur Pierre Dufour, ministre des Forêts, de la Faune et des Parcs
Monsieur Ian Lafrenière, ministre responsable des Affaires autochtones
Monsieur Jonatan Julien, ministre de l'Énergie et des Ressources naturelles

ANNEXE B

[Sceau de collaboration par la Chaire UNESCO]



Chaire UNESCO
555, boulevard de l'Université
Chicoutimi (Québec)
Canada G7H 2B1

Saguenay, le 8 juillet 2021

Objet : Acceptation de votre projet pour l'obtention du sceau de la Chaire UNESCO

Monsieur Étienne Levac,

Nous avons le plaisir de vous informer que votre projet - **LA RESPONSABILITE DE PROTÉGER : ÉTUDES DE CAS DES PRATIQUES ATIKAMEKW NEHIROWISIWOK DE MANAWAN DE PROTECTION DE SITES TERRITORIAUX**, reçu en mars 2021, a été accepté pour l'obtention du sceau de la Chaire UNESCO - *La transmission culturelle chez les Premiers Peuples comme dynamique de mieux-être et d'empowerment*.

Après l'étude de votre dossier, le comité scientifique de la Chaire a reconnu que votre projet répond aux grands critères permettant l'obtention de ce sceau : l'interconnectivité, l'approche méthodologique collaborative en recherche autochtone, l'approche éthique, la création et l'innovation.

Le comité scientifique souligne l'importance de la documentation des pratiques territoriales dans des sites identifiés par le Centre des Ressources Territoriales de Manawan. Il est heureux que votre production à venir s'inscrive dans le cadre du Projet Matakan tout en faisant ressortir l'expertise des Atikamekw iriniwok et des Atikamekw iswewok.

L'obtention de ce sceau reconnaît l'engagement de participation, de collaboration de toutes les parties prenantes de votre projet et assure l'ouverture de la Chaire à répondre à vos questionnements.

Pour en savoir plus sur les critères de l'obtention de ce sceau, nous vous invitons à consulter l'exposé de position rédigé par la Chaire et publié en 2020 par la Commission canadienne pour l'UNESCO [Approches méthodologiques pour mieux travailler ensemble](#). À l'automne 2021, vous recevrez une trousse contenant les indications pour l'utilisation du logo de la Chaire et autres détails sans hésitation.

Vous pouvez nous rejoindre pour plus d'information à chaireunesco@uqac.ca.

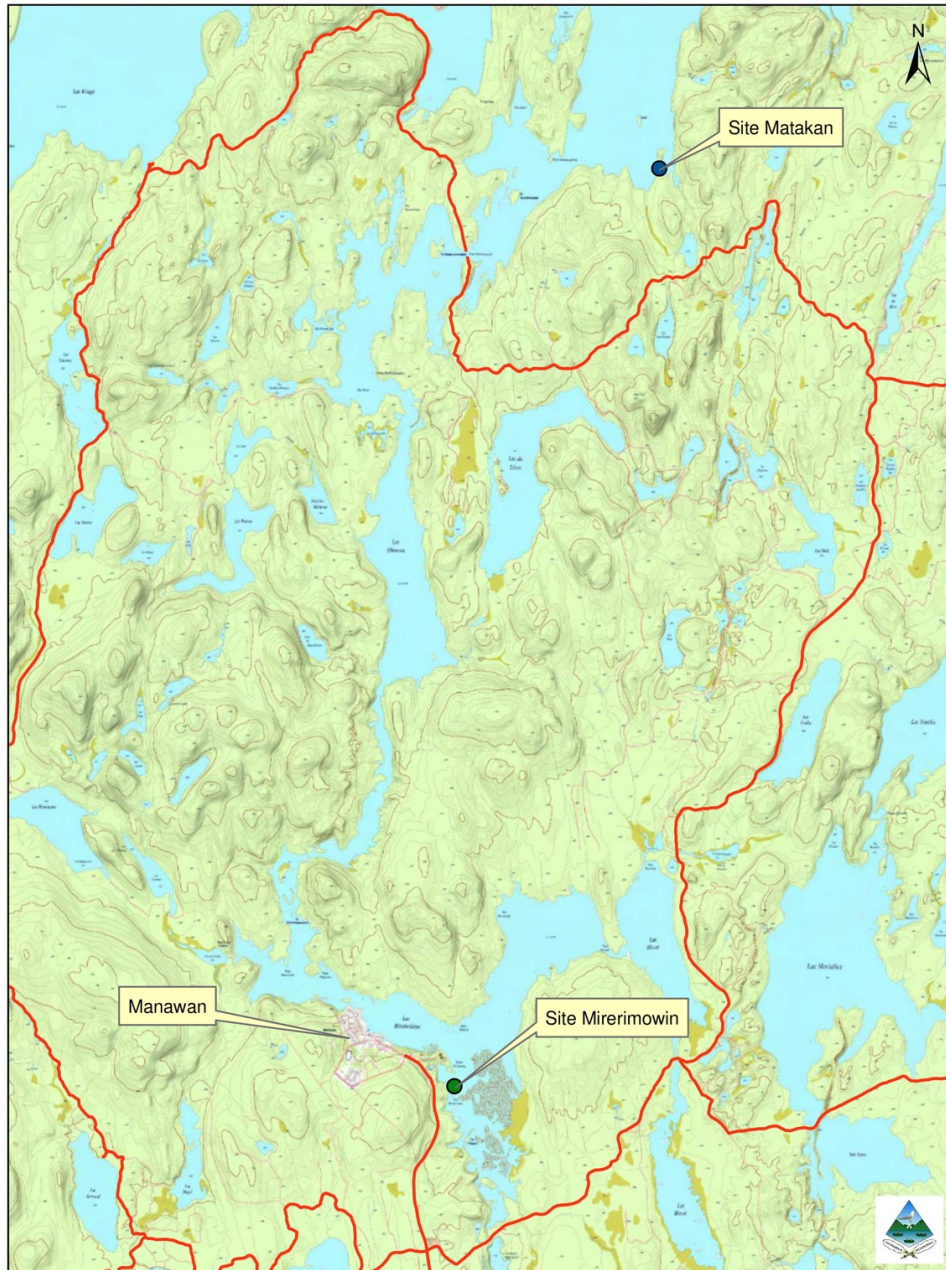
Veuillez recevoir nos salutations distinguées.

