

Kasalokada ta lagwosada
Réalités et enjeux de la recherche collaborative
en milieux autochtones

sous la direction de
Carole Delamour, Jo Anni Joncas, David Bernard,
Benoit Éthier et Francesca Croce



Kasalokada ta lagwosada

**Réalités et enjeux de la recherche collaborative en milieux
autochtones**

Tous les textes de la collection *e.Cogito* font l'objet d'une évaluation par les pairs

La collection *e.Cogito* se spécialise dans la publication d'ouvrages dans le domaine de l'éducation, avec un accent mis sur la diffusion des résultats de recherche universitaire. Le public visé comprend toute personne intéressée aux mouvements de l'éducation dans un monde de savoirs et de pratiques éducatives en perpétuel changement.

Elle est dirigée par Réal Bergeron, professeur à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

Comité de collection :

- Réal Bergeron, (Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Québec, Canada), Directeur.
- Vincent Bouchard-Valentine (Université du Québec à Montréal, Québec, Canada)
- Christian Dumais (Université du Québec à Trois-Rivières, Québec, Canada)
- Mélanie Dumouchel (Université du Québec à Montréal, Québec, Canada)
- Kathleen Sénéchal (Université du Québec à Montréal, Québec, Canada)

Titres parus :

- Réal Bergeron et Ginette Plessis-Bélair. (dir.). (2012). *Représentations, analyses et descriptions du français oral, de son utilisation et de son enseignement au primaire, au secondaire et à l'université.*
- Réal Bergeron, Christian Dumais, Bernard Harvey et Raymond Nolin. (dir.). (2014). *La didactique du français oral du primaire à l'université.*
- Christian Dumais, Réal Bergeron, Martine Pellerin et Constance Lavoie. (dir.). (2017). *L'oral et son enseignement : pluralité des contextes linguistiques.*
- Kathleen Sénéchal, Christian Dumais et Réal Bergeron. (dir.). (2019). *Didactique de l'oral : de la recherche à la classe, de la classe à la recherche.*

Kasalokada ta lagwosada
Réalités et enjeux
de la recherche collaborative
en milieux autochtones

Collectif sous la direction de
Carole Delamour, Jo Anni Joncas, David Bernard,
Benoit Éthier et Francesca Croce

Préface de Louise Lachapelle et Shan Dak Puana
en collaboration avec Claudia Maltais-Thériault

Éditions *Peisaj*
Collection [©]Cogito

Révision, maquette : Éditions Peisaj
Illustration de couverture : Catherine Boivin

© Éditions Peisaj
1450, rue Cabana
Sherbrooke (Québec) – Canada J1K 2N1
Tél. : 1 514 814 6167 – Courriel : peisaj@ymail.com
<http://peisaj.ca>

Tous droits réservés à l'exception du chapitre 9 "À l'écoute de Mishtamek^u. Éthique collaborative et évaluation de la recherche en milieux autochtones. Réflexion sur une expérience terrain" (Louise Lachapelle, Claudia Maltais Thériault et Shan Dak Puana) – qui a été publié sous licence Creative Commons 4.0 *Attribution, pas d'utilisation commerciale, pas d'oeuvre dérivée* dans *Concrete ways to decolonize research, ACME : An International Journal for Critical Geographies*, 17(3), 687-719 – et de la préface

Publié au Canada
Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2021
Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Canada, 2021
ISBN (numérique) 978-2-9814830-8-9
ISBN (imprimé) 978-2-9814830-9-6

Cette publication a été rendue possible grâce au soutien de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT), par le biais du Fonds de développement académique du réseau (FODAR – programme dédié aux projets spéciaux), et du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA).

Artiste et œuvre de couverture

Jeune artiste multidisciplinaire atikamekw, **Catherine Boivin** vient de la communauté de Wemotaci. Elle s'exprime autant par la vidéo et la photographie que par la sculpture, la peinture et la performance, et elle explore le caractère ainsi que les traditions de sa culture à travers les codes propres à sa nation. Lauréate du prix Manitou-Kiuna 2018 remis par l'Institution Kiuna, elle détient un baccalauréat en arts visuels et médiatiques de l'UQAM. En 2018, elle a été commissaire lors d'une soirée de projection dédiée aux femmes autochtones au Centre CLARKE. Joggeuse et marathonnienne, mais également danseuse de Pow Wow et militante pour les droits autochtones, Catherine Boivin est l'incarnation par excellence d'une personne impliquée dans son milieu.

L'œuvre présentée en première page de couverture est une représentation de la collaboration et de ses forces. L'écorce représente la main-d'œuvre et le travail nécessaire pour bâtir un projet solide, à l'image du canot d'écorce. Ce canot est également un symbole de la collaboration entre les communautés autochtones et allochtones; que cet engagement puisse voguer et parcourir les rivières des territoires. Le canot est accompagné de 11 rames, qui sont l'illustration des 11 nations du Québec. Enfin, le violet est un hommage à Joyce Echaquan qui a su éveiller notre conscience collectivement, notamment quant au fait qu'une véritable réconciliation ne pourra pas avoir lieu sans entamer des actions concrètes visant la décolonisation de nos institutions.

Remerciements

Nous tenons à remercier chaleureusement toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation de cet ouvrage sur la recherche collaborative en milieux autochtones. Les remerciements dans les lignes qui suivent sont nombreux et représentent l'esprit participatif de cet ouvrage.

Tout d'abord, les remerciements vont aux auteur.e.s de l'ouvrage. Nous tenons à leur souligner toute notre gratitude et notre reconnaissance pour avoir partagé le fruit de leurs réflexions développées sur le terrain au cours des années. Leurs contributions sont précieuses et favorisent une meilleure compréhension des approches collaboratives développées avec les Premiers peuples.

Nos pensées vont également aux conférencier.ère.s et à tous les participant.e.s du colloque « Les (re)configurations actuelles des relations collaboratives : réalités, enjeux et préoccupations des acteurs de la recherche en milieux autochtones », organisé en 2018 lors du congrès de l'Association francophone pour le savoir (ACFAS). Cette journée de partage, de discussion, de réflexion et d'implication a été le moteur de cet ouvrage collectif. En particulier, nos remerciements vont à Paul Wattez et Laurent Jérôme, qui ont grandement contribué à l'organisation du colloque et à l'idéation de cet ouvrage.

Notre gratitude s'adresse en égale mesure aux personnes-ressources qui ont enrichi cet ouvrage grâce à leur expertise. En effet, celui-ci n'aurait pas pu connaître autant de réussite dans sa finalisation sans leur générosité, leur support et leurs conseils aux différentes étapes du processus de création. Nous remercions en particulier Catherine Boivin, Suzie O'Bomsawin et Marjolaine Benjamin. Merci également aux évaluateur.trice.s pour leur révision fine des manuscrits.

Ce projet collectif s'est concrétisé grâce au soutien financier de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT), qui a rendu disponible le fonds de développement académique du réseau (FODAR – dans le cadre du programme dédié aux projets spéciaux), et du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA), qui soutient depuis de nombreuses années le développement et la restitution des projets relatifs aux Premiers peuples. Nous les remercions sincèrement.

Nos remerciements les plus chers s'adressent aussi aux Éditions Peisaj et à la collection e.Cogito. Les responsables de cette maison d'édition ont compris l'esprit qui anime cet ouvrage et nous ont chaleureusement et patiemment accompagnés dans le travail de publication.

Finalement, merci à vous lecteur.trice.s. C'est à travers vos interprétations des projets collaboratifs présentés que cet ouvrage prendra tout son sens.

Table des matières

(cliquer sur le titre pour accéder directement au texte)

Préface – *Tshissinuatshitakan*

*Louise Lachapelle et Shan Dak Puana (Jeanne d’Arc Vollant),
en collaboration avec Claudia Maltais-Thériault* 9

Introduction – *Kasalokada ta lagwosada*. Travaillons ensemble dans la même direction

Carole Delamour, Jo Anni Joncas et David Bernard 33

Chapitre 1 – S’impliquer, entrer en relation et se laisser affecter. Trois postures collaboratives d’une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation avec les Iyiniwch de Waswanipi

Paul Watez 53

Chapitre 2 – L’apport de l’approche expérientielle et du « travail du malentendu » dans la recherche collaborative en contexte autochtone

Benoit Éthier 83

Chapitre 3 – Relations collaboratives et espaces éthiques en contexte de recherche ilnu : regard sur le lien entre langue et territoire chez les Pekuakamiulnuatsh

Şükran Tipi 97

Chapitre 4 – La création du Comité w8banaki de coordination de la recherche

David Bernard 123

Chapitre 5 – Abaznodali8wdi : Un voyage culturel avec les jeunes du projet Niona

Projet Niona, Edgar Blanchet et David Bernard 137

Chapitre 6 – Récit d’une initiative collaborative en contexte anicinabe dans le cadre du projet Animodidan kimidjiminan! Parlons de notre alimentation! <i>Laurence Hamel-Charest et Maureen Papatie</i>	157
Chapitre 7 – La co-construction d’un projet forestier avec les Mi’gmaq : la forêt communautaire de Gespeg <i>Denis Blouin, Jean-François Bissonnette et Luc Bouthillier</i> ...	175
Chapitre 8 – Vers une ferme nordique dans la communauté crie de Chisasibi : enjeux de la recherche participative en agriculture <i>Émilie Parent, Geneviève Beaulieu, Richard Lair, Augustine Charbonneau et Catherine Riel</i>	199
Chapitre 9 – À l’écoute de Mishtamek ^u . Éthique collaborative et évaluation de la recherche en milieux autochtones. Réflexion sur une expérience terrain <i>Louise Lachapelle, Claudia Maltais Thériault et Shan Dak Puana</i>	225
Présentation des auteurs	265

PRÉFACE
TSHISSINUATSHITAKAN¹

LOUISE LACHAPELLE
*Collectif Mamu minu-tutamutau, Sainte-Lucie-des-Laurentides,
Québec, Canada*

SHAN DAK PUANA
*Collectif Mamu minu-tutamutau, Uashat mak Mani-utenam,
Québec, Canada*
en collaboration avec

CLAUDIA MALTAIS-THÉRIAULT
Collectif Mamu minu-tutamutau, Kuujjuaq, Québec, Canada

Nous aimerions saluer d'entrée de jeu l'initiative des jeunes chercheurs qui sont à l'origine du colloque *Les (re)configurations actuelles des relations collaboratives : réalités, enjeux et préoccupations des acteurs de la recherche en milieux autochtones²*, ainsi que la persévérance de l'équipe éditoriale dans la réalisation de la publication collective qui émerge de ce rassemblement. Leur engagement et leurs questionnements sur les modalités de mise en œuvre d'approches collaboratives en milieux autochtones ont généré un partage d'expériences et de récits de pratiques, souvent racontés à plusieurs voix, depuis une diversité de postures, et dans une variété de formes, de langues et de langages. La possibilité de diffuser plus largement ces réflexions portant sur des actions collaboratives élargit encore davantage le cercle de cet échange.

Lors de cette rencontre qui a eu lieu à Chicoutimi, une partie de notre intervention avait pris la forme d'un manifeste. Nous avons présenté quatre enjeux, sur la base de nos propres constats et de certaines préoccupations à l'égard de la recherche collaborative, ainsi qu'une posture éthique et

1. Mot en Innu Aimun signifiant « une balise, un repère sur un chemin » (<https://dictionnaire.innu-aimun.ca/Words>) et pouvant être utilisé, comme c'est le cas ici, pour désigner un bâton de parole.

2. Organisé lors du congrès 2018 de l'Association francophone pour le savoir.

critique inspirée des travaux du collectif Mamu minu-tutamutau³ sur l'éthique collaborative, dont certains sont aussi présentés dans cette publication. « Comment *bien faire ensemble*? », voilà la question qui guide ce projet créatif, éthique et politique, nos actions collaboratives d'enseignement, de recherche et de développement communautaire, ainsi que notre approche interculturelle de la décolonisation.

La recherche collaborative – ou l'utopie pragmatique de *bien faire ensemble* – est une posture créatrice de résistance. Quiconque s'y est aventuré a déjà fait l'expérience qu'une telle approche de la recherche rencontre, et suscite aussi parfois, des résistances. Les approches collaboratives font appel à l'ouverture et à l'imagination. Ne serait-ce que dans le défi de conciliation et d'innovation qu'elles représentent concrètement, et d'abord pour les collaborateurs eux-mêmes, dès qu'ils s'engagent, non seulement à *chercher ensemble*, mais aussi à *trouver ensemble comment bien faire ensemble* de la recherche. Voilà pourquoi la recherche collaborative en milieux autochtones nous semble une posture créatrice et pourquoi, selon nous, cette approche peut également témoigner d'une forme de résistance, au sens réflexif et politique cette fois.

En effet, dans la mesure où l'éthique collaborative interroge et transforme la relation de recherche en s'engageant à rééquilibrer la balance du pouvoir, elle comporte une importante valeur critique. Il y a aussi un fort potentiel d'inventivité, voire de guérison mutuelle, dans le travail de réciprocité qu'exige la création de conditions plus favorables à une collaboration de recherche respectueuse, équitable et négociée en milieux autochtones.

Nous acceptons le *tshissinuatshtakan*, le bâton de parole, en respect des traditions autochtones et nous vous remercions de nous donner la possibilité d'exercer ce pouvoir sacré de la parole au service d'une meilleure compréhension mutuelle et d'une juste critique. *Migwetch!*

Nous sommes honorées de proposer en guise de préface à cet ouvrage une synthèse de ce que nous percevons comme quatre enjeux en regard des (re)configurations actuelles de la recherche collaborative en milieux autochtones. Nous espérons vivement contribuer ainsi à nourrir la réflexion, tout comme à soutenir le dialogue et les actions visant à relever les défis (individuels et collectifs) que pose la conciliation des espaces éthiques et épistémologiques sur les différents terrains où s'inventent les

3. Mamu minu-tutamutau veut dire *Bien faire ensemble* en Innu Aimun. Cette traduction nous a été offerte par Yvette Mollen au début de nos activités. Fondé en 2010 par Louise Lachapelle et Shan Dak Puana, ce collectif s'est reconfiguré au fil du temps en fonction de ses différentes activités. À toutes ces relations qui ont nourri cette démarche, nous exprimons notre gratitude.

formes de collaboration appelées à transformer de manière pérenne la relation de recherche.

Permettez-nous de commencer en prenant un pas de recul et en empruntant le sentier transversal d'un récit.



Comme plusieurs d'entre vous sans doute, comme plusieurs amis Innu ou Anishinaabeg, nous avons appris et chanté, parfois dès l'enfance, une « chanson *en indien* » apparemment intitulée « ANI KUNI ». La plupart du temps, selon le moment et le contexte où on l'apprend, la signification ou l'origine de ce chant ne nous sont toutefois pas transmises. On peut penser qu'*ANI* est une fille, on connaît parfois des versions que certains qualifient de « grivoises » ou d'autres interprétations qui, bien souvent, s'avèrent être les expressions d'une méconnaissance plus ou moins consciente et d'un mépris plus ou moins affiché.

Comment se fait-il que nous *connaissons* cette chanson⁴?

Une simple recherche sur le web permet de retracer certaines informations.

Ces recherches mènent notamment à un rapport que le Bureau d'ethnologie des États-Unis présente au secrétaire de la Smithsonian Institution en 1896⁵. À partir de ce rapport de recherche, on peut faire le lien (ou pas) avec un événement historique qui a eu lieu le 29 décembre 1890 : une opération militaire visant la réserve Lakota de Pine Ridge, souvent décrite comme le *massacre de Wounded Knee*. Certaines connaissances au sujet de cette histoire nous ont parfois été transmises, d'autres moins ou pas du tout : la mort de Tatanka Iyotake (Sitting Bull) et d'autres leaders autochtones; les politiques indiennes, leur application, un contexte de conflit et de rupture de traités; l'appropriation territoriale, la destruction des bisons, les réalités des populations exterminées, décimées, affamées, mises en réserve.

Quant au rapport ethnographique, on y retrouve *Ani'qu ne'chawu'nani'* parmi des chants attribués aux Arapaho. Une transcription figure même au document sous la forme d'une partition musicale, incluant une version écrite des paroles et une traduction en anglais. Décrit comme une *Ghost*

4. Ce récit a d'abord pris la forme d'une intervention performative intitulée « Résister à la Réconciliation » présentée par Louise Lachapelle à titre de porte-parole de Mamu minutamatou lors de la 14^e édition de *Mots et images de la résistance : Résistances autochtones*, Espace Café-Bar de la Cinémathèque québécoise, Montréal, le 9 mars 2016.

5. Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology. (1880). *Annual report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, 14th pt. 2 1892-1893, G.P.O., 1880. <https://library.si.edu/digital-library/book/annualreportofbu14218921893smit>

Dance song, ce chant est associé à une cérémonie pratiquée par les Lakota, un rituel lui-même désigné comme une « danse des esprits ». La plus pathétique des *Ghost Dance songs* selon James Mooney, l'auteur du rapport, qui décrit aussi ce chant comme une prière de lamentation qu'il considère comme une paraphrase indienne du *Notre père* chrétien.

Ces informations existent – comprenons : elles ont été récoltées, documentées, interprétées, conservées et sont diffusées/rendues accessibles et donc existent dans *ces formes-là* – parce que le bureau d'ethnologie états-unien avait le pouvoir de mandater un chercheur sur le terrain, et que le chercheur lui-même avait la capacité, la « légitimité » et les moyens de s'y déplacer, d'y procéder à une collecte de données, et ensuite de rendre compte avec autorité de ses interprétations à son bailleur de fonds. Si le diable est dans les détails, permettez-nous de nous attarder encore un peu à cet épisode de notre récit comme à une histoire qui situe la recherche et certaines formes de collaboration parmi les pratiques d'extraction et de « conservation » par lesquelles une culture fait mine de valoriser et de sauvegarder ce qu'elle s'approprie et détruit.

—

James Mooney est un anthropologue qui étudie les [mythes] Cherokee. Comme d'autres « -logues » de l'époque et comme certains chercheurs encore aujourd'hui, il estime peut-être ne pas se mêler de politique et, fort de cette *immunité ethnologique*⁶ qui s'apparente parfois à une sorte de déni disciplinaire ou académique, à l'automne 1890, il se prépare à partir faire « son » terrain en *territoire indien* (ce sont les termes de son propre rapport). Mooney a obtenu du gouvernement des États-Unis la permission de faire *enquête* sur ce qui était alors perçu comme une nouvelle religion messianique autochtone⁷. Un mouvement qui se « serait propagé » malgré la « politique indienne » des États-Unis (et peut-être aussi à cause de celle-ci) et dont les autorités se préoccupent du fait qu'il « gagnerait en influence » sous l'effet d'un leader Païute, nommé Wovoka (Jack Wilson).

Certains enseignements spirituels de Wovoka impliquent la pratique d'une cérémonie, chant, danse circulaire, port d'un vêtement approprié, jeûne,

6. « Le government anthropologist et l'antropólogo indigenista étudiaient minutieusement le fonctionnement synchronique des peuples indigènes qu'il s'agissait soit d'intégrer à l'expansion occidentale, soit de cantonner en marge, dans des réserves ». Beauceage, P. (2004). Parcours de l'indianité : théologie, politique, anthropologie. *Cahiers des imaginaires*, 3, Université de Montréal, p. 22-24. <https://gripal.ca/publications/cahiers-des-imaginaires/parcours-de-lindianite-theologie-politique-anthropologie/>

7. « The Ghost dance doctrine is only the latest of a series of Indian religious revivals ». Mooney, J. (1886). « The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 », dans le rapport de la Smithsonian Institution, *Op. cit.*, p. 654.

purification, une médecine d'une durée de plusieurs jours. Un appel aux sources de l'identité et aux ancêtres que l'écrivain Kiowa N. Scott Momaday décrit comme *une prière désespérée*⁸.

Mooney rencontra en effet Wovoka, mais l'interview n'aura lieu qu'en 1891, après la « reddition des Indiens » dits hostiles et à peu près au moment où le rituel de la *Ghost Dance* sera interdit. C'est-à-dire après que l'agent du Bureau des affaires indiennes de Pine Ridge, apeuré par cette mobilisation comme sans doute par les effets de ces pratiques culturelles, ait demandé le soutien de l'armée, et que cette intervention militaire ait donné lieu à davantage de violence, de répression et aux centaines de morts de Wounded Knee.

L'enquête de l'ethnologue se prolongera jusqu'en 1894. Elle permettra au chercheur de produire une vaste étude sur les dimensions religieuses des danses et des chants, et d'en rendre compte dans un rapport de recherche détaillé, incluant le traitement d'un volumineux matériel documentaire concernant « le soulèvement des Sioux » dont les sources principales sont les archives du pouvoir étatique, le Indian Office et le War Department. Ainsi la Librairie du Congrès conserve-t-elle plusieurs enregistrements de *Ghost Dance songs* datés de 1894, dont « ANI KUNI », vraisemblablement interprétée par le chercheur lui-même.

—

Malgré l'intérêt que nous portons à ces informations historiques et à ces connaissances ethnographiques, c'est peut-être le fait de retrouver une vidéo de l'interprétation d'« ANI KUNI » popularisée par Madeleine Chartrand⁹ dans les années 1970 qui nous propose une piste tangible vers quelque réponse à la question : pourquoi sommes-nous si nombreux à connaître une version déspiritualisée de ce chant? Cette découverte « fortuite » suscite aussi de nouvelles questions. Pourquoi, par exemple, le producteur Tony Roman fait-il enregistrer cette performance « du folklore indien » à Madeleine Chartrand, et pourquoi précisément à ce moment-là? Notez que *Wikipédia* décrit aussi la chanson comme « une version psychédélique d'un mantra amérindien »!

8. Traduction libre. Intervention de N. Scott Momaday dans le documentaire *THE WEST*, Épisode 8 (1887-1914) *ONE SKY ABOVE US*, PBS, 1996. <https://www.pbs.org/weta/thewest/program/>

9. Madeleine Chartrand est la fille du syndicaliste Michel Chartrand et de la féministe Simone Monet-Chartrand. Sa carrière de chanteuse se termine plus ou moins avec les années 1980. La pochette de l'album, intitulé *Ani Kuni*, évoque la nouvelle danse, la version originale de la chanson interprétée par Chartrand entourée de choristes désignées comme ses *Ani-Kunis*. Roman est crédité comme auteur compositeur de la chanson. <https://www.youtube.com/watch?v=t61k5bsa-bo>

Après l'opération militaire de Wounded Knee, la *danse des esprits* sera déclarée illégale. Ce type d'interdiction vise déjà plusieurs des pratiques spirituelles propres aux cultures des Premiers peuples de l'Île de la Grande Tortue¹⁰, incluant des chants, danses et usages du tambour. Les potlatchs et les danses du soleil sont prohibés depuis 1884 au Canada et seront considérés illégaux jusqu'en 1951. Demeurées vivantes dans une relative clandestinité, les *Ghost Dance songs* se manifestent à nouveau, disons « en public », dans les années 1970 parmi différentes actions de résistance à la « politique indienne » états-unienne et canadienne. Un vaste mouvement d'affirmation identitaire, de réappropriation culturelle et de luttes contre l'oppression mobilise les Premiers peuples un peu partout sur le continent. À une époque qui est aussi marquée par un large champ de contestations politiques, d'actions collectives et de manifestations en faveur des droits civiques, certaines expressions de cette puissante résilience autochtone sont aussi puisées dans des savoirs et des rituels millénaires. En 1973, des militants de l'American Indian Movement et du Red Power amorcent une occupation de Wounded Knee. Des danses circulaires et des *Ghost songs* sont de nouveau performées sur le site même du massacre historique.

L'occupation est très médiatisée, elle mobilise une imposante présence policière. Elle « dure » 71 jours (Oka aura « duré » 78 jours¹¹) et se « termine », non sans violence, en mai 1973. « ANI KUNI », interprétée par Madeleine Chartrand et produite par Tony Roman, est l'un des *hits* de l'été 1973 au Québec. Ainsi donc, lors d'un moment significatif de ce mouvement d'affirmation culturelle et de lutte pour la justice, et à la suite de sa violente répression par l'État, ce qui sera peut-être le plus communément retenu ici, ce qui sera appris et transmis, ce serait « ANI KUNI » chantée par Madeleine Chartrand. Une « *Ani-Kuni* » habillée et coiffée en « *squaw* », suivant une image déjà stéréotypée. Une chanson, sortie de son contexte, coupée de ses origines et, désormais, assimilée aux comptines d'enfant et aux feux de camp. Et ce mot « en indien »¹², dont se sont

10. Selon le nom donné à l'Amérique du Nord dans les récits de la création de certains Premiers peuples du continent.

11. ...ou plus de trois cents ans, selon le point de vue. Voir le film de la réalisatrice, chanteuse et conteuse w8banaki, Alanis Obomsawin, *Kanehsatake, 270 ans de résistance*, 1993. https://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance/

12. Le 28 septembre 2018, Alanis Obomsawin présente un spectacle où elle interprète les chansons de son album intitulé *Bush Lady* au Monument-National à Montréal. Dès son entrée en scène, elle s'adresse au public en célébrant le pouvoir et la place des femmes autochtones et en se réappropriant le mot *squaw*. Elle dédie alors le spectacle aux femmes autochtones violentées, disparues ou assassinées, à cette histoire qui se répète et que raconte aussi la chanson *Bush Lady* avec laquelle elle débute sa prestation.

Écrit par Obomsawin dans les années 1960, l'album *Bush Lady* a été enregistré en 1988 et réédité à l'occasion des concerts présentés à Utrecht, en Hollande, et ensuite à Montréal. <https://www.youtube.com/watch?v=9yXBslSySLM>

depuis longtemps emparés certains hommes blancs et la culture hétéropatriarcale qui le transforment, par leurs abus, en expression de leur mépris.

Parmi les événements médiatiques qui auront contribué à populariser l'appropriation culturelle d'un chant dont la source serait reliée aux Arapaho, soulignons encore le fait qu'en mars de cette même année, à la cérémonie des Oscars, Shacheen Littlefeather avait refusé, au nom de Marlon Brando, le prix qui lui avait été attribué pour son rôle dans le film *Le parrain*. Était-ce pour projeter la « bonne » image sur la scène de cette institution américaine du cinéma, ou pour s'assurer d'être « reconnue », notamment en tant que femme autochtone et dans le contexte de cette prise de parole politique en soutien de l'occupation, que l'actrice et activiste avait elle aussi revêtu un habit d'*Indienne de cinéma* (de *Reel Injun*¹³) ou plutôt, d'*Indienne morte*, selon la troublante expression de Thomas King¹⁴? Hollywood, comme *Wikipédia* (version anglaise), préférerait sans doute dire qu'elle était « vêtue en costume traditionnel apache ». De fait, comment pourrait-on se prétendre complètement à l'abri d'un semblable essentialisme culturel?

—

Littlefeather était une militante au sein de différents mouvements en faveur des *Native American Civil Rights*. Brando, une vedette de cinéma qui, en refusant cet Oscar, aurait voulu attirer l'attention du grand public sur les enjeux de l'occupation à Wounded Knee. Toni Roman, l'un des premiers producteurs québécois, dit indépendant, qui n'en était pas à sa première « réinterprétation » commerciale d'une tendance ou d'un « tube » états-uniens. Madeleine Chartrand, une chanteuse pop, dont « ANI KUNI » sera l'un des plus grands et derniers succès. Voilà, les personnages du récit semblent campés et, selon cette distribution des rôles tout comme selon la morale d'une certaine histoire de la colonisation, il pourrait être tentant de clore le sujet « de cette chanson » et de conclure en consolidant des représentations plutôt dominées par les oppositions et la binarité (bien/mal, vrai/faux, homme/femme, civilisé/sauvage), ainsi que des interprétations polarisées et polarisantes.

13. D'après le titre du film documentaire de Neil Diamond, nation Eeyou de Weskaganish, *Reel Injun: On the Trail of the Hollywood Indian*, 2009.

14. « [...] l'Amérique du Nord ne voit que les Indiens morts. L'Amérique du Nord ne rêve que de l'Indien mort. Il y a bien sûr une bonne raison à cela. L'Indien mort, c'est ce que l'Amérique du Nord rêve d'être », King, T. (2017 [2014]). *L'Indien malcommode : Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*. Montréal, Canada, Boréal Compact, p. 92 [traduction de *Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America* (2012) par Daniel Poliquin].

Cette conclusion « hâtive » conduirait en quelque sorte à « boucler la boucle », c'est-à-dire à fermer la question et à reconduire la domination des deux pôles d'une même violence : se faire attribuer le « mauvais rôle » (cowboy ou indien, colonisé ou colonisateur) dans l'histoire racontée par l'autre, ou alors, intérioriser le « rôle du méchant » dans sa propre histoire. Qu'il s'agisse de nos récits identitaires ou de nos [résultats de] recherches, des complexités et des savoirs se perdent dans ces « raccourcis » et ces biais, recouverts sous l'arrogance des catégories, la définition de frontières arbitraires, l'aliénation culturelle ou l'autoritarisme des valeurs de vérité.

Ici, comme ailleurs, on chante et pense connaître « ANI KUNI ». Une collègue, ayant participé au grand pèlerinage de la Kumbha Mela en Inde, rapporte cette anecdote¹⁵. Alors qu'elle explique d'où elle vient à un moine Sadhou, celui-ci lui répond aussitôt : « Oui, oui, le Québec! *Aani Kuuniii...!* », entonnant, sur un air connu, cette même interprétation du chant-prière, folklorisé, exotisé, acculturé¹⁶.

Autant de *réductions* qui sont une autre façon de continuer « d'en finir avec le problème indien », selon l'expression de Duncan Campbell Scott du ministère fédéral des Affaires indiennes¹⁷, une violence que vise à mettre en évidence cette « étude de cas » et notre insistance sur la nécessité d'interroger, y compris à l'égard de nos propres propos, la relation *connaissance-pouvoir-violence*. Contre les continuités, les aggravations, les reconductions de cette violence exige de développer une active vigilance envers les modalités d'un pouvoir et d'une collaboration

15. La Kumbha Mela est un pèlerinage hindou qui a lieu quatre fois tous les douze ans dans quatre sites sacrés. Merci à Lynda Champagne qui a partagé cette anecdote.

16. Parmi de plus récentes références à ce chant, soulignons la version proposée par Normand Guilbeault, contrebassiste, chanteur et directeur musical du quatuor *Kawandak*. Intitulée *Aanii Kouounii*, cette version s'inscrit dans une démarche personnelle et professionnelle de réappropriation culturelle et de réinterprétation d'un répertoire traditionnel autochtone. Pour d'autres informations et entendre cette interprétation, <https://www.mosaicultures.com/kawandak>. Voir aussi *Quatre Wampum Kaion'i : Rencontre avec les artistes autochtones Normand Guilbeault et Yves Sioui Durand*. <https://monde.ccdmd.qc.ca/ressource/?id=111483&demande=desc>

17. Reconnu depuis longtemps comme l'un des poètes de la Confédération, Duncan Campbell Scott commence à être aussi plus largement reconnu pour son rôle dans la politique d'assimilation dont font partie les écoles résidentielles au Canada. « Ces pensionnats offrent plus qu'un simple programme éducatif : ils font partie intégrante d'une politique délibérée de génocide culturel », Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*: (2015). *Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal / Kingston / London / Chicago, McGill / Queen's University Press, p. 57.

dont attestent les liens entre *contrôle et légitimation de la connaissance*, et *contrôle et légitimation de la violence*¹⁸. Sur l'Île de la Grande Tortue, dès les premières missions des Jésuites, une *réduction*, c'est une réserve.

Déposons ici ce récit.



Ou poursuivons-le autrement et depuis la lecture de quelques extraits des propos transmis par des Aînés, professeures et chercheuses émérites.

Linda Tuhiwai Smith, liée aux Māori iwi Ngāti Awa et Ngāti Porou (Nouvelle-Zélande)

The ways in which scientific research is implicated in the worst excesses of colonialism remains a powerful remembered history for many of the world's colonized peoples. It is a history that still offends the deepest sense of our humanity.

*Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*¹⁹

Marie Battiste, Mi'kmaw de la nation Potlotek (Nouvelle-Écosse)

Claiming universality often means aspiring to domination. Universality is the underpinning of cultural and cognitive imperialism, which establishes a dominant group's knowledge, experience, culture, and language as the universal norm.

*The Decolonization of Aboriginal Education*²⁰

18. « In other words the knowledge bestows the right to power, which is always the right to violence. Later this presumption of knowledge and claim to power would shift to the king and church – with an inversion, that in this case the control of violence exercises a monopoly on accepted knowledge ». William Kentridge, artiste d'Afrique du Sud, dans un commentaire au sujet de l'allégorie de la caverne et l'importance de la relation connaissance et pouvoir chez Platon. Kentridge, W. (2014). *Six Drawing Lessons*, Harvard University Press, p. 26-27.

19. « Les manières par lesquelles la recherche scientifique est impliquée dans les pires excès du colonialisme demeurent une histoire mémorable / profondément inscrite dans les mémoires pour plusieurs des peuples colonisés du monde. C'est une histoire qui offense encore notre humanité en son sens le plus profond ». Traduction libre d'un extrait de la première page, si souvent citée, du livre *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (2^e éd.). (2012). New York, NY, Zed books Ltd.

20. « Revendiquer l'universalité signifie souvent aspirer à la domination. L'universalité est le fondement de l'impérialisme culturel et cognitif, qui établit le savoir, l'expérience, la culture et la langue d'un groupe dominant comme norme universelle », traduction libre de Battiste, M. (2008). *The Decolonization of Aboriginal Education: Dialogue, Reflection, and Action in Canada*. Dans P. R. Dasen et A Akkari (dir.), *Educational theories and practices from the majority world* (p. 168-195). New Delhi, SAGE.

Marlene Brant Castellano, originaire de la communauté Mohawk de la baie de Quinte (Ontario)

Just as colonial policies have denied Aboriginal Peoples access to their traditional lands, so also colonial definitions of truth and value have denied Aboriginal Peoples the tools to assert and implement their knowledge. Research under the control of outsiders to the Aboriginal community has been instrumental in rationalizing colonialist perceptions of Aboriginal incapacity and the need for paternalistic control.

*Ethics of Aboriginal Research*²¹

Et puis cette question, formulée par la poète Innu Joséphine Bacon

Tshekuan ma eka ishin : ‘Tanite nipa tati eka tainakue’?

Pourquoi ne sais-tu pas dire : ‘Où serais-je sans toi’?