Élisabeth Kaine
Cotitulaire

Mathieu Cook
Cotitulaire

ANNEXE C

[Carte du Lac Kempt - Opockoteiak sakhikanik]



1:90 000

RÉFÉRENCES

- Ahmed, Sara. (2017). *Living a feminist life*. Duke University Press / Durham and Londo.
- Alfred, Taiaiake et Jeff Corntassel (2005). Being indigenous: resurgences against contemporary colonialism. *Government and Opposition*, 40(4), 597-614.
- Alfred, Taiaiake. (2005). Sovereignty. Dans Joanne Barker (dir.), *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Strategies for Self-Determination* (33-50) University of Nebraska Press.
- Anderson, Kim. (2016). *A recognition of being: reconstructing native womanhood* (2e édition). Toronto : Women's Press Toronto.
- Antone, Bob. (2015). Reconstructing indigenous masculine thought. Dans Innes, R. A. et Anderson, K., *Indigenous men and masculinities: legacies, identities, regeneration*. University of Manitoba Press.
- Augé, Marc. (1992). *Non Lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Éditions du Seuil.
- Awashish, Chantale (2006) Les anciennes formes d'écritures chez les Atikamekw. *Projet Kinokewin*. Conseil de la nation Atikamekw et Université Laval
- Awashish, Maryse (2007). Atikamekw iskwew okiskeritamowin (Le savoir de la femme atikamekw). *Projet Kinokewin*. Conseil de la nation Atikamekw et Université Laval
- Basile, Suzy (2017). *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*. Thèse présentée à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue au département des sciences de l'environnement. 243 pages.
- Basile, Suzy., Asselin, Hugo. et Martin, Thibault. (2017a). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw. *Recherches Féministes*, 30(1), 61–80.
- Basso, Keith. (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. University of New Mexico Press.

- Beaulieu, Alain (2013). La création des réserves indiennes au Québec. Dans Beaulieu, A & S. Gervais et M. Papillon (dir.) *Les Autochtones et le Québec: Des premiers contacts au Plan Nord* (p.135-151) Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Berque, Augustin & Phillippe Nys. (1997). *Logique du lieu et œuvre humaine*, Bruxelles, Ousia.
- Blaser, Mario. (2009a). Notes towards a political ontology of “environmental” conflicts. Dans Green, L. (dir.) *Contested ecologies: Dialogues in the south on nature and knowledge* (p.13–27) HRSC Press.
- Blaser, Mario. (2009b). The threat of the Yrmo: the political ontology of a sustainable hunting program. *American Anthropologist*, 111(1), 10–20.
- Blaser, Mario. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547–568.
- Blaser, Marion. (2014). Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages, *Cultural geographies* 2014, 21(1), 49 –58.
- Blaser, Mario. (2016). Is another cosmopolitics possible? *Cultural Anthropology*, 31(4), 545–570.
- Boivin, Denis. (2023). *Les êtres de la forêt des Innus ; Memekueshuat mak Katshimaitsheshuat ka taht innua utassinîit*. Thèse présentée à l'Université Laval au département de sciences des religions. 583 pages.
- Bousquet, Marie-Pierre., Laurence Hamel-Charest & Anne Mapachee. (2020). Y avait-il des deux-esprits chez les Anicinabek ? Perceptions sur la sexualité et les genres. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 50(1), 115–127.
- Brown, Martha A. & Sherri Di Lallo. (2020). Talking circles: a culturally responsive evaluation practice. *American Journal of Evaluation*. 41(3): 367-383.
- BRV (2023) *Protégeons les sites sacrés – Protect sacred sites*. En ligne : <https://www.protectsacredsites.ca/wp-content/uploads/2023/03/ProtectSacredSitesWEB.pdf> (consulté le 29 avril 2023)
- Butler, Judith (1990 [2007]). *Troubles dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. La Découverte.
- Burgess, Hana, Donna Cormack & Paaeangi Rei. (2021). Calling forth our pasts, citing our futures : an envisioning of a Kaupapa Māori citational practice. *MAI Journal*, 10(1), 57-67.

- Caffrey, M. Margaret. (2000). Complementary power: men and women of the Lenni Lenape. *American Indian Quarterly*, 24, 44–63.
- Camirand-Lemyre, Laurie (2020). *Des relations au territoire à une stratégie d'émancipation politique : masko cimakanic aski, une vision de protection territoriale atikamekw nehirowisiw*. Mémoire présenté à l'Université du Québec à Montréal au département de science politique. 192 pages.
- Céfaï, Daniel (2003). *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte.
- Chachai, V., Junker, M.-O., Martinuzzi, K., Petiquay, N. & Planchon, C. (2019). Anotc nehirowimowin. La langue atikamekw aujourd'hui : attitudes et identité. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 49(1), 3–13.
- Charest, Paul. (2002). « Tim Ingold, *The perception of the environment : essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres et New York, Routledge, 2000, 465 p., illustrations, bibliogr., index. » *Anthropologie et Sociétés*, 26(1) : 216–218.
- CNA. (2014). *Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw*. En ligne : https://www.atikamekwsipi.com/public/images/wbr/uploads/publication/IMG_6175.JPG (consulté le 3 mai 2023)
- CNVR (S-D.). *Registre commémoratif national des élèves*. En ligne : <https://nctr.ca/memorial/le-registre-commemoratif-national-des-eleves/livre-du-registre-commemoratif-national-des-eleves/?lang=fr> (consulté le 30 octobre 2022)
- Colpron, Anne-Marie. (2004). *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes « chamanes » shipibo-conibo (Amazonie péruvienne)*. Thèse présentée à l'Université du Montréal au département d'anthropologie. 480 pages.
- Corntassel, Jeff. et Tiffanie Hardbarger. (2019). Educate to perpetuate: land-based pedagogies and community resurgence. *International Review of Education*. 65 : 87-116.
- Coulthard, Glen (2010) Place against empire : understanding indigenous anti-colonialism, *Affinities : Journal of Radical Theory, Culture and Action*. 4 : 79-83.
- Coulthard, Glen (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- CVR. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir: Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. En ligne :

https://ehprnh2mwo3.exactdn.com/wp-content/uploads/2021/04/1-Honorer_la_verite_reconcilier_pour_lavenir-Sommaire.pdf (Consulté le 3 mai 2023)

- D'Orsi, Annalisa. (2014). Conservation et innovation. *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 69–85.
- De La Cadena, Marisol. (2010). Indigenous cosmopolitics in the andes: conceptual reflections beyond “politics.” *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370.
- De La Cadena, Marisol. et Mario Blaser (2018). *A World of many Worlds*. Duke University Press.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2016). Epistemologies of the South and the future. *From the European South*. 1 : 17–29.
- Delâge, Denys et Jean-Philippe Warrem (2017). *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*. Boréal, Montréal.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1989 [1980]). *Capitalisme et schizophrénie, Milles plateaux*, Les éditions de minuit, collection Critique.
- Dennis, Mary Kate et Finn McLafferty Bell (2020). Indigenous women, water protectors, and reciprocal responsibilities, *Social Work*, 65(4) : 378–386.
- Desbiens, Caroline. (2010). Step lightly, then move forward: exploring feminist directions for northern research. *Canadian Geographer*, 54(4), 410–416.
- Descola, Philippe. (2005). *Par-delà Nature et Culture*. Gallimard, Paris.
- Descola, Philippe. (2021). *Les formes du visibles*. Les livres du Nouveau Mondes, Éditions du Seuil, Paris : France.
- Driskill, Qwo-li. (2016). *Asegi Stories: Cherokee Queer and Two-Spirit Memory*. University of Arizona Press.
- Dubé, Albert. (2014). Entretien avec César Newashish (1902-1994), Manawan. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 44(1), 104–107.
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentir-Penser avec la Terre : une écologie au-delà de l'Occident*. Anthropocène : Seuil.

- Éthier Benoit Gérald Ottawa, Christian Cocoo, (2020a). Redefining the lexicon of power, envisioning the future: the Atikamekw Nehirowisiw Nation and the comprehensive land claims negotiations. *Anthropologica*, 62 (2) : 262-275.
- Éthier, Benoit (2020b). Analyzing entangled territorialities and Indigenous use of maps: Atikamekw Nehirowisiwok (Quebec,Canada) dynamics of territorial negotiations, frictions, and creativity. *The Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, 64(1): 32–48.
- Éthier, Benoit et Sylvie Poirier (2018). Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok dans le contexte contemporain, *Anthropologica*, 60 (1), 106-118.
- Éthier, Benoit, Christian Cocoo et Gérald Ottawa (2019). Orocowewin notcimik itatcihowin: the Atikamekw Nehirowisiw code of practice and the issues involved in its writing. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 22 (1) : 2-25.
- Éthier, Benoit. (2014). Nehirowisiw kiskeritamowina : acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 44 (1), 49–59.
- Éthier, Benoit. (2016). Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Anthropologie et Sociétés*, 40 (2), 177–193.
- Femmes Autochtones au Québec. (2013). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. En ligne : <https://www.etsmtl.ca/docs/recherche/soutien-aux-chercheurs/equite-diversite-et-inclusion-recherche-ets/Documents/Lignes-directrices-femmes-autochtones> (Consulté le 3 mai 2023)
- Femmes Autochtones au Québec. (2022). Les enjeux et les défis des personnes 2SLGBTQ+ autochtones au Québec. En ligne : https://faq-qnw.org/wp-content/uploads/2023/04/FAQNW_brochure_rapport_FR_V5_digital.pdf (consulté le 15 mai 2023)
- Fiske, Jo-Anne. (2006). Political status of native indian women : contradictory implications of canadian state policy. Dans Mary-Ellen Kelm et Lorna Townsend (dir.), *In the Days of our Grandmothers. A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- Flamand, Debby. Atikamekw Nehirowisiw de Manawan. Nitaskinan. Discussion sur les pratiques et les savoirs en territoire des ancêtres. Communication personnelle. 2021.