*Bâtons à message Tshissinuatshitakana*²²

Comme tant d’autres Aînés et tant de porteurs des savoirs autochtones, Joséphine Bacon aura, elle aussi, collaboré à plusieurs démarches de recherche. Dans le contexte de la présente réflexion, nous entendons ses mots, cette double question, comme une invitation, essentielle, radicale, conviant à un dialogue critique, exigeant et mutuellement libérateur, qui prendrait appui sur et tendrait vers une approche interculturelle de la décolonisation. Notre compréhension de cette invitation et de cette exigence guidera la synthèse que nous proposons ici en identifiant quatre enjeux représentatifs de ces tensions, entre risques et potentialités, propres à la recherche collaborative en milieux autochtones.



Les domaines de la recherche et de l’éducation demeurent plutôt assujettis à des objectifs, des pratiques, des structures, des institutions et des valeurs qui visent avant tout à répondre aux impératifs culturels d’un système social et économique qui contrôle les modes de production et de transmission d’un savoir dont il est le principal bénéficiaire. Il nous semble nécessaire de le répéter.

21. « Tout comme les politiques coloniales ont refusé aux Peuples autochtones l’accès à leurs territoires traditionnels, de même les définitions coloniales de la vérité et de la valeur ont privé les Peuples autochtones des outils nécessaires pour affirmer et mettre en œuvre leurs connaissances. La recherche sous le contrôle de personnes extérieures à la communauté autochtone a été déterminante pour rationaliser les perceptions colonialistes de l’incapacité autochtone et la nécessité d’un contrôle paternaliste », traduction libre de Brant Castellano, M. (2004). *Ethics of Aboriginal Research*, *Journal of Aboriginal Health*, 1(1), p. 98-114.

22. Bacon, J. (2009). *Bâtons à message Tshissinuatshitakana*, Montréal, Éditions Mémoire d’encrier, p. 104-105.

Dans ces conditions, apprendre, enseigner, chercher, vivre *avec* et *autrement* exige de parvenir à reconnaître les expressions historiques et actuelles du colonialisme, afin de répondre mieux aux enjeux et défis que pose aujourd'hui à l'ensemble de la société civile la nécessité de reconsidérer nos relations, tout comme la transformation de ces relations où se perpétuent l'impérialisme cognitif et la domination culturelle.

ENJEU LA RELATION DE RECHERCHE : ÉQUILIBRER LA BALANCE DU POUVOIR

Peu importe le projet ou le domaine de recherche, l'un des principaux enjeux de l'éthique collaborative et de la collaboration en recherche est lié à la négociation du pouvoir.

Lorsque la recherche ne remet pas en question les structures de pouvoir problématiques et les discriminations systémiques²³, elle court le risque de continuer à les reproduire, tout simplement parce que ces structures et ces injustices servent plutôt bien (et parfois en les renforçant) la culture, le savoir et le pouvoir établis, la hiérarchie académique et ce qui est parfois revendiqué comme étant la liberté universitaire.

Profondément marquée et encore largement déterminée par l'histoire coloniale et par la tradition occidentale eurocentriste, la recherche peut contribuer à voiler une conjoncture socio-économique et culturelle où s'actualisent des injustices historiques, plutôt qu'à rééquilibrer la balance du pouvoir.

23. La discrimination est aussi une coproduction, une production collective souligne Fabrice Dhume selon qui la notion de *discrimination systémique* insisterait « sur le fait que les processus reposent sur un ensemble d'interactions aux niveaux individuel, organisationnel, institutionnel et entre eux ». « Les discriminations sont *systémiques*, c'est-à-dire qu'elles résultent du fonctionnement d'un système dont les règles et les conventions sont en apparence neutres, mais dont les modalités de fonctionnement aboutissent à défavoriser de manière significative des personnes en raison de leur appartenance, réelle ou supposée, à des groupes stigmatisés » (Dhume citant Patrick Simon et Joan Stavo-Debauge). Dhume, F. (2016). Du racisme institutionnel à la discrimination systémique? Reformuler l'approche critique, *Migrations Société*, 163, p. 33-46. <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2016-1-page-33.htm?fbclid=IwAR24inOrznZVgwOYjO5YF21c8EvaQt0gVsGVki2AWyKnliMuLDjGNxVwLnM#re41no41>

La recherche en milieux autochtones et ses diverses reconfigurations collaboratives doivent composer avec ce même risque : celui de reconduire des formes, parfois diffuses, mais néanmoins persistantes, du colonialisme historique, aussi bien qu'avec le risque d'une aggravation qui consisterait à opérer aujourd'hui, et malgré l'insolence des faits, une *colonisation de substitution*²⁴.

La recherche collaborative peut continuer à défendre des pouvoirs, des modes de production et de transmission des connaissances, des bénéfices et des privilèges, dont certains sont enracinés dans le racisme institutionnalisé et les inégalités culturelles systémiques, même lorsqu'elle adopte une rhétorique réparatrice et égalitaire pour nommer et penser sa posture ainsi que ses actions en termes de collaboration.

Au moment où les réalités et les cultures autochtones gagnent en visibilité dans certains espaces, dits publics, ou en pouvoir dans certains espaces d'influence, « l'autochtonie » ressemble aussi, parfois, à une nouvelle « saveur du mois ». Alors que la réconciliation s'impose, tant dans le discours officiel que dans le sens commun, comme *le* modèle relationnel « de circonstance », « les [réalités] autochtones » représentent parfois une valeur ajoutée pouvant tenir lieu d'opportunité stratégique (de financement, entre autres), de caution morale ou de vitrine (artistique, scientifique, promotionnelle) du régime en place. Ainsi instrumentalisée ou considérée comme un « nouveau territoire » à définir et à occuper, « l'autochtonie » devient alors essentiellement une autre *carte d'indien* dans le jeu de pouvoir d'un colonialisme ambiant.

Comprenons-nous bien. Il y a d'importants mouvements d'affirmation et d'autonomisation chez les Premiers peuples, les communautés et les personnes autochtones, les Premières Nations, les Métis et les Inuit. Une beauté et une force se dégagent de cette inspirante résilience et de ces luttes, de ces prises de pouvoir comme de ces différentes démarches, individuelles et collectives, de réappropriation des identités, des langues, des cultures et des savoirs millénaires propres aux traditions vivantes de ce continent. Cette résurgence autochtone est portée par une plus grande diversité d'acteurs et de voix, ici et ailleurs. Elle reçoit parfois plus d'attention et une écoute plus appropriée, elle génère des solidarités nouvelles, entre Autochtones et auprès de personnes non autochtones, et des indignations actives, dont certaines s'efforcent de dépasser les sursauts de l'actualité, de la honte ou de la culpabilité coloniales. Cette mobilisation tend à s'inscrire de manière pérenne dans une diversité de

24. Expression empruntée à Pierre Beaucage. *Op. cit.*, p. 13.

milieux, dont les milieux de la recherche et de l'enseignement, qui, sous l'influence du formidable, exigeant et généreux exercice de pensée critique auquel elle les convie, sont susceptibles de se transformer profondément et au bénéfice de tous. Cette vivante marche manifeste un pouvoir, *un respect qui appelle le respect*²⁵. Et nous célébrons chaque pas dans cette direction!

Les témoignages et la résilience des survivants des pensionnats indiens, les audiences et le dépôt du rapport de la Commission nationale de vérité et réconciliation (CVR)²⁶ ont, sans conteste, suscité également d'importantes prises de conscience. Cette démarche et certains de ses effets ont cependant aussi contribué à créer une conjoncture propice à de soudaines « ferveurs réconciliatrices » et à des « obligations de réconciliation », assumées avec plus ou moins de conviction, de rigueur et de cohérence. Ni la mise en œuvre des recommandations de la CVR²⁷, ni la rectification des inadéquations de nos environnement éducatifs et de nos services publics, ne peut se traduire par les mêmes approches unilatérales et les actions improvisées ou précipitées, par une institutionnalisation opportuniste de la réconciliation au service des mêmes rivalités et au profit des mêmes pouvoirs, et par peu (ou pas) de concertation et de collaboration entre les acteurs concernés.

Empruntée à des démarches de guérison sociale et de justice transitionnelle entreprises à la suite de violences d'État, notamment en Afrique du Sud et en Amérique du Sud, une commission vérité et réconciliation est, faut-il le rappeler, un instrument national visant la survie de l'État²⁸. La notion de *réconciliation* elle-même vient précisément des langues et des cultures européennes comme d'un processus de christianisation qui se sont imposés avec l'agression coloniale, et qui s'imposent aujourd'hui encore, ici et ailleurs, « à des cultures qui ne sont, à l'origine, ni

25. « Le respect engendre le respect. C'est l'une des conditions de la survie matérielle et spirituelle de toute personne qui s'engage dans un monde où la pensée devient pouvoir et qui doit en assumer la responsabilité. C'est un principe qui anime toutes les relations entre les êtres vivants; c'est un principe qui sous-entend la notion que chaque être est lié à tous les autres en termes de parenté ». Sioui Durand, Y. (2020). *Okihōiēy atiken. L'esprit des os : Écrits théoriques, poétiques et polémiques*, Québec, PUB, coll. *Americana*, p. 111.

26. CVR, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, *Op. cit.*

27. Ou les appels à l'action et à la justice formulés à l'issue de la Commission Viens (septembre 2019) ou de l'ENFFADA (juin 2019), pour ne citer à titre d'exemples que les plus récents d'une longue liste de rapports d'enquête.

28. « The term *truth commission* might be misleading. [...] A truth commission undertaken in situations of ungoing conflict and colonization, however, is a tactical, political act which forms part of the struggle itself ». Weizman, E. (2017). *Forensic architecture: Violence at the Threshold of Detectability*, New York, Zone Books, p. 223.

européennes ni bibliques »²⁹. Devant le succès trop exclusif de la « réconciliation », une saine vigilance pousserait donc à se demander dans quelle mesure et à quelles conditions la notion de réconciliation permet de reconnaître les manifestations du projet colonialiste, de les déconstruire ou de les enrayer, même (ou surtout) lorsque ce pouvoir et cette violence se perpétuent dans les expressions, éthique, scientifique ou politique, de sa légitimation.



La nécessité d'accroître la pertinence de la recherche ainsi que son intégrité du point de vue de l'ensemble des collaborateurs impliqués est de plus en plus communément admise, en théorie du moins, par les différents acteurs de la recherche en milieux autochtones, organisations, communautés ou représentants autochtones, chercheurs, autochtones ou allochtones, institutions académiques et bailleurs de fonds. Dans le cadre normatif canadien régissant l'éthique de la recherche, cette intention se traduit notamment par l'« obligation d'obtenir la participation de la communauté à la recherche impliquant des Autochtones »³⁰.

Outre l'exigence de conformité et de légitimité dont relève, en contexte académique du moins, l'obtention de la « certification éthique » de la recherche, c'est l'action directe des partenaires et, tout particulièrement, celle des collaborateurs et des communautés autochtones, lorsqu'elle se saisit de manière concrète des leviers susceptibles d'infléchir la balance du pouvoir, qui laisse entrevoir le potentiel de la recherche collaborative en ce qui concerne une transformation durable et viable de la [relation de] recherche.

Le coefficient de pertinence de la recherche est donc fortement influencé par l'éthique collaborative que mettent en œuvre les collaborateurs, par le degré d'implication des collaborateurs autochtones dans la gouvernance de la recherche, et par la créativité/inventivité autoréflexive et rigoureuse qui soutient l'ensemble des actions des collaborateurs en situation de recherche et en milieux autochtones.

29. Dans un entretien sur la notion de pardon, Jacques Derrida invite à interroger ce qu'il appelle la *mondialatinisation* et à « prendre en compte l'effet de christianité romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique et même l'interprétation dudit 'retour du religieux' ». Derrida, J. (1999, décembre). Le siècle et le pardon, *Le Monde des débats*. Propos recueillis par Michel Wieviorka.

30. CRSH, CRSNG et IRSC. (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*, Ottawa, Canada, CRSH, CRSNG et IRSC.

ENJEU_ÉTHIQUE COLLABORATIVE ET COLLABORATION EN RECHERCHE :

OPÉRER LE PASSAGE DES INTENTIONS AUX PRATIQUES³¹

Concilier les espaces éthiques³² des collaborateurs est ainsi un enjeu bien concret associé à la négociation du passage des intentions aux pratiques de la collaboration en recherche.

Développer et partager une éthique collaborative interculturelle engage les collaborateurs à identifier et définir les langages, les pratiques et les repères éthiques inclusifs et cohérents qui incarneront l'espace éthique spécifique à leur relation de recherche et aux singularités de leur projet collaboratif.

L'élaboration d'une entente de collaboration est une stratégie pragmatique visant à créer les conditions et les espaces propices à ce dialogue critique (inter)culturellement significatif, cohérent et sécuritaire pour l'ensemble des collaborateurs de recherche en milieux autochtones.

La négociation d'une entente de collaboration s'amorce à même les démarches préliminaires qui visent l'émergence d'une définition de l'objet et des objectifs de la recherche collaborative, aussi bien que des

31. Dans l'article réédité au chapitre 9 de la présente publication, nous développons plus longuement les défis liés à cet enjeu et au suivant à partir d'un récit d'expérience terrain portant sur l'élaboration d'une entente de collaboration et une démarche d'évaluation de la recherche.

32. « L'espace éthique désigne la totalité des principes, des valeurs et des croyances d'une communauté. Lorsque les espaces éthiques de deux ou plusieurs communautés se rencontrent, il peut être nécessaire de concilier les différences entre ces espaces d'une façon qui protège et respecte la validité de chacun ». Considérant l'existence de « divergences majeures entre les espaces éthiques des cultures autochtone et occidentale », les *Lignes directrices des IRSC* insistent notamment sur l'importance de faire en sorte « que les chercheurs occidentaux comprennent et reconnaissent la validité de l'espace éthique autochtone, afin d'en assurer le respect et l'application à la recherche effectuée auprès des peuples autochtones »; ainsi que sur la nécessité, pour ce faire, d'établir « un cadre de protection de l'espace éthique autochtone ». Dans la perspective de cette conciliation, « la protection de l'espace éthique comprend les diverses étapes d'un dialogue commençant par les conversations qui précèdent la conception de la recherche et qui se poursuivent jusqu'à la diffusion des résultats et peut-être même après. Ce processus repose fondamentalement sur le respect mutuel des espaces éthiques de chaque partie et sur un questionnement continu au sujet du caractère éthique. Cela exige un dialogue à propos des intentions, des valeurs et des hypothèses dans tout le processus de recherche ». Instituts de recherche en santé du Canada. (2007). *Lignes directrices des IRSC pour la recherche en santé chez les peuples autochtones*, Ottawa, p. 17.

conditions de sa réalisation aux fins de formation, de recherche et d'évaluation. Cet échange ouvert se poursuit cependant bien au-delà de ces premiers engagements réciproques. L'entente de collaboration est un processus continu et documenté, au service d'un dialogue itératif qui guide et accompagne les collaborateurs tout au long de la recherche.

En prenant appui sur l'élaboration d'une entente de collaboration, les partenaires, coresponsables de la conduite et de la réalisation de la recherche, sont en mesure de favoriser le développement, l'appropriation et la mise en œuvre d'une éthique collaborative. Celle-ci s'incarne dans leurs actions et leurs processus réflexifs individuels ou collectifs, mais aussi dans la reconnaissance, les apprentissages mutuels, le sentiment d'appartenance et le respect des protocoles. L'entente de collaboration donne lieu à des discussions et à des prises de décisions concertées, notamment concernant la définition des rôles et des responsabilités, la répartition des pouvoirs, l'établissement des processus décisionnels, mais aussi le traitement des ressources, des budgets, des données ou des résultats, et ce, dans le contexte particulier à chaque recherche³³. Cet outil méthodologique ouvert soutient aussi d'une manière concrète et évolutive l'adoption, la remise en question et, au besoin, l'invention de pratiques collaboratives souples, innovantes et autorégulatrices, ainsi que des formes équilibrées et (inter)culturellement adaptées d'auto-gouvernance de la recherche.

Peu importe le projet ou le domaine de recherche, les collaborateurs qui choisissent de *faire ensemble de la recherche* s'engagent dans cette démarche à partir de situations, d'expériences, de pratiques et de valeurs extrêmement diversifiées. C'est d'autant plus le cas lorsqu'il s'agit de recherche dans un contexte de diversité culturelle (au sens large) et en milieux autochtones. À ces différences, qui sont déjà déterminantes quant à la manière dont chacun définit et comprend l'objet de la recherche ou même la collaboration, s'ajoute aussi le fait que l'engagement des collaborateurs n'est pas nécessairement motivé par les mêmes intentions, pas plus que leur implication de recherche ne vise d'emblée les mêmes objectifs ni même à combler les mêmes besoins.

Pourtant, sur les terrains concrets de la recherche collaborative en milieux autochtones où ils sont appelés à agir ensemble, les collaborateurs prennent rarement le temps d'identifier la manière dont les expressions de ces différences se transposent dans le contexte situationnel et relationnel

33. Pour une présentation plus détaillée du processus d'élaboration d'une entente de collaboration et des potentialités d'un tel outil, voir l'affiche *Kapatakana / Chemin de partage : L'entente de collaboration, outil de recherche, d'évaluation et de gouvernance*, Mamu minu-tutamutau, 2018. <http://monde.ccdmd.qc.ca/ressource/?id=124920&demande=desc>

propre à leur engagement collaboratif. Par conséquent, ils portent peu attention à la manière dont ces différences influencent nécessairement les conditions de leur collaboration. Tout au long de la recherche, ils auront toutefois à gérer positivement cette diversité. Une situation qui suscitera parfois des problèmes de communication ou de compétences interculturelles et, comme dans toute démarche collective, des dynamiques de pouvoir, des tensions, des conflits ou des désengagements, sans compter les risques, déjà évoqués, de reconduire des pratiques et des processus colonialistes et de renforcer la domination d'une culture discriminatoire.

L'éthique collaborative est une pratique située. Pour que les retombées du travail collaboratif et la collaboration elle-même deviennent l'expression d'une vision *commune et partagée*³⁴, il est de la responsabilité de chacun de s'entendre sur des visées, des modalités et des retombées de recherche satisfaisantes du point de vue de l'ensemble des collaborateurs. Ainsi, pour ce faire, il importe que chacun puisse répondre aussi à l'exigence de se situer – par exemple, situer sa posture, ses propos et ses actions, individuelles et collectives – et pouvoir se resituer de manière itérative au besoin, dans le continuum de la relation collaborative, des intentions et des actions de recherche en milieux autochtones.

Au-delà de la « simple » *inclusion autochtone*³⁵, une approche collaborative de la recherche implique donc une réelle prise en compte de la manière dont la recherche s'articule aux mandats respectifs des organisations et des partenaires concernés, de même qu'aux responsabilités liées aux fonctions et statuts différents des collaborateurs qui prennent part à cette recherche. Elle permet également de considérer des facteurs qui influencent la relation collaborative, quoique parfois d'une manière plus ou moins explicite³⁶. Voilà qui engage à tenir compte des éléments de

34. Cette double expression évoque le cycle continu de la réciprocité et du dialogue, un mouvement circulaire au cours duquel cette vision ou cette compréhension se transforme constamment du fait de ce qui est mis en commun et partagé en retour.

35. « Malgré l'utilisation d'un langage de la réconciliation, au Canada, les institutions postsecondaires se concentrent principalement sur l'inclusion autochtone ». L'« autochtonisation de l'inclusion se négocie en fonction du nombre d'étudiants et de membres de faculté autochtones ». Cette approche donne à penser qu'il est possible d'*autochtoniser* une institution « tout simplement en incluant davantage de personnes autochtones » et « sans changements structurels substantiels », sans réorientation fondamentale de la production des savoirs, sans transformation du système académique. Gaudry, A. et Lorenz, D. (2018). *Indigenization as inclusion, reconciliation, and decolonization: navigating the different visions for indigenizing the Canadian Academy*, (p. 225-226). Traduction libre.

36. Pensons, à titre d'exemple, aux motivations professionnelles et personnelles des personnes impliquées dans le projet de recherche, aux intentions, aux besoins, aux attentes des personnes ou des groupes visés, de même qu'aux idéaux et aux rêves des collaborateurs.

convergence *et* de divergence existants entre les points de vue ou entre les situations des collaborateurs, et ce, d'une manière effective, équitable et réciproque. Une telle approche repose aussi sur la capacité de valoriser le potentiel transformatif de certaines tensions, dont celles qui relèvent des défauts de compréhension interculturelle, ainsi que sur la reconnaissance de la valeur créatrice des conflits créateurs et des apprentissages associés à certaines expressions de la divergence ou de la différence.



Les instruments de légitimation scientifique et académique ainsi que les modalités de reddition de comptes retenus par les milieux d'enseignement et de recherche, et par les bailleurs de fonds, prennent en considération un coefficient de pertinence ou de scientificité conforme à leur propre système de valeurs et à leur propre [relation au] savoir. Ces formes d'évaluation en recherche s'avèrent, par conséquent, plutôt favorables au renforcement de l'autorité et de la culture dominantes.

L'évaluation de la recherche est parfois associée ou confondue avec des pratiques de validation participative ou des mécanismes de concertation. Ces approches comportent parfois, à divers degrés, une part d'évaluation, mais quand tel est le cas, l'évaluation vise alors certains aspects ou certaines étapes, plutôt que l'ensemble de la programmation et, plus rarement encore, la conduite de la recherche (gouvernance). Ainsi limitée et maintenue à bonne distance des étapes de planification effective comme à l'écart des processus décisionnels déterminants, l'évaluation de la recherche, lorsqu'elle a lieu, risque de consolider les pratiques, les postures et les rôles existants, ce qui réduit de manière significative les opportunités et les moyens d'équilibrer le pouvoir, aussi bien que le potentiel d'innovation que comportent des pratiques plus engagées et engageantes de collaboration et d'évaluation.

ENJEU_ÉVALUATION COLLABORATIVE EN/DE LA RECHERCHE :

RECONNAÎTRE UNE PLURALITÉ DE RÉGIMES DE VÉRITÉS ET AUTANT DE COMMUNAUTÉS INTERPRÉTATIVES

Le développement et la mise en œuvre d'approches collaboratives et de pratiques diversifiées de l'évaluation, incluant les formes d'évaluation continue et intégrée aux différentes phases de la recherche préconisées, notamment par les politiques d'éthique de la recherche, demeurent encore limités.

Pour accroître la pertinence de la recherche et s'assurer que celle-ci soit reconnue du point de vue de l'ensemble des collaborateurs, cette pertinence se doit pourtant d'être établie, c'est-à-dire définie et évaluée *aussi* dans la perspective et selon les pratiques, les savoirs et les critères d'évaluation des collaborateurs autochtones, comme en regard d'objectifs et d'intérêts de recherche qui peuvent légitimement être liés aux besoins et aux stratégies de développement et d'autodétermination de leurs communautés.

L'éthique collaborative fait appel à des formes intégrées et continues d'évaluation, bien que certaines parmi celles-ci demeurent parfois plutôt implicites. Cependant, et comme nous venons de le souligner, l'élaboration d'une entente de collaboration conduit à interroger – en d'autres mots à évaluer – de manière explicite et itérative (et à les modifier s'il y a lieu) les objectifs et les conditions effectives de la collaboration, de même que les processus et les résultats de recherche, de façon à tenir compte de la perspective des différents acteurs de la collaboration. Dès lors qu'elle opérationnalise et documente cette réciprocité, ainsi que cette réflexivité personnelle et collective des collaborateurs, autrement dit, ces moments et ces formes multiples d'évaluation qui ponctuent la relation collaborative, l'entente de collaboration se révèle être non seulement un indispensable instrument de recherche, de formation et de gouvernance, mais également, un outil d'évaluation à mettre au service d'une approche collaborative de l'évaluation *en/de la* recherche.

La recherche collaborative en milieux autochtones invite à développer et à mettre en œuvre des approches holistiques et dialogiques de l'évaluation, ainsi que des pratiques adaptées à des traditions et des cultures différentes de l'évaluation et de la réflexivité, de même qu'à une diversité, plutôt qu'à une rivalité, de [relations aux] savoirs. Honorer chaque voix, co-affirmer les savoirs et les contributions de l'ensemble des collaborateurs, incluant la valeur des savoirs autochtones traditionnels, engage aussi à répondre d'une manière adéquate à leurs exigences respectives et à leurs besoins (qu'ils soient distincts ou partagés) en matière d'évaluation. Des approches collaboratives de l'évaluation *de la* recherche, incluant la mise en œuvre d'une évaluation appropriée de la collaboration elle-même ou la validation des résultats de recherche, visent à répondre aussi à la nécessité d'une reddition de comptes de proximité, entre collaborateurs comme auprès de leurs communautés ou organisations d'appartenance respectives. Ces pratiques peuvent en outre contribuer à diversifier significativement les approches, les objectifs, les visées et les formes de l'évaluation *en* recherche dans le respect d'une pluralité de vérités et de communautés interprétatives.



Évoquant la mémoire collective autochtone, Guy Sioui Durand, sociologue et commissaire Wendat, explique qu'elle se composerait selon lui « du respect envers les récits des Aînés et d'une conscience historique différente de l'histoire écrite »³⁷. Ce faisant, il nous rappelle aussi ce qui pourrait pourtant avoir valeur d'évidence : les Peuples autochtones et les Peuples colonisateurs ont une *conscience historique différente*. Autres rapports au temps, diversité des régimes d'historicité, mais aussi, et forcément, expériences différentes de la colonisation et du colonialisme, aujourd'hui comme au XVI^e siècle. Cette différence peut être *extrême*, au sens de *rencontre extrême*³⁸, expression utilisée par Tzvetan Todorov lorsqu'il décrit « la découverte de l'Amérique, ou plutôt celle des Américains » et « la conquête de l'Amérique » comme une relation au territoire et une « rencontre » qui annoncent et déterminent nos identités présentes. De fait, la relation coloniale est inscrite bien autrement dans les mémoires, dans les récits, dans les corps et dans les vies actuelles des Peuples autochtones ou des Peuples colonisateurs.

Il y a une connaissance, même théorique, du colonialisme qui semble plus souvent « échapper » au regard de la société dominante (par comparaison, par exemple, avec des perspectives qui seraient autrement situées par rapport à l'expérience de la relation coloniale) comme le relève aussi Alexis Wawanoloath³⁹. Force est de constater que si le registre de la colonisation est peu connu ou peu repéré, si le colonialisme de peuplement semble aussi « transparent », c'est notamment parce que l'un et l'autre se confondent encore largement avec certaines expressions culturelles et certaines valeurs dont cette société est la bénéficiaire ou avec des privilèges qui lui permettent d'entretenir une conception de ces « bénéfiques » qui ferait fi de la dévastation. De ce point de vue, il peut aussi sembler possible de continuer à percevoir l'expérience du colo-

37. Sioui Durand, G. (2009). Insoumission. Dans Louis-Karl Picard-Siou (dir.), *La Loi sur les Indiens revisitée/The Indian Act Revisited* (p. 6), Musée huron-wendat, Québec.

38. Selon Todorov, critique littéraire d'origine bulgare, « le seizième siècle aura vu se perpétrer le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité », Todorov, T. (1991). « *La découverte de l'Amérique* ». *La Conquête de l'Amérique : La question de l'Autre*, Paris, Seuil, Points essais, p. 11-15.

39. Alexis Wawanoloath, juriste, ancien député w8banaki « la notion de colonialisme est mal comprise par une grande partie de la société dominante », 2009. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1382859/pourquoi-encore-parler-de-colonialisme-et-donc-de-decolonisation-au-canada-et-au-quebec>

nialisme comme une réalité lointaine ou comme une blessure appartenant plutôt à l'histoire et à l'expérience de l'autre, en d'autres mots, comme une réalité, une expérience ou une souffrance qui serait plus ou moins « étrangère ».

Que ce soit dans le contexte d'une recherche collaborative en milieux autochtones ou au sein de la société civile, une exigence demeure prégnante : comprendre mieux, plus communément et dans une perspective interculturelle, « la manière dont la colonisation travaille »⁴⁰. Apprendre à reconnaître « l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale », l'abrutissement des privilèges, les souffrances et les vérités tues, le cycle des abus et des violences, les pouvoirs et les connaissances qui contrôlent et légitiment cette violence. Comprendre mieux les expressions *de ce travail* fondé sur et justifié par le mépris, et ainsi prendre davantage conscience de « ce choc en retour de la colonisation », dont Aimé Césaire disait qu'il déshumanise le colonisé et le colonisateur. Autrement dit, prendre acte de cette dimension relationnelle du colonialisme, cette violence, dont le territoire partout, comme l'actualité chaque jour, nous montrent la « quotidienneté des barbaries ».

Le colonialisme fait partie de notre expérience du monde. La colonisation n'est pas « uniquement » un fait historique ni une histoire passée, ce qui justifierait déjà amplement l'ajout de certains contenus aux manuels scolaires ou l'inclusion de formations et d'activités de sensibilisation culturellement appropriées au curriculum. Bien que ces ajouts soient nécessaires, ces changements sont nettement insuffisants. Ce serait en quelque sorte comme se contenter de constater : il y a eu des écoles résidentielles et, maintenant, « heureusement », il n'y en a plus. Et ce, sans considérer *aussi* le fait qu'il y a *encore* des écoles. Sans considérer qu'il est *aussi* de notre responsabilité d'examiner leur rôle et leur fonctionnement actuels, la manière dont elles travaillent. Sans interroger l'adéquation de leur gouvernance, sans revoir les politiques, les pédagogies, les pratiques disciplinaires et les programmes qui *continuent* de structurer nos environnements éducatifs et, par conséquent, sans être en mesure de comprendre, et bien moins encore de résoudre, la souffrance, le racisme, les discriminations, les injustices qui imprègnent *toujours* suffisamment nos services publics pour qu'aujourd'hui, et plus que jamais dans l'histoire des pensionnats indiens, ce même système *continue* à prendre en charge et à institutionnaliser les enfants autochtones.

40. Aimé Césaire, poète d'origine martiniquaise. ([1955] 2004). *Discours sur le colonialisme*, suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine. Toutes les citations de ce paragraphe renvoient à ce texte et, notamment, aux pages 12, 13 et 21.

**ENJEU APPROCHE INTERCULTURELLE
DE LA DÉCOLONISATION :
CONCEVOIR LA RELATION DE RECHERCHE
COMME UNE DÉMARCHE DE JUSTICE SOCIALE**

La recherche collaborative en milieux autochtones saura-t-elle célébrer des interdépendances équilibrées et respectueuses, notamment entre les personnes, les communautés, les écosystèmes et les savoirs?

La collaboration interculturelle en recherche saura-t-elle rêver, imaginer, inventer, agir des coexistences plus harmonieuses et équitables en respect de l'auto-détermination personnelle et collective de tous?

La décolonisation deviendra-t-elle, pour soi-même et collectivement, en recherche comme dans les différentes sphères de la vie, une question aussi concrète que nécessaire menant à réévaluer nos relations?

En d'autres mots, la recherche collaborative parviendra-t-elle à se concevoir et à se mettre en œuvre en tant que démarche de justice sociale?

La conciliation des espaces éthiques et épistémologiques qui s'engage à même les (re)configurations collaboratives des pratiques de recherche en milieux autochtones pose, on l'aura compris, un certain nombre de défis à la recherche comme à la société civile. L'acuité de ces enjeux et leur dimension holistique deviennent d'autant plus manifestes dès lors qu'on considère aussi cette reconfiguration des pratiques, des savoirs et des relations du point de vue de la justice sociale.

Chaque acteur d'une recherche collaborative en milieux autochtones, s'il vise à reconsidérer la relation de recherche en vue de la transformer, devient, d'une manière ou d'une autre, responsable de prendre acte de la colonisation dans la perspective de sa/ses propre(s) culture(s), mais aussi depuis une diversité de perspectives, culturelles ou individuelles. Comprendre mieux la singularité de sa propre expérience de la colonisation et du colonialisme, reconnaître la manière spécifique dont cette expérience tombe dans son corps et s'inscrit dans sa propre vie, requiert une certaine ouverture et une pratique créative de la réflexivité dont témoigne la capacité de se situer en posant un regard critique, mais aussi bienveillant, sur sa propre culture en dialogue avec la culture, l'expérience et la vérité de l'autre. Cette posture critique dialogique, cette responsabilité et ce processus continus conduisent à développer une compréhension (inter-)culturelle de la (dé)colonisation.

D'emblée, nous avons associé cette disposition éthique à l'utopie pragmatique de *bien faire ensemble*, à une vitalité et à des pratiques vers lesquelles tendrait aussi, selon nous, le projet de la recherche collaborative en milieux autochtones. Ainsi, lorsque la collaboration permet d'entendre le *pourquoi* fondamental qui s'ouvre à même le poème de Joséphine Bacon, la recherche devient-elle une relation de vivants au vivant, une expérience où s'offrent de généreuses possibilités d'apprendre à dire *Tanite nipa tati eka tainakue*⁴¹.

Références bibliographiques

- Bacon, J. (2009). *Bâtons à message Tshissinuatshitakana*. Montréal, Canada : Éditions Mémoire d'encrier.
- Battiste, M. (2008). The Decolonization of Aboriginal Education: Dialogue, Reflection, and Action in Canada. Dans P. R. Dasen et A. Akkari (dir.), *Educational theories and practices from the majority world* (p. 168-195). New Delhi : SAGE.
- Beaucage, P. (2004). Parcours de l'indianité : théologie, politique, anthropologie. *Cahiers du groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL)*, 3. <https://gripal.ca/publications/cahiers-des-imaginaires/parcours-de-lindianite-theologie-politique-anthropologie/>
- Castellano, M. (2004). Ethics of aboriginal research. *Journal of Aboriginal Health*, 1(1), 98-114.
- Césaire, A. ([1955] 2004). *Discours sur le colonialisme*, suivi de *Discours sur la Négritude*. Paris, France : Présence Africaine.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Montréal /Kingston / London / Chicago, McGill / Queen's University Press.
- Derrida, J. (1999, décembre). Derrida, Le siècle et le pardon. *Le Monde des débats*. Propos recueillis par Michel Wieviorka. Récupéré à <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>
- Dhume, F. (2016). Du racisme institutionnel à la discrimination systémique ? Reformuler l'approche critique. *Migrations Société*, 163, 33-46. Récupéré à <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2016-1-page-33.htm?fbclid=IwAR24inOrznZVgwOYjO5YF21c8EvaQt0gVsGVki2AWyKnlMuLDjGNxVwLnM#re41no41>
- Gaudry, A. et Lorenz, D. (2018). Indigenization as inclusion, reconciliation, and decolonization: navigating the different visions for indigenizing the Canadian Academy. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 14(3), 218-227. https://www.academia.edu/37432616/Indigenization_as_inclusion_reconciliation_and_decolonization_navigating_the_different_visions_for_indigenizing_the_Canadian_Academy

41. « 'Où serais-je sans toi?' » D'après le poème de Joséphine Bacon déjà cité.

- GCIÉR (Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche). (2015). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains, La recherche visant les Premières nations, les Inuits ou les Métis du Canada*. Ottawa, Canada : Gouvernement du Canada.
- Instituts de recherche en santé du Canada. (2007). *Lignes directrices des IRSC pour la recherche en santé chez les peuples autochtones*. Ottawa, Canada : auteur.
- Kentridge, W. (2014). *Six Drawing Lessons*. Harvard, MA : Harvard University Press.
- King, T. ([2014] 2017). *L'Indien malcommode : Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*. Montréal, Canada : Boréal Compact.
- Sioui Durand, G. (2009). Insoumission. Dans L.-K. Picard-Sioui (dir.), *La Loi sur les Indiens revisitée/The Indian Act Revisited* (p. 5-8 et 29-36). Québec, Canada : Musée huron-wendat.
- Sioui Durand, Y. (2020). *Okihoüey atiken L'esprit des os : Écrits théoriques, poétiques et polémiques*. Québec, Canada : PUB, coll. Americana.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies : Research and indigenous peoples* (2^e éd.). New York, NY : Zed books Ltd.
- Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology. (1880). *Annual report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, 14th pt. 2 1892-1893, G.P.O, 1880. Récupéré à <https://library.si.edu/digital-library/book/annualreportofbu14218921893smit>
- Todorov, T. (1991). *La découverte de l'Amérique. La Conquête de l'Amérique : La question de l'Autre*. Paris, France : Seuil.
- Wawanoloath, A. (2009, 8 novembre). Pourquoi encore parler de colonialisme et donc de décolonisation au Canada et au Québec? *Chronique Radio Canada*. Récupéré à <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1382859/pour-quoi-encore-parler-de-colonialisme-et-donc-de-decolonisation-au-canada-et-au-quebec>
- Weizman, E. (2017). *Forensic architecture: Violence at the Threshold of Detectability*. New York, NY : Zone Books.

Introduction*

Kasalokada ta lagwosada **Travaillons ensemble dans la même direction**

CAROLE DELAMOUR

*Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones,
Montréal, Canada*

JO ANNI JONCAS

Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Canada

DAVID BERNARD

*Bureau du Ndakina du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki,
W8linak, Canada*

Origine et objectifs de l'ouvrage

En 2018, nous avons été plusieurs étudiants au doctorat en sciences humaines et en sciences de l'éducation à échanger de façon informelle sur nos expériences de recherche, et plus spécifiquement sur la mise en pratique d'approches collaboratives en milieux autochtones. Nous nous interrogeons notamment sur certains enjeux méthodologiques, éthiques et relationnels – par exemple quant aux processus d'élaboration d'ententes de recherche –, sur les modalités de coproduction des savoirs dans le cadre d'une co-écriture, ou même sur des aspects plus logistiques et financiers relatifs à la mise en place de telles approches.

Dans un contexte où les approches collaboratives sont incontournables pour tous les acteurs de la recherche qui travaillent avec les Autochtones (étudiants, professeurs, intervenants, responsables politiques et administratifs, autochtones comme non autochtones, ou autres), le constat d'une difficile mise en application de la rhétorique collaborative s'est avéré prégnant dans le récit de nos expériences de jeunes chercheurs. L'idée de réunir différents acteurs gravitant autour de projets de recherche en milieux autochtones nous est alors apparue comme pouvant être utile,

* Les propos exprimés dans les pages du présent ouvrage relèvent des positions des auteur.e.s quant à différents enjeux de la recherche collaborative.

d'une part pour interroger et préciser les modalités d'application de ces approches, et, d'autre part, pour échanger sur les enjeux de nos expériences respectives. C'est ainsi qu'est née l'idée du colloque « Les (re)configurations actuelles des relations collaboratives : réalités, enjeux et préoccupations des acteurs de la recherche en milieux autochtones », organisé lors du congrès 2018 de l'Association francophone pour le savoir (ACFAS), à Chicoutimi¹. Pendant deux jours, étudiants, professeurs, intervenants, responsables politiques et administratifs, autochtones comme non autochtones, ont présenté leurs projets de recherche et ont mis en exergue les réalités de leur application. L'idée de réunir nos contributions dans un ouvrage collectif² a vite émergé des discussions pour valoriser et rendre accessibles au plus grand nombre nos constats critiques quant à nos expériences, mais également pour enrichir la littérature francophone sur les approches collaboratives menées en milieux autochtones au Québec, encore trop peu nombreuses au regard de la littérature anglophone.

Au Québec, plusieurs chercheurs et professionnels, autochtones et non autochtones, portent ardemment ces réflexions dans des espaces variés tels que des séminaires³, des colloques⁴, des publications et numéros spéciaux (Basile, Gentelet, Marchildon et Piron, 2012), ou encore des plateformes numériques⁵ qui rassemblent une variété d'outils, de ressources et de matériels pédagogiques qui orientent et informent les

1. Suite aux premiers échanges, l'idée d'un colloque a été proposée par Paul Watez (alors doctorant en anthropologie) et Carole Delamour (docteure en anthropologie). Celui-ci a également été pensé et organisé grâce au soutien de Laurent Jérôme (professeur en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal) et à la collaboration de Jo Anni Joncas (alors doctorante en sciences de l'éducation) et Francesca Croce (alors doctorante en sciences de l'administration).

2. Pour la coédition de l'ouvrage, nous nous sommes alliés à David Bernard (alors Agent de recherche au Bureau du Ndakina du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki), qui participait en tant que conférencier au colloque de l'ACFAS, et à Benoit Éthier (professeur en études autochtones à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue), qui avait coorganisé le colloque « (In)discipline dans l'expérience ethnographique » lors du colloque de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF) en 2017.

3. Séminaires sur l'éthique de la recherche avec les Peuples autochtones, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

4. *Accompagner la décolonisation dans l'environnement éducatif collégial. Cercle de dialogue enseignement, recherche et communautés autochtones*, qui a eu lieu au Cégep de l'Outaouais (Gatineau, Québec), en territoire non-cédé Anishinabeg, les 30 et 31 mai 2019, dans le contexte du Congrès de l'Acfas, section Enjeux de la recherche. https://monde.ccdmd.qc.ca/ressource/?id=124598&de_mande=desc

5. <https://monde.ccdmd.qc.ca/recherche/?demande=rech&str=Louise+Lachapelle>

Le Hub de l'éthique : https://ethicshub.ca/fr/outils/outils-ethiques/?_sft_province=quebec-fr&fbclid=IwAR27yi6ye74-oQe13683aT2ePzvqrUMDejGjW-PsL3ncvSh4dDEyvcnc2Q

pratiques des différents acteurs des projets culturels, éducatifs ou de recherche (Kaine, 2016; Réseau DIALOG, UQO, UQAT et CSSSPNQL, 2018). Ces espaces sont des viviers qui génèrent de nouvelles formes de pratiques et de relations plus respectueuses et équitables entre les chercheurs et les organisations autochtones. Leurs apports sont essentiels, mais, malgré cette ébullition, les récits d'expérience des jeunes chercheurs, universitaires et communautaires, servent encore peu à éclairer les réalités et les enjeux des pratiques collaboratives. À travers le récit des expériences partagées lors du colloque, l'ouvrage tend en partie à répondre à ce constat.

Depuis la conceptualisation de celui-ci lors du colloque, un de nos objectifs était de rendre accessibles aussi bien les contributions scientifiques que les textes présentant des formats non académiques, notamment pour répondre au constat soulevé par certains participants et chercheurs autochtones du colloque quant au peu de considération portée aux ouvrages qui dévient des normes de publication scientifique conventionnelles. Non sans embûches, nous avons ainsi trouvé une maison d'édition qui a jugé à sa pleine valeur l'apport de la diversité des textes proposés. Trois ans plus tard, nous sommes heureux de vous présenter cet ouvrage collectif qui fera cheminer, nous l'espérons, notre appréhension de la recherche collaborative en milieux autochtones. Le titre de l'ouvrage en w8banaki signifie « Travaillons ensemble dans la même direction ». L'hésitation fut longue quant au choix de la langue du titre, car plusieurs Nations sont représentées à travers l'ouvrage. Nous avons en définitive choisi de souligner la langue des coéditeurs, mais également la participation des jeunes du collectif Niona, qui furent présents dès le colloque et dont la participation a orienté notre choix d'édition.

L'apport des intellectuels autochtones à la remise en question des pratiques de recherche

Les approches de types collaboratifs et participatifs⁶ ont émergé à la suite de critiques épistémologiques et méthodologiques adressées au cadre scientifique occidental (Cook, 2009). Depuis les années 1970, de

6. Alors que la participation consiste « à prendre part à une initiative en acceptant les règles proposées et en se conformant à des attendus » (Broudoux, 2014, p. 179), la collaboration suppose davantage la mise en commun d'un travail et sous-tend le partage des responsabilités et des prises de décision. Le statut de collaborateur suggère « une différence notable [qui] se tient dans la façon de réaliser des accords qui doit passer par un consensus entre les acteurs impliqués » (*ibid.*, p. 181). Selon nous, considérer ses partenaires comme des collaborateurs de recherche favorise davantage la conceptualisation et la mise en place d'un rééquilibrage horizontal des différents savoirs et des acteurs impliqués, d'où notre préférence pour l'utilisation de la terminologie « recherche collaborative ».

nombreux acteurs concernés par la recherche – Autochtones ou non-Autochtones – réclament la prise en compte de leurs perspectives et de leur implication au sein des projets, notamment pour que ceux-ci répondent davantage à leurs besoins en matière de changements sociaux, de formation ou de développement local (Anadón, 2007; Bourassa et Boudjaoui, 2012; Couture, Bednard et Barry, 2007; Kemmis et McTaggart, 2005; Reason et Bradbury, 2001).

Dans le cadre plus spécifique des recherches en milieux autochtones, des intellectuels et universitaires s'appliquent depuis plusieurs dizaines d'années à analyser et à démystifier la façon dont les approches de recherche occidentales ont pris part à la reproduction des entreprises coloniales (Asselin et Basile, 2012; Battiste, 1998, 2011, 2013; Bosa, 2005; Deloria, 1969; Denzin, Lincoln et Smith, 2008; Dwayne, 2012; Gros-Louis McHugh, 2012; Kovach, 2010; Restoule, Archibald, Lester-Smith, Parent et Smilie, 2010; Smith, 2012; Smith, Tuck et Yang 2018; Steinhauer, 2002; Styres, 2008; Weber-Pillwax, 1999; Wilson, 2008). Dans la perspective de décoloniser les milieux académiques, ces intellectuels nourrissent, entre autres, des réflexions et des directives quant au développement de pratiques éthiques et collaboratives. Il est par ailleurs significatif de souligner que celles-ci sont davantage reconnues dans les pays où les Autochtones font entendre depuis plusieurs décennies leurs revendications politiques et culturelles, tels que la Nouvelle-Zélande, le Canada, l'Australie ou encore les États-Unis (Lassiter, 2005). Ils réclament notamment l'intégration des perspectives, des préoccupations, des savoirs et des compétences autochtones à toutes les étapes des projets de recherche, à travers des réajustements épistémologiques, conceptuels, méthodologiques et éthiques.

Les intellectuels autochtones identifient plusieurs points de rupture avec la recherche dite « eurocentrique », tels que : 1) les rôles des chercheurs et des participants sont trop souvent exclusifs; 2) les participants sont traités comme des sujets passifs plutôt que comme des acteurs de la recherche; 3) ils n'ont pas de poids dans les interprétations des données, n'ont que très peu de retours des résultats et ne constatent aucun bénéfice issu des recherches qui puisse améliorer leur situation; 4) la recherche est souvent trop théorique et sans liens avec les motivations et les intérêts des personnes et des communautés impliquées; 5) l'importance des relations humaines et non-humaines, du dialogue, de l'expérience vécue, du respect et de la réciprocité n'est pas reconnue comme heuristique, notamment dans la production des savoirs, etc. (Heron et Reason, 2001; Lassiter, 2005; Steinhauer, 2002; Styres, Zinga, Bennett et Bomberry, 2010; Weber-Pillwax, 1999; Wilson, 2008). Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que Smith (2012) avance dans son livre *Decolonizing Methodologies* que

le mot « recherche » est considéré comme étant « le plus sale dans le vocabulaire du monde autochtone » [traduction libre] (p. 1).

Pour mieux comprendre les raisons de ces points de rupture, Smith (2012) retrace la manière dont l'héritage impérialiste de la recherche, ancré et animé par les savoirs occidentaux, a discrédité toute autre forme de savoirs, dont les savoirs autochtones. Cette domination s'est notamment forgée au moment de la colonisation, lorsque les autorités ont institué une suprématie sur les peuples colonisés et leurs systèmes de connaissance (Battiste, 2010; Fanon, 2002; Memmi, 1973). Un rapport hiérarchique s'est ainsi établi entre les savoirs autochtones et occidentaux (Grosfoguel, 2007; Kerr, 2014; Salaün, 2013). Les institutions académiques ont également participé à la pérennité de cette hiérarchisation systémique, par exemple en n'intégrant pas, et souvent même en rejetant, les systèmes de pensée et les savoirs locaux et autochtones dans leurs structures, leurs programmes et leurs enseignements (Battiste, 2013; Henry et Tator, 2009; Kanu, 2011; Kerr, 2014; St-Denis, 2007; White *et al.*, 2009).

Il est donc vain d'aborder une réflexion sur les changements de pratique de la recherche sans prendre en compte les mécanismes de pouvoir inhérents aux pratiques et aux discours scientifiques, qui définissent les règles de production du savoir et qui ont abouti à la domination d'un « régime de vérité » particulier (Foucault, 2001, p. 402), celui de « la Science ». Cette dernière, qui est le régime de vérité dominant des sociétés occidentales, a contribué à imposer leur hégémonie culturelle au sein des réalités contemporaines autochtones (Bishop, 1998; Denzin *et al.*, 2008; Kovach, 2010; Smith, 2012). Pour rétablir un équilibre dans la production des savoirs, ce sont précisément les régimes de vérité et les sciences autochtones, ainsi que leurs méthodes, épistémologies et principes éthiques, que les approches collaboratives cherchent à rejoindre. En effet, le substrat fondamental à la base de ces approches consiste à repenser la finalité du savoir produit. Comme l'indique Wilson (2008) :

Le savoir en soi n'est pas considéré comme le but ultime, 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 participants à la recherche. [traduction libre] (p. 37)

En ce sens, la recherche et la réflexion théorique n'ont de raison d'être que lorsqu'elles trouvent un terrain de développement au sein des réalités locales :

La théorie aide à donner du sens à la réalité. Cela nous permet de faire des hypothèses et des prédictions sur le monde dans lequel nous vivons. Cela nous donne un espace pour planifier, élaborer des stratégies et prendre un plus grand contrôle sur nos résistances. [traduction libre] (Smith, 2012, p. 38)

Dans la perspective d'appuyer ces résistances, les chercheurs et organisations autochtones appellent au développement systématique d'approches collaboratives pour participer à « la politique de décolonisation du mouvement des peuples autochtones » (Smith, 2012, p. 115-116). Alors que ces approches ne sont pas « nouvelles » dans les méthodologies des sciences humaines et sociales (Field et Fox, 2007; Holmes et Marcus, 2008; Lassiter, 2005; Rappaport, 2008), un des aspects transformatifs les plus importants des recherches collaboratives décoloniales tient au fait qu'elles ont pour postulat principal une révision de la production de connaissances scientifiques, révision qui s'inscrit dans la redéfinition des rapports de pouvoir hiérarchiques entre les acteurs et dans la reconnaissance du caractère coconstruit des connaissances produites (Desgagné, 2007; Sillitoe, 1998). Alors que la production du savoir « sur les peuples économiquement désavantagés a joué un rôle important dans le fait de les maintenir dans cette position » (Mills, 2003, cité dans Atkinson, 2014, p. 105), les auteurs autochtones revendiquent la nécessité que celle-ci appuie désormais leur autodétermination. Dans le souci de participer à ces processus d'autodétermination et de (re)tisser un lien de confiance entre les Autochtones et les acteurs de la recherche, ces auteurs revendiquent notamment d'être inclus dans les discussions concernant les objectifs, les méthodologies, les bénéfices, le partage des responsabilités ou encore la production des savoirs. Les acteurs de la recherche sont ainsi encouragés à penser des pratiques favorisant l'autonomisation individuelle et collective⁷, en prenant systématiquement en compte le contexte d'application des recherches pour le développement des communautés (Denzin *et al.*, 2008).

De la collaboration à la décolonisation : une longue rivière qui reste à parcourir

Pour avancer de façon productive vers des pratiques qui appuient les processus d'autodétermination des Autochtones, il est nécessaire de bien distinguer collaboration et décolonisation. Ne nous trompons pas : un véritable processus de décolonisation ne peut être effectif que par l'établissement d'approches de recherche pensées, développées et réalisées par les Autochtones (Alfred, 2004; APNQL, 2020; Basile et Asselin, 2012; Kovach, 2010; Mihesuah et Wilson, 2004; Smith, 2012; Wilson, 2008). La réappropriation autochtone de la recherche, qui est nécessaire à l'autonomisation et à l'autodétermination souhaitées, est en

7. La notion d'autonomisation (*empowerment*) fait référence à la capacité des personnes et des communautés à exercer un contrôle sur la définition et la nature des changements qui les concernent (Le Bossé, 2008; Rappaport, 1987).

effet inséparable de la réappropriation des territoires, des langues et des pratiques culturelles de gouvernance relatives à l'éducation, la santé ou encore la politique (Alfred, 2009, 2015; Coulthard, 2014; McCaslin et Breton, 2008; Tuck et Yang, 2012). Les auteurs autochtones qui analysent les processus de reconnaissance des épistémologies et des pratiques autochtones dans le milieu de la recherche (Smith, 2012; Steinhauer, 2002; Wilson, 2008) ou les approches collaboratives menées avec les chercheurs non autochtones (Gaudry et Lorenz, 2018) observent toutefois qu'une transformation profonde des structures et des pratiques scientifiques institutionnelles est loin d'être accomplie, notamment quant à la reconnaissance des paradigmes autochtones en tant que paradigmes scientifiques à part entière et à l'accompagnement des organisations autochtones vers une souveraineté scientifique.

Dans le cadre de cet ouvrage se distinguent deux types de recherches : celles qui se mènent en collaboration entre des co-chercheurs non autochtones et autochtones, mais dont le projet est porté par un chercheur non autochtone, et celles développées et dirigées entièrement par des Autochtones. Ces recherches se distinguent en cela qu'elles alimentent de manière différente les processus de décolonisation de la recherche. En effet, si les chercheurs non autochtones peuvent et doivent jouer un rôle dans le processus de décolonisation de la recherche, comme proposé par Battiste (2013) ou Ermine (2007), ils n'en seront cependant pas les acteurs principaux. Les chercheurs non autochtones peuvent toutefois se positionner en tant qu'alliés au sein d'approches appliquées et impliquées pour rendre les connaissances coproduites utiles et utilisables par les groupes avec lesquels ils travaillent, par exemple pour appuyer le développement de leurs intérêts et pour mieux agir sur la façon dont les institutions occidentales reproduisent des inégalités systémiques (Alfred, 2009; Piron, 2020; Réseau autochtone de Montréal, 2019; Turpel, 1993). Plutôt que de taire cette réalité, il nous semble au contraire nécessaire d'intégrer ces réflexions au processus d'apprentissage des chercheurs non autochtones afin que, même armés des meilleures intentions, ils ne se trompent pas d'objectifs, ni de rôles, et qu'ils abordent avec une meilleure compréhension leur propre position lorsqu'ils ont à réfléchir à la teneur et à l'intérêt de leur projet de recherche.

Une fois cette prise de conscience acquise, un travail de compréhension et de communication interculturelle entre les chercheurs et/ou les partenaires autochtones et non autochtones est essentiel pour tenter de dissiper une partie des malaises et des malentendus ressentis de part et d'autre durant le processus de recherche, mais également pour réaliser qu'un échange respectueux peut être possible dans le cadre d'un projet de recherche lorsque celui-ci est discuté, pensé et orienté avec les premiers

intéressés. Ainsi, si les approches collaboratives ne peuvent être confondues avec les processus de décolonisation, elles offrent des avenues méthodologiques, épistémologiques et éthiques pour s'en rapprocher.

Protocoles et principes éthiques de la recherche collaborative autochtone

Des voix offrent des pistes aux chercheurs afin qu'ils répondent de façon positive et constructive aux attentes des Autochtones. Au Canada, les critiques autochtones et les retours réflexifs de plusieurs disciplines scientifiques se sont enrichis de façon mutuelle pour développer des lignes directrices et des pratiques éthiques plus appropriées (Commission Royale, 1996; Lassiter, 2005). Si les procédures de certification éthique sont l'occasion de procéder à une réflexion critique sur sa recherche – interroger sa pertinence et ses conséquences possibles – elles ont reflété (et reflètent encore parfois sur certains points) l'héritage de sciences comprises comme « neutres et objectives » et il est difficile d'y intégrer des conceptions éthiques non occidentales (Gagnon, 2010; Lassiter, 2005; Smith 2012). Dans la perspective de suppléer ou de compléter ces conceptions éthiques, les réflexions mises de l'avant par les organisations autochtones ont progressivement eu des échos au sein de certaines institutions (Jérôme, 2008). Soulignons les principes éthiques de la recherche des trois conseils du Canada (CRSH, CRSNG et IRSC, 2010; GCIÉR, 2015), de l'Association des femmes autochtones du Canada (2011), du Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (2015), de l'Organisation nationale de la santé autochtone (2007), de Femmes autochtones Québec (2012) ou de l'Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador (2014), pour ne nommer que ceux-ci.

Les principes de « propriété, contrôle, accès, possession » (*PCAP^{MD}*) apportent également des nuances aux cadres éthiques académiques. Les principes *PCAP^{MD}* ont été élaborés dans les années 1990 par le Comité directeur national de l'Enquête régionale longitudinale sur la santé des Inuits et des Premières Nations dans le but d'encadrer l'éthique des projets de recherche en contextes autochtones. Selon ces principes *PCAP^{MD}*, les acteurs autochtones impliqués dans les projets de recherche doivent intervenir dans tous les aspects de la recherche, de la conception à la diffusion des résultats. Ils doivent également avoir un droit de regard sur les décisions qui accordent un droit d'accès aux données recueillies et ils détiennent la propriété intellectuelle de ces données. Ces principes insistent, par exemple, sur la nécessité de reconnaître à la fois le caractère collectif des informations culturelles et le caractère individuel des informations personnelles.

Les principes *PCAP^{MD}* ont inspiré, entre autres, le protocole de recherche de l'Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador (APNQL) adopté en juin 2005, puis revu en 2014. Le protocole de recherche de l'APNQL est un instrument destiné aux « gestionnaires des communautés » pour leur permettre d'encadrer les demandes de recherche venant de l'extérieur (APNQL, 2014, p. III). Toutefois, alors qu'est conseillée la mise en place de comités évaluateurs des projets de recherche au sein des communautés (APNQL, 2014; Papatie et Brazeau, 2012), ces dernières n'ont pas toujours la possibilité de faire de ces questions une des priorités locales, ni de s'engager dans de tels processus d'évaluation, par manque de temps et de ressources financières ou humaines. Afin de mieux contrôler les recherches, cet outil encourage donc les communautés autochtones à davantage encadrer la collaboration dans les projets : « Aucune approche de recherche n'est foncièrement privilégiée par ce protocole. Il est plutôt considéré que les valeurs inhérentes – le respect, l'équité et la réciprocité – doivent primer sur l'approche utilisée » (APNQL, 2014, p. 16). Le caractère général des recommandations et l'importance des valeurs de respect, d'équité et de réciprocité sous-tendent l'importance d'aborder une réflexion éthique de façon itérative, qui se formalise et se nourrit des relations et des pratiques locales.

Pour un meilleur suivi et une plus grande pertinence des projets de recherche, les communautés autochtones tendent désormais à participer à toutes les étapes des projets. Elles respectent la responsabilité des chercheurs de contribuer au développement des connaissances de leurs disciplines, mais elles favorisent les projets qui se font en collaboration et dans le respect de leurs besoins. Pour ce faire, de plus en plus de communautés se dotent de politiques ou de protocoles pour mieux encadrer le nombre croissant de projets de recherche qui se réalisent sur leur territoire. Graduellement, elles se dotent de leurs propres structures de gouvernance en matière de gestion des partenariats de recherche. Par exemple, la Nation W8banaki a développé en 2018 le Comité w8banaki de coordination de la recherche. Celui-ci s'occupe de faire l'évaluation éthique des partenariats proposés, d'encadrer la signature des ententes de recherche et de faire un suivi étroit des projets, permettant ainsi le développement de collaborations réciproques qui concordent avec les intérêts des organisations et des membres de la Nation. Ces initiatives portées par les Nations autochtones s'avèrent essentielles à l'établissement de relations plus harmonieuses, symétriques et bénéfiques entre les milieux universitaires et les organisations autochtones désireuses de protéger leurs savoirs, de développer leurs compétences en matière de gouvernance et de profiter pleinement des développements scientifiques.

Respect, réciprocité et équité : de la reconfiguration des relations interpersonnelles au rééquilibrage des savoirs

Les protocoles éthiques permettent de baliser les lignes directrices de la recherche avec les Autochtones. Néanmoins, les principes éthiques énoncés par les organisations (gouvernementales, académiques ou communautaires) ne peuvent devenir signifiants et réalisables qu'en contexte et à partir de relations de respect et de confiance développées entre les chercheurs et les membres d'une communauté (Delamour, 2019; Éthier, 2010; Jérôme, 2008). En plus de fonder une éthique déontologique et contractualiste, il importe donc de fonder nos relations :

[...] sur une éthique des relations humaines, sur ce que certains appellent une éthique de la sollicitude (Noddings, 1988)⁸. Une telle éthique se fonde sur l'importance de faire naître et d'entretenir des relations humaines riches et émancipatoires avec les personnes avec qui nous interagissons. (Laplante, 2005, p. 424)

Ce type d'engagement éthique, inspiré d'un cadre partenarial et collaboratif basé sur le respect, la réciprocité et l'équité, trouve son inspiration dans le système d'attention relationnelle qui structure les cosmovisions autochtones (Beauclair, 2015; Delamour, 2019). L'éthique, envisagée selon ces concepts de respect, de réciprocité, d'équité et d'attention, appréhende les relations partenariales selon les notions d'interdépendance et de responsabilité. Dans le cadre de ces projets, nous nous retrouvons au carrefour de relations et d'intérêts différents – ceux d'une communauté elle-même partagée par des intérêts divers, ceux d'un projet de recherche et/ou ceux d'un projet d'étudiant – au sein desquels il est nécessaire de négocier, plus ou moins aisément, différentes positions.

Cet ouvrage est le reflet de ce carrefour de relations à travers lequel il est nécessaire de développer des pratiques nourries par le principe de réciprocité. Il comporte neuf chapitres produits par des auteurs autochtones ou non autochtones, des chercheurs académiques ou communautaires, des étudiants, des acteurs ou travailleurs communautaires. Leur diversité est représentative des différentes perspectives de recherches collaboratives

8. Cette éthique de la sollicitude – ou éthique de l'attention, du *care* (soin, attention, souci de l'autre) – a émergé dans les années 1980 dans les pays anglo-saxons. Elle réhabilite la place de l'attention et du souci des autres au sein de la question du lien social (Gilligan, 1982; Laugier et Paperman, 2006). À l'origine de l'éthique de l'attention se trouvent les critiques féministes des théories morales et politiques dominantes. Elles remettent en question la conception universaliste et les règles générales de l'éthique qui sont dominantes dans le monde académique pour s'attacher aux situations particulières et pour s'inspirer des voix subalternes (Gilligan, 1982; Paperman et Molinié, 2011; Tronto, 1993).

pouvant être menées au sein des milieux autochtones, dont les réalités riches et complexes font naître toujours plus de nouvelles réflexions, tant auprès des jeunes chercheurs que des chercheurs confirmés.

Les chapitres abordent de façon complémentaire plusieurs axes de réflexion qui balisent les enjeux de la recherche collaborative, tels que 1) le rôle fondateur des relations interpersonnelles de confiance et de réciprocité, des valeurs et des protocoles éthiques à la base des reconfigurations collaboratives, 2) la nécessité de développer des méthodologies innovantes et de repenser nos priorités d'actions, notre relation au temps ou encore notre mode de production des connaissances, mais également 3) l'exigence de redéfinir les rapports de pouvoir et de hiérarchie des savoirs au sein même de la structure des projets. Les chapitres mettent l'accent sur l'importance de valoriser tout autant les processus de recherche que les résultats des projets, et illustrent autant les réussites engendrées par les démarches que les limites et les défis rencontrés dans l'établissement de celles-ci.

Paul Wattez nous fait part des postures personnelles et collaboratives qu'il a adoptées dans le cadre de son projet de doctorat avec les Iyiniwch de Waswanipi (Nord-du-Québec, Québec), à savoir s'impliquer, entrer en relation et se laisser affecter. L'auteur analyse son processus de recherche comme une expérience élaborée dans l'inconfort des relations entre personnes humaines et non humaines. Cet inconfort est revendiqué par l'auteur comme étant une opportunité d'éprouver une intersubjectivité avec ses collaborateurs suffisamment fine pour tendre vers un idéal de pratique ethnographique en voie de radicalisation et de décolonisation. L'auteur illustre son analyse par des expériences de vie avec les Iyiniwch, qui démontrent que la transformation de la personne-chercheuse, en l'occurrence non autochtone dans un monde autochtone, requiert une adaptation consistante qui, malgré tout, restera incomplète.

Benoît Éthier décrit dans son chapitre en quoi le « travail du malentendu » peut s'avérer productif et créatif pour fournir des matériaux ethnographiques pertinents. Sur le terrain, le chercheur est amené à découvrir progressivement les règles de conduite et les formes d'autorité valorisées par ses interlocuteurs. Il arrive toutefois au chercheur de faire des faux pas, de commettre une forme d'« indiscipline » dans la mesure où il transgresse, souvent sans le vouloir, des règles formelles et informelles des systèmes d'autorité locale. À partir de ses expériences de terrain auprès des Atikamekw Nehirowisiwok (Haute-Mauricie, Québec), l'auteur emprunte le concept de « travail du malentendu » à Marshall Sahlins pour analyser la manière dont le rôle de l'anthropologue n'est pas tant de « parler au nom » des Autochtones ou de « traduire les cultures »

autochtones, mais plutôt de s'engager dans des relations productives et transformatives avec les interlocuteurs et partenaires autochtones de la recherche.

Şükran Tipi soulève les enjeux institutionnels et relationnels rencontrés dans le cadre d'une recherche collaborative mise en place avec des représentants de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh, à Mashteuiatsh (Lac-Saint-Jean, Québec). Forte d'une collaboration établie depuis plusieurs années, la recherche doctorale décrite par l'auteure s'inscrit dans une visée de décolonisation des pratiques de recherche basée sur les Principes *PCAP^{MD}*. L'auteure montre que le temps investi pour bâtir et maintenir une relation de confiance est essentiel à l'établissement d'un dialogue permettant aux partenaires engagés dans la recherche d'en tirer des bénéfices concrets au niveau de la création et de la diffusion de nouvelles connaissances communautaires et universitaires, et ce, malgré certains défis d'ordres institutionnel et systémique relatifs notamment à des systèmes de valeurs, de savoir-être et de savoir-faire différents.

David Bernard présente la création du Comité w8banaki de coordination de la recherche, à l'initiative du Bureau du Ndakina du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. L'auteur revient d'abord sur les raisons qui ont poussé les communautés d'Odanak et de W8linak (Centre-du-Québec, Québec) à vouloir encadrer les nombreuses propositions de recherche et les partenariats avec le milieu universitaire, avant de présenter le Bureau du Ndakina et ses premières initiatives de recherche, notamment dans le contexte des consultations territoriales. Il aborde ensuite plus spécifiquement l'établissement de plusieurs politiques et ententes de recherche mises en place par le Bureau. Finalement, il identifie certaines limites, défis et avantages inhérents au processus de constitution de ce Comité.

Le chapitre du collectif Niona, d'Edgard Blanchet et de David Bernard, revient sur un projet culturel pensé et développé par les jeunes de la Nation W8banaki, en collaboration avec le bureau du Ndakina, les Services à l'Enfance et à la Famille des Premières Nations et l'INRS. Les auteurs présentent le projet de recherche *Abaznodali8wdi : La route des paniers; histoire et cartographie de la pratique de la vannerie chez les W8banakiak entre 1500 et aujourd'hui*, à l'occasion duquel ils ont entrepris un voyage de recherche au Maine. Les auteurs illustrent comment la recherche communautaire peut favoriser le contact et le partage des savoirs entre les générations et les familles. Le chapitre dresse également plusieurs constats concernant la surprofessionnalisation et la surspécialisation des recherches, notamment en contexte autochtone. Il présente enfin de quelles manières la recherche peut être une opportunité

communautaire qui œuvre au renforcement des capacités de la Nation et non une initiative opaque et individuelle.

Laurence Hamel et Maureen Papatie nous présentent une démarche de recherche collaborative réalisée dans la communauté anicinabe de Lac-Simon (Abitibi-Témiscamingue, Québec), qui a pour perspective la production d'un livre portant sur le patrimoine alimentaire des habitants de la communauté. Ce projet, jumelé à une recherche doctorale, vise à documenter des savoirs et des héritages familiaux dans le but de témoigner de la richesse culturelle des Anicinabek et de participer à nourrir une fierté identitaire collective. Les auteures nous présentent la démarche qui les a poussées à vouloir produire une forme de restitution des connaissances innovante et analysent les enjeux relationnels impliqués. Elles reviennent notamment sur les raisons pour lesquelles les attentes initiales du projet ont dû être revues à plusieurs reprises, mais également sur la manière dont l'expertise de chacune des auteures a été mise à profit pour l'enrichissement mutuel du projet de recherche.