- Flamand, Sipi. (2022) *Nikanik e Itapian / un avenir autochtone « décolonisé »*. Hannenorak.
- Flores Espínola, Artemisa. (2012). Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du « point de vue ». *Cahiers du Genre*, 53(2), 99-120.
- Gagnon, Justine et Caroline Desbiens (2018). Mapping memories in a flooded landscape: a place reenactment project in Pessamit (Quebec). *Emotion, Space and Society*, 27 : 39-51.
- Gagnon, Justine, Caroline Desbiens et Éric Kanapé (2021). “Where You Have to Bypass”: History, Memory, and Multiple Temporalities of Innu Cultural Landscapes, *The American Indian Quarterly*, 45 (4) : 361-399.
- Gagnon-Dion, Marie-Hélène. (2023- à paraître). « Wikimewin nahiwinik otcī. L’expérience atikamekw nehirowisiw des relations de couple : vers des pratiques de bien-être ancrées dans la réalité atikamekw pour la prévention de la violence familiale ». Thèse de doctorat. Université de Montréal.
- Gélinas, Claude. (1998). Identité et histoire des autochtones de la Haute- Mauricie aux XVIIe et XVIIIe siècles : un regard sur le débat Attikamègues-Têtes de Boule. Dans Roland Tremblay (Dir.), *L’éveilleur et l’ambassadeur : essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, (p.199-212) Montréal : Paléo-Québec.
- Gélinas, Claude. (2003). *Entre l’assommoir et le godendart : les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*. Septentrion, Sillery
- Geoffrion, Paul (2010). Le groupe de discussion. Dans Benoit Gauthier (dir.) *Recherche Sociale : de la problématique à la collecte des données*. (p.391-414) Presses de l’Université du Québec. Montréal, Canada.
- Ghasarian, Christian (2004). Sur les chemins de l’ethnographie réflexive. Dans Christian Ghasarian (dir.) *De L’ethnographie à l’anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques et nouveaux enjeux*. Collection U, Armand Colin, Paris, France.
- Gilley, Brian J. (2006). *Becoming two-spirit : gay identity and social acceptance in indian country*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Gonzalez Bautista, Noémie. (2021). The importance of context-relevant feminist perspectives in disaster studies. the case of a research on forest fires with the atikamekw first nation. *Disaster Prevention and Management: An International Journal*.

- Goulet, Jean-Guy. (1998). *Ways of knowing. experience, knowledge and power among the Dene Tha*. Lincoln, Vancouver, Nebraska University Press, University of British Columbia Press.
- Goulet, Jean-Guy. (2004). Une question éthique venue de l'autre monde. *Anthropologie et Sociétés*, 28(1), 109–126.
- Goulet, Jean-Guy. (2011). Trois manières d'être sur le terrain Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 107–125.
- Green, Joyce (2004). Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien, *Politique et Sociétés*, 23(1) : 9-32.
- Hale, Charles (2006) Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.
- Hall, Ingrid. (2019). Le « bien-vivre » (sumaq kawsay) et les pommes de terre paysannes: Du délicat exercice de la diplomatie ontologique. *Anthropologie et Sociétés*, 43(3), 217–244.
- Harding, Sandra. (1992). Rethinking standpoint epistemology: what is strong objectivity? *The Centennial Review*, 36(3), 437–470.
- Horn-miller, Kahente. (2016). Distortion and healing: finding balance and a “Good Mind” through the rearticulation of Sky Woman’s journey. Dans Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.) *Living on the Land: Indigenous Women’s Understanding of Place* (p.19–38). AU Press.
- Houde, Nicolas et Lemyre, Laurie C. (2020). Revitalization of indigenous political cultures through locally-governed protected areas : the case of Masko Cimakanic aski. *Letopis*, 64(2), 146–159.
- Houde, Nicolas. (2014a). La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan : tradition, adaptation et flexibilité. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1).
- Houde, Nicolas. (2014b). Les Autochtones dans l'espace politique canadien. Dans Alain Gagnon (dir.), *La politique québécoise et canadienne : une approche pluraliste* (p. 139–157). Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Hunt, Sarah (2014). Ontologies of indigeneity : the politics of embodying a concept, *Cultural Geographies*. 21 (1): 27-32.

- Ingold, Tim. (2000). *The perception of the environment : essays in livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge,
- Innes, R. Alexander. et Anderson, Kim. (2015). *Indigenous men and masculinities: legacies, identities, regeneration*. : University of Manitoba Press.
- Jacobs, Beverley et Andrea Williams (2008) L'héritage des pensionnats : Les femmes autochtones disparues et assassinées Dans *De la vérité à la réconciliation. Transformer l'héritage des pensionnats, Fondation autochtone de guérison* (p.137-163).
- Jérôme Laurent, Ottawa Sakay, Moar Patrick. (2020). Matakan : transmission des savoirs et images de la décolonisation en milieu autochtone au Québec. *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 15 : 71-85.
- Jérôme, Laurent. (2008a). "Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant". Rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 45–54.
- Jérôme, Laurent. (2008b). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179–196.
- Jérôme, Laurent. (2010a). *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : ethnographie d'un processus d'affirmation identitaire et culturelle en milieu autochtone*. Thèse de doctorat présenté au département d'anthropologie. Université Laval. 376 pages.
- Jérôme, Laurent. (2010b). Les rires du rituel: Humour, jeux et guérison chez les Atikamekw. *Anthropologica*, 52(1), 89–101.
- Jérôme, Laurent. et Patrick. Moar. (2018). Tourisme, transmission et territoire : un exemple de recherche partenariale en milieu atikamekw. Communication présentée dans le cadre d'une journée de réflexion : La recherche « avec » des communautés autochtones: Illustrations à partir d'expériences menées au sein de l'INRS Centre Urbanisation Culture et Société et de l'Université du Québec à Montréal. Chaire de recherche UQAM sur la méthodologie et l'épistémologie de la recherche partenariale, 23 mars.
- Jérôme, Laurent. et Veilleux, Vicky. (2014). Witamowikok, « dire » le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui : territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 11–12.