Denis Blouin, Luc Bouthillier et Jean-François Bissonnette nous font part de leur expérience au sein d'un projet collaboratif de modélisation territoriale avec la communauté mi'gmaq de Gespeg (Gaspésie, Québec). Les auteurs présentent l'évolution du projet, qui n'a pu se faire qu'en prenant en compte la vision et les besoins de la communauté pour développer un modèle de gouvernance territoriale et forestière mi'gmaq, inspiré du concept de forêt communautaire. Les auteurs reviennent sur l'importance d'adopter une démarche de recherche-action pour répondre au caractère créatif et itératif du développement du projet communautaire. Ils abordent les points communs et les divergences entre le rôle du chercheur en recherche-action et celui du consultant lors de la réalisation de mandats professionnels. Ces deux positions ont souvent des mandats, des objectifs et des attentes différents. Le chapitre nous propose un regard sur les compromis et le jeu d'équilibrisme parfois nécessaire entre recherche et action.

Émilie Parent, Geneviève Beaulieu, Richard Lair, Augustine Charbonneau et Catherine Riel nous présentent les premiers résultats et les perspectives futures d'un projet de recherche réalisé avec la communauté de Chisasibi (Nord-du-Québec, Québec) qui vise à trouver des solutions permettant de contrer localement l'insécurité alimentaire. Ce projet a d'abord été conçu par le *Chisasibi Business Service Centre* (CBSC), puis a été développé en collaboration avec le Centre d'innovation sociale en agriculture du Cégep de Victoriaville. Après avoir brossé un portrait de l'histoire de l'alimentation chez les Cris, les auteurs analysent plusieurs besoins de la communauté quant à la mise en place de projets en sécurité alimentaire et

en agriculture. Les auteurs reviennent sur l'utilisation d'approches participatives telles que celle du *Photovoice* et mettent en exergue certains défis rencontrés dans la mise en place de ces méthodologies.

Le dernier chapitre propose le récit d'une expérience terrain qui a consisté à mettre en œuvre une éthique collaborative commune au sein d'une équipe formée aux fins de l'évaluation de certaines activités d'une programmation de recherche. Ce récit de terrain s'accompagne d'une réflexion souhaitant contribuer à dégager quelques-uns des enjeux et défis propres à l'éthique collaborative dans le contexte d'une démarche d'évaluation de la recherche en milieux autochtones. Cette expérience permet de prendre conscience de la part d'évaluation impliquée dans l'éthique collaborative et du potentiel d'une entente de collaboration comme outil d'évaluation en recherche. Il s'agit de la réédition d'un article de Louise Lachapelle, Claudia Maltais-Thériault et Shan Dak Puana⁹. Louise Lachapelle et Shan Dak Puana avaient présenté leurs réflexions lors du colloque de l'ACFAS 2018, de concert avec le récit d'expériences de collaboration en recherche de Karine Pedneault-Cleary – Coordinatrice du Centre d'amitié autochtone du Saguenay (Saguenay-Lac-Saint-Jean, Québec), Ronald Bacon – Innu de Pessamit (Côte-Nord, Québec) et Claudia, tous trois impliqués dans un projet de maîtrise en travail social initié par cette dernière.

À la lumière de ces contextes de recherche différents auprès de différentes Nations du Québec, l'ouvrage illustre la multiplicité des cadres d'application de la recherche collaborative et, de fait, la diversité des réalités, des enjeux et des défis rencontrés au sein de milieux et auprès d'acteurs différents. L'ouvrage souhaite ainsi mettre en lumière les préoccupations et les défis rencontrés par les chercheurs, autochtones ou non autochtones, et offrir des pistes de réflexion qui, nous l'espérons, seront utiles à la mise en place de nouveaux projets. Rappelons que, malgré une rhétorique qui semble apporter un grand nombre de réponses aux problématiques rencontrées par les Autochtones quant à la recherche, les approches collaboratives sont évidemment sujettes à critiques. Dans les faits, les repositionnements épistémologiques et méthodologiques recherchés sont parfois délicats à mettre en œuvre, notamment à cause des relations de pouvoir et des enjeux institutionnels, financiers, symboliques ou encore sociaux qui demeurent effectifs entre les différents acteurs impliqués dans la production des connaissances – notamment lorsque celle-ci est toujours contrôlée par les institutions universitaires. Les contributions de cet

9. La version française et anglaise de cet article est disponible dans le dossier thématique *Concrete ways to decolonize research, ACME : An International Journal for Critical Geographies*, 17(3), 687-719 : <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1403>

ouvrage illustrent ces contradictions et ces tensions afin que nos pratiques futures soient toujours plus attentives aux défis rencontrés et aux améliorations à apporter.

Références bibliographiques

- Alfred, T. (2004). Warrior scholarship: Seeing the university as a ground of contention. Dans D. A. Mihesuah (dir.), *Indigenizing the academy: Transforming scholarship and empowering communities* (p. 88–99). Lincoln, NE : University of Nebraska Press.
- Alfred, T. (2009). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Alfred, T. (2015). Cultural strength: Restoring the place of indigenous knowledge in practice and policy. *Australian Aboriginal Studies*, 1, 3-11.
- Anadón, M. (2007). (2007). *La recherche participative : multiples regards*. Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- APNQL (Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake, Canada : APNQL.
- APNQL (Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador. (2020). *Plan d'action de l'APNQL sur le racisme et la discrimination. S'engager avec les Premières Nations contre le racisme et la discrimination*. Wendake, Canada : APNQL.
- Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. *Éthique publique*, 14(1). Récupéré de <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/959>
- Association des femmes autochtones du Canada. (2011). *Un protocole d'application culturellement pertinent selon les sexes*. Ottawa, Canada : Association des femmes autochtones du Canada.
- Atkinson, J. (2014). *Education, values and ethics in international heritage: learning to respect*. Farnham/Burlington, Royaume-Uni, États-Unis : Ashgate Publishing.
- Basile, S., Gentelet, K., Marchildon, A. et Piron, F. (dir.). (2012). Peuples autochtones et enjeux d'éthique publique [numéro thématique]. *Éthique publique*, 14(1).
- Battiste, M. (1998). Enabling the autumn seed: Toward a decolonized approach to aboriginal knowledge, language, and education. *Canadian Journal of Native Education*, 22(1), 16-27.
- Battiste, M. (2008). Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: Institutional and Researcher Responsibilities. Dans N. K. Denzin, Y. S. Lincoln et L. T. Smith (dir.), *Handbook of Critical Indigenous Methodologies* (p. 497-510). Londres, Royaume-Uni : SAGE.

- Battiste, M. (2010). Nourishing the learning spirit. *Education Canada*, 50(1), 14-18.
- Battiste M. (2011). *Reclaiming indigenous voice and vision*. Vancouver, Canada : UBC Press.
- Battiste, M. (2013). *Decolonizing education: Nourishing the learning spirit*. Saskatoon, Canada : Purich Publishing.
- Beauchair N. (2015). Épistémologies autochtones et décolonialité : Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3), 67-76.
- Bishop, R. (1998). Freeing ourselves from neo-colonial domination in research. A Maori approach to creating knowledge. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 11(2), 199-219.
- Bosa, B. (2005). L'Aigle et le Corbeau. Quand les Aborigènes s'invitent à la table des anthropologues. *Gradhiva*, 2, 31-47.
- Bourassa, B. et Boudjaoui, B. (2012). *Des recherches collaboratives en sciences humaines et sociales (SHS) : enjeux, modalités et limites*. Québec, Canada : Presses de l'Université Laval.
- Broudoux, E. (2014). Participer, coopérer et collaborer en milieu scientifique. *Les cahiers de la SFSIC*, 178-181. Récupéré de https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00998365/document
- Castellano, M. (2004). Ethics of aboriginal research. *Journal of Aboriginal Health*, 1(1), 98-114.
- Commission Royale sur les peuples autochtones. (1996). *Points saillants du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa, Canada : Gouvernement du Canada.
- Cook, S. R. (2009). The collaborative power struggle. *Collaborative Anthropologies*, 2, 109-114.
- Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, MN : University of Minnesota Press.
- Couture, C., Bednarz, N. et Barry, S. (2007). Conclusion : Multiples regards sur la recherche participative : lecture transversale. Dans M. Anadon (dir.), *La recherche participative : multiples regards* (p. 205-221). Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- CRSH, CRSNG et IRSC. (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa, Canada : CRSH, CRSNG et IRSC.
- Delamour, C. (2019). Les multiples résonances du teuchikan (tambour) des Inuatsch de Mashteuiatsh dans le renouvellement d'une éthique de l'attention. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 14(3), 792-816.
- Deloria V. (1969). *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*. New York, NY : Macmillan Publishing.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. et Smith, L. T. (2008). *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Londres, Royaume-Uni : SAGE Publications.

- Desgagné, S. (2007). Le défi de coproduction de savoir en recherche collaborative : autour d'une démarche de reconstruction et d'analyse de récits de pratique enseignante. Dans M. Anadón (dir.), *La recherche participative : multiples regards* (p. 89-121). Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Dwayne, D. (2012). Indigenous Métissage: a decolonizing research sensibility. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 25(5), 533-555.
- Ermine, W. (2007). The Ethical Space of Engagement. *Indigenous Law Journal*, 6(1), 193-203.
- Éthier, Benoit. (2010). Terrain de recherche en milieu autochtone : la participation radicale du chercheur à l'ère de la recherche collaborative. *Altérités*, 7(2), 118-135.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Paris, France : La Découverte.
- FAQ (Femmes autochtones du Québec). (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake, Canada : Femmes autochtones du Québec.
- Field, L. et Richard G. F. (2007). *Anthropology put to work*. London/New York, Royaume-Uni/États-Unis : Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (2001). *Dits et Écrits II*. Paris, France : Gallimard.
- Gagnon, É. (2010). Le comité d'éthique de la recherche et au-delà. *Éthique publique*, 12(1), 299-307.
- Gaudry A. et Lorenz D. (2018). Indigenization as inclusion, reconciliation, and decolonization: navigating the different visions for indigenizing the Canadian Academy. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 14(3), 218-227.
- Gilligan C. (1982). *In a Different Voice. Psychological theory and women*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- GCIÉR (Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche). (2015). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains, La recherche visant les Premières nations, les Inuits ou les Métis du Canada*. Ottawa, Canada : Gouvernement du Canada.
- Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn. *Cultural Studies*, 21(2-3), 211-223.
- Gros-Louis McHugh, N. (2012). Aligner la recherche scientifique aux besoins et aux intérêts des premières nations : meilleures pratiques et initiatives prometteuses. *Éthique publique*, 14(1). Récupéré de <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/961>
- Henry, F. et Tator, C. (2009). *Racism in the Canadian university. Demanding social justice, inclusion, and equity*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Heron, J. et Reason P. (2001). The practice of co-operative inquiry: Research with rather than on people. Dans P. Reason and H. Bradbury (dir.), *Handbook of action research: participative inquiry and practice* (p.179-188). Londres, Royaume-Uni : SAGE Publications.

- Holmes, D. et George M. (2008). Collaboration today and the re-imagining of the classic scene of fieldwork encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1, 81-101
- Jérôme, L. (2008). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 79-196.
- Kaine, E. (2016). *Le petit guide de la grande concertation : création et transmission culturelle par et avec les communautés*. Québec, Canada : Presses de l'Université Laval.
- Kanu, Y. (2011). *Integrating Aboriginal perspectives into the school curriculum: Purposes, possibilities and challenges*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Kemmis, S. et McTaggart, R. (2005). Participatory action research : Communicative action and the public sphere. Dans N. K. Denzin et Y. S. Lincoln (dir.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (3^e éd., p. 559-603). Londres, Royaume-Uni : SAGE Publications.
- Kerr, J. (2014). Western epistemic dominance and colonial structures: Considerations for thought and practice in programs of teacher education. *Decolonizing: Indigeneity, Education & Society*, 3(2), 83-104.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Laplante, B. (2005). Cheminement éthique d'un chercheur engagé en recherche collaborative. *Revue des sciences de l'éducation*, 31(2), 417-440.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago, IL : University of Chicago Press.
- Laugier, S. et Paperman, P. (dir.). (2006). *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris, France : EHESS.
- Le Bossé, Y. (2003). De « l'habilitation » au « pouvoir d'agir » : vers une appréhension plus circonscrite de la notion d'empowerment. *Nouvelles pratiques sociales*, 16(2), 30-51.
- McCaslin, W. D. et Breton, D. C. (2008). Justice as Healing: Going Outside the Colonizers' Cage. Dans N. K. Denzin, Y. S. Lincoln et L. T. Smith (dir.), *Handbook of Critical Indigenous Methodologies* (p. 511-531). Londres, Royaume-Uni : SAGE Publications.
- Memmi, A. (2002). *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*. Paris, France : Gallimard.
- Mihesuah, D. A. et Wilson, A. C. (2004). *Indigening the Academy. Transforming scholarship and empowering communities*. Lincoln/Londres, É-U/Royaume-Uni : University of Nebraska Press.
- Noddings, N. (1988). An ethic of caring and its implications for instructional arrangements. *American Journal of Education*, 96(2), 215-230.
- Papatie, D. et Brazeau, E. (2012). Établir un partenariat avec les chercheurs et l'université qui puisse profiter à la communauté. *Éthique publique*, 14(1), 2-9.

- Paperman, P. et Molinié, P. (2011). L'éthique du *care* comme pensée de l'égalité. *Travail, genre et sociétés*, 2(26), 189-193.
- Piron, F. (dir.). (2020). *Guide décolonisé et pluriversel de formation à la recherche en sciences sociales et humaines*. Édition sciences et bien commun. Récupéré de <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/projetthese/>
- Rappaport, J. (1987). Terms of Empowerment / Exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 121-145.
- Rappaport, J. (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1, 1-31.
- Reason, Pe. et Bradbury H. (dir.). (2001). *Handbook of action research: participative inquiry and practice*. Londres, Royaume-Uni : SAGE Publications.
- Réseau autochtone de Montréal. (2019). *Trousse d'outils pour les alliés.e.s aux luttes autochtones*. Récupéré de <http://reseauumlnetwork.com/wp-content/uploads/2019/02/Trousse.pdf>
- Réseau DIALOG, CSSSPNQL, UQO, UQAT. (2018). *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone : éthique, respect, équité, réciprocité, collaboration et culture*. Récupéré de <file:///C:/Users/cdela/Downloads/boite-outils-principes-recherche-contexte-autochtone-uqo-uqat-cssspnql-2018.pdf>
- Restoule, J.-P., Archibald, J.-A., Lester-Smith, D., Parent, A. et Smilie, C. (2010). Connecting to spirit in indigenous research. *Canadian Journal of Native Education*, 33(1), 1-11.
- Salaün M. (2013). *Décoloniser l'école ? Hawaï'i, Nouvelle-Calédonie. Expériences contemporaines*. Rennes, France : Presses universitaires de Rennes.
- Sillitoe, P. (1998). The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology. *Current Anthropology*, 39(2), 223-252.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (2^e éd.). New York, NY : Zed books Ltd.
- Smith, L. T., Tuck, E. et Yang, W. (2018). *Indigenous and Decolonizing Studies in Education. Mapping the Long View*. New York, NY : Routledge.
- St-Denis, V. (2007). Aboriginal education and anti-racist education: Building alliances across cultural and racial identity. *Canadian Journal of Education*, 30(4), 1068-1092.
- Steinhauer, E. (2002). Thoughts on an indigenous research methodology. *Canadian Journal of Native Education*, 26(2), 69-81.
- Styres, S. D. (2008). Relationships: An Indigenous Transnational research paradigm. *Canadian Journal of Native Education*, 31(1), 293-322.
- Styres, S., Zinga, D., Bennett, S. et Bomberry, M. (2010). Walking in Two Worlds: Engaging the Space Between Indigenous Community and Academia. *Canadian Journal of Education*, 33, 617-648.

- Tronto J.-C. (1993). *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care.* New-York, NY : Routledge.
- Tuck, E. et Yang, K. W. (2012). Decolonizing is not a metaphor. *Decolonizing: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Turpel, M. E. (1993). Patriarchy and Paternalism: The legacy of the Canadian State for First Nations Women. *Canadian Journal of Women and Law*, 6, 174-192.
- Weber-Pillwax, C. (1999). Indigenous research methodology: exploratory discussion of an elusive subject. *Journal of Educational Thought*, 33(1), 14.
- White, P. J., Beavon, D. et Peters, J. (2009). *Aboriginal education: current crisis and future alternatives.* Toronto, Canada : Thompson educational publishing inc.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods.* Halifax, Canada : Fernwood Publishing.

Chapitre 1

S’impliquer, entrer en relation et se laisser affecter Trois postures collaboratives d’une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation avec les Iyiniwch de Waswanipi

PAUL WATTEZ
Montréal, Canada

Introduction

Dans ce chapitre, je présente mon projet de recherche de doctorat en anthropologie avec les Iyiniwch¹ de Waswanipi comme exemple d’une expérience élaborée dans l’inconfort des relations entre tous types de personnes (humaines, animales, végétales, spirituelles) dans la production d’une ethnographie radicale (Favret-Saada, 2011; Goulet, 1998; Tedlock, 1991; Young et Goulet, 1994) et dans « la confrontation des perspectives » (Gagné, 2008, p. 295) exprimées mondialement et localement dans le contexte de la décolonisation de la recherche (APNQL, 2014; CSSSPNQL, 2018; Gagné, 2008; Jérôme, 2008; Kovach, 2009; Smith, 1999; Wilson, 2008). Je revendique cet inconfort non pas comme un inconvénient, mais comme une opportunité d’éprouver l’« intersubjectivité » en tant que processus d’« interaction entre sujet et objet, égo et alter » selon une dynamique de construction, destruction et reconstruction « imprégnée de paradoxes et d’ambiguïtés » (Jackson, 1998, p. 6, 8). Cette position consacre, comme outil de comparaison

1. Je choisis d’employer l’endonyme Iyiniw/Iyiyiw en *iiyiyuu ayimuun* et non pas l’exonyme Cri en français. En *iiyiyuu ayimuun*, Iyiniw renvoie au dialecte du Sud et de l’intérieur des terres, alors que Iyiyiw renvoie au dialecte du Nord et de la côte. J’emploie Iyiniw (avec le suffixe -ch, la marque du pluriel) lorsque je parle des personnes de Waswanipi, la communauté la plus au sud d’Iyiyiw Itschee, qui est l’endotoponyme (Baie-James étant l’exotoponyme). J’emploie Iyiyiw-ch lorsque j’évoque l’ensemble des communautés d’Iyiyiw Itschee.

anthropologique, l'« équivocité » (Viveiros de Castro, 2009, p. 52), soit la coexistence de multiples perspectives, et la « dislocation réflexive » (*Ibid.*, p. 44) ou l'action de penser au-delà de son épistémologie propre pour accéder à cette multiplicité.

Les relations que les Iyiniwch de Waswanipi et moi-même entretenons aujourd'hui sont le fruit de mon inclusion progressive au sein de plusieurs familles et réseaux de socialisation iyiniwch au fil de ma présence plus ou moins prolongée et répétée depuis une douzaine d'années. Dans ce chapitre, j'expose comment ces rapports se sont concrétisés quasi exclusivement par des modes collaboratifs relationnels, à l'exception d'une collaboration institutionnelle, dans la production de mon projet de doctorat². Ces collaborations se sont élaborées sous la forme de trois postures personnelles dans mes relations avec mes interlocuteurs iyiniwch : 1) s'impliquer, 2) entrer en relation et 3) se laisser affecter. Je démontre que ces trois postures collaboratives ne me permettent pas, cependant, de revendiquer une position radicale par rapport au travail ethnographique, ni une position décolonisée par rapport au travail anthropologique et scientifique. Ce serait considérer ces positions comme des acquis, des processus aboutis. Or, je les vois plutôt comme 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. Il s'agit d'un engagement sur le long terme et de manière globale, comme Smith (1999) le précise au sujet de la décolonisation de la recherche en faisant référence à un « processus de longue haleine comprenant le désengagement bureaucratique, culturel, linguistique et psychologique du pouvoir colonial » [traduction personnelle] (*Ibid.*, p. 98). Ce travail est d'autant plus ardu que le renversement du chercheur s'opère dans un système épistémologique, cosmologique et ontologique différent du sien, dans un monde différent autrement dit, et ce, à tel point que cet engagement est voué à être et rester incomplet (Graeber, 2007). Cette réalité correspond à mon engagement en tant que chercheur allochtone dans ma compréhension du monde autochtone, iyiniw en l'occurrence. Il me semble donc plus juste de présenter ces trois postures collaboratives comme les axes d'une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation, c'est-à-dire comme des processus actualisés au fil de ce travail réflexif sur ma position parmi les Iyiniwch et leurs rapports à celle-ci.

2. Le sujet de ce projet porte sur les reconfigurations politiques, épistémologiques et ontologiques chez les Iyiyiwch dans le cadre de leur mobilisation des savoirs iyiyiwch, ainsi que de leurs modes d'acquisition, de transmission et de protection dans leurs rapports à la mise en patrimoine de leur culture.

Cette démarche nécessite de problématiser les outils scientifiques avec lesquels les recherches sont conduites et les connaissances produites. Je parle des méthodes de collectes de données communément admises dans l'enquête ethnographique : l'observation participante, la prise de note, l'entretien et, plus largement, la durée du séjour de recherche, le terrain en anthropologie en somme. Ce travail de reconceptualisation méthodologique est essentiel, car l'anthropologie repose sur le travail ethnographique et peut être ainsi vue comme une science élaborée à partir des contextes locaux de production des connaissances et de leurs analyses.

J'aborde, tout d'abord, la posture impliquée adoptée avec les Iyiniwch lors des différentes étapes de production de mon projet doctoral, soit avant, pendant et après mon terrain à Waswanipi. Les deux autres postures étudiées caractérisent plus particulièrement mes rapports avec les Iyiniwch pendant ce terrain. La posture relationnelle et expérientielle définit ces rapports et ceux avec les « personnes autres qu'humaines » (Hallowell, 1992, p. 64), ce qui a engendré des adaptations méthodologiques quant au séjour prolongé et à l'observation participante. Quant à la posture affectée, je l'expose en m'appuyant sur une élaboration extensive dans le monde iyiniw et ses conséquences sur la prise de note et les entretiens.

Il est primordial ici de replacer les postures de ma proposition dans la genèse du travail réflexif que j'ai entamé à partir des critiques des Iyiniwch lors de deux précédents projets de recherche à Waswanipi³. Leurs critiques portaient, d'après leurs expériences avec des chercheurs m'ayant précédé, sur mes probables absences de retour à Waswanipi et instrumentalisation des savoirs locaux au service d'une carrière académique ou professionnelle. J'ai pu dissiper ces critiques en revenant périodiquement à Waswanipi depuis une douzaine d'années (en 2009, 2013, 2014-2016, 2017 et 2018) et en ne faisant pas usage académiquement ou professionnellement de l'ensemble des savoirs que les Iyiniwch ont bien voulu partager avec moi, notamment ceux qu'ils jugent sensibles ou sacrés. L'écart entre une recherche élaborée par les chercheurs (questions, priorités, résultats) et vécue (défavorablement ou favorablement) par la population avec qui ils travaillent (Smith, 1999) a pu être ainsi réduit quelque peu avant le début de mon enquête ethnographique avec les Iyiniwch. Cette réduction a été maintenue autant que possible tout au long de mon terrain et après.

Cette confrontation des perspectives que Gagné définit comme « riche et féconde » (2008, p. 295) est constitutive de mon approche ethnographique,

3. Mon projet de doctorat en anthropologie, entamé depuis 2012, est le troisième projet de recherche que je conduis avec les Iyiniwch de Waswanipi après deux recherches de maîtrise en anthropologie en 2009 et en géographie en 2008.

car elle m'a permis « d'apprendre à travers celle-ci » plutôt que de « réaliser une étude de notre propre expérience » (Meintel, 2011, p. 90). Toujours déroutantes pour le chercheur, ces critiques et préoccupations sont des occasions d'effectuer non seulement un exercice de réflexivité vis-à-vis de soi en tant que professionnel et personne, mais aussi d'assurer la transparence du travail de recherche envers les personnes avec qui le chercheur travaille. Ces tâches renferment un potentiel significatif substantiel dont il serait scientifiquement et politiquement contre-productif de se priver aujourd'hui dans le travail de production des connaissances.

1. Une posture impliquée

Mon ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation s'est concrétisée par une implication partagée avec les Iyiniwch dans la majorité des étapes de la thèse, à savoir l'élaboration du sujet de recherche, la collecte de données, le suivi des interprétations et des analyses et la diffusion des résultats finaux. Ces étapes ont été élaborées et négociées dans le cadre de mes relations personnelles et professionnelles avec les Iyiniwch avant, pendant et après mon terrain à Waswanipi. Aucune de ces étapes n'a été l'objet d'une négociation dans un cadre institutionnel. Aucune entente de recherche n'a donc été formalisée entre les Iyiniwch et moi-même. C'est dans ce contexte relationnel pendant mon terrain qu'a émergé, néanmoins, l'opportunité pour les Iyiniwch et moi-même de négocier une collaboration institutionnelle au sujet d'un aspect précis de nos relations, à savoir le copartage et la copropriété de données.

1.1. Élaborer le sujet de recherche dans un cadre relationnel et non pas institutionnel

Après quatre années d'absence, je suis retourné à Waswanipi au printemps 2013 pendant une semaine pour des raisons personnelles : il était temps de revenir passer du temps avec certaines personnes devenues des amis. J'y suis retourné aussi pour des raisons professionnelles : j'ai discuté avec plusieurs des Iyiniwch ayant participé à mes recherches de maîtrise de la pertinence de mon choix de traiter, en vue de mes recherches doctorales, de la transmission intergénérationnelle des savoirs locaux iyiniwch⁴. Je souhaitais examiner cette préoccupation dans le cadre plus large de la stratégie de mise en patrimoine de la culture iyiyiw à l'échelle du Gouvernement de la Nation Crie (GNC) et des communautés iyiyiwch

4. La transmission intergénérationnelle des savoirs locaux est une préoccupation mentionnée à plusieurs reprises dans les conversations et les entretiens que j'ai eus avec les Iyiniwch lors de mes recherches en 2008 et 2009.

que je savais problématique pour d'autres Premières Nations au Canada⁵. L'avis de mes interlocuteurs ayant été positif, j'ai pu entamer le début du projet de recherche fort de cette validation locale obtenue parmi mes relations. Quelques mois plus tard, j'ai obtenu, en outre, une lettre de recommandation et d'appui du directeur du *Cree Research and Development Institute* (CRDI), un organisme relevant du GNC, m'autorisant à poursuivre ma recherche à Waswanipi. Or, au fil de mes conversations avec des responsables administratifs du Conseil de bande de la Première Nation de Waswanipi, le CRDI s'est avéré ne pas être reconnu comme une institution encore viable. La lettre de recommandation et d'appui de son directeur perdit donc toute valeur pour ces interlocuteurs locaux.

À mon arrivée dans la communauté, mes échanges avec le directeur du CRDI m'ont mené à la conclusion qu'il n'existait aucune exigence éthique institutionnelle locale, ni même régionale à l'échelle du GNC, pour conduire mes recherches en sciences sociales : il n'y avait aucun protocole à suivre ni comité pour évaluer la pertinence de mon projet de recherche de doctorat⁶. Je me trouvais, de ce fait, face à une absence locale et régionale d'encadrement institutionnel *iyiyiw* de mon enquête ethnographique. L'éthique locale, hors de tout cadre institutionnel et bureaucratique, est ainsi devenue, dès le début de mon terrain, le cadre dans lequel j'ai placé toute démarche relevant de ma recherche. Il a été question que mes interlocuteurs et moi-même nous nous mettions d'accord, au fur et à mesure de nos conversations liées au projet de recherche, sur comment bien faire de la recherche entre nous, c'est-à-dire dans le respect des uns et des autres. Il a été convenu, implicitement avec certains, explicitement avec d'autres, dépendamment souvent du niveau

5. Alors que je travaillais comme chercheur professionnel, j'ai eu l'occasion d'examiner en 2011 le processus de sélection de sites patrimoniaux chez les Atikamekw Nehirowisiok à partir d'exemples d'autres Premières Nations au Canada. Le processus de mise en patrimoine des cultures de ces Premières Nations et ses impacts m'ont fortement interpellé, notamment parce que la transmission intergénérationnelle des savoirs locaux, au cœur de ce processus, présentait des inadéquations avec les politiques envisagées. Cette thématique est devenue, dès l'hiver 2012, le sujet de mon projet de doctorat.

6. À Waswanipi, il existe un protocole de recherche à suivre pour les projets en santé. Il ne s'agit pas d'un protocole local, mais d'un protocole élaboré par le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James. Il y a eu un protocole local de recherche à suivre pour les chercheurs venant de l'extérieur de la communauté travaillant sur des projets de recherche en sciences naturelles et sciences humaines en lien avec la foresterie, plus exactement dans le cadre de l'organisme *La Forêt Modèle crie de Waswanipi*, qui a existé entre 1997 et le début des années 2000. Aucun autre protocole local de recherche en sciences humaines n'est venu le remplacer depuis. En outre, mon interlocuteur en matière d'éthique institutionnelle n'avait pas connaissance du protocole de l'Association des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL, 2014).

d'intimité de notre relation, que chacun devait suivre, pour ce faire, les principes de partage, d'entraide, de solidarité et d'adaptation. C'est en suivant cette éthique locale que le projet de recherche s'est poursuivi.

J'aborde dans la prochaine partie le suivi des interprétations et des analyses ainsi que la diffusion des résultats finaux. Les deux parties suivantes sont consacrées à l'examen de la collecte de données à proprement parler.

1.2. Continuer de collaborer au-delà du terrain : mise en place d'une révision locale

À l'heure d'écrire ces lignes, le projet de recherche en est à l'étape post-terrain. Deux démarches de révision par les collaborateurs ont déjà été mises en place : le suivi des analyses et la consultation avant toute diffusion des résultats (par communications orales et publications écrites). Pour le suivi des analyses et des interprétations des données, deux démarches ont été mises en place. D'une part, une activité de retour de données auprès de n'importe quel Iyiniwch volontaire et, d'autre part, une relecture de la thèse avant sa soutenance par deux Iyiyiwch reconnus comme experts en matière de recherches scientifiques.

Le retour de données a consisté à présenter les principales analyses initiales tirées de mon enquête ethnographique au sujet de la transmission des savoirs locaux iyiniwch à Waswanipi. L'objectif était de solliciter l'avis critique des iyiniwch sur ces analyses. À l'aide d'une de mes interlocutrices iyiniwch à Waswanipi, l'annonce de l'activité a été faite simultanément en ligne sur Facebook (sur la page personnelle de cette interlocutrice que j'ai relayée sur la mienne) et dans la communauté (par affichage sur les bâtiments publics et par diffusion radiophonique sur la station locale). Bien que l'activité fût ouverte à tous les Iyiniwch, seule une dizaine de personnes y a participé (Photo 1). Cependant, les commentaires, suggestions et réflexions de ces participants sur mes analyses ont été très riches. L'ensemble de nos échanges a fait l'objet de plusieurs enregistrements audio et d'une prise de notes de ma part afin de les mobiliser dans la production de mes analyses ethnographiques finales.

Les deux experts iyiniwch ciblés pour relire la thèse avant sa soutenance ont été identifiés au sein de mon réseau de relations : l'un a été identifié par mes propres soins parmi mes interlocuteurs et l'autre a été suggéré par cet expert en question. Tous deux ont accepté de remplir cette tâche. Ce travail est en cours.

Quant à la consultation avant toute diffusion des résultats, elle consiste en des accords informels entre mes interlocuteurs concernés par les sujets des différentes publications et moi-même. S'engagent alors entre nous des conversations portant sur des sujets plus ou moins précis de mes analyses



Photo 1. Le premier groupe de participants de l'activité de retour de données. De gauche à droite : Louise Saganash, Irene Otter, Edith Gull Ottereyes, moi-même, Allan Saganash et George Neeposh. Été 2019, *Jackie u shiibiuu-gamukw*, Waswanipi.
Crédit photo : Jerry Gull.

et de nos échanges précédents. Mes interlocuteurs évaluent, en outre, le niveau de confidentialité de ces sujets en fonction de leur estimation du degré de sensibilité des connaissances en jeu, du contexte de leur partage avec moi et des cadres scientifiques de leur diffusion. À l'heure actuelle, aucune publication, orale ou écrite, ni la rédaction de la thèse, n'ont fait l'objet d'une collaboration, principalement parce que, en dehors du retour de données, j'ai produit seul les analyses et que ma thèse est rédigée en français et non en anglais, langue d'usage formel de mes interlocuteurs. Pouvant être vue comme une limite au travail collaboratif selon les modèles bureaucratiques, cette production esseulée favorise l'inter-subjectivité et la réflexivité, deux principes qu'ont en commun la recherche autochtone et l'auto-ethnographie (Goulet, 1998; Kovach, 2009; Tedlock, 1991, 2008; Wilson, 2008), comprise non pas comme « l'ethnographie de son propre groupe », mais comme « de l'écrit autobiographique ayant un intérêt ethnographique » (Reed-Danahay, 1997, p. 2) ou, encore, de l'« ethnographie narrative » (Tedlock, 1991).

Ce processus de suivi des interprétations et des analyses est fondamental pour que les recherches bénéficient d'une expertise complémentaire à l'enquête ethnographique et aux analyses qui peuvent en être tirées et dont il serait contre-productif pour le chercheur de se priver. Il s'agit de mettre au bénéfice des acquis de la thèse, présentée pour l'obtention du diplôme, la diffusion des résultats et l'avancement des connaissances, deux systèmes de révision par les pairs : l'un par des experts académiques, l'autre par des experts locaux.

Toutes les étapes du projet de recherche ont été élaborées et négociées entre mes interlocuteurs iyiwch et moi-même dans le cadre de nos relations avant, pendant et après mon séjour prolongé à Waswanipi⁷. De ces relations a émergé une opportunité de négocier une collaboration institutionnelle entre les Iyiniwch et moi-même, à savoir une entente de copartage et de copropriété de données.

1.3. Accepter un contrat de recherche et négocier une collaboration institutionnelle

Six mois après mon retour à Waswanipi en 2014, la responsable du Département culturel du Conseil de bande m'a proposé un contrat de recherche. Il était question de produire une recherche sur l'ethnohistoire récente des Iyiniwch de Waswanipi dans le cadre des célébrations en 2016 des quarante ans de la réserve créée en 1976. L'implication sociale de l'anthropologue en réponse à cette « demande sociale » de recherche de la part des peuples avec lesquels il travaille (Albert, 1995, p. 115) peut être vue et vécue comme un enrichissement du processus de production des savoirs (*Ibid.*) ou, au contraire, comme une « instrumentalisation » (Gagnon, 2011, p. 155), c'est-à-dire une manipulation de la recherche scientifique à des fins souvent politiques, voire idéologiques, détournées de la seule production de connaissances. Mon implication dans ce contrat de recherche a été une riche expérience.

J'ai accepté le contrat alors intitulé *Projet de recherche du 40^e anniversaire de Waswanipi*, après avoir estimé que les bénéfices pour les Iyiniwch et pour moi-même seraient significatifs et hors de toute instrumentalisation de ma part comme de la leur. Cette recherche a permis de produire un récit d'ethnohistoire sur les soixante-cinq dernières années des Iyiniwch (1950-2015), faisant suite à une première recherche sur leur ethnohistoire avant leur sédentarisation en 1976 (Marshall, CRA et CFNW, 1987). Cette recherche est l'un des éléments qui a permis l'obtention d'un financement pour la mise en place d'une exposition permanente extérieure, *Weskitch Tibajimoun Meskino*, ou *Le sentier de notre histoire*. Elle a également mené à une entente de copartage et de copropriété de données signée en 2018 entre le département culturel du Conseil de bande de Waswanipi et moi-même. L'entente peut être présentée sous trois aspects : les conditions de sa négociation, son contenu et ses spécificités.

7. J'ai identifié deux démarches à négocier avec mes interlocuteurs iyiniwch qui suivront la soutenance de la thèse : la présentation des résultats finaux à Waswanipi (lors de l'Assemblée générale du Conseil de bande qui suivra la soutenance et lors d'une occasion moins formelle, comme une conférence publique par exemple) et la création d'un ou plusieurs outil(s) de promotion du ou des aspects de leurs réalités, mis en évidence par la thèse, qu'ils jugeront utile(s) ou opportun(s) de souligner, sous la forme qu'ils souhaitent.

La négociation institutionnelle a porté principalement sur les contenus à partager et à posséder en commun et les principes qui régleraient le co-partage et la copropriété des données. Les sources éthiques académiques (CRSH, CRSNG et IRSC 2010) et para-académiques (APNQL 2014; CSSSPNQL, 2018) ont constitué des références dans ce travail dès les premières discussions. Les données se composent de deux corpus documentaires distincts. Le premier est celui produit dans le cadre du contrat pour le 40^e anniversaire de Waswanipi. Il regroupe l'ensemble des documents et des entretiens des participants ayant accepté de les partager (enregistrements sonores et transcriptions), des copies des documents non confidentiels sur Waswasnipi, des photos et vidéos, ainsi qu'une copie du rapport final intitulé *A history of the Eenou community and people of Waswanipi* (1950-2015) déposé à Waswanipi en 2016. Le deuxième corpus documentaire est tiré de mon projet de recherche doctoral. Il se compose de l'ensemble des documents et des entretiens des participants ayant accepté de les partager (enregistrements audio et transcriptions), des copies de documents non confidentiels sur Waswasnipi, des photos et vidéos ainsi que d'une copie de la thèse en anglais⁸. L'ensemble de ces données est régi par le fait que chacune des deux parties est reconnue comme copropriétaire des deux corpus auxquels elles ont un accès équivalent. Cette copropriété vise à partager un accès commun à l'ensemble des informations des deux corpus documentaires et à en assurer un usage autonome, à savoir que l'usage de l'un des deux copropriétaires n'engage pas la responsabilité de l'autre. L'objectif est aussi de renforcer le lien de respect mutuel dans le travail académique et communautaire de production et de diffusion des connaissances. Cette entente est un exemple de « bricolage » jumelant des codes éthiques locaux et des exigences éthiques universitaires et para-universitaires, tant méthodologiques que théoriques.

Cette entente est spécifique dans le sens où elle constitue un produit formel et unique élaboré à partir d'une opportunité commune – le contrat de recherche sur le 40^e anniversaire de Waswanipi – née de mes relations quotidiennes avec les Iyiniwch au cours de mon terrain de doctorat. Elle encadre formellement un moment spécifique de la recherche : le partage et la possession des données. Elle n'encadre pas les autres étapes du projet de recherche présentées précédemment. Étant donné que cette entente n'est ni une entente de recherche ni un contrat au sens légal, il y a

8. J'envisage de faire traduire ma thèse en anglais. Cette démarche est importante pour mes interlocuteurs au sein du Conseil de bande, car ce type de document fait partie du fonds documentaire que les administrateurs locaux rassemblent pour leurs négociations avec des interlocuteurs anglophones, francophones ou bilingues, l'anglais étant leur deuxième langue, après l'*iijiyuu ayimuun* et avant le français, leur troisième langue.

un espace laissé libre volontairement par les partenaires pour la renégocier en fonction des réalités et des enjeux de la relation qui les unit. Cette liberté permet d'entretenir une flexibilité et une créativité éthiques pour trouver les réponses les plus adéquates aux opportunités et limites futures qui jalonnent les relations entre les Iyiniwch et moi-même.

Au-delà de ces considérations éthiques relationnelles et institutionnelles de la recherche, le travail de collaboration est à replacer, en anthropologie, dans le cadre du travail ethnographique à proprement parler. Les deux autres postures collaboratives de mon ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation en présentent les aspects théoriques et méthodologiques.

2. Une posture relationnelle et expérientielle

En tant qu'anthropologue, il est difficilement envisageable de ne pas être aujourd'hui dans la continuité épistémologique des traditions structuraliste, interprétative et expérientielle et de leurs formes d'intersubjectivité spécifiques menant à « trois manières d'être sur le terrain » (Goulet, 2011b). Mes expériences de recherches parmi les Iyiniwch de Waswanipi m'ont incité à privilégier la démarche « expérientielle » (Goulet, 2011b), sans toutefois prétendre à la radicalité qu'elle suppose. J'aspire plutôt à en poser les bases fondamentales par une approche « relationnelle » (Goulet, 2011a, p. 23), qui, à l'occasion, m'a mené à des formes expérientielles. Cette nuance tient à la distinction entre le temps d'une vie personnelle ou professionnelle et le temps d'un terrain ethnographique de doctorat, ainsi qu'aux possibilités de radicalisation qu'offrent mes relations avec mes interlocuteurs. La radicalité définie par l'approche expérientielle (Goulet, 2011b), consistant à expérimenter d'autres systèmes épistémologiques et ontologiques, est à suivre, en ce sens, comme un idéal, non comme un impératif et encore moins comme un aboutissement. Ma posture relationnelle et expérientielle s'appuie sur un « terrain intensif » (Goulet, 2011b, p. 121), soit de longue durée et immersif, parmi les Iyiniwch et sur l'« observation de la participation », ce qui consiste à ce que « les ethnographes expérientent et observent leur propre coparticipation et celle des autres dans le cadre de la rencontre ethnographique » (Tedlock, 1991, p. 69). Ces méthodologies ont été adaptées aux rapports que les Iyiniwch et moi-même entretenons et à leurs évolutions, ainsi qu'aux rapports aux personnes autres qu'humaines avec lesquelles j'ai pu entrer en communication. J'y reviendrai dans les parties à venir.

2.1. Faire le choix du séjour prolongé et de l'observation de la participation

La condition propice à ma participation relationnelle et expérientielle relève de mon engagement à avoir fait parmi les Iyiniwch de Waswanipi ce qui est communément reconnu et accepté en anthropologie comme un séjour de longue durée et immersif, étant donné que je suis resté une année entière au sein de plusieurs familles d'accueil et de plusieurs réseaux de socialisation qui m'ont inclus dans leurs activités. Cette présence prolongée et immersive me paraissait la plus opportune pour favoriser les relations avec les Iyiniwch, pour y arrimer le travail de collecte d'informations, notamment par l'observation de leur participation et de la mienne aux activités quotidiennes, et pour avoir l'opportunité de faire des expériences « extraordinaires » (Young et Goulet, 1994). Était-elle également opportune pour faire une ethnographie radicale?

Le début de mon immersion a été rapide, car, du fait de mes expériences précédentes, j'ai été inclus dans deux familles iyiniwch et plusieurs réseaux de socialisation au commencement de mon terrain de doctorat. Au fil de mon terrain, une troisième famille m'accueillit très régulièrement sur son territoire de chasse et au sein de maisons de plusieurs de ses membres sur la réserve et en dehors, comme cela a été le cas dans mes deux premières familles d'accueil (Photo 2). C'est ainsi que mon inclusion dans le réseau des personnes pratiquant les cérémonies sacrées s'est consolidée et étendue. Pour répondre à ses questions de recherche de départ, Goulet précise qu'il a été nécessaire de « partager sur un temps considérable la vie quotidienne des Dene Tha » [traduction personnelle] (Goulet, 1998, p. xvii). L'enjeu est de taille, puisque, en citant Victor Turner (Turner, 1975, p. 29), il rappelle que l'objectif est d'apprendre à connaître ses interlocuteurs « non seulement comme des acteurs aux rôles sociaux, mais comme des individus uniques, chacun avec un style et une personnalité propres » [traduction personnelle] (Goulet, 1998, p. xvii). Goulet redéfinit, par ailleurs, le concept de « temps partagé » proposé par Fabian (1994) comme « une précondition à la production de la connaissance ethnographique » [traduction personnelle] (*Ibid.*). Il précise dans le contexte de ses recherches avec les Dene Tha ce que ce prérequis suppose, à savoir :

Passer du temps ensemble revient à se joindre aux activités sociales, partager un repas, danser ensemble, participer à une cérémonie de guérison et ainsi de suite. Lorsque les personnes sont connues comme des individus dans leurs activités de tous les jours, les données ethnographiques peuvent être placées dans le contexte approprié. (*Ibid.*)



Photo 2. Camp de chasse de ma troisième famille d'accueil, ici lors du congé de chasse à l'oie, avec la cabine principale (à gauche), la cabine des invités (au centre en arrière-plan) et le *michiwap* (à droite) utilisé pour plumer les gibiers d'eau, cuire les viandes au feu de bois et s'y reposer voire y dormir. *Sishgumuk*. Printemps 2015.

Crédit photo : P. Wattez.



Photo 3. Préparation par plusieurs membres de ma troisième famille d'accueil de deux orignaux abattus la veille et ramenés le lendemain à l'aube au camp de chasse de ma troisième famille d'accueil. *Sishgumuk*. Automne 2015.

Crédit photo : P. Wattez.

Ce partage du quotidien est l'occasion surtout de participer aux activités qui le rythment. En suivant ce *modus operandi*, j'ai pu multiplier les opportunités de mettre en place l'observation de la participation (Tedlock, 1991). J'ai privilégié cette méthodologie, car elle me semble la plus adaptée au mode de production des connaissances dans le monde des Iyiniwch qui repose sur une simultanéité entre l'observation et la participation (Scott, 2006, p. 53). Ce choix a été motivé, en outre, par le fait qu'une large partie de mes recherches ethnographiques portent justement sur le système épistémologique iyiniw. Les Iyiniwch m'ont invité aussi à partager leur quotidien à de multiples reprises. Ils m'ont initié, en réalité, à leurs pratiques et leurs savoirs, pour mieux appréhender et comprendre leurs réalités.

J'ai eu l'occasion, finalement, d'observer leur participation aux nombreuses activités occupant leur quotidien et d'observer ma participation à leurs côtés sur une année entière. À des périodes différentes de cet intervalle, j'ai partagé le quotidien de mes trois familles d'accueil, que ce soit sur la réserve, sur leurs camps de chasse ou ceux d'autres familles par lesquelles nous étions invités ou, encore, lors de nombreux déplacements entre Waswanipi et d'autres communautés iyiyiwch (Oujé-Bougoumou, Mistissini, Nemaska) et villes du Québec (Val-d'Or, Senneterre, Matagami, Barraute, Chapais, Chibougamau, Mont-Laurier, Montréal). À leur invitation, j'ai chassé *kâkûs* (l'ours noir), *mûs^w* (l'orignal), *nisk* (la bernache du Canada), *piyew* (la perdrix) et plusieurs types d'*iyinisip* (canard) (Photo 3), j'ai pêché *miyumek^w* (le corégone), *cinusew* (le brochet), *namew* (l'esturgeon) et *ukâss* (le doré jaune et noir) (Photo 4) et piégé *wâpus^w* (le lièvre d'Amérique) (Photo 5). Ces invitations se sont répétées à plusieurs reprises au sein de groupes composés de membres de mes familles d'accueil et d'autres familles, alors que d'autres groupes rassemblaient des membres de familles que je ne connaissais pas au préalable. J'ai partagé également les activités du groupe d'Iyiniwch pratiquant les cérémonies sacrées, rassemblant des membres de mes familles d'accueil et d'autres familles. J'ai également été invité à participer à deux activités annuelles organisées par le Conseil de bande et le Conseil de la jeunesse dont la vocation est la transmission de savoirs locaux aux jeunes via la pratique du territoire : le séjour hivernal (Photo 6) et la brigade canots (Photo 7). En outre, j'ai partagé le quotidien des Iyiniwch lors de mon mandat de surveillant et de chercheur. En effet, j'ai occupé pendant quelques mois le poste de surveillant de la maison culturelle, localisée sur les rives au point de confluence des rivières Chibougamau, Waswanipi et Opawica et vouée à accueillir au quotidien les aînés de Waswanipi tout comme les visiteurs de la communauté. Pendant cette période, j'ai occupé le poste de chercheur à temps complet au sein du Conseil de bande, ce qui m'a donné accès à la vie bureaucratique de



Photo 4. Un des membres de ma deuxième famille d'accueil en train de sortir un brochet des mailles du filet de pêche posé la veille sur le lac *Maicasagi*. Automne 2015.
Crédit photo : P. Wattez.



Photo 5. Les lièvres piégés par un des membres de ma première famille d'accueil ramenés à l'aube à l'intérieur de la cabine principale de son camp de chasse sur les rives de la rivière *kahwawastoogayheekatet* (rivière sinueuse) pour y être décongelés autour du poêle à bois. Hiver 2014.

Crédit photo : P. Wattez.



Photo 6. Une partie des participants du séjour d'hiver retournant vers Waswanipi en empruntant un des chemins traditionnels de marche en raquettes à neige sur le Lac Renaud. Hiver 2015.
Crédit photo : P. Watez.



Photo 7. Les participants à la brigade de canots apprenant à passer des rapides sur la rivière *Chensagi* sur les conseils du guide de l'expédition (au centre an arrière-plan). Été 2015.
Crédit photo : P. Watez.

ses membres puisque j'ai occupé un bureau au sein du bâtiment. Mes relations avec les Iyiniwch ont, en ce sens, fortement évolué au cours de cette année de terrain à Waswanipi.

2.2. Favoriser les relations avec les Iyiniwch en tant que personnes-interlocutrices

En plus d'être un hôte dans mes trois familles d'accueil et un apprenti au sein de réseaux de socialisation, les Iyiniwch m'ont donné d'autres statuts. Je restais, toutefois, un observateur extérieur, un *wemishtikushuiiu* (un Blanc), un *upischtikuyaaau* (un Français) et un anthropologue, pour ceux qui savaient ce que cela pouvait bien dire. De mon côté, assez rapidement, j'ai considéré les Iyiniwch comme des personnes-interlocutrices, voire des amis au fil de mes relations avec certains, et il m'était plus confortable de me présenter comme une personne-chercheuse. Encore aujourd'hui, la venue à Montréal, où je réside, des Iyiniwch dont je suis le plus proche est toujours l'occasion de passer du temps ensemble.

Je suis devenu apprenti chasseur-pêcheur-piégeur et apprenti au sein de *matutisaanichiwaahp* (la loge de sudation). J'ai aussi été chauffeur, car je possédais un camion à quatre roues motrices qui m'a permis de répondre activement au besoin en déplacements des membres de mes familles d'accueil et de mes réseaux de socialisation pour toutes sortes de raisons : séjours et visites sur les camps de chasse, achats et visites en ville, visites sur la réserve, collectes en tous genres, etc. Ce véhicule m'a donné une autonomie personnelle à mettre au service du collectif à n'importe quel moment.

Avoir occupé ces différentes positions a contribué à atténuer « la dichotomie entre la personne du dedans [mes hôtes] et celle du dehors [moi, leur invité] » [traduction personnelle] (Tedlock, 2011, p. 43) et à créer l'espace propice où les Iyiniwch et moi-même avons pu « établir le dialogue » (*Ibid.*). Pas totalement inconnu à Waswanipi ni extérieur aux Iyiniwch à mon arrivée fin 2014, j'ai pu entretenir une « vulnérabilité » (*Ibid.*, p. 46) propice au dialogue. Pour Tedlock (*Ibid.*), cette relation dialogique est constitutive d'une co-hospitalité, c'est-à-dire d'une ouverture partagée, qui n'est pas « seulement le fait » des hôtes. Les relations entre l'hôte et celui/celle qu'il accueille incluent soi-même et impliquent que celui qui est accueilli accède à son propre passé et que celui qui reçoit ait la possibilité d'accueillir ou de rejeter un nouvel invité à tout moment [traduction personnelle] (*Ibid.*, p. 58). Cette relation dialogique, vouée à mettre en valeur et à reconnaître « les épistémologies non dominantes », incite à la « création d'un paysage discursif dans lequel les recherches subjectives aboutissent à la performance et à la pratique d'une présence radicale » (*Ibid.*) ou, plutôt, radicalisée selon mes postures.

Parmi mes familles d'accueil et réseaux de socialisation, de nombreux Iyiniwch sont devenus des interlocuteurs, c'est-à-dire des personnes avec qui la communication se fait sur le mode de l'échange de connaissances⁹. Ces interlocuteurs sont en ce sens des « personnes compétentes dans leur monde, des personnes de qui recevoir, pas seulement des informations, mais aussi une formation qui éveille personnellement aux réalités de tout ordre qui font partie de leur milieu » (Goulet, 2011a, p. 11). Quelques-uns sont devenus des participants directs, alors que d'autres ont été des participants indirects. Tous ont été, pour moi, à des niveaux différents, des « instructeurs » (Goulet, 1998, p. xiv) dans le sens où j'ai appris de chacun. Ces Iyiniwch ont été des guides dans mon apprentissage des pratiques liées à la vie familiale sur la réserve et sur les camps de chasse, des techniques de chasse, de pêche et de piégeage, des connaissances cérémonielles comme, plus largement, des relations avec tout type de personne.

Il est question de considérer les Iyiniwch de Waswanipi avec qui j'ai vécu et avec qui je continue de travailler comme des personnes-interlocutrices, c'est-à-dire tels qu'ils sont dans leur vie personnelle et selon ce qu'ils font dans le cadre de nos échanges pour mes projets de recherche. Il en va de même pour moi : me présenter comme personne-chercheuse, c'est-à-dire autant d'après qui je suis dans ma vie personnelle que d'après ce que je fais dans ma vie professionnelle. Cette relation repositionne les projets de recherche dans une double vocation : promis à la production de savoirs scientifiques et de savoirs plus personnels, ils sont aussi des « projets de connaissances » comme le propose Favret-Saada (2011, p. 153). Cette dimension est d'autant plus éloquente lorsque le chercheur fait l'expérience d'un système épistémologique différent du sien à travers des pratiques qui le sortent de son ordinaire, telle la communication avec des personnes autres qu'humaines.

2.3. Faire l'expérience de relations avec des personnes autres qu'humaines

Ma posture relationnelle avec les Iyiniwch m'a ouvert à des relations de type expérientiel avec des personnes autres qu'humaines. J'ai pu ainsi

9. Dans cette démarche dialogique, ma confrontation à l'*iiyiyuu ayimuun* a constitué un défi à part entière de ma communication avec les Iyiniwch. N'ayant pas étudié l'*iiyiyuu ayimuun* au point de le parler, loin de là, la langue d'échange avec mes interlocuteurs a été l'anglais, leur seconde langue. Une minorité d'entre eux parle également le français, l'*atikamekw* ou l'*innu aimun*. Ce contexte multilingue est par ailleurs plus prégnant sur la réserve ou en ville que sur les territoires de chasse où l'*iiyiyuu ayimuun* domine les échanges. Naviguant entre l'un et l'autre de ces espaces tout au long de mon séjour prolongé, l'*iiyiyuu ayimuun* est devenu partiellement plus courant dans ma communication avec les Iyiniwch. Très valorisé par mes interlocuteurs, cet apprentissage a été l'objet de vifs encouragements de leur part.

m'extirper, à quelques reprises, d'une perspective anthropocentrée, posture dominante dans les sciences sociales occidentales, telle que définie et interrogée par Kovach :

Les approches qualitatives admises sont fondées sur une prémisse non animiste, qui diffère de l'épistémologie tribale, et ainsi des questions plus profondes demeurent : construit relationnellement via quelles relations? Que signifie de privilégier la connaissance anthropocentrée? [traduction personnelle] (2009, p. 34)

Au cours de mon séjour parmi les Iyiniwch, j'ai eu plusieurs expériences pouvant être qualifiées d'« extraordinaires » (Young et Goulet 1994). Ces expériences sont extraordinaires pour moi, mais demeurent ordinaires pour les Iyiniwch (Colpron, 2019)¹⁰. En voici un exemple qui permet d'illustrer les bénéfices de ce genre d'expérience pour ma compréhension du monde iyiniw.

Trois semaines après mon installation sur le camp de chasse d'une de mes trois familles d'accueil, je me suis retrouvé seul un matin. Le couple de la famille était parti aux aurores lever les collets posés la veille à plusieurs kilomètres du camp. Seul, je me suis mis à couper des rondins de bouleau pour m'assurer que le feu allumé peu de temps avant leur départ puisse être alimenté jusqu'au retour de mes hôtes pour leur repos. Après avoir fendu quelques bûches, je butai sur un rondin dont les nœuds éprouvaient ma technique, certes bien meilleure qu'à mes débuts, mais qui manquait encore cruellement de pratique et de force pour égaler l'efficacité de mon hôte. Premier coup! Deuxième coup! Et le son vide de ma hache dans le bois. Trois coups! Quatre coups! *Idem!!* Et des ricanements de l'autre côté de la rivière. Cinq coups! Six coups! Toujours pas fendu! Et encore ces ricanements dès que la hache restait prise dans le rondin, de plus en plus abîmé. « Qui pouvait bien m'observer et rire de moi dans ce bout de territoire isolé? », me suis-je demandé. Je ne voyais personne. Je regardais plus précisément là d'où venaient les rires. Personne. Pourtant je sentais une présence : quelqu'un m'observait et riait de moi. Je repris alors mon effort, persuadé d'être épié et moqué. Il m'a fallu deux autres coups pour arriver à bout de ce rondin et faire cesser ces rires sarcastiques. Sept coups! « Hihhi ». Huit coups! Silence. Je me suis alors mis à interpeller le paysage vide de toute présence *a priori* : « Alors, tu vois! J'y suis arrivé! Plus de raison de rire de moi maintenant! » Après quelques secondes de silence, *kwihkwisiw*¹¹ s'envola.

10. Anne-Marie Colpron (2019), professeure associée au département des Sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), a précisé cette distinction entre ce qui est extraordinaire et ce qui est ordinaire et pour qui, au sujet d'une cérémonie de l'ayahuasca : celle-ci a été une expérience extraordinaire pour elle, mais ordinaire pour la chamane shipibo avec qui elle l'a faite.

11. *Kwihkwisiw* signifie geai bleu en *iivyuu ayimuun*.

À cet instant même, il ne faisait aucun doute pour moi que *kwihkwisiw* était bel et bien celui qui s'était moqué de moi. Il ne faisait aucun doute non plus que c'était son rire moqueur qui m'avait fait me concentrer davantage sur ma tâche et finalement fendre ce rondin de bouleau. Je voulais alors que cesse sa moquerie. Je n'avais plus aucun doute que *kwihkwisiw* et moi avions été en communication, en relation. « Alors, c'était toi?! » lui lançai-je juste avant de le perdre de vue. Revenu immédiatement à ma tâche, un autre rondin de bouleau prêt à être fendu, je me suis senti redescendre du saut heuristique que je venais de vivre dans le monde iyiniw. Quelques jours plus tard, convaincu de mon expérience relationnelle, j'ai raconté cette histoire à plusieurs de mes interlocuteurs iyiniwch. Tous m'ont répondu, aucunement étonnés, que c'était bel et bien *kwihkwisiw* avec qui j'avais été en communication et qu'il s'était moqué de moi. Tous m'ont dit qu'il fallait se méfier de lui, car il pouvait nous jouer des tours dans la forêt. C'est sa personnalité. Ce fut donc une expérience relationnelle directe dans le monde iyiniw qui a grandement participé à ma transformation.

J'ai bien eu quelques doutes tout de même. Je me suis interrogé sur la réalité de cette expérience : ai-je eu des hallucinations? Est-ce que je n'étais pas en train de me tromper? Ai-je bien vu *kwihkwisiw*? N'était-ce pas une plaisanterie de mon hôte? En racontant mon histoire à mes interlocuteurs, j'ai cherché à lui donner un sens dans le monde iyiniw. Je n'ai pas cherché à en vérifier la véracité. Cette démarche aurait correspondu à un réflexe naturaliste de ma part, consacrant alors la validité d'une expérience par son caractère vrai ou faux. Or, l'expérience personnelle prime sur toute forme d'instruction collective chez les Iyiyiwch (Feit, 2000; Scott, 2006), comme chez de nombreux autres peuples autochtones tels que les Dene Tha (Goulet, 1998), les Nabesna (Guédon, 2005) ou, encore, les Omaha (Ridington, 2000). Ma relation avec *kwihkwisiw* m'a permis de me rendre compte que l'expérience personnelle était devenue, pour moi, ce principe épistémologique iyiniw. Cette forme de transformation a été rendue possible, également, par le truchement de la position – qui peut se résumer à observer, écouter et faire – dans laquelle mes interlocuteurs m'ont invité à me mettre et par ma disposition à l'accepter. Cette mise à disposition de l'être correspond à l'invitation lancée par Favret-Saada (2011) : « accepter de se laisser affecter » par et dans le système de savoirs que l'ethnographe cherche à comprendre. Elle constitue ma troisième posture collaborative.

3. Une posture affectée

Je me suis laissé affecter par et dans le monde iyiniw de manière extensive, c'est-à-dire dans le quotidien des Iyiniwch. Être affecté dans ces conditions m'a conduit à adapter ma prise de notes et mes entretiens, tout en favorisant la conversation pour la collecte de données. Ces adaptations méthodologiques s'inscrivent également dans la continuité des autres postures, notamment celle relationnelle et expérientielle.

3.1. Se laisser affecter de manière extensive vers un espace commensurable

Bien que j'aie été affecté intensivement par des expériences comme celle avec *kwihkwisiw*, mon apprentissage du monde iyiniw repose principalement sur ma mise à disposition de manière extensive, autrement dit au quotidien. Je ne voulais me couper de rien, sans toutefois chercher à embrasser tout du monde iyiniw, d'autant plus que mes recherches ne nécessitaient pas que je jette mon dévolu sur un savoir local particulier ou une pratique spécifique. Me laisser affecter extensivement a requis aussi de repositionner ma participation aux activités quotidiennes au gré de ce que mes relations déjà établies et celles nouvelles m'offraient d'ordinaire et d'extraordinaire.

Mes interlocuteurs, comme ceux de Favret-Saada (2011), essayent de nous faire réaliser, nous, anthropologues, que pour prétendre appréhender et comprendre sérieusement leur système épistémologique, il faut un tant soit peu y avoir accès, y naviguer et y interagir autant que possible avec eux ainsi qu'avec toutes les autres personnes, humaines ou autres qu'humaines, qui en font partie. Une fois affecté à travers des expériences extensives et intensives, et reconnu comme tel par mes interlocuteurs mais toujours à un degré moindre qu'eux, le dialogue peut commencer plus sérieusement. La communication passe alors un cap ontologique et devient « intersubjective » (Goulet, 2011b, p. 121). La capacité dialogique devient fonction de la capacité d'affectivité, et vice versa.

Ma mise à disposition affective a contribué à la réduction de la distance ontologique entre les Iyiniwch et moi-même, sans pour autant, à aucun moment, l'annuler, ce qui reviendrait à former un nous ou à prétendre devenir iyiniw – le fameux « *going Native* », ce qui revient à penser qu'il est possible de remplacer son identité d'origine par l'identité des personnes avec qui l'anthropologue travaille et vit. Il est plutôt question d'opérer un rapprochement épistémologique et ontologique en acceptant de se laisser affecter par et dans le monde iyiniw pour y entrer plus entièrement et y naviguer plus réellement. La « porosité » (Meintel, 2011,

p. 102) du chercheur est une condition *sine qua non* de cette posture affectée, car elle participe à sa transformation par l'expérience du monde de ses interlocuteurs. Le « faisceau d'affects et de capacités [étant] à l'origine des perspectives » (Viveiros de Castro, 2009, p. 40), être affecté autrement transforme la perspective d'origine. Cette démarche engendre des adaptations méthodologiques qui consistent à outrepasser « l'envie de tout comprendre » pour développer la « faculté de trier » (Fournier et Arborio, 2010, p. 49-50, 64, 66) et la capacité de laisser mûrir en soi les leçons à tirer des expériences qui affectent de manière extensive ou intensive.

3.2. Adapter la prise de notes à mon expérience du monde iyiniw

La prise de notes est une tâche fondamentale de l'enquête ethnographique. Elle relève du choix de la simultanéité ou du décalage entre noter et participer-observer, « un [autre] des dilemmes [...] sur le terrain » (Fournier et Arborio, 2010, p. 23). Eu égard à mes expériences de recherche à Waswanipi, notamment en 2009, j'ai appris qu'observer et participer sont deux activités primordiales par rapport à l'action de noter. J'ai donc fait le choix de noter en décalage, ce qui comporte plusieurs défis et enjeux que la posture d'affecté renforce.

La participation et l'observation ne permettent pas une transcription immédiate si elles sont pratiquées simultanément, comme je l'ai privilégié. Ce choix était aussi motivé par ma volonté d'avoir avec moi le moins souvent possible un carnet de notes ou un appareil photo, afin de partager pleinement la vie quotidienne de mes interlocuteurs connus et de ceux que je pouvais rencontrer au gré de mes activités, sans gêne ni interférences. Il s'agissait d'atténuer au maximum la distance entre mes interlocuteurs et moi-même. En conséquence, j'écrivais seulement en fin de journée ou lorsqu'aucune activité ne se profilait à l'horizon. L'écriture s'est déroulée en deux temps : retranscrire les détails de la journée qui venait de s'écouler et compléter après quelques jours cette première prise de notes qui d'emblée ne pouvait pas être exhaustive. Chacune de ces journées a été une « double journée de travail » (*Ibid.*, p. 55), découpée entre observation de la participation et prise de notes. Je me suis attaché à la rédaction d'un seul type de carnet que l'on peut qualifier de « journal de terrain » (*Ibid.*). Il est composé de deux parties. La première a été consacrée à la retranscription des « observations faites sur le terrain au jour le jour » (*Ibid.*). Elles ont été ponctuées de « notes repères » brutes, c'est-à-dire des notes permettant de me remémorer les faits observés et retranscrits tels quels après une journée de stockage en mémoire (*Ibid.*). Des questions, des réflexions et quelques dessins les ont complétées. La deuxième partie du journal de terrain a été vouée à l'écriture de mes

impressions, états d'âme, sentiments, humeurs et interrogations personnelles, facteurs constitutifs d'un « espace privé », mais non pas « espace de récréation » du terrain pour autant, telle que Favret-Saada a analysé les carnets de terrain de Malinowski ou de Métraux (Favret-Saada, 2011, p. 153). Ils ne sont pas récréatifs, car ils servent au travail de réflexivité du chercheur. Ce sont des informations précieuses en tant que données de la communication intersubjective entre les Iyiniwch et moi-même, composée autant de possibilités et de réussites que de difficultés, d'erreurs et d'échecs. C'est au moment même de l'analyse de mes données ethnographiques que j'ai procédé au travail de recouplement des éléments de réflexion quant aux situations pour lesquelles je n'aurais pas consigné par écrit les « éléments *ad hoc* » tant ils pouvaient sembler éloignés du projet de recherche (*Ibid.*). Ma posture de me laisser affecter par et dans le monde iyiniw a rendu ces doubles journées de travail difficiles à assurer et a remis en question certains des principes qui les justifiaient.

Dans l'ensemble, je n'ai pas procédé à une prise de notes de manière quotidiennement systématique. Non pas qu'il n'y ait rien eu à noter en raison de temps morts (Lévi-Strauss, 1955), car tout moment est l'occasion d'un temps de recul, voire d'ennui, propice à faire mûrir les pensées et avancer l'apprentissage du monde iyiniw. C'est plutôt parce que, pris par mes relations et expériences dans le quotidien de mon inclusion progressive au monde iyiniw, le banal et l'extraordinaire m'affectaient tant qu'écrire n'était pas la priorité à plusieurs occasions :

Je me suis perdu dans les jours! Aujourd'hui, c'est le huitième jour. Nous sommes (enfin) arrivés au 'landing' du lac Waswanipi. J'ai manqué trois jours dans mes notes. Trop fatigué? Peu importe. La journée a été longue et éprouvante (journal de terrain, expédition en canot, lac Waswanipi, juillet 2015).

L'écriture s'est arrêtée. Une perdrix a pointé le bout de son bec. Je suis parti chasser (journal de terrain, Shishkumuk, mai 2015).