- Jordanova, Ludmilla. (1980). Natural facts: a historical perspective on science and sexuality. Dans Janet Price et Margrit Shildrick (dir.) *Feminist Theory and The Body* (p.157-168). Edinburgh University Press.
- Kamel, Géhane (2021). *Rapport d'enquête : lois sur la recherche des causes et des circonstances des décès. Pour la protection de la vie humaine concernant le décès de Joyce Echaquan*. En ligne : https://www.coroner.gouv.qc.ca/fileadmin/Enquetes_publicques/2020-EP00275-9.pdf (consulté le 20 octobre 2022)
- Kermoal, Nathalie. et Isabel Altamirano-Jimenez. (2016). *Living on the Land: Indigenous women's understanding of place*. Edmonton : Athabasca Press.
- Kopenawa, David. et Bruce Albert. (2010). *La Chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Terre humaine.
- L'Abbé, Rachel .(2013). *Effets du tourisme autochtone sur l'identité culturelle des communautés amérindiennes au Québec : le cas des Atikamekw de Manawan*. Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal. 182 pages.
- Labrecque, Marie-France. (1984a). «Des femmes de Weymontachie». *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3): 3-16.
- Labrecque, Marie-France. (1984b). Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie). Incidences sur la condition des femmes Attikamèques. *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3): 75-87.
- Lachapelle, Maryse. (2010). Pour décomplexer mon anthropologie : réflexions sur un travail de terrain en collaboration avec une chercheuse autochtone. *Les Cahiers du CIÉRA*. Vol 6. Pp : 47-64.
- Larrivière , Tania. (2019). *Two Spirit People*, Cree Women of Eeyou Istchee Association
- Latour, Bruno (1999). On recalling ANT. Dans John Law & John Hassard (dir.) *Actor Network Theory : and after*. (p.15-25) Blackwell Publisher / The Sociological Review.
- Latour, Bruno (2006). *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte. Poche/Sciences humaines et sociales.
- Laugrand, Férédic & Robert Crépeau. (2015). Shamanisms, religious networks and empowerment in indigenous societies of the Americas, *Anthropologica*, 57 (2) : 289-298.

- Laugrand, Frédéric. & Denis Delâge. (2008). Introduction : traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 38 (2-3), 3–12.
- Law, John & Marianne Lien (2018). Denaturalizing Nature. Dans De La Cadena, Marisol. et Mario Blaser (dir.). *A World of many Worlds*. (p.131-171) Duke University Press.
- Lee, Lloyd. (2015). Diné masculinities, relationships, colonization, and regenerating an egalitarian way of life. Dans Innes, Alexander et Anderson, Kim (dir.). *Indigenous men and masculinities: legacies, identities, regeneration*. (p.214-228) University of Manitoba Press.
- Léger, Marie. (2014). Décoloniser notre regard : la discrimination envers les femmes autochtones des Amériques. Dans T. Nancy and M. Dufour-Poirier (dir.), *L'Amérique latine, laboratoire du politique autrement* (p. 83–104). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Liu, Xin (2021). The Use/Less Citations in Feminist Research. *Australian Feminist Studies*, 36 (108), 212- 221,
- Loppie, Charlotte (2007). Learning from the grandmothers: incorporating indigenous principles into qualitative research. *Qualitative Health Research*. 7(2) : 276-284.
- Manikuakanishtiku, Justine Gagnon, Caroline Desbiens & Éric Kanapé (2021). A river of names : the multiple voices of an innu riverscape, *River Research and Applications*, 38 (3) : 412 – 421.
- Manuel, George et Michael Posluns. (1974). *The Fourth World : An Indian Reality*, Collier Macmillan Canada, New York.
- McGregor, Deborah. (2008). Anishnaabe-Kwe, traditional knowledge, and water protection. *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme*, 26(3–4), 26–30.
- McGregor, Deborah., Walter Bayha et Deborah Simmons. (2010). Our responsibility to keep the Land alive: voices of northern indigenous researchers. *Pimatisiwin : A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 8 (1), 101-123.
- Milan, Pascale-Mari., (2013). Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. *Réflexions de terrain, Ethnographie*, 6 : 163-184.
- Morissette, Anny. (2007). Composer avec un système imposé : la tradition et le conseil de bande à Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3),127–138.

- Mott, Carrie & Daniel Cockayne. (2017). Citation matters: mobilizing the politics of citation toward a practice of 'conscientious engagement', *Gender, Place & Culture*, 24:7, 954-973
- Mutti, Flora. (2020). *Initiatives atikamekw d'affirmation et de mise en valeur des savoirs et du territoire*. Présenté comme exigences partielles de la maîtrise en anthropologie. Université Laval. 174 pages.
- Niquay-Ottawa, Cécile. Atikamekw Nehirowisiw de Manawan. Nitaskinan. Discussion sur les rôles genrés dans les camps familiaux lors d'une activité de tannage de la peau d'orignal. Communication personnelle. 2021
- Ordioni, Natacha. (2011). L'androcentrisme: un ethnocentrisme du genre?. *Babel : Littératures plurielles*, 23 : 49-71.
- Ottawa, Gilles, (2001). *Nehirowatchihowin. Les activités traditionnelles atikamekw selon les six saisons*, La Tuque, Québec : Conseil de la nation atikamekw.
- Ottawa, Jean et Joseph Ottawa. Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan. *Nitaskinan*. 1^{ère} Rencontre de documentation sur l'importance de Kice Matanak dans *Notcimik*. Communication personnelle. 2021
- Ottawa, Jean. Atikamekw Nehirowisiw de Manawan. *Nitaskinan*. 3^{ème} Rencontre de documentation sur l'importance de Kice Matanak dans *Notcimik*. Communication personnelle. 2022
- Ottawa, Joseph. Atikamekw Nehirowisiw de Manawan. *Nitaskinan*. 2^{ème} Rencontre de documentation sur l'importance de Kice Matanak dans *Notcimik*. Communication personnelle. 2022
- Overing, Joanna. (1986). Men control women?: the "catch 22" in the analysis of gender. *International journal of moral and social studies*, 135–156.
- Panasuk, Anne. (2021). *Auassat : À la recherche des enfants disparus*. EDITO, Montréal.
- Perreault, Julie. (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine, *Recherches féministes*, 1(2) : 33-52.
- Poirier, Sylvie et Jean-Marc Niquay, (1999). *Le droit coutumier atikamekw : pistes de réflexion*. La Tuque, Conseil de la Nation Atikamekw

- Poirier, Sylvie. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et(post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1), 137–153.
- Poirier, Sylvie. (2013). The dynamic reproduction of hunter-gatherers: ontologies and values. Dans Janice Boddy et Michael Lambek (dir.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, (p. 50–68). Oxford, Wiley Blackwell
- Poirier, Sylvie. (2014). Atikamekw kinokewin, “la mémoire vivante”: bilan d’une recherche participative en milieu autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1) : 73–83.
- Poirier, Sylvie. (2017). « Nehirowisiw territoriality : negotiating and managing entanglement and coexistence », Dans Françoise Dussart et Sylvie Poirier, (dir.), *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Canada and Australia*, (p. 212–234). Toronto, University of Toronto Press.
- Poirier, Sylvie et Françoise Dussart (2017). *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto, University of Toronto Press.
- Poirier, Sylvie., Lauren Jérôme et la Société d’histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan). (2014). Présentation. Les Atikamekw Nehirowisiwok. Territorialités et savoirs. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 44(1), 3–10.
- Rifkin, Mark. (2011). *When did Indians become straight? : kinship, the history of sexuality and native sovereignty*. New York : Oxford university Press
- Routhier, Marie-Josée. (1984). Que sont devenues les sages-femmes d'antan : L'accouchement chez les femmes attikamèques de Manouane. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 14 (3): 3-16
- Roy, Simon N. (2010). L’études de cas. Dans Gauthier Benoit (dir.) *Recherche Sociale : de la problématique à la collecte des données*. (p. 199-226.) Presses de l’Université du Québec. Montréal, Canada.
- SAC. (2022). Les communautés autochtones au Québec, *Gouvernement du Canada*. En ligne : https://www.sac-isc.gc.ca/fra/1634312499368/1634312554965?fbclid=IwAR2CUzqU9OV5B3ZO_EcCnCVVoOfn-9ZBER3ZcVtEWxOEV-9BDsDhGVott4Y (consulté le 24 avril 2023)
- Savoie-Zajc, Lorraine. (2010). L’entrevue semi-dirigée. Dans Gauthier Benoit (dir.) *Recherche Sociale : de la problématique à la collecte des données*. (p. 337-360) Presses de l’Université du Québec. Montréal, Canada.

- Scheper-Hughes, Nancy. (1983). Introduction : the problem of bias in androcentric and feminist anthropology. *Women's Studies*. Vol. 10. Pp. 109-116.
- Shawanda, Amy. (2020). Baawaajige: exploring dreams as academic references. *Turtle Island Journal of Indigenous Health*. Vol. 1(1), 37-47
- Shawanda, Amy & Joshua Manitowabi. (2023) Anishinaabe dream methodology. *Turtle Island Journal of Indigenous Health*. En ligne : <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/tijih/article/view/38566/31574> (1 décembre 2023)
- Silko, Leslie Marmon (1996). *Yellow Woman and Beauty of Spirit*. New York: touchstone.
- Simpson, Leanne. B. (2011). *Dancing on our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg : ARP Books.
- Simpson, Leanne. B. (2014). Land as pedagogy: nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3) : 1–25.
- Simpson, Leanne. B. (2016). Indigenous resurgence and co-resistance. *Critical Ethnic Studies*, 2(2), 19–34.
- Sklaerenn Le Gallo et Mélanie Millette, (2019) « Se positionner comme chercheuses au prisme des luttes intersectionnelles : décentrer la notion d'allié.e pour prendre en compte les personnes concernées », *Genre, sexualité & société*.
- Slater, S. (2011). "Nought but women": constructions of masculinities and modes of emasulation in the new world. Dans S. Slater and F. A. Yarbrough (dir.), *Gender and Sexuality in Indigenous North America, 1400-1850* (p. 30–53). University of South Carolina Press.
- Sneider, L. (2015). Complementary relationships: a review of indigenous gender studies. Dans R. A. Innes and K. Anderson (dir.), *Indigenous men and masculinities: legacies, identities, regeneration* (p. 62–79). University of Manitoba Press.
- Sneider, L. (2015). Complementary relationships: a review of indigenous gender studies. Dans R. A. Innes and K. Anderson (dir.), *Indigenous men and masculinities: legacies, identities, regeneration* (p. 62–79). (s. l.) : University of Manitoba Press
- Société d'histoire atikamekw et Jérôme, Laurent. (2009). Nehirowisiw kitci atisokan : vers une réappropriation de l'histoire atikamekw. *Les Cahiers du Ciéra*, 9 : 19–30.