Parfois, je n'en voyais même pas l'intérêt. Pris dans le monde iyiniw où l'expérience prime sur l'instruction, j'ai laissé mûrir en moi les situations vécues. Ces situations n'en ont pas perdu pour autant leur pertinence heuristique ni leur précision descriptive, au contraire. Les laisser mûrir en moi a été propice à mieux les retranscrire en détail quelques jours après, sans oublier de les mettre en perspective avec les questions et pistes de réflexion rédigées au gré de mes expériences. J'ai aussi pu mieux en apprécier les enseignements propres, ainsi que ceux à tirer du monde iyiniw plus largement. Il ne s'agissait plus tant de faire un travail de mémoire pour décrire ce qui s'était passé que de faire un travail d'incorporation pour comprendre ce qui s'était passé. Il peut y avoir, en ce sens, une tendance ethnographiquement et épistémologiquement contre-productive à systématiquement prendre des notes : l'ethnologue peut se

cacher derrière les descriptions détaillées d'une prise de notes compulsive, devenue alors un réflexe, une formalité à remplir, souvent érigée en un devoir absolu, voire un antidote à la démarche expérientielle, tel que l'exprime Favret-Saada lorsqu'elle présente la prise de notes dans le contexte de son affectation par la sorcellerie comme un moyen pour « calmer l'angoisse d'avoir à [s]'y engager personnellement » (Favret-Saada, 2011, p. 154). À l'inverse de Favret-Saada (2011) dans le contexte de son expérience de la sorcellerie, la prise de notes n'avait pas comme enjeu, dans mon cas, de rehalluciner, ni même de rester affecté, puisque l'épistémologie iyiniw conduit plutôt à ce que la personne, une fois affectée par l'expérience, le reste, c'est-à-dire garde en elle l'enseignement à en tirer, quitte à le réactiver par la suite. L'expérience se suffit à elle-même. Son enseignement est immanent. Il y a donc là une remise en question épistémologique de l'acte d'écrire une information au profit de l'acte d'incorporer une connaissance. Pour moi, noter tout en étant affecté ne nécessitait ni une prise de notes systématique, ni qu'elle soit d'une « précision maniaque » (*Ibid.*). Elle nécessitait, en revanche, d'être le fruit de l'incorporation de l'expérience. D'autres conséquences méthodologiques de cette posture affectée ont concerné plus particulièrement les modes de communication dans la collecte de données.

3.3. *Privilégier la conversation et adapter les entretiens*

Sur le long terme, j'ai privilégié la conversation par rapport aux entretiens formels. Ces derniers ont eu lieu sous certaines conditions et pour remplir des objectifs précis. Ma préoccupation était encore et toujours de réduire autant que possible le rapport distancié avec mes interlocuteurs.

La conversation n'est qu'un dialogue dans la vie de tous les jours, mais elle est d'une valeur substantielle dans l'échange d'informations, car elle est pour ainsi dire un « comportement ethnologique » comme un autre, dont la « rentabilité différentielle en matière d'information orale » peut être avantageuse, notamment en territoire « ethnologisé », comme à Waswanipi¹², où les « faux-semblants » et les « stéréotypes » peuvent être monnaie courante dans les discours des personnes déjà interrogées par le passé (Copans, 2008, p. 65). En tant que cas de « situations de communications involontaires et non intentionnelles », la conversation peut se voir attribuer « un statut épistémologique » (Favret-Saada, 2011, p. 159-60). À plusieurs reprises, à des endroits et à des moments différents de ma présence prolongée, certains de mes interlocuteurs m'ont clairement spécifié, lors de nos conversations, que je n'avais pas à avoir accès à

12. À ma connaissance, au moins deux anthropologues ont effectué des recherches à Waswanipi de manière répétée depuis le milieu des années 1960 : Harvey Feit et Ignatus La Rusic, auxquels je m'ajoute dans ce processus d'ethnologisation des Iyiniwch.

certaines informations. Mon apprentissage n'en était pas encore arrivé au point où ces connaissances devaient intervenir. Pour eux, j'en savais déjà assez à ce stade de mon apprentissage. J'ai fait usage d'entretiens uniquement lorsque j'ai estimé que les informations à en tirer ne pouvaient l'être autrement ou ne l'étaient pas de manière privilégiée lors de nos conversations et qu'elles m'étaient indispensables, par exemple pour éclairer des connaissances collectées précédemment sur lesquelles un doute persistait.

J'ai choisi, assez rapidement au début de mon terrain, de conduire des entretiens uniquement à la fin de mon séjour prolongé. Après onze mois, j'étais en relation plus ou moins directe avec chacune des personnes qui avaient accepté de participer à ces entretiens. Certains des interlocuteurs que j'ai sollicités pour participer à mes entretiens ont refusé. J'ai privilégié l'entretien semi-directif et l'entretien via un informateur, eu égard à mes expériences précédentes à Waswanipi au cours desquelles leur flexibilité, leur complémentarité et leur efficacité se sont confirmées dans le choix des participants et des questions, ainsi que dans les réponses des participants. Ces entretiens ont été des occasions de vérifier ou de compléter des informations restées floues lors des conversations et dans mes réflexions.

À Waswanipi, l'entretien semi-directif m'a permis d'aborder des thèmes majeurs tout en laissant émerger des sujets parallèles pertinents pour les participants pendant nos échanges. J'ai pu ainsi collecter des informations supplémentaires ou complémentaires de celles collectées lors du travail d'observation de la participation. Quant à l'entretien via un informateur, c'est une de mes interlocutrices qui a joué ce rôle. Elle était la traductrice lors de mes entretiens avec les aînés monolingues en *iiyiyuu ayimuun*¹³, ce qui lui a permis de me recommander des aînés que je ne connaissais pas. Sur les dix-neuf Iyiniwch de Waswanipi ayant participé aux entretiens, seize étaient des personnes avec qui j'étais en contact direct et régulier tout au long de mon séjour.

Ces entretiens formels n'ont, en ce sens, constitué qu'un moment particulier de la relation entre la grande majorité des participants et moi-même. Nos relations ne s'y résument donc pas. J'ai fait usage d'entretiens lorsque mes relations pouvaient permettre que les moments formels créés ainsi ne soient pas ceux qui les définissent ou les hypothèquent un tant soit peu. Ces entretiens n'étaient plus uniquement un moyen de collecte d'informations, sauf dans le cas des personnes que je n'avais pas rencontrées préalablement et avec qui je n'ai pas entretenu de relations par la suite.

13. Ces entretiens ont été traduits et retranscrits en anglais par un second traducteur iyiniwch de Waswanipi.

Conclusions

Prétendre faire une ethnographie radicale et une recherche décolonisée dans les conditions de relations que les Iyiniwch et moi-même entretenons constituerait pour moi un aveu d'échec. Je ne peux pas considérer la radicalité que ces deux courants de pensée impliquent comme un possible aboutissement de mon travail actuel. Le renversement épistémologique et ontologique qu'ils supposent est un processus voué d'emblée à ne pas être entier, car mon apprentissage du monde iyiniw ne peut l'être, même sur un temps beaucoup plus long qu'un doctorat, aussi immersif soit-il, ou au-delà de multiples retours parmi les Iyiniwch, aussi répétitifs soient-ils. Ce renversement ne peut donc pas constituer un aboutissement en soi. Il reste et continuera d'être semé d'incompréhensions, d'erreurs, de faux pas, d'intrusions, de manques et de difficultés, tant dans l'interprétation des informations que mes interlocuteurs veulent bien me transmettre et de leurs enseignements, que dans mes expériences personnelles dans le monde iyiniw et des savoirs iyiniwch auxquels je n'ai pas eu accès et auxquels je n'aurai jamais accès. Autant d'incommensurabilités ontologiques nécessitent de repositionner le travail anthropologique comme une série d'ajustements au monde iyiniw où j'ai été invité à entrer par mes interlocuteurs et où j'ai accepté d'être transformé sur la base de « commensurabilités ontologiques » (Feit, 2017, p. 25) actualisées par des implications, des relations et des expériences plus ou moins affectées. La seule prétention de ma proposition est, en ce sens, de préciser ce que peut être, du point de vue de l'anthropologie, l'« espace intérieur » partagé entre les recherches qualitatives et les recherches autochtones autour de l'impératif de faire la preuve du « processus et du contenu » (Kovach, 2009, p. 33-34).

Dans ce travail, les Iyiniwch m'ont laissé une grande autonomie d'action et de décision à toutes les étapes de mon projet de recherche, tout en me guidant pour donner un maximum de chances, je crois, à mon projet de se réaliser dans le respect des relations mutuelles entre nous. C'est pourquoi plusieurs de mes interlocuteurs m'ont spécifié que mes analyses et résultats s'inscrivaient dans une discussion générale entre eux et moi sur les Iyiniwch Waswanipi et tous les Iyiyiwch. Mes recherches ne portant pas sur des sujets particulièrement confidentiels ou conflictuels aux yeux des Iyiniwch, elles ne représentent pas *a priori* pour eux une source de menace, d'abus et d'autres formes de mauvais usage. Il ne tient qu'à moi de respecter les relations à travers lesquelles mes recherches ont bénéficié des savoirs de mes interlocuteurs et de mettre mon autorité en tant que chercheur au service de ce respect.

Références bibliographiques

- Albert, B. (1995). Anthropologie appliquée ou "anthropologie impliquée"? Ethnographie, minorités et développement. Dans J.-F. Baré (dir.), *Les applications de l'Anthropologie : Un essai de réflexion collective depuis la France* (p. 87-118). Paris : Karthala.
- APNQL, Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake : APNQL.
- Colpron, A.-M. (2019). Équivoques ontologiques autour de l'ayahuasca? De l'importance du savoir expérientiel en contexte chamanique amazonien. Communication présentée au colloque *Actualités de l'autre monde : la dimension religieuse des revendications autochtones* de l'Équipe de recherche sur les spiritualités amérindiennes et inuit (ERSAI), Université de Montréal.
- Copans, J. (2008). *L'enquête et ses méthodes : l'enquête ethnologique de terrain*. Paris : Armand Colin.
- CRSH, Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada (CRSNG) et Institut de recherche en santé du Canada (IRSC). (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa : Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche.
- CSSSPNQL, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2018). *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone*. <https://files.cssspnql.com/index.php/s/fGuCd9fh79f4rsN>
- Fabian, J. (1994). Ethnographic Objectivity Revisited: From Rigor to Vigor. Dans A. Megill (dir.), *Rethinking Objectivity* (p. 81–108). Durham, NC : Presses de l'Université Duke.
- Favret-Saada, J. (2011). *Désorcèler*. Paris : L'Olivier.
- Feit, H. (2000). Les animaux comme partenaires de chasse : Réciprocité chez les Cris de la baie James. *Terrain*, 34, 123-142. doi.org/10.4000/terrain.1005
- . (2017). Dialogues on Surviving: Eeyou Hunters' Ways of Engagement with Land, Governments and Youth. Dans F. Dussart et S. Poirier (dir.), *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada* (p. 25-50). Toronto : Presses de l'Université de Toronto.
- Fournier, P. et Arborio, A. M. (2010). *L'observation directe : l'enquête et ses méthodes*. Paris : Armand Colin.
- Gagné, N. (2008). Le savoir comme enjeu de pouvoir. Dans D. Fassin et A. Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête* (p. 277–298). Paris : La Découverte.
- Gagnon, D. (2011). Identité trouble et agent double : L'ontologie à l'épreuve du terrain. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 147-165. doi.org/10.7202/1007860ar

- Goulet, J.-G. (2011a). Présentation : L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 9-42. doi.org/10.7202/1007854ar
- . (2011b). Trois manières d'être sur le terrain : Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 107-125. doi.org/10.7202/1007858ar
- . (1998). *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. Lincoln et Londres : Presses de l'Université du Nebraska.
- . (2004). Une question éthique venue de l'autre monde : Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres. *Anthropologie et Sociétés*, 28(1), 109-126. doi.org/10.7202/008573ar
- Graeber, D. 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington et Indianapolis : Presses de l'Université d'Indiana.
- Guédon, M.-F. (2005). *Le rêve et la forêt : histoires de chamanes nabesna*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Hallowell, A. I. (1992). *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography Into History* (J.S.H Brown dir.). Forth Worth : Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Jackson, M. (1999). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago : Presses de l'Université de Chicago.
- Jérôme, L. (2008). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : Un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179-196. doi.org/10.7202/029723ar
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies : characteristics, conversations and contexts*. Toronto et Buffalo : Presses de l'Université de Toronto.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris : Librairie Plon.
- Marshall, S., CRA (Cree Regional Authority) et Cree First Nation of Waswanipi (CFNW). (1987). *Light on the Water: A Pictorial History of the People of Waswanipi*. Waswanipi : Waswanipi Band.
- Meintel, D. (2011). Apprendre et désapprendre : Quand la médiumnité croise l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 89-106. doi.org/10.7202/1007857ar
- Reed-Danahay, D. (1997). *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford, New York : Bloomsbury Academic.
- Ridington, R. (2000). *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. Lincoln et Londres : Presses de l'Université du Nebraska.
- Scott, C. (2006). Spirit and Practical Knowledge in the Person of the Bear among Wemindji Cree Hunters. *Ethnos*, 71(1), 51-66. doi.org/10.1080/00141840600603178
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: research and Indigenous peoples*. Londres et New York : Zed Books Ltd. Dunedin : Presses de l'Université d'Otago.

- Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47(1), 69-94. doi.org/10.1086/jar.47.1.3630581
- . (2008). The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography. Dans N. K. Denzin et Y. S. Lincoln (dir.), *Strategies of Qualitative Inquiry* (p. 151-171). Los Angeles, Londres, New Delhi et Singapore : SAGE Publications.
- . (2011). La décolonisation et le double langage du rêve. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 43-62. doi.org/10.7202/1007855ar
- Turner, V. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca et Londres : Presses de l'Université Cornell.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris : Presses universitaires de France.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax : Fernwood Pub.
- Young, D. E. et Goulet, J.-G. (1994). *Being Changed: The Anthropology of Extraordinary Experience*. Toronto : Presses de l'Université de Toronto..

Chapitre 2

L'apport de l'approche expérientielle et du « travail du malentendu » dans la recherche collaborative en contexte autochtone

BENOIT ÉTHIER

*Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue,
Rouyn-Noranda, Canada*

Introduction

Dans la littérature traitant des méthodologies de recherche collaborative en contextes autochtones, plusieurs courants et approches sont mobilisés et empruntés par les chercheurs et membres des communautés autochtones, selon les disciplines et les différentes relations développées entre ces acteurs au fil du temps¹. Parmi ces approches, notons celle que je décrirais comme « expérientielle ». L'approche « expérientielle » mise de l'avant par plusieurs chercheurs (Fabian, 2002; Goulet, 2004, 2011b; Goulet et Miller, 2007; Holbraad *et al.*, 2014; Jackson, 2005; Salmond, 2014; B. Tedlock, 2011; D. Tedlock, 1979; Turner, 1985) insiste sur l'importance pour le chercheur de vivre et d'expérimenter des réalités sociales auparavant étrangères. La spécificité véritable de l'approche expérientielle, par rapport à d'autres méthodes de recherche empirique, comme l'observation participante, est qu'elle insiste sur la transformation du chercheur appelé à apprivoiser une nouvelle réalité sociale et même un nouveau regard sur le monde physique et métaphysique (Audet, 2010; Goulet, 2004, 2011a, 2011b; Goulet et Miller, 2007).

Dans le cadre de ce chapitre, je discute de cette approche expérientielle à partir de mon vécu depuis 2009 au sein des trois communautés atikamekw nehirowisiwok, soit Manawan, Wemotaci et Opitciwan (Haute-Mauricie, Québec). À partir de quelques exemples, je décris des

1. Voir notamment les travaux de Asselin et Basile, 2012; Battiste, 2008; Fabian, 2002, 2014; Goulet, 1998, 2004, 2011a, 2011b; Goulet et Miller, 2007; Jackson, 2005; Kovach, 2009; Rethman, 2007; Sillitoe, 2012; Smith, 1999; Wilson, 2008, parmi plusieurs autres.

répercussions d'expériences qui sont venues bousculer certaines de mes visions du monde. Les exemples donnés font tous état d'une certaine distanciation culturelle ou d'incompréhensions interculturelles qui se résorbent peu à peu au fur et à mesure que ma compréhension de la situation ou des logiques culturelles se développe. À cet égard, je souligne dans ce texte l'importance dans ma démarche de ce que Sahlins (1982) nomme le « travail du malentendu », qui se décrit comme l'articulation et la confrontation productives et créatives de logiques culturelles différentes (Bohannon, 1964; Dorward, 1974; Fabian, 2002; Livingston, 2007; Mörke 2016; Sahlins, 1982; Tsing, 2005). Plutôt que de cacher ou d'éviter à tout prix les malentendus, l'exercice propose plutôt de les utiliser, de les décortiquer et de les analyser afin de mieux comprendre les différences culturelles, mais également de mieux mettre en valeur les savoirs autochtones qui peuvent, à certains égards, remettre en question nos propres fondements épistémologiques. Parmi les exemples décrits dans ce texte, j'aborde notamment les savoirs atikamekw nehirowisiwok reliés aux rôles et aux statuts de certaines pierres qui, loin d'être définies comme des entités inertes et sans vie, sont plutôt, à l'instar d'autres éléments naturels, porteuses de volition et de pouvoir. Partant de prime abord d'une mauvaise compréhension de savoirs atikamekw nehirowisiwok autour de la nature des pierres cérémonielles ou, plus largement, autour de la définition même du « vivant » et du « mort », j'explique dans cet exemple en quoi l'approche expérientielle et le travail du malentendu fournissent des pistes pour renouveler le dialogue interculturel dans un contexte de recherche collaborative. Avant d'approfondir cette question épistémologique autour de l'exemple précis des pierres cérémonielles, je souhaite d'abord exposer certains fondements historiques et culturels, dont les savoirs transmis par la tradition orale atikamekw nehirowisiw, qui ont certainement eu des effets sur mon propre statut et sur mon repositionnement social en tant que chercheur « Blanc ».

1. Mes premiers séjours sur le terrain et mon repositionnement continu

Mon premier séjour de plusieurs mois en territoire atikamekw nehirowisiw remonte à l'été 2009, dans le cadre de mon projet de recherche à la maîtrise. Dans les années suivantes, j'ai continué à m'y rendre régulièrement et à développer des liens avec les membres des communautés. Cet engagement auprès des familles m'a permis de mieux comprendre les dynamiques familiales et communautaires, ainsi que les façons de communiquer et d'échanger l'information. Cela m'a également permis d'approfondir mes relations avec mes partenaires et de m'intégrer

« partiellement » au sein des familles et de différents groupes d'affinités. Mon statut et mon positionnement au sein des réseaux atikamekw nehirowisiwok sont toujours en évolution et ma présence dans les communautés amène parfois des questionnements et des inquiétudes qui sont souvent liés à des événements historiques et parfois traumatisants mettant en scène un *emitcikocic* (« Blanc »).

Par exemple, à l'automne 2014, lors d'une sortie de chasse en compagnie de l'un de mes principaux partenaires de recherche, celui-ci me demanda si c'était le gouvernement qui m'envoyait. Il me dit :

C'est le gouvernement qui t'envoie? Je le connais le gouvernement, il envoie des gens pour savoir si nous occupons toujours le territoire. Il ne nous croit pas qu'on occupe le territoire. C'est pour ça qu'il envoie des gens ici. C'est pour savoir si nous sommes là. On a toujours été ici. On a toujours vécu sur notre territoire. (Opitciwanik, octobre 2014)

Sur le coup, j'étais assez surpris de cette remarque, puisque cela faisait plus de quatre mois que j'habitais chez lui, que je lui parlais de mon travail de recherche, que je lui faisais des comptes rendus quasi quotidiennement de mes rencontres et que je lui demandais régulièrement de valider certaines informations. J'avais le sentiment d'avoir créé un lien de confiance et je le voyais d'abord et avant tout comme un partenaire de recherche. J'en suis donc venu à interroger la raison pour laquelle il avait pu penser que j'étais envoyé par le gouvernement pour documenter la présence des Atikamekw Nehirowisiwok sur le territoire, comme s'il remettait en question les objectifs de notre travail de recherche, déjà longuement explicités. C'est en prenant un certain recul, en me remémorant ses récits de vie et en revisitant les récits familiaux que j'ai réalisé que, malgré mes bonnes intentions, mon statut et mon positionnement ne dépendent pas uniquement de moi.

Les récits locaux partagés par les familles sont en effet réactualisés à travers les événements contemporains, comme les événements de rencontre interculturelle. En écoutant les récits transmis oralement par les aînés, on se rend vite compte qu'une partie importante des histoires familiales comprennent des événements liés de près ou de loin à la coexistence territoriale avec des Autochtones, notamment des arpenteurs, agents gouvernementaux, chasseurs et pêcheurs sportifs, employés d'Hydro-Québec, employés de compagnies forestières, etc. Dans plusieurs cas, ces récits historiques font état de l'empiètement sur les territoires ancestraux et de l'exploitation abusive des ressources naturelles par différents acteurs autochtones. Bref, en tant que chercheur « Blanc » documentant les savoirs territoriaux autochtones, ma présence au sein des communautés et des territoires de chasse familiaux peut, pour certaines personnes, être inquiétante et de mauvais présage. Interpréter ma présence

en tant qu'« envoyé » du gouvernement pour étudier l'occupation du territoire ne sort donc pas de nulle part. Cette interprétation fait tout à fait sens dans les contextes historique et politique contemporains.

Cet exemple démontre que notre positionnement social, en tant que chercheur et en tant que personne, se définit par un ensemble de contingences qu'on ne peut négliger, dont font partie les rapports coloniaux historiques. Chaque personne, nous dit Strathern (2004), est impliquée dans des réseaux complexes de connexions, de ramifications et d'institutions sociales diverses. Le chercheur « Blanc » porte en lui cet héritage colonial qui est encore très présent aujourd'hui dans les politiques publiques et les pratiques professionnelles.

La bonne communication est de mise afin de bien faire comprendre aux membres des communautés l'objectif et la raison de notre présence comme chercheurs. Mes projets de recherche sont toujours développés en partenariat avec le Conseil de la Nation Atikamekw et avec des membres des organisations des communautés (conseils de bande, écoles). Je prends aussi la peine d'informer les membres des communautés de mes travaux via les radios communautaires qui rejoignent une bonne partie des communautés, notamment les aînés. Malgré tout, il peut toujours subsister une certaine incompréhension entre interlocuteurs, chercheurs et membres des communautés. Couplée avec la démarche expérientielle définie précédemment, je propose ici une réflexion sur le travail du malentendu, un travail de traduction, de mise en relation et d'intelligibilité. Lorsqu'il est bien mené et en phase avec une démarche collaborative, je suggère que ce travail ou exercice autour du malentendu peut être tout à fait productif et créatif dans les expériences de rencontres interculturelles.

2. Le travail du malentendu

Comme il est décrit précédemment, certaines de mes rencontres et interactions avec des personnes autochtones ont apporté leurs lots d'incompréhensions et d'interprétations divergentes. Dans les dernières décennies, plusieurs chercheurs ont fait part de leurs réflexions autour des enjeux liés à la compréhension interculturelle dans des recherches en contextes autochtones (Battiste, 2008; Bohannan, 1964; Dorward, 1974; Fabian, 2002, 2014; Goulet, 1998, 2004, 2011a, 2011b; Goulet et Miller, 2007; Jackson, 2005; Kovach, 2009; Rethman, 2007; Sahlins, 1982, 1989; Sillitoe, 2012; Smith, 1999; Tsing, 2005; Wilson, 2008). Des auteurs comme Livingston (2007), Mörike (2016) et Sahlins (1982, 1989) soulignent notamment l'importance du « travail du malentendu » dans les démarches de recherches collaboratives menées en contextes autochtones. Le « travail du malentendu » suggère une mise en relation, un exercice de

traduction entre deux systèmes de codes et d'interprétations. La notion de « travail » est ici importante puisqu'elle suggère un exercice d'intelligibilité des différences.

Comme le relève Mörrike (2016, p. 146-150), le « travail du malentendu » n'est pas exceptionnel en soi, il fait partie intégrante de l'entreprise ethnographique, qui est souvent une entreprise de traduction et de décodage culturels. Bien souvent, ce « travail du malentendu » survient dans un contexte d'incompréhension mutuelle dans la communication interculturelle. Le travail du malentendu suggère un exercice visant à rendre intelligible la différence culturelle afin de la réduire, notamment pour ramener la relation vers un rééquilibrage, un entendement commun nécessaire à la recherche collaborative. Dans ce contexte, le « travail du malentendu » n'est pas nécessairement impertinent ou quelque chose à éviter à tout prix. Il peut révéler des valeurs, des visions du monde, ainsi que des historicités basées à la fois sur des expériences culturelles à travers plusieurs générations et sur des grands récits transmis par la tradition orale. Le travail du malentendu permet ainsi la production de matériaux ethnographiques tout à fait originaux autour des relations complexes et riches entre des représentations culturelles qui s'enchevêtrent, se juxtaposent et s'opposent aussi parfois.

Pour illustrer ces propos, voici un exemple datant de juillet 2015, alors que je me dirigeais en véhicule vers le site d'un campement familial pour donner un coup de main aux préparatifs d'un campement culturel organisé par l'équipe du projet *Kinokewin*². Le campement se déroulait à *Kikentac* (aussi nommé *Tapiskwanik*), à l'est du réservoir Gouin, à l'embouchure de *Tapiskwan sipi* (rivière Saint-Maurice). Il s'agit en fait du lieu où avait été établie la première réserve³ d'Opitciwan avant qu'elle soit inondée lors de la construction du barrage La Loutre en 1916. Quelques jours avant mon départ d'Opitciwan vers *Kikentac*, j'avais signalé à Paul, le responsable du territoire familial (*ka nikaniwite*), mon désir d'offrir mon aide à la préparation du campement. Il avait accepté mon offre et m'avait suggéré de faire la route avec son gendre. Je n'ai pas réussi à joindre ce dernier et j'ai demandé au responsable et à d'autres

2. Le projet *Kinokewin* (CRSH 2006-2010 et 2012-2015), dirigé par Sylvie Poirier (Université Laval) en partenariat avec des membres du Conseil de la Nation Atikamekw, a largement œuvré à la création d'outils favorisant la documentation et la transmission des savoirs traditionnels nehirowisiwok. Le projet a permis, entre autres, la réalisation de deux campements culturels (Manawan 2009 et Opitciwan 2015) réunissant des membres (aînés, jeunes) des trois communautés atikamekw nehirowisiwok.

3. Au Canada, les réserves autochtones sont régies par la Loi sur les Indiens (1867). Cette loi définit la réserve comme une terre détenue par la Couronne pour l'usage et le bénéfice des bandes respectives.

membres de sa famille le trajet à emprunter pour me rendre sur le site. Je me suis donc mis en route avec des cartes dessinées approximativement traçant le trajet à parcourir. Heureusement, des amis devaient partir d'Opitciwan avec leur véhicule pour se rendre à Wemotaci et ont décidé de faire une partie du trajet avec moi. J'ai alors parcouru les quelques deux cents kilomètres de chemins forestiers entre Opitciwan et Kikentac sans trop de complications.

À mon arrivée au campement, j'ai ressenti une certaine méfiance à mon égard. Je connaissais un peu le responsable du territoire familial, mais celui-ci n'était pas encore arrivé. Je ne connaissais pas les membres de sa famille déjà présents au campement lors de mon arrivée : sa femme, sa fille, son gendre et leurs enfants. Ces derniers n'avaient pas non plus été avisés de ma présence. Les gens me regardaient et se demandaient ce que je faisais à leur campement familial. Je leur ai expliqué que je venais pour donner un coup de main pour la préparation du camp. Ils se sont regardés sans me répondre et sont repartis vaquer à leurs occupations. Au cours de l'après-midi et pendant la soirée, personne ne m'a adressé la parole ni n'a pris le temps de me regarder, sauf peut-être les enfants qui me jetaient des regards curieux. J'ai donc installé ma tente et attendu le lendemain.

Le lendemain matin, après que j'ai répété mon désir de donner un coup de main, une jeune femme m'a demandé d'aller chercher des branches de sapin avec elle et son mari. Ils m'ont toutefois demandé d'utiliser mon propre véhicule (même s'il me semblait y avoir amplement d'espace dans leur camion). Durant ces deux premières journées, la suspicion était très présente et chacun gardait ses distances. J'étais littéralement sous observation.

Cette distance et ce sentiment de rejet se sont dissipés lorsque Paul, le gardien du territoire, est arrivé au campement et qu'il a pu lui-même expliquer ma présence aux membres de sa famille. La relation a changé du tout au tout à ce moment précis. On m'a accueilli dans les campements et on m'a offert à manger et à boire (je n'avais pratiquement rien apporté à manger et j'étais affamé!). Dans les journées suivantes, j'ai pris part à diverses activités et il m'a semblé que les barrières étaient tombées pour de bon, mais ce n'est que quatre jours après mon arrivée que j'ai appris la raison pour laquelle la famille avait été méfiante au premier abord. La conjointe de Paul m'a alors raconté que sa famille avait eu peur de moi à mon arrivée. Ils ne s'attendaient pas à voir quelqu'un, encore moins un « Blanc ». Elle m'a raconté qu'un homme d'Opitciwan était décédé quelques mois plus tôt à son campement et que son chalet avait été détruit par les flammes. La même chose était survenue à Mistassini⁴ (*eeyou*

4. Une communauté autochtone relativement proche d'Opitciwan. Plusieurs familles d'Opitciwan comptent en leur sein des membres de la communauté de Mistassini et vice versa.

istchee) quelques semaines auparavant; un groupe de jeunes eeyouch avait péri dans un chalet à la suite d'un incendie. La femme m'a souligné qu'elle n'était pas certaine de la cause de ces incidents, mais qu'elle avait entendu certaines personnes dire qu'elles avaient vu un homme seul rôder près des chalets incendiés. La nuit de mon arrivée, la fille de Paul n'a pas pu fermer l'œil. Elle avait peur que ma présence soit annonciatrice d'une tragédie semblable.

Selon la perspective des membres de cette famille, le fait qu'un étranger soit seul peut apporter son lot de questionnements et de craintes. En plus de ces épisodes très récents faisant état d'incendies d'origines suspectes, la tradition orale atikamekw regorge de récits faisant mention de personnages malveillants circulant en solitaire en forêt et dont les actions portent de mauvaises intentions. Ces personnages peuvent être, par exemple, des personnes ostracisées et exclues de leurs réseaux familiaux à cause de comportements répréhensibles selon le droit coutumier atikamekw nehirowisiw. Une fois ostracisées, elles sont parfois perçues comme possédant des pouvoirs maléfiques et comme étant éprises d'un désir de vengeance. La tradition orale mentionne notamment que certaines personnes ostracisées se transforment en *kokotce*, un être déshumanisé, tuant et se nourrissant de chair humaine.

En parlant de cet événement à un ami atikamekw de la communauté de Manawan, celui-ci me confirme que la venue dans les campements d'un inconnu solitaire soulève aussi le doute et la peur pour les membres de sa communauté. Par exemple, la tradition orale atikamekw nehirowisiw fait mention de l'existence d'un être solitaire, nommé *ka makate icihontc* (l'homme sombre). Mon ami de Manawan m'explique que la visite de ce « rôdeur solitaire » est souvent le présage d'une tragédie. Dans la tradition orale, ce n'est pas nécessairement cet être sombre qui commet un acte de violence ou de vengeance, mais sa présence inquiète puisqu'elle peut, à elle seule, provoquer un événement tragique. Des jeunes de la communauté de Manawan se sont d'ailleurs inspirés de ce récit pour en faire un court métrage (voir *Ka makate icihontc*, Anthony Quitich-Ottawa, Wapikoni mobile, Manawan, 2015 : <http://www.wapikoni.ca/films/kamakate-icihontc-lhomme-en-noir>).

Ce qu'il est important de souligner ici est le fait que les événements comme des événements de rencontre interculturelle issue de séjour ethnographique sont différemment vécus et interprétés. Les interprétations du rôle et du statut des ethnographes, qui peuvent s'apparenter au rôle et au statut d'étrangers solitaires, peuvent varier, mais sont nécessairement liées aux expériences vécues et aux récits familiaux qui réunissent un ensemble de savoirs, de valeurs et de représentations du monde. La

juxtaposition des interprétations ou leur multiplicité s'ajoutent au « travail du malentendu » que mène l'ethnographe sur le terrain alors qu'il tente d'intégrer et de connaître progressivement les logiques et les codes culturels locaux. Ce qui pouvait paraître comme une incompréhension, une source de malentendu, devient plutôt une source productive d'informations pour le chercheur qui en apprend un peu plus sur les expériences, histoires et récits familiaux des membres des communautés. En demeurant au fait de la multitude d'interprétations possibles liées aux expériences vécues et aux récits familiaux issus de la tradition orale, l'ethnographe reconnaît la diversité des points de vue autochtones.

Comme nous le verrons dans la section suivante, le « travail du malentendu » peut et doit aussi, dans certains cas, mener à questionner et à déconstruire des *a priori*, des modes de pensées et des certitudes fortement ancrés. Je donne ici l'exemple présenté en introduction concernant la démarche menée afin de mieux comprendre et saisir les savoirs atikamekw nehirowisiwok concernant la nature et la fonction des pierres cérémonielles.

3. Le « travail du malentendu » dans la compréhension du « vivant » et du « mort », du « sujet » et de l'« objet »

Des chasseurs atikamekw m'ont expliqué que certaines pierres ont la possibilité d'être vivantes. Plusieurs partenaires m'ont même mentionné avoir pris connaissance de déplacements de pierres sur leur territoire de chasse. Il s'agit de remarques issues d'observations empiriques menées par des générations de chasseurs sur les traces laissées par les pierres dans leurs déplacements. On peut également retrouver sur les pierres des empreintes d'animaux ou des traces laissées par certaines entités, comme les *apici irinic* (petits êtres de la forêt⁵). Par exemple, dans la région de Manawan (à Saint-Zénon), on trouve une pierre portant les traces d'un caribou et d'un chasseur en mocassins. D'après les empreintes laissées dans la pierre, le chasseur traînait avec lui une charge ayant, elle aussi, laissé ses traces dans la pierre. Selon des témoignages recueillis, certaines pierres ont la capacité de changer de texture pour devenir malléables en plus de celle de bouger.

Dans un entretien réalisé à Opitciwan à l'hiver 2015, un aîné me raconta la fois où il avait voyagé avec des *apici irinic* (petits êtres de la forêt). À un moment dans son voyage, il s'est arrêté près d'une grosse pierre sur une montagne, pas très loin de l'actuelle communauté d'Opitciwan. Les

5. Il s'agit d'entités vivant dans un monde parallèle, mais qui peuvent surgir dans notre réalité (en forêt) pour jouer des tours ou pour aider.

apici irinic ont planté leur bâton de bois directement dans la pierre et celle-ci a changé de texture pour épouser la forme du bâton de bois. Depuis, le bâton de bois s'est désagrégé, mais le trou laissé dans la pierre est resté.