- Speck, Frank. G. (1924). Spiritual beliefs among the Labrador Indians. *American Proceedings*, 25, 452–471.
- Statistique Canada. (2021). Tableau : 41-10-0048-01 : Représentation des hommes et des femmes dans les conseil de bandes des Premières Nations et les Chefs dans les communautés des Premières Nations selon le sexe. En ligne <https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/fr/tv.action?pid=4110004801> (consulté le 10 mai 2023)
- Stenger, Isabelle. (2007). La proposition cosmopolitique. Dans *l'émergence des cosmopolitiques* (p. 45–68). La Découverte.
- Stirbys, Cynthia D. (2008). Gender-based analysis and differing worldviews, *Canadian Woman Studies*, 26 (3-4) : 138-145.
- Tanner, Adrian. (1979). *Bringing home animals : religious ideology and mode of production of the mistassino Cree hunter*. New York : St Martins's Press.
- Tedlock, Barbara. (1991). From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47(1) : 69–94.
- Thielen-Wilson, Leslie (2014). Troubling the path to decolonization: indian residential school case law, genocide, and settler illegitimacy. *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit Et Société*, 29(2) : 181-197.
- Tougas, Christine. (2016). *Des racines, des arbres et des humains: étude de la vie sociale des arbres dans la cosmologie atikamekw nehirowisiw d'Opitciwan*. Mémoire présenter au département de sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal. 193 pages.
- Trudel, Pierre. (2014). Entrevue avec Constant Awashish, grand chef du conseil de la nation atikamekw. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 44(1), 119–121.
- Van Woudenberg, Gerdine. (2004). « Des femmes et de la territorialité »: début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec*, 34 (3): 75-86.
- Viveiros de Castor, Eduardo (2004) «Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *Tipiti*, 2 (1): 3-22
- Wagner, Roy. (1975). *L'invention de la culture*. Zone sensible.

- Wattez, Paul. (2021). *S'impliquer, entrer en relation et se laisser affecter. Trois postures collaborative d'une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation avec les Iyiniwch de Waswanipi* ». Dans. Delamour C., J. A., Joncas, D. David, B. Éthier et F. Croce (dir.) *Kasalokada ta lagwosada : Réalités et enjeux de la recherche collaborative en milieu autochtones* (pages 53-83). Éditions Peisaj, Collection E. Cogito., Sherbrooke, Canada.
- Wattez, Paul. (2021). *Les conceptions du patrimoine chez les Iyiyiwch (Cris du Québec)*. Communication présentée au Centre Interuniversitaire en Études et Recherches Autochtones, Montréal.
- Watts, Vanessa. (2013). Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!). *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 2(1), 20–34.
- Weiner, Annett. (1976). *Women of value, men of renown : New perspectives in trobriand exchange*. Austin : University of Texas Press.
- Woolford, Andrew. (2009). Ontological destruction: genocide and canadian aboriginal peoples. *Genocide Studies and Prevention* vol 4 (1) : 81-97
- Wyatt, Stephen. (2004). *Co-existence of Atikamekw and industrial forestry paradigms, occupation and management of forestlands in the St-Maurice river basin, Quebec*. Thèse de doctorat présenté à la faculté de foresterie de l'Université Laval, Québec. 385 pages.
- Wyatt, Stephen. et Yvon Chilton. (2014). L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44 (1),61–72.
- Zurn, Perry., Danielle Bassett., & Nicole Rust. (2020). The citation diversity statement: A practice of transparency, a way of life. *Trends in Cognitive Sciences*, 24(9), 669–672.

MÉDIAGRAPHIE :

- Boivin, Catherine (13 mars 2022) “Là d’où nous venons”. Otehima Atisokew. En ligne : <https://otehima-atisokew.squarespace.com/blog/l-do-nous-venons> (consulté le 17 mars 2023)
- BRV (2023) Protect sacred sites / protégeons les sites sacrés. En ligne <https://www.protectsacredsites.ca/>. (Consulté le 11 mai 2023)
- Centre National pour la Vérité et la Réconciliation (2023) « Registre commémoratif national des élèves ». En ligne : <https://nctr.ca/memorial/le-registre-commemoratif-national-des-eleves/livre-du-registre-commemoratif-national-des-eleves/?lang=fr> (consulté le 12 avril 2023)
- CNA (2023) *Personnalités célèbres*. En ligne : <https://www.atikamekwsipi.com/fr/la-nation-atikamekw/personnalites-celebres> (consulté le 29 aril 2023)
- Jean-François Champoux [@jeanfrancois.champoux]. (12 mars 2022) *C’est avec respect pour la communauté de Manawan que je suis resté à l’écart depuis trois semaines* [Publication]. Facebook. <https://www.facebook.com/jeanfrancois.champoux>
- Josselin, Marie-Laure (6 novembre 2021) « La réponse de Québec à son moratoire : une « gifle et une insulte » selon Manawan ». Radio Canada, En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1837558/reaction-manawan-moratoire-coupes-forestieres-gouvernement-quebec> (consulté le 14 mars 2022)
- Moar, Elisa & Sipi Flamand. (2017). Kitci Nehirowiskwew. Court-métrage produit par le Wapikoni Mobile. En ligne : <https://vimeo.com/191544509> (consulté le 30 novembre 2023)
- Radio-Canada (2023) « Une femme à la tête de Wemotaci, une première pour cette communauté atikamekw », *Espace Autochtones*. En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1971023/wemotaci-atikamekw-election-chef-conseil-autochtone> (consulté le 24 avril 2023)
- TVA Nouvelles “ Coupes à blanc près de Manawan: des ententes bafouées par l’industrie forestière ». En ligne, <https://www.journaldemontreal.com/2022/02/22/coupe-a-blanc--des-ententes-bafouees-par-lindustrie-forestiere-1> (consulté le 14 mars 2022)
- TVA Nouvelles “ Coupes à blanc près de Manawan: des ententes bafouées par l’industrie forestière ». En ligne, <https://www.journaldemontreal.com/2022/02/22/coupe-a-blanc--des-ententes-bafouees-par-lindustrie-forestiere-1> (consulté le 14 mars 2022)

Wapikoni Mobile. (2005). Chemin de Croix. Court-métrage produit par le Wapikoni Mobile. En ligne : <https://vimeo.com/157299503> (Consulté le 30 novembre 2023)

LEXIQUE

<i>Ari Wacikamak</i>	La baie Henri
<i>Aski</i>	Terre
<i>Amiskw</i>	Castor
<i>Atikamekw Nehiromowin</i>	Langue atikamekw
<i>Atikamekw</i>	Corégone (poisson blanc)
<i>Atoske aski</i>	Territoire de chasse (régulière)
<i>Atoskewin</i>	Chasse régulière
<i>Awacic</i>	Enfant
<i>Awacic nitowakiw</i>	L'incarnation d'un esprit dans un enfant
<i>Capotowan</i>	Grande tente / Maison longue
<i>Emitcikocic</i>	Un québécois / un blanc
<i>Ickote</i>	Feu
<i>Iriniw</i>	Homme
<i>Iskwew</i>	Femme
<i>Itewin</i>	Mot/parole
<i>ka nikaniwiticik</i>	Chef de territoire
<i>Ka oskiwonatanak</i>	La Montagne Nez
<i>Ka Tcotcociwtanak</i>	Le Mont Téton
<i>Kawapisiw</i>	Celui qui est blanc

<i>Kamirotenakwetc</i>	Orignal (ancien terme. Littéralement « celui qui se tient sur les bonnes montagnes »)
<i>Kitci atisosanak</i>	Récits de la création et la formation du territoire et plus généralement de l'univers
<i>Kice Manito</i>	Grand Esprit
<i>Kice matanak</i>	La Grande Montagne
<i>Kiskiwananik</i>	« Le lieu qui sort de l'eau »
<i>Kitaskino</i>	« notre territoire »
<i>Kitci atisokanak</i>	Les récits cosmogoniques dans la tradition orale atikamekw
<i>Kokom</i>	Grand-mère
<i>Kwecikan</i>	Bannique
<i>Matakan</i>	Site de campement temporaire
<i>Matanak</i>	Montagne
<i>Matci natowe minictikw</i>	L'île aux iroquois
<i>Memekweciw</i>	Être aquatique dans la tradition orale atikamekw
<i>Mictcimiwoc</i>	Garde manger/frigidaire
<i>Mictikw</i>	Arbre
<i>Mocom</i>	Grand-Père
<i>Mos</i>	Orignal
<i>Natoho Aski</i>	Territoire de chasse (subsistance)
<i>Natohowin</i>	Chasse de subsistance
<i>Nehirowisiw</i>	Autochtone

<i>Ni tiperiten aski</i>	« Je suis garant de ce territoire »
<i>Nipi</i>	Eau
<i>Nitaskinan</i>	Territoire ancestral atikamekw (littéralement « notre territoire »)
<i>Notcihaw</i>	Faire l'amour
<i>Notcimik</i>	Forêt (littéralement « là d'où je viens »)
<i>Okacic</i>	Doré (poisson)
<i>Opockoteiak sakihikanik</i>	Lac Kempt
<i>Orowewin notcimik itatcihowin</i>	Codes de pratiques atikamekw
<i>Orowitahawasowin</i>	Cérémonie des premiers pas
<i>Otamirowin</i>	Travailler
<i>Otapewnaskew iskew</i>	Sage-femme (littéralement « celle qui accueille »)
<i>Otatama / owitcipaca</i>	parrain
<i>Otcotcoma / owikanisa</i>	Marraine
<i>Otehimin</i>	Fraise
<i>Sesekatikw</i>	Épinette noire
<i>Tciman</i>	Canot
<i>Tipatcimowin</i>	Les récits d'évènements avec un témoin direct ou indirect dans la tradition orale atikamekw
<i>Wactetok</i>	Bois luminescent
<i>Wapoc</i>	Lièvre
<i>Wasko</i>	Ciel

Wisaketcakw

Être mythique dans la tradition orale atikamekw

Wisaketcakw asini

Le rocher de Wisaketcakw