Encore aujourd'hui, plusieurs grosses pierres portent les empreintes visibles d'événements et d'activités qui se sont déroulés par le passé. Ces empreintes réalisées alors que la pierre passait d'une texture malléable à une texture solide (un peu comme du ciment qui durcit) sont aujourd'hui des sources d'informations sur l'histoire de l'occupation (humaine et non-humaine) des lieux. La transformation de la pierre, passant d'un état malléable à un état solide, n'est pas simplement liée à un facteur temporel, mais vient de cette volition caractéristique de plusieurs éléments de la terre, dont la pierre, l'eau et le vent, qui ne sont pas présentés comme des objets inanimés, mais comme des entités ayant des intentions et une capacité d'action (Hallowell, 1981; Hester et Cheney, 2001; Waters, 2003).

Il faut spécifier que les démarcations algonquiennes du « vivant » et du « mort », de « l'objet » et du « sujet », ne correspondent pas à celles que l'on retrouve dans nos sociétés occidentales. Cette perspective algonquienne du « vivant » et du « mort », de l'« objet » et du « sujet », peut être mieux comprise sous l'angle de la linguistique. Les langues algonquiennes distinguent les genres animé et inanimé selon la capacité d'action de la personne ou de la chose nommée. Ainsi, certaines pierres, certains matériaux (comme l'écorce de bouleau), le tambour (*teweikan*) ou le pain banik (*pakwecikan*) prennent la forme animée. On accorde à ces non-humains le potentiel d'être vivants (Goddard, 2002). Ces catégories grammaticales ne sont pas figées, puisque certains noms inanimés peuvent prendre la forme animée lorsque le locuteur leur attribue un pouvoir d'agir. Cela revient donc à dire que la différence entre les genres animé et inanimé ne relève pas nécessairement de la nature même de l'objet/personne, mais de la relation que le locuteur entretient avec l'objet ou la personne désignés. Il en va ainsi avec la pierre cérémonielle à qui l'on attribue un rôle et un statut particuliers.

Pendant mes séjours au sein des communautés atikamekw nehirowisiwok, j'ai eu la chance de participer à des cérémonies de *matotasowin*⁶ (tente à

6. Je dois ajouter ici que la pratique du *matotasowin* n'est pas, chez les Atikamekw Nehirowisiwok, considérée comme une pratique secrète ou privée. Il s'agit d'une pratique régulière et ouverte à des allochtones. Ceci n'est pas le cas d'autres cérémonies comme le « rain dance » ou le « sun dance » qui sont des pratiques moins accessibles aux chercheurs. Mes partenaires de recherches atikamekw, avec qui j'ai élaboré les objectifs de la recherche et qui ont validé le contenu de mes analyses, ont autorisé cette description sommaire du *matotasowin*.

sudation) lors desquelles les pierres sont déposées dans le feu jusqu'à ce qu'elles soient bien rouges. Le gardien du feu est chargé de faire entrer les pierres dans la tente à sudation. Dans les cérémonies auxquelles j'ai participé, les pierres sont nommées et identifiées comme *mocomonok* (grands-pères) et *ki mocominowok* (nos ancêtres). L'entrée des pierres dans le *matotasowin* marque l'entrée des esprits des ancêtres qui viennent participer et guider la cérémonie. Il y a toute une préparation et des règles importantes à suivre avant et pendant cette cérémonie. Ces règles peuvent toutefois différer selon la communauté et le maître de cérémonie. À Opiticiwan, selon les préparatifs auxquels j'ai participé, les pierres sont récoltées en forêt à des endroits précis et disposées près de la tente à sudation. Les pierres déjà utilisées ont leur propre emplacement et on ne les réutilise pas une deuxième fois. Quelques heures avant la cérémonie (environ 4 heures), le gardien du feu prépare et dispose les pierres dans les flammes, jusqu'à ce qu'elles soient entièrement rouges. Le gardien du feu est responsable de veiller sur les pierres, de garder le feu vivant et d'introduire les pierres au bon moment dans la tente à sudation. Toujours selon les communautés et les maîtres de cérémonie, un code vestimentaire est parfois prescrit pour les participants. Par exemple, à Opiticiwan, les femmes portent la jupe longue. L'entrée dans la tente se fait dans un ordre précis et, dans les cérémonies mixtes, les femmes et les hommes sont assis aux deux extrémités de la loge. Le maître de cérémonie joue un rôle déterminant dans tout le processus, depuis la récolte des pierres jusqu'à l'animation de la cérémonie (chants, récits, etc.)⁷.

Pendant mes séjours à Opiticiwan, j'ai développé des liens d'amitié avec un maître de cérémonie qui m'a pris sous son aile. Ce dernier connaissait très bien ma démarche de recherche et souhaitait partager avec moi son enseignement et les savoirs entourant certaines pratiques cérémonielles, dont le *matotasowin*. Lors d'une conversation chez lui, je lui ai expliqué que plusieurs personnes m'avaient dit que les pierres étaient vivantes, qu'elles pouvaient se déplacer sur le territoire et laisser des marques de leurs déplacements. Il a acquiescé. Je lui ai demandé si les pierres que l'on faisait brûler pendant le *matotasowin* pouvaient ressentir la chaleur du feu; est-ce que le fait de brûler la pierre pouvait faire en sorte que celle-ci souffre? Il m'a longuement regardé avec des points d'interrogation dans les yeux et même avec une certaine déception. J'ai senti que ma question n'avait aucun sens pour lui. Ses yeux et son silence me disaient : « Je t'ai montré les choses que je sais, mais tu n'as rien compris du tout! ». Il a finalement daigné répondre à ma question :

7. Pour une description plus approfondie de la pratique du *matotasowin* (notamment dans la communauté de Wemotaci) chez les Atikamekw Nehirowisiwok, voir la thèse de Laurent Jérôme (2010).

Les grands-pères (*mocomonok*) se donnent à la cérémonie. Ils sont contents quand on les invite, quand on organise le *matotasowin*. On les respecte. Lorsqu'on va chercher les grands-pères, on choisit les pierres qu'on prend. On ne prend pas n'importe quelle pierre! On offre des offrandes là où on prend la pierre. On enlève la pierre de son milieu. On dépose du tabac là où était la pierre. Parce qu'on la prend, on l'utilise. On n'utilise jamais la même pierre deux fois dans les cérémonies. (Opitciwan, été 2014)

Dans sa réponse, mon interlocuteur signifiait qu'il avait effectué les pratiques appropriées envers les grands-pères (*mocomonok*) pour s'assurer qu'ils se sentent respectés et reconnus pour leur contribution. Ces pratiques normatives effectuées par mon interlocuteur visaient aussi à inviter les grands-pères à offrir leur aide et leur soutien aux personnes présentes à la cérémonie. En questionnant la pratique de mettre au feu les grands-pères lors de la cérémonie, je mettais en doute la complexité de la logique et de la relation développées et transmises par mon interlocuteur qui m'avait pourtant, pendant les semaines précédentes, expliqué ce processus et impliqué dans la mise en œuvre de ces pratiques visant à démontrer la profonde relation avec les ancêtres et le respect à leur égard. Pour mon interlocuteur, le raisonnement visant à affirmer que « [l]es pierres (*mocomonok*) sont vivantes donc les faire brûler à feu vif doit les faire souffrir » n'avait pas de sens. Mais le fait d'avoir posé la question a mis en évidence le malentendu issu de ma mauvaise compréhension du rôle et du statut joués par les pierres dans la cérémonie du *matotasowin*. Une fois décortiqué, expliqué et « travaillé », ce malentendu est devenu inversement un élément de compréhension qui a réduit – et non pas agrandi – les distances culturelles. Ce travail du malentendu devient donc un exercice d'intelligibilité permettant progressivement l'intégration, ou du moins l'acceptation, de logiques étrangères et souvent déconcertantes de prime abord. Cet exercice est parfois essentiel, je pense, à l'amélioration du dialogue interculturel dans un contexte de recherche collaborative.

Conclusion

L'approche ethnographique « expérientielle » mise de l'avant par plusieurs anthropologues (Fabian, 2002; Goulet, 2004, 2011b; Goulet et Miller, 2007; Holbraad *et al.*, 2014; Jackson, 2005; Salmond, 2014; B. Tedlock, 2011; D. Tedlock, 1979; Turner, 1985) met l'accent sur la participation et l'engagement émotionnel, sensoriel et intellectuel des chercheurs dans de nouveaux réseaux et de nouvelles réalités sociales. Cette implication engage une nécessaire transformation du chercheur qui s'imprègne de nouvelles connaissances et, ainsi, de nouvelles façons de

percevoir le monde qui l'entoure. Dans cette démarche, le chercheur accepte de questionner ses *a priori* et de faire place à de nouvelles réalités sociales.

Comme j'ai tenté de l'expliquer à partir d'exemples issus de mes séjours de terrain, mes rencontres avec mes partenaires ont parfois occasionné des incompréhensions et des malentendus. Ces malentendus peuvent toutefois être productifs lorsqu'ils sont travaillés, analysés, puis peu à peu compris (Bohannan, 1964; Cole, 2014; Fassin et Bensa, 2008; Hartog, 2003; Holbraad, 2009; Holbraad *et al.*, 2014; Sahlins, 1989; Salmond, 2014). Au lieu de considérer le malentendu comme étant un obstacle au travail ethnographique, je pense qu'il est plutôt important de l'inclure comme matériau analytique dans nos recherches. De la même manière, ce travail réalisé autour des malentendus est certainement une démarche importante visant une meilleure compréhension et un meilleur dialogue interculturel, nécessaires dans la recherche collaborative en contextes autochtones.

Références bibliographiques

- Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. *Éthique publique*, 14(1), 333-345.
- Audet, V. (2010). Entre l'étranger et le familier, le personnel et le professionnel. L'engagement personnel et émotif dans nos rapports humains en milieu autochtone. *Les Cahiers du CIÉRA*, 6, 27-64.
- Battiste, M. (2008). Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: Institutional and Researcher Responsibilities. Dans N. Denzin, Y. Lincoln and L. Smit (dir.), *Handbook of Critical Indigenous Methodologies* (p. 497-510). Londres, Royaume-Uni : Sage.
- Bohannan, P. (1964). *Africa and Africans*. New York, NY : The Natural History Press.
- Cole, J. (2014). Working mis/understandings: The tangled relationships between kinship, Franco-Malagasy Binational Marriages, and the French State. *Cultural Anthropology*, 29(3), 527-551.
- Dorward, D. (1974). Working mis/understanding: A Study of Anglo-tiv' working misunderstanding. *The Journal of African History*, 15(3), 457-477.
- Éthier, B. (2017). *Orocowewin notcimik itatcihowin : Ontologie politique et contemporanéité des responsabilités et des droits territoriaux chez les Atikamekw Nehirowisiowok (Haute-Mauricie, Québec) dans le contexte des négociations territoriales globales* (thèse de doctorat, anthropologie, Université Laval, Québec). Récupéré de *Corpus*, site de dépôt institutionnel de l'Université Laval : <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/28288>

- (2011). *Savoir, pouvoir et territoire : Acquisition et transmission des savoirs liés à l'univers forestier chez les Manawani iriniwok (Atikamekw de Manawan)* (mémoire de maîtrise). Université Laval, Département d'anthropologie, Québec.
- (2010). Terrain de recherche en milieu autochtone : la participation radicale du chercheur à l'ère de la recherche collaborative. *Altérités*, 7(2), 118-135.
- Fabian, J. (2014). Ethnography and intersubjectivity: Loose ends. *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 199-209.
- (2002). *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Fassin, D. et Bensa, A. (dir.). (2008). *Les politiques de l'enquête*. Paris, France : La Découverte.
- Goulet, J.-G. (2011a). Présentation : l'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 9-42.
- (2011b). Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 107-125.
- (2004). Une question éthique venue de l'autre monde : au-delà du Grand Partage entre nous et les autres. *Anthropologie et Sociétés*, 28(1), 109-126.
- (1998). *Ways of Knowing. Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*. Vancouver, Canada : UBC Press.
- Goulet, J.-G. et Miller, B. G. (dir.). (2007). *Extraordinary Anthropology: Transformation in the Field*. Lincoln & London : University of Nebraska Press.
- Hallowell, I. (1981). Ojibwa Ontology, Behaviour and Worlds View. Dans S. Diamond (dir.), *Cultural in History: Essays in Honor of Paul Radin* (p. 19-52). New York, NY : Columbia University Press.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, France : Le Seuil.
- Hester L. et Cheney, J. (2001). Truth and Native American Epistemology. *Social Epistemology*, 14(4), 325.
- Holbraad, M. (2009). Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth. *Social Analysis*, 53(2), 80-93.
- Holbraad, M, Pedersen, M. et Viveiros de Castro, E. (2014). The politics of ontology. Anthropological positions. *Cultural Anthropology Online*. Récupéré de <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Jackson, M. (2005). *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York & Oxford, Royaume-Uni : Berghan Books.
- Jérôme, L. (2010). *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 en anthropologie, Université Laval, Québec). Récupéré de *Corpus*, site de dépôt institutionnel de l'Université Laval : <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/22140>

- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Livingstone, J. (2007). Productive misunderstandings and the dynamism of plural medicine in mid-century Bechuanaland. *Journal of Southern African Studies*, 33(4), 801-810.
- Mörike, F. (2016). Working misunderstandings and notions of collaboration: Toward a framework of working misunderstanding as analytical category for ethnographic insight. *Civilisations*, 1(65), 145-160.
- Rethmann, P. (2007). On Presence. Dans J.-G. Goulet et B. G. Miller (dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field* (p. 36-52). Lincoln & London : University of Nebraska Press.
- Sahlins, M. (1982). The apotheosis of Captain Cook. Dans M. Izard and P. Smith (dir.), *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth* (p. 73-102). Chicago, IL : University of Chicago Press.
- (1989). *Des îles dans l'histoire*. Évreux, France : Éditions du Seuil.
- Salmond, A. (2014). Transforming Translations (part 2): Addressing Ontological Alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 155-187.
- Sillitoe, P. 2012. From Participant-Observation to Participant-Collaboration: Some Observations on Participatory-cum-Collaborative Approaches. Dans R. Fardon et al. (dir.), *The SAGE Handbook of Social Anthropology* (p. 183-200). Londres, Royaume-Uni : SAGE Publications.
- Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York, NY : Zed Books.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Walnut Creek, CA : AltaMira Press.
- Tedlock, B. (2011). La décolonisation et le double langage du rêve. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 43-62.
- Tedlock, D. (1979). The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 35(4), 387-400.
- Tsing, A. (2005). *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson, AZ : University of Arizona Press.
- Waters, A. (2003). *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Malden, MA : Blackwell Publishing Ltd.
- Wilson, S. (2008). *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax & Winnipeg, Canada : Fernwood Publishing.

Chapitre 3

Relations collaboratives et espaces éthiques en contexte de recherche ilnu : regard sur le lien entre langue et territoire chez les Pekuakamiulnuatsh

ŞÜKRAN TIPI

Université Laval, Québec, Canada

1. Introduction

Ce chapitre soulève les enjeux institutionnels et relationnels rencontrés dans le cadre d'une recherche collaborative mise en place avec des représentants de la Première Nation de Mashteuiatsh, les Pekuakamiulnuatsh, dans une visée de décolonisation des pratiques de recherche en se basant sur les Principes de propriété, de contrôle, d'accès et de possession (*PCAP*[®]) (First Nations Information Governance Centre, n.d.). Cette recherche doctorale¹ vise à dresser un portrait actualisé de la territorialité des Pekuakamiulnuatsh par la mise en évidence du lien entre langue et territoire. Elle s'inscrit dans une épistémologie de théorisation ancrée² par sa proximité avec le terrain et le développement d'un cadre théorique intégré qui émerge des données obtenues. Dans une visée collaborative, elle souhaite mettre en application les *Principes PCAP*[®] dans le cadre d'une entente de partenariat de recherche avec la communauté de Mashteuiatsh. Ce chapitre démontre comment le temps investi pour bâtir

1. Recherche subventionnée par Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), 2013-2016.

2. La démarche méthodologique de la théorisation ancrée tire ses fondements de la *Grounded Theory* (Glaser et Strauss, 1967) et implique la construction et la validation d'une théorie par la comparaison constante entre la réalité observée et l'analyse en émergence (Paillé, 1994). Par conséquent, cette méthode est constituée d'allers et retours fréquents entre la collecte de données et l'analyse de celles-ci, pouvant ainsi redéfinir à plusieurs reprises les questions de recherche en cours de processus entre observation et interprétation.

et maintenir une relation de confiance est essentiel à l'établissement d'un dialogue permettant aux partenaires engagés de tirer les bénéfices concrets souhaités au niveau de la création et de la diffusion de nouvelles connaissances, et ce, tant pour le milieu autochtone communautaire que pour le milieu universitaire. Les impacts positifs d'une telle approche sur les différentes étapes de la recherche et les défis et les contraintes de la collaboration, institutionnelles et locales, seront abordés, ainsi que le rôle du chercheur en tant que responsable et partenaire du projet. Il sera alors question de deux systèmes de valeurs, de savoir-être et de savoir-faire qui se côtoient, qui peuvent parfois se compléter et souvent se heurter à des obstacles, inhérents au projet de recherche lui-même, mais qui sont bien plus souvent d'ordres institutionnel et systémique.

2. Les *Principes PCAP*[®] comme incitatifs à la relationnalité

Le domaine de la recherche avec les Autochtones, au Canada comme ailleurs dans le monde, a très longtemps considéré ces derniers comme des sujets de recherche, observés et analysés sans consentement individuel ni droit de regard de la part de leurs administrations locales, et représentés uniquement dans une perspective d'altérité. L'exploitation des Autochtones au profit des universitaires et des chercheurs occidentaux au cours de l'histoire de la recherche est très bien documentée (Tuhiwai Smith, 2012) et les sciences occidentales ont maintes fois joué un rôle crucial dans le processus de colonisation et servi à justifier des politiques racistes d'assujettissement (Kovach, 2009).

Le début des années 1970 marque un point tournant où, parallèlement à des mouvements d'émancipation politiques autochtones, les Premières Nations au Canada revendiquent la prise en charge de l'éducation de leurs enfants, notamment par la publication de la « Maîtrise indienne de l'éducation indienne » en 1972 (Fraternité des Indiens du Canada, 1972). Grâce à l'activisme des Autochtones, et également d'universitaires autochtones qui ont critiqué pendant des décennies les pratiques colonialistes inhérentes aux méthodologies occidentales de recherche, réclamant des modèles autochtones intégrant leurs visions du monde (Atleo, 2005; Battiste et Henderson, 2000; Brant Castellano, 2004; Hart, 2010; Rice, Oakes et Riewe, 2005; Simpson, 2000; Sioui, 1989), le contexte de la recherche impliquant les peuples autochtones au Canada est en pleine transformation. Depuis le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) publié en 1996, première publication étatique à contenir des orientations en ce sens, plusieurs guides, lignes directrices et protocoles ont été développés partout au pays par des organismes et communautés autochtones, ainsi que par des organismes

gouvernementaux et académiques non autochtones³. Pour ne citer que quelques exemples de références sur la question, soulignons les *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones* (Femmes autochtones Québec, 2012), les *Principes PCAP*[®] du Centre des Premières Nations (2007) et le *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* (APNQL, 2014). Du côté des organismes subventionnaires pour la recherche, citons le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) qui confirme depuis 1998 son appui à l'égard de la recherche menée « par et avec » les Autochtones. Tous les travaux de recherche touchant les peuples autochtones doivent désormais respecter les dispositions inscrites au chapitre 9 de la deuxième édition de *L'Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains* (Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada [CRSNG], 2018; CRSH et Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada [CRSNG], 2014, 2018)⁴.

Depuis quelques années, la Première Nation de Mashteuiatsh s'est engagée dans une prise en charge progressive des projets de recherche qui se déroulent sur son territoire ou qui la concernent de près ou de loin. Dans une visée de décolonisation des pratiques de recherche, elle tente d'assurer, déjà en amont, le respect des *Principes de PCAP*[®] en lien avec la cueillette des données et la propriété des savoirs de tradition orale. Ainsi, il était important pour les collaborateurs impliqués dans ma recherche doctorale de se mettre en accord sur les moyens à utiliser pour garantir le respect de ces principes impliquant notamment la propriété, le contrôle, l'accès, la possession (la sauvegarde) des données. Il a été décidé d'établir des règles de collaboration pour cette enquête inter-générationnelle à l'intérieur d'une entente de recherche basée sur le modèle proposé par l'Assemblée des Premières Nations du Québec-

3. À défaut de pouvoir en faire un inventaire exhaustif ici, je réfère à la *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones* (Gentelet, Basile et Gros-Louis McHugh, 2018) issue de la collaboration entre la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, le Centre de recherche en droit public (CRDP), l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue et le Réseau DIALOG. La deuxième édition de cette ressource a été lancée à l'automne 2018 et réunit protocoles et initiatives existants et émergents en la matière, ainsi que des articles et contributions évalués par les pairs.

4. Également, en matière de politique d'attribution des subventions, la notion de chercheur autochtone est de plus en plus considérée et le CRSH accorde depuis quelques années déjà dans ses programmes *Savoir et Connexion* des subventions à des projets de recherche à condition que les institutions et les administrations autochtones y soient partenaires. Depuis l'été 2018, le volet *Capacité de recherche autochtone et réconciliation* offre des subventions directement aux communautés, institutions, organismes et porteurs de connaissances autochtones (CRSH, n.d.).

Labrador (APNQL, 2014) et de se doter ainsi d'un outil pour encadrer de futures propositions de projets de recherche. Cette entente, signée le 6 novembre 2014, a permis de définir un cadre de collaboration en treize sections et de baliser la validation et la diffusion des données, ainsi que leur utilisation secondaire après la fin de la recherche doctorale. Mashteuiatsh est donc une des premières communautés du Québec à avoir adapté le protocole de l'APNQL comme instrument incontournable de prise en charge des projets de recherche les concernant et comme outil d'encadrement des relations entre chercheurs universitaires et partenaires locaux. Si bien qu'elle continue de l'ajuster au gré des expériences de collaborations de recherche vécues.

3. Collaborer avec les Pekuakamiulnuatsh : émergence d'un questionnement de recherche à partir d'une implication professionnelle locale

Dans un double souci à la fois de reconnaissance du milieu d'où le projet de recherche est issu et de transparence par rapport à mon rôle de chercheuse au sein de celui-ci (permettant de situer les propos en lien avec les notions d'éthique de recherche et de réflexivité), les lignes qui suivent permettront de mieux comprendre l'émergence de ma recherche doctorale qui se trouve actuellement à l'étape de rédaction de la thèse.

Arrivée au Québec, précisément à Mashteuiatsh, avec un permis de travail temporaire relié à cet emploi, j'ai débuté mon implication professionnelle au Conseil des Montagnais du Lac-Saint-Jean le 14 avril 2008 comme agente de recherche, d'abord au Service de l'éducation, plus particulièrement dans le secteur du développement pédagogique, et ensuite comme ressource partagée avec le secteur des Affaires extérieures. À partir de 2009, et ce, jusqu'en juillet 2011, j'ai été exclusivement à l'emploi de ce dernier secteur, notamment en tant que chargée de projet d'une recherche d'envergure, le projet Peshunakun (2008-2015), une initiative locale de recherche qu'il convient de décrire un peu plus, dans la mesure où elle constitue à la fois la principale assise de ma relation personnelle et professionnelle avec la Première Nation de Mashteuiatsh et le point de départ de la recherche doctorale dont la thèse sera le résultat académique.

Mis sur pied à la fin de l'année 2008 par Pekuakamiulnuatsh Takuhikan (à l'époque sous son ancienne appellation de Conseil des Montagnais du Lac Saint-Jean), le projet Peshunakun doit être considéré dans la continuité du projet de la Grande Recherche du Conseil Atikamekw-Montagnais sur l'occupation et l'utilisation du territoire (CAMROUT) de

1980 à 1982. Conçu comme projet de recherche sur l'histoire de l'occupation et l'utilisation du territoire, celui-ci, qui s'est poursuivi jusqu'en 2015, s'est vu attribuer le nom de *Peshunakun*, signifiant « ça s'en vient, approche visiblement; quelque chose est pour bientôt » (Drapeau, 1991, p. 511). Dans une visée interdisciplinaire définie dès le départ, la démarche de recherche poursuit l'objectif général de reconstituer l'histoire du territoire ancestral des Pekuakamiulnuatsh, et ce, en sollicitant des sources relevant de plusieurs disciplines : histoire, géographie et géomatique, linguistique, généalogie et archéologie. L'équipe de travail formée en conséquence était constituée de chercheurs et d'intervieweurs-recenseurs *ilnuatsh*⁵, d'un géomaticien-cartographe de la communauté et d'une archiviste spécialisée dans le patrimoine *ilnu*, représentant la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh (SHAM), d'un anthropologue assumant la direction de la recherche à l'intérieur de ce grand projet, ainsi que de moi-même comme chargée de projet. Ces membres de l'équipe étaient encadrés par une coordonnatrice *ilnu* et par différentes personnes-ressources spécialisées impliquées dans la validation des données recueillies en *nehluéun*.

Tandis que le but principal du projet CAMROUT avait été de réunir des informations portant sur la pratique d'*ilnu aitun*⁶ sur le territoire occupé par les membres de la communauté de Mashteuiatsh pendant l'époque contemporaine (1920-1980), peu d'attention avait été consacrée aux documents historiques et à un secteur du territoire particulièrement d'intérêt dans le cadre des négociations territoriales pour la Première Nation, soit la Partie Sud-Ouest, identifiée dans l'Entente de principe

5. « La Première Nation des Pekuakamiulnuatsh fait partie de la nation *ilnu* (ou innue). La forme *ilnu* est préconisée dans le dialecte des Pekuakamiulnuatsh [le *nehluéun*] qui se distingue de la graphie innue utilisée principalement sur la Côte-Nord. Les règles du français s'appliquent pour cette dernière forme, mais pas pour la forme *ilnu* employée par les Pekuakamiulnuatsh qui n'est pas francisée. Pour désigner les membres de la Première Nation de Mashteuiatsh, on écrira au singulier *Ilnu* ou *Pekuakamiulnu* ou au pluriel *Ilnuatsh* ou *Pekuakamiulnuatsh*. [...] L'adoption d'une nouvelle dénomination uniquement en *nehluéun* (« notre langue ») a été faite dans une optique d'affirmation et de mise en valeur de notre langue » (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2012, 2 avril).

6. Définition du concept d'*innu-aitun* (dont *ilnu aitun* constitue la variante dialectale locale) tirée de l'EPOG (article 1.2 et 1.3) : « *Innu Aitun* désigne toutes les activités, dans leur manifestation traditionnelle ou contemporaine, rattachées à la culture nationale, aux valeurs fondamentales et au mode de vie traditionnel des Innus associé à l'occupation et l'utilisation de Nitassinan et au lien spécial qu'ils possèdent avec la Terre. Sont incluses notamment toutes les pratiques, coutumes et traditions dont les activités de chasse, de pêche, de piégeage et de cueillette à des fins de subsistance, rituelles ou sociales. Tous les aspects spirituels, culturels, sociaux et communautaires en font partie intégrante » (Secrétariat aux Affaires autochtones, 2004).

d'ordre général (EPOG) de 2004⁷. Un volet central du projet *Peshunakun* était ainsi consacré à la collecte systématique de toponymes en langue innue dans différents types de documents historiques (cartes anciennes, microfilms de registres de postes de traite, écrits des missionnaires, rapports d'arpenteurs et bien d'autres sources). Il s'agissait de répertorier précieusement les nombreux toponymes pour désigner les cours d'eau, les sites d'intérêt et autres éléments culturels du paysage sur le territoire ancestral des Pekuakamiulnuatsh (en totalité, pour la durée du projet, plus de 3 000 toponymes ont été ainsi recueillis). Mon travail consistait à mettre en place une double méthodologie d'analyse linguistique de ces toponymes : la documentation diachronique des toponymes par des dictionnaires historiques et contemporains de la langue innue (couvrant la période entre 1678 et 1991) et la validation des toponymes, de leur contexte d'utilisation et de leur orthographe dans le dialecte de Mashteuiatsh, le *nehlueun*, par un comité de locuteurs.trices (Aîné.e.s pour la plupart) se réunissant hebdomadairement pour ce travail.

Mon affectation comme chargée de projet à l'emploi de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan s'est terminée à l'été 2011, et j'ai été engagée jusqu'en 2015 comme consultante en linguistique pour poursuivre le travail de documentation sur les toponymes et donner un soutien au besoin en lien avec le travail de validation des toponymes, encadré par le service Patrimoine et culture.

Dans le cadre de mes rencontres avec les Aîné.e.s pour ce projet d'envergure qu'était le projet *Peshunakun* pour la communauté, ainsi qu'à l'occasion de rencontres publiques pour présenter l'avancement du projet, j'avais l'occasion d'entendre les regrets exprimés par certaines personnes. Tout en reconnaissant le bien-fondé du travail de documentation effectué, plusieurs membres de la communauté faisaient remarquer que l'équipe de projet présentait des données colligées rigoureusement dans des « logiciels et rapports », donc isolées dans les fichiers et déconnectées de leur contexte d'entrevue. J'ai alors essayé de mieux comprendre l'expression de ce regret. À l'occasion des réunions avec le comité Patrimoine *ilnu*⁸, les membres ont pris le temps de m'expliquer qu'à travers tous ces faits quantifiables en lien avec l'occupation et l'utilisation du territoire et la pratique des activités traditionnelles, le savoir-faire, il y a aussi un certain savoir-être des Pekuakamiulnuatsh, fondamental dans

7. Le secteur appelé « Partie Sud-Ouest » est identifié dans l'annexe 4.1 de l'EPOG et qualifié de partie « commune », partagée par les communautés de Mashteuiatsh, Essipit et Pessamit (2004).

8. Comité de suivi mis en place d'abord par Pekuakamiulnuatsh Takuhikan pour discuter de projets ayant trait à la culture ou à la langue et des projets de recherche des universitaires externes (maintenant Comité de coordination des projets de recherche).

la relation au territoire, qu'il ne faut pas perdre de vue pour la transmission aux générations futures.

Le service Patrimoine, culture et territoire souhaitait à ce moment renforcer la vocation patrimoniale du projet Peshunakun pour démarrer et alimenter d'autres projets de valorisation⁹ de certaines données ou documents issus du projet, mais aussi pour poursuivre le travail de validation des toponymes avec les Aîné.e.s. Dans les semaines suivantes, des discussions se sont poursuivies avec le conseil de bande et l'idée de mon projet de recherche doctoral a émergé. J'ai ainsi fait une demande d'admission au doctorat en anthropologie à l'Université Laval à l'automne 2011, pour ensuite quitter Mashteuiatsh dans la visée de débiter ce programme d'études. Dès janvier 2012, une lettre d'intérêt et d'appui au projet par le directeur du service Patrimoine, culture et territoire a mené à l'intégration de ma démarche doctorale dans une alliance de recherche déjà existante, le programme d'Alliances de Recherche Universités-Communautés (ARUC) *Tetauan* (CRSH 2010-2015), entre l'Université Laval et sept communautés innues, dont celle de Mashteuiatsh.

3.1. Pertinence locale du projet de recherche

Impliquée depuis bientôt plus de quarante ans dans une négociation territoriale globale avec les gouvernements du Canada et du Québec dans le but d'aboutir à la signature d'une entente sous la forme d'un traité moderne, l'organisation Pekuakamiulnuatsh Takuhikan s'intéresse aux potentielles retombées de ce projet de recherche. Elle entrevoit notamment la possibilité de développer des outils qui contribueraient à une meilleure compréhension de la relation que cette communauté entretient avec son territoire ancestral, pouvant servir dans la communication avec les instances gouvernementales et municipales dans les contextes de négociation territoriale et de gestion commune des ressources naturelles. Cet objectif résulte du constat que les seuls outils existants sur la territorialité sont des rapports de recherche issus des besoins des négociations territoriales globales. Ces documents ne contiennent principalement que des données quantifiables sur l'occupation et l'utilisation du territoire, issues de l'archéologie et des documents historiques, sans que le système de valeurs et de principes – le savoir-être – qu'elles renferment ne soit mis en évidence.

Dans un contexte de perte de repères linguistiques et culturels chez les jeunes, les responsables des services concernés voient une urgence à documenter davantage le savoir-être des Pekuakamiulnuatsh, afin de

9. Entre autres dans le projet sur le patrimoine *ilmu*, *Pekuakamiulnuatsh u uelutshiunuau*.

favoriser la transmission et la compréhension des valeurs en lien avec le territoire. L'intérêt de la communauté partenaire est alors d'avoir à sa disposition un portrait actuel et intergénérationnel du savoir-être *ilnu*, dans une visée de transmission et de préservation de ce qu'ils considèrent leur patrimoine immatériel et qui, transmis par leurs ancêtres, se recrée en permanence, en fonction de l'interaction des Pekuakamiulnuatsh avec leur milieu.

3.2. *Objectifs et questions de recherche*

Les objectifs visés par la recherche doctorale émanent directement de son émergence pendant mon expérience professionnelle à Mashteuiatsh et se situent au croisement de deux disciplines : l'anthropologie et la linguistique. Mon apprentissage progressif des bases de la langue innue grâce à mon expérience prolongée au sein de la communauté m'a amenée à considérer que l'affirmation de Basso (1996) voulant que « geographical landscapes are never culturally vacant » (p. 75) se confirme dans les informations non quantifiables dont celles et ceux qui connaissent le territoire ancestral nous font part sans que ce soit explicitement demandé. L'enjeu qui découle de ce constat implique que c'est justement ce genre d'informations qui permet de dresser un portrait intégré d'une relation à un territoire en transformation et en constante négociation entre les mondes matériel et immatériel. Il s'agit de démontrer, par le biais des pratiques discursives des Pekuakamiulnuatsh, donc à travers ce qu'ils jugent approprié ou non d'exprimer et selon leur façon de justifier les silences, qu'il est intéressant de comprendre ce qu'ils considèrent comme leur savoir-être, leurs valeurs (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2013, p. 4-5). Pour appréhender ce qui se trouve dans le métadiscours des énoncés concernant la relation entretenue avec le territoire, Masquelier (2000) avait déjà souligné la pertinence de « la contextualisation des savoirs d'arrière-plan dans la construction du sens communiqué entre interlocuteurs » (p. 32), nous rappelant qu'il faut considérer les usages langagiers conjointement dans leurs dimensions linguistiques et sociales.

L'objectif au niveau anthropologique consiste alors à faire un portrait des rapports qu'entretiennent les Pekuakamiulnuatsh avec leur territoire ancestral dans une perspective intergénérationnelle : que signifie le territoire pour les gens qui le fréquentent encore, et pour ceux et celles qui ne le fréquentent plus physiquement? Quels sont les facteurs culturels et contextuels qui influent sur leurs discours actuels?

Au niveau linguistique, et au-delà de l'utilisation des noms de lieux et des différentes désignations du territoire ancestral, quelles sont les façons d'exprimer linguistiquement, aux niveaux lexical et grammatical, une relation à un lieu, à un espace, au territoire? Il s'agit ainsi de dégager les

pratiques langagières d'une communauté locale et comment certaines formes d'expression linguistique acquièrent une signification sociale de par leur usage dans l'interaction verbale, ou, comme le résume Basso (1996) dans son étude de la perception des lieux chez les Apaches : « The most interesting claims people make are those they make about themselves » (p. 37).

Analyser ces pratiques discursives à partir de leur ancrage local demande un travail collaboratif *in situ*, avec les acteurs qui les expriment, dans la langue de leur choix.

3.3. Une méthodologie collaborative de transcription et de validation des entrevues

Sur l'ensemble du corpus des données recueillies, sept entrevues semi-dirigées, individuelles ou à deux, se sont entièrement déroulées dans le dialecte local de la langue innue. Afin de réduire le plus possible les erreurs d'interprétation causées par la traduction, un travail de vérification des nuances du discours dans la langue d'origine a été réalisé. Ceci a été particulièrement important lors des quelques entrevues où des informateurs mélangeaient le *nehlueun* avec le français.

La transcription intégrale des entrevues a nécessité plusieurs étapes de validation en soi, en particulier pour l'écriture des toponymes dans l'orthographe du *nehlueun* en cours de standardisation, mais aussi pour valider des passages inaudibles, dans le cas d'entrevues de groupe. Ce travail s'est fait grâce à la précieuse collaboration des personnes-ressources travaillant pour le secteur Langue du service Patrimoine, culture et territoire à l'époque. Ces personnes ont également pris en charge la traduction des entrevues qui se sont déroulées entièrement en *nehlueun*, sous la responsabilité principale de l'agente de recherche ayant déjà enseigné cette langue comme langue maternelle. Dans une approche très collaborative, cette personne-ressource prenait soin de m'impliquer dans son travail de traduction, en me faisant part de certains choix de mots ou en me consultant en cas de doute pour certaines nuances exprimées en *nehlueun*, afin de s'assurer de bien rendre l'idée en français.

Pour mieux connaître et saisir les nuances sémantiques des mots, expressions et tournures utilisés en langue innue, un grand atelier linguistique sous forme de cercle de discussion a été organisé sur le territoire ancestral des Pekuakamiulnuatsh, dans le cadre du rassemblement communautaire printanier pour la chasse aux oiseaux migrateurs, à des fins de validation et de traduction. Celui-ci s'est déroulé dans le dialecte local, le *nehlueun*, avec le soutien de personnes-ressources pour l'animer et pour m'assurer de la compréhension des propos. L'atelier a notamment été facilité par l'agente de recherche qui m'avait déjà

accompagnée pour les rencontres et entrevues exclusivement en *nehlueun*. Des rencontres ponctuelles de discussion se sont ensuite organisées dans la communauté avec à la fois des participant.e.s aux entrevues individuelles et des personnes qui avaient entendu parler du projet et qui souhaitaient participer à cet échange, même si la phase de collecte de données était terminée.

Ainsi, au diapason avec le paradigme de théorisation ancrée, cette phase de travail était ponctuée de plusieurs retours dans la communauté, notamment pour des rencontres de suivi trimestrielles avec les partenaires impliqués dans la recherche collaborative. Au-delà de ces suivis, il s'agissait surtout d'organiser des rencontres de validation et de catégorisation thématique des données dans différents contextes, dans un cadre communautaire comme mentionné, mais également en contactant chaque personne rencontrée pour une entrevue, dès qu'une ébauche de transcription de son entrevue était disponible. Les participant.e.s avaient le choix de valider le fichier de transcription en format Word sur ordinateur ou avec moi en format papier. Ces occasions sociales de rencontre, jugées transparentes, furent très appréciées, notamment par des Aîné.e.s. Ces dernier.ère.s me mentionnaient qu'à force d'être sollicité.e.s dans le cadre de projets de recherche, ils ne se rappelaient plus le contenu partagé. Ainsi, avoir la transcription leur permettait de passer en revue ce qui s'était dit et, parfois, d'y apporter des corrections. Une Aînée m'a confié garder une trace de ses participations aux projets de recherche dans un grand cartable pour ses enfants et petits-enfants. Quelques participant.e.s souhaitaient que des informations touchant à des traumatismes vécus durant leur enfance ou en lien avec une période difficile traversée dans le passé ne fassent pas l'objet de citations dans la thèse finale, tout en maintenant leur accord pour le dépôt de l'entrevue dans les archives de la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh. Une seule personne a utilisé son droit, après avoir validé la transcription sous format papier, de refuser le dépôt du fichier audio de l'entrevue à la fin de la recherche, m'accordant tout de même la liberté d'utiliser le texte pour en citer des extraits dans la thèse.

La motivation d'opter pour une démarche transparente qui implique un certain investissement de temps est double : d'un côté, j'ai choisi de m'engager dans une recherche collaborative avec une entente de recherche entre différents partenaires et il s'agit, pour toutes les personnes impliquées, de poursuivre la collaboration à chacune des étapes du projet, tel que réclamé aujourd'hui par différents groupes autochtones souhaitant atteindre une meilleure prise en charge des projets qui se déroulent dans leurs communautés (Centre des Premières Nations, 2007; Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du

Labrador, 2019; Femmes autochtones Québec – Quebec Native Women, 2012; Gentelet, Basile et Gros-Louis McHugh, 2018; Lévesque, Cloutier et Salée, 2013; Schnarch, 2004; Tipi, Boivin et Tremblay, 2015). D'un autre côté, ce travail d'aller-retour s'insère dans ma motivation, en tant que chercheuse, d'éviter ou du moins de réduire le risque d'un biais méthodologique qui est évoqué par certaines critiques de l'analyse de la théorisation ancrée, notamment celui d'une trop grande perception des données de terrain à travers le filtre de sa « sensibilité théorique », c'est-à-dire le savoir antérieur acquis à travers les lectures des références issues de la littérature scientifique (Guillemette, 2006, p. 44-45). Être en constante discussion avec des interlocuteur.trice.s de différents groupes de Pekuakamiulnuatsh m'a alors permis une meilleure compréhension des données discursives dans l'ensemble, et m'a aidée à saisir les facettes d'une variation dimensionnelle de la territorialité *ilnu*. Ainsi, l'analyse de différentes dénominations utilisées dans le dialecte local de la langue *ilnu*, le *nehluéun*, met en lumière plusieurs échelles de relations ontologiques qu'entretiennent les Pekuakamiulnuatsh avec le territoire ancestral et les espaces géographiques et spirituels que celui-ci recouvre.

En lien avec la validation des données, mentionnons que j'ai organisé un déjeuner-discussion à la salle communautaire de Mashteuiatsh, activité à laquelle étaient spécialement conviées toutes les personnes qui avaient accordé une entrevue pour le projet. Il s'agissait de répondre en même temps au besoin exprimé par certaines personnes de se réunir pour discuter ensemble des résultats de l'enquête. Cet événement était par le fait même une occasion de les remercier, surtout les Aîné.e.s, comme il se doit dans les coutumes locales. Pour en résumer brièvement le déroulement, un traiteur *ilnu* a été chargé de préparer et de servir un déjeuner traditionnel avec des gibiers. La conseillère au *nehluéun* de la communauté m'a aidée à faciliter la discussion dans les deux langues, *nehluéun* et français, pour échanger autour des extraits d'entrevues sélectionnés pour leur récurrence thématique, en tenant compte des différentes générations parmi les participant.e.s. Ces extraits étaient projetés sur un grand écran. Malgré l'accord des informateur.trice.s, leurs noms n'apparaissaient pas à côté des extraits cette fois-ci. Il s'agissait de la première occasion où étaient réunis des participant.e.s et nous voulions, d'une part, éviter de biaiser les discussions par des considérations personnelles sur une personne ou sa famille et, d'autre part, laisser la liberté à la personne souhaitant retirer son consentement de le faire (ceci n'est pas arrivé encore au moment d'écrire les chapitres de la thèse)¹⁰.

10. Comme le stipulent les principes d'éthique de recherche incluant les êtres humains, tout.e participant.e conserve le droit de retrait de sa contribution en tout temps (CRSH, 2018; CRSNG, 2018).

L'événement a été couronné de succès et sa réalisation n'a été possible que grâce aux moyens financiers dont je disposais pour rémunérer les personnes-ressources impliquées, notamment par le soutien de ma bourse doctorale du CRSH, mais aussi grâce au soutien logistique de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, notamment pour la technique et la mise à disposition gratuitement de la salle communautaire. Je tiens à soulever cet aspect de l'investissement financier et logistique par la communauté pendant la collecte et la validation des données de notre recherche pour tout événement ou atelier organisé : il est impossible d'en rendre compte uniquement par une mention dans la liste des remerciements en début de thèse. Si le soutien financier du CRSH donne une liberté au/à la doctorant.e-chercheur.se d'organiser sa recherche et de rémunérer les personnes-ressources donnant un soutien au travail sur le terrain (traduction, interprétariat, hébergement sur plusieurs semaines), l'investissement de la part des instances locales démontre une forme d'engagement dans le projet de recherche, et surtout un engagement dans la relation avec le/la chercheur.se présent.e pendant un certain temps dans la communauté.

Sur une échelle de temps, le travail de validation a occupé la même durée que la période de collecte de données avec les informateur.trice.s. Ainsi, les activités de validation au niveau communautaire se sont poursuivies entre mai 2015 et mars 2016, chevauchant donc le début de mon congé de maternité. Certes, comme mentionné ci-haut, ma bourse du CRSH m'a permis de dédommager mes familles d'accueil pour l'hébergement pendant cette période, mais cela ne doit pas occulter le fait que cette recherche représente dans les faits un engagement de longue haleine, tant chez les partenaires impliqués que chez des membres de la communauté qui ont contribué aux activités de validation des significations de dénominations et concepts en *nehluéun*, sans toutefois figurer dans la liste des 61 participant.e.s¹¹.

3.4. *Éthique : confidentialité vs responsabilité*

Les fichiers numériques des entrevues individuelles effectuées lors de cette recherche seront conservés après la rédaction de la thèse à la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh (SHAM)¹² qui a manifesté un intérêt d'ordre patrimonial au présent projet et qui est partenaire dans le

11. En ajoutant les Pekuakamiulnuatsh ayant assisté aux activités de validation, cette enquête sur la territorialité *ilnu* a compté une centaine de participants.

12. Il fallait d'ailleurs négocier cette possibilité de conservation souhaitée par les partenaires autochtones lors de la demande de certification éthique à l'Université Laval comme alternative à la destruction exigée, en principe, des données après le projet de recherche, en démontrant qu'il s'agit dans le cas du Musée amérindien de Mashteuiatsh d'une institution muséale accréditée par le gouvernement du Québec.

projet. Accompagnés de leurs transcriptions et, pour les entrevues en *nehluéun*, de leur traduction, ces fichiers seront rendus accessibles aux membres de la communauté par le biais de son *Centre de documentation*, avec une priorité accordée à la parenté de la personne rencontrée lors du projet de recherche.

Par ailleurs, il serait pertinent d'envisager la nouvelle possibilité d'intégrer certains résultats du projet dans la *Collection numérique des Pekuakamiulnuatsh* (SHAM, n.d.) en ligne. Ces éléments de contenu deviendraient ainsi accessibles à un plus grand nombre de personnes. Dans cette banque de données à vocation culturelle et patrimoniale, une intégration sous la rubrique « Lexique » des données linguistiques (p. ex. de mots issus du *shashish nehluéun*, le vieux langage du territoire) avait déjà été suggérée lors de discussions avec le service Patrimoine et culture de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. Comme les données issues des entrevues et des ateliers de validation demeureront la propriété de la Première Nation de Mashteuiatsh, cette utilisation ou valorisation de certains résultats de la recherche leur appartiendra.

Soulignons dans le contexte du classement et de l'archivage des entrevues qu'aucun des informateur.trice.s ne voulait se voir attribuer un numéro, mais qu'ils souhaitaient plutôt garder leur nom, soulignant que le témoignage partagé contiendrait des éléments d'un patrimoine familial dont ils se disent fiers. Cette position m'a questionnée étant donné que j'étais sensibilisée au défi éthique du respect de l'anonymat et de la confidentialité en amont de la collecte des données dans le contexte de préparation de la demande de certification éthique qui suggère généralement une anonymisation des informateurs dans le cas d'une recherche impliquant des êtres humains. D'une part, des lectures académiques contenant des conseils tels que formulés par Béliard et Eideliman (2008) m'amenèrent à vouloir assurer que les informateurs de ce petit milieu ne seraient pas facilement identifiables, et, d'autre part, mes collaborateurs des différents services de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan m'avaient déjà fait à maintes reprises la démonstration, en pointant du doigt certaines publications de chercheurs qui avaient fait une étude dans la communauté, qu'il leur était facile d'identifier l'informateur qui pourtant portait un numéro ou s'était vu attribuer un pseudonyme.

Conserver l'identité des participant.e.s me semble être non seulement l'expression d'une certaine appropriation des connaissances, savoirs et valeurs communiqués pendant l'entrevue, comme un patrimoine immatériel familial transmis de génération en génération, mais aussi d'une prise en charge des projets de recherche pour lesquels ils sont sollicités comme experts sur le terrain (une liste des personnes ayant accordé une entrevue au projet, soit individuellement soit en groupe, sera d'ailleurs ajoutée en

annexe de la thèse). Certes, la relation de confiance établie a pu aider dans ce contexte, mais en ne se voyant pas attribuer un numéro (plusieurs m'ont d'ailleurs lancé en riant qu'ils avaient déjà un numéro leur ayant été attribué par le fédéral, qu'ils n'en avaient donc pas besoin d'un autre...), les Pekuakamiulnuatsh qui ont participé à cette recherche en deviennent plus visiblement les acteur.trice.s à l'intérieur de celle-ci, plutôt que des sujet.te.s.

Éthiquement, le fait de citer directement mes répondant.e.s dans ma thèse me responsabilise à valider les propos cités de ces personnes, pour m'assurer qu'elles assument encore clairement leur décision prise au moment de la signature du formulaire de consentement, et cela même après la relecture de la transcription de leur entrevue.

3.5. Analyse collaborative des données

À la suite de l'enquête sur le terrain et parallèlement au travail de transcription des entrevues, une rencontre de suivi s'est tenue avec le Conseil et le Chef de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan pour présenter l'avancement des travaux. J'ai également rencontré le comité de travail encadrant les projets de recherche, avec les représentant.e.s de l'équipe Langue et culture du service Patrimoine, culture et territoire, secteur du Conseil de la Première Nation de Mashteuiatsh, qui sont délégués pour s'assurer du bon déroulement de l'analyse des données et des activités de diffusion auprès de la population. Il s'agissait surtout de mettre en place un cadre de travail qui permette la validation des résultats d'analyse préliminaires des entrevues effectuées.

Les données recueillies bonifiées par les ateliers de validation et les notes prises durant les observations ont été analysées sous forme thématique, en collaboration avec le comité de personnes-ressources déléguées pour le suivi du projet¹³. La recherche sur le terrain, qui a fait ressortir les grandes lignes directrices du discours des Pekuakamiulnuatsh sur le territoire, aura permis de dégager les traits de leur territorialité, par le biais des questions suivantes ayant guidé l'analyse : Comment le territoire ancestral est-il mis en discours par les différentes générations, et par quels moyens discursifs et linguistiques? Quels facteurs contextuels influencent le choix de ces moyens? Quelles conclusions peut-on en tirer pour chacune des générations?

13. Il s'agit là de différentes personnes qui siégeaient, à différents moments du projet, comme membres dans le comité de suivi des projets de recherche mentionné plus haut. Pour nommer les personnes qui constituent les piliers de soutien au niveau de la communauté de Mashteuiatsh, il s'agit de mesdames Hélène Boivin, Monique Verreault et Louise Siméon.

Ces pistes d'analyse ont contribué à l'esquisse d'un portrait contemporain de la territorialité des Pekuakamiulnuatsh, et ont démontré de manière originale comment il est impossible de dissocier langue et territoire dans ce contexte, même si le dialecte local semble être menacé de disparition selon certaines sources (Drapeau, 2011; Oudin et Drapeau, 1993). L'analyse des données s'est alors faite dans une « tension entre l'empirisme et le théorique » (Laplantine, 2010, p. 115), car il y a un va-et-vient constant entre le voir, donc l'observation, et le savoir, c'est-à-dire le contenu de ce qui est mis en discours :

Au cours de nos séjours et plus encore de nos retours sur le terrain, nous nous trouvons en fait confrontés à une série de mouvements de va-et-vient auxquels il ne peut être mis un terme : entre l'observation et l'explication, le sensible et l'intelligible, le concret et l'abstrait. (Laplantine, 2010, p. 116)

Le recours à ces procédés d'analyse se justifie à l'intérieur d'une approche de théorisation ancrée et d'un cadre de recherche collaborative comme le nôtre. Ceci rend possible d'aspirer à un équilibre entre données issues du terrain et théorie, par le biais d'une activité dialogique constante dans laquelle les rôles, tels qu'explicités plus loin, sont clairement définis entre les partenaires communautaires de la recherche et moi, comme chercheuse responsable de l'analyse au meilleur de mes connaissances, à la fois du milieu et des outils théoriques disponibles.

4. Réflexions post-collecte ou éléments facilitant la recherche

Considérant le contexte d'émergence du projet, l'entente encadrant le projet de recherche doctoral a permis de clarifier et de distinguer le rôle et les responsabilités de la chercheuse par rapport à celui des partenaires. Ceci est particulièrement important dans un contexte de recherche collaborative où négociations et compromis interviennent dans la gestion d'intérêts multiples qui peuvent être à la fois d'ordres culturel, social et politique. Concrètement, le cadre fixé par l'entente de recherche m'a permis de garder, durant les rencontres sur le « terrain »¹⁴, la distance nécessaire face aux personnes qui avaient été mes collègues ou qui m'avaient accueillie dans leurs familles pour partager certaines connaissances ou pour m'initier aux bases de la langue innue.

Je demeure en même temps convaincue que cette enquête sur le terrain a surtout été possible parce qu'une relation de confiance a pu être établie longtemps avant le début de la démarche. Ce travail relationnel explique

14. Plusieurs membres de la communauté ont d'ailleurs posé plusieurs fois des questions, souvent en riant, concernant la signification du terme « terrain » lors de présentations du projet de recherche, jusqu'à ce que je m'habitue à intégrer une explication de cette notion propre au monde de la recherche.

à la fois que plusieurs participant.e.s m'étaient familiers.ères avant le début même de celle-ci, mais également que 17 personnes m'aient accordé une entrevue sans m'avoir rencontrée préalablement, mais après avoir suivi précédemment le cours du projet ou en avoir entendu parler par d'autres Pekuakamiulnuatsh. Plusieurs chercheurs – autochtones et non autochtones – mettent d'ailleurs de l'avant l'importance de cette relationnalité, étape par étape, afin de s'assurer des avantages ou retombées potentielles de la recherche pour les communautés ou groupes concernés (Bull, 2010; Fletcher, 2003; Gentelet, 2009; Schnarch, 2004; Wilson, 2008).

Un autre élément qui a facilité la recherche est l'intégration de la communauté dès les premiers balbutiements du projet. La toute première ébauche a été présentée au *Comité Patrimoine inlu* de Mashteuiatsh, instance qui encadrait à ce moment-là l'éthique des projets de recherche externes et internes¹⁵ afin d'obtenir une approbation préliminaire du service Patrimoine, culture et territoire de l'administration locale, Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. Cette approbation par le directeur du service de l'époque confirmait en premier lieu que la recherche envisagée « rejoint les intérêts de notre Première Nation à l'intérieur des mandats actuels sur le patrimoine, le territoire et les savoirs traditionnels en lien avec la culture et plus spécifiquement la langue »¹⁶. Ainsi, suivant également les recommandations formulées par Battiste (2008) et Tuhiwai Smith (2012), le déroulement de cette recherche aura été guidé par les principes d'« émicité » (attention portée au point de vue des acteurs) et de « descriptivité » (recours à l'observation détaillée) (Olivier de Sardan, 2008, p. 21) et s'est fait, pour chacune des étapes, selon les règles d'éthique formulées dans le chapitre 9 de l'*Énoncé de politique des trois Conseils* (2014, 2018) et dans le *Protocole de recherche* adopté par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, après avoir reçu le certificat de conformité des Comités d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université Laval (CÉRUL)¹⁷.

15. Depuis, un comité de coordination de la recherche a été mis en place, étant donné la grande sollicitation de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh pour une participation à des consultations et à des projets de recherche dans différents domaines, dépassant dans ce cas les questions de patrimoine linguistique ou culturel.

16. Lettre d'approbation du 30 janvier 2012, service Patrimoine, culture et territoire.

17. La dimension de l'ancrage du caractère participatif de cette recherche en milieu autochtone a d'ailleurs pu être consolidée, par l'entremise du professeur Frédéric Laugrand, avec l'acceptation du projet au sein de l'axe de recherche « Paysages culturels et représentations » de l'*ARUC Tetawan* (CRSH 2010-2015), une alliance de recherche universités-communautés déjà existante entre l'Université Laval et sept des neuf communautés innues du Québec et qui vise à élaborer une approche participative et interdisciplinaire de l'architecture et de l'aménagement durables fondée sur la construction et la représentation des paysages culturels des communautés innues participantes, dont celle de Mashteuiatsh.

Dépassant les étapes concrètes de collecte, de validation et d'analyse des données, le respect de l'éthique de collaboration et d'une certaine redevabilité relationnelle (*relational accountability*) (Wilson, 2008, p. 97) se reflète également dans les phases de communication de résultats de la recherche, ainsi que dans la phase de rédaction de la thèse. Cela inclut la préparation collaborative des communications scientifiques à l'intérieur de colloques et implique la participation d'une personne-ressource de la communauté à des événements académiques. J'ai pu ainsi co-présenter une communication avec madame Monique Verreault du service Patrimoine et culture au congrès annuel de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA) qui s'est tenu à l'Université Laval en 2015 et j'ai pu être accompagnée et introduite par Sandy Raphaël, directrice du même service, à la présentation des résultats de la recherche lors de la « 2^e Classe des Sages » organisée par le Réseau DIALOG dans la communauté de Mashteuiatsh en avril 2017. De plus, il y a eu la demande, de la part de la communauté, de faire état de notre démarche collaborative dans le cadre d'un article en co-écriture publié en contribution à la première édition de la *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones* en 2015 (Tipi, Boivin et Tremblay, 2015). Actuellement, un article abordant le lien entre la langue et le territoire, rédigé en co-écriture avec la coordonnatrice aux relations gouvernementales et stratégiques (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan), vient d'être accepté pour publication en vue d'une contribution à un numéro thématique de la revue *Anthropologica*. Également, l'étape de rédaction de la thèse est suivie de près par le comité de coordination de la recherche formé à Mashteuiatsh et dont le travail des membres consiste à relire certaines parties du travail, à apporter leurs commentaires et suggestions d'ajouts et à valider les informations contextuelles les concernant. Il s'agit là, encore une fois, d'un effort fait par les parties engagées dans la recherche collaborative pour se conformer à des exigences relevant de l'univers académique tout en respectant le droit du milieu autochtone concerné d'exiger le contrôle de l'intégralité de la recherche et des processus de gestion de l'information les concernant (APNQL, 2014, p. 9). Sous-jacent est ici l'effort de redéfinir les rapports de pouvoir, dans un contexte de collaboration où les différentes parties impliquées (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh, Université Laval) doivent répondre à des impératifs différents (qu'ils soient politiques ou simplement d'ordre pratique et temporel). Le terrain anthropologique devient ainsi le théâtre où doivent se négocier et se réconcilier ces différents impératifs, avec des personnes-ressources locales déjà sollicitées dans le cadre de leurs mandats au sein de leurs institutions respectives, pour la meilleure réussite possible du projet de recherche face à l'hégémonie des épistémologies et des savoirs occidentaux (Absolon,

2011; Agrawal, 2002; Battiste et Henderson, 2000; Hart, 2010; McGregor, Feit, McRae et Russel, 2004; Nadasdy, 2003; Tuhiwai Smith, 2012). Ainsi se présente une nouvelle opportunité de regard critique sur ce que la discipline anthropologique alimente comme « mythe du terrain » (Olivier de Sardan, 1995, p. 1), cette « pièce centrale du casse-tête » du travail de théorisation en anthropologie (Gagné, 2001, p. 103), par le questionnement du terrain par rapport à son « statut d'évidence » (Kilani, 1987, p. 66) et son fonctionnement en tant que référence pertinente dans la circulation du savoir anthropologique.

Du côté académique, il est inutile de mentionner que le travail relationnel investi en amont, pendant et en aval de la cueillette de données ne se traduit pas en reconnaissance dans le cheminement doctoral prévu au niveau de la gestion des études. Bien au contraire, il entraîne des « retards » dans les échéanciers que celui-ci suggère, ces prétendus retards qu'il faut justifier dans des rapports d'avancement à déposer et qui ne contribuent pas à motiver la personne doctorante-chercheuse s'étant engagée dans une démarche collaborative.

Pour résumer, je suis de l'avis qu'une recherche comme la présente nécessite ou, du moins, bénéficie grandement d'une immersion prolongée dans le milieu social et culturel étudié, pour pouvoir observer et analyser les interactions et pratiques langagières de ses membres. Tel qu'explicité par le concept d'« acclimatation engagée » (*engaged acclimatization*), introduit par Grimwood (Desbiens, Hirt et Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2015; Grimwood, Doubleday, Laidler, Donaldson et Blangy, 2012), notre démarche privilégie ainsi une approche basée sur la construction étape par étape d'une relation de collaborateurs en recherche où les partenaires des milieux universitaire et communautaire s'investissent mutuellement dans le projet avec les moyens possibles pour chaque partie. Comme exposé plus haut, ce projet peut s'appuyer sur une certaine intégration dans la communauté par l'implication professionnelle prolongée au sein de celle-ci, expérience qui a permis entre autres un apprentissage de certaines bases du dialecte de la langue innue parlé à Mashteuiatsh, une compétence qui ne représente pas juste un atout pour cette enquête, mais, selon Battiste, une condition essentielle pour arriver à des résultats pertinents dans ce type d'approche (Battiste, 2008).

5. Conclusion : Entre réflexivité et intersubjectivité

Ce chapitre visait à démontrer comment, dans le cadre de projets de recherche menés en contexte autochtone, le temps investi pour bâtir et maintenir une relation de confiance est essentiel à la construction d'un espace éthique de collaboration et à l'établissement d'un dialogue

authentique autant pour le milieu autochtone communautaire que pour le milieu universitaire.

Il est certain que l'approche décrite précédemment demande un travail constant de réflexivité du côté du/de la chercheur.se. Avant même de démarrer la recherche sur le terrain, des lectures approfondies et des discussions avec des anthropologues-praticien.ne.s en milieu autochtone m'ont permis d'anticiper les tensions qui pourraient se créer entre une attitude de distance nécessaire pour cette recherche doctorale et une implication professionnelle et personnelle depuis six ans¹⁸ dans la communauté cible, dilemme qu'évoque Soulé (2007) dans son analyse : « [...] comment concilier la nécessité méthodologique de l'implication dans la vie d'un groupe avec le recul et la mise en perspective nécessaires au rôle de chercheur? » (p. 129).

Convaincue que les limites de l'observation participante au sens classique du terme ont été atteintes par ma manière d'appréhender l'enquête sur le terrain, la notion de participation observante, amenée par des spécialistes en recherche qualitative tels que Soulé, me permet d'assumer une « primauté de l'implication interactionnelle et intersubjective sur la prétention à l'observation objective » (2007, p. 131). Ceci permet notamment d'assumer le défi des intersubjectivités du travail de terrain ethnographique et d'utiliser ma relation privilégiée avec les partenaires de la recherche collaborative pour observer en profondeur les interactions entre les différents acteurs, tout en sachant que je fais, par ma présence en tant que chercheuse, partie du contexte social dans lequel elles se déroulent, avec la possibilité d'influence sur les résultats qui en découle. Cette influence s'explique d'une part par le défi de devoir concilier les paradigmes de recherche autochtone et allochtone (Vukic, Gregory, Martin-Misener et Etowa, 2016) et d'autre part par l'évidence que tout ce travail se déroule dans le contexte d'un projet doctoral encadré lui-même par une institution académique occidentale qui ne reconnaît pas les systèmes de pensée et les savoirs et connaissances autochtones au même titre que les savoirs dits scientifiques.

Dans un même ordre d'idées, en tournant le regard vers l'objet à l'étude dans notre recherche, les pratiques langagières des Pekuakamiulnuatsh, le linguiste Rabatel pose l'existence d'une « éthique de subjectivité » pour tout rapport au langage et tout travail se servant de l'« objet langue », qui, selon lui, « porte fondamentalement les traces de la subjectivité des locuteurs » (2013, p. 5). Cette subjectivité s'articule à travers les manières de nommer le territoire par les différentes générations des Pekuakamiulnuatsh, dans leurs façons de nommer les référents et de les

18. Au moment de débiter la cueillette de données sur le terrain.

qualifier (Kerbrat-Orecchioni, 2008), mais également dans leur choix ou leur préférence d'une langue ou d'un dialecte pour certains contextes discursifs de mise en parole. S'ajoutent à cela les possibles biais d'interprétation, à travers la traduction et l'interprétariat nécessaires pour pallier l'obstacle de ma connaissance uniquement structurelle de la langue innue et plus particulièrement du dialecte local, le *nehluéun*.

À mon avis, cette dimension relative à l'éthique, inhérente à la praxis de tout chercheur se servant d'une forme d'ethnographie de la communication ou de la parole, rend possible de penser « l'objet langue » dans toutes ses manifestations sociales. Dans cette approche relationnelle, la recherche doit être vue comme un moteur d'ouverture à la co-production et à la rencontre complémentaire des savoirs. Elle met ainsi de l'avant la parole des acteurs autochtones pour témoigner de leur agentivité face aux enjeux qui les concernent. Le terrain ethnographique, à partir d'une posture réflexive assumée, induit forcément la mise en place de relations intersubjectives complexes qui « pèsent » (Blondet et Lantin Mallet, 2017) sur la production du savoir. De telles relations, comme celles construites en amont et au cours de ma recherche doctorale, tendent vers une décolonisation à l'intérieur des cadres imposés par le contexte académique, une étape nécessaire « vers la reconnaissance des Autres et le dialogue entre anthropologies » (Gagné, 2001, p. 117). Ces forces de cohésion et de tension en cours de collaboration sont directement issues de la confrontation des différentes conceptions, visions et fondements divergents quand il s'agit de travailler et de dialoguer à travers deux systèmes de savoirs et de valeurs, celui issu du monde autochtone et celui qu'on doit qualifier d'eurocentrique.

Dans l'historique récent des débats épistémologiques à l'intérieur de la discipline anthropologique, mon expérience du terrain ethnographique comme espace de compréhension et de relations fait écho à une dimension herméneutique inhérente à l'approche inductive qui est la nôtre. Reconnaisant la nature construite de la réalité, une pensée herméneutique telle qu'avancée par Gadamer (1996) amène la compréhension au cœur de l'intersubjectivité qui, elle, est issue du contact entre différentes subjectivités (White, 2017), nous appelant ainsi à dépasser l'opposition souvent mobilisée entre objectivité et subjectivité : « Si l'anthropologie veut se doter d'une théorie de la rencontre, nous avons besoin de nous libérer de ce débat éternel qui oppose l'objectivité à la subjectivité et de revenir au contexte de la production du savoir » (Gadamer, 1996, p. 266). Tout en privilégiant la notion de vigilance (Gadamer, 1996, p. 268; Olivier de Sardan, 2008) par rapport à la notion de réflexivité, il s'agit alors finalement de reconnaître l'importance de l'intersubjectivité dans une production du savoir anthropologique qui doit passer par la rencontre et la conversation avec l'Autre.

Références bibliographiques

- Absolon, K. E. (2011). *Kaandossiwin: How We Come to Know*. Halifax, Canada : Fernwood Publishing.
- Agrawal, A. (2002). Indigenous knowledge and the politics of classification. *International Social Science Journal*, 54(3), 287–297.
- APNQL. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake, Canada : APNQL.
- Atleo, R. E. (2005). *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth Worldview*. Vancouver, Canada : UBC Press.
- Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque, NM : University of New Mexico Press.
- Battiste, M. (2008). Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. Institutional and Researcher Responsibilities. Dans N. K. Denzin, Y. S. Lincoln et L. T. Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies* (p. 497–509). Los Angeles, CA : SAGE Publications.
- Battiste, M. A. et Henderson, J. Y. (2000). *Protecting Indigenous Knowledge and heritage: A global challenge*. Saskatoon, Canada : Purich Publishing.
- Béliard, A. et Eideliman, J.-S. (2008). Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique. Dans D. Fassin et A. Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* (p. 123–141). Paris, France : Éditions La Découverte.
- Blondet, M. et Lantin Mallet, M. (dir.). (2017). *Anthropologies réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience*. Lyon, France : Presses universitaires de Lyon.
- Brant Castellano, M. (2004). Ethics of Aboriginal research. *Journal of Aboriginal Health*, 1(1), 98–114.
- Bull, J. R. (2010). Research with Aboriginal Peoples: Authentic Relationships as a Precursor to Ethical Research. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 5(4), 13–22.
- Centre des Premières Nations. (2007). *PCAP : propriété, contrôle, accès et possession*. Approuvé par le Comité de gouvernance sur l'information des Premières Nations, Assemblée des Premières Nations. Ottawa : Organisation nationale de la santé autochtone. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://mamuminututamutau.files.wordpress.com/2012/05/cpn-2007b.pdf>
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2019). *Cadre de référence sur la gouvernance de l'information des Premières Nations au Québec*. Wendake : CSSSPNQL. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://files.cssspnql.com/index.php/s/ARdXSXWTgPZMSLT>
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada (CRSNG), Institut de recherche en santé du Canada (IRSC). (2018). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Récupéré le 15 mai 2020 de <http://www.frqs.gouv.qc.ca/documents/10191/186009/EPTC+2+%282018%29.pdf>/ccc06995-115c-4c23-bb8b-264c6a097f56

- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). (n.d.). *Appel à propositions spécial pour l'attribution des subventions Connexion – Capacité de recherche autochtone et réconciliation*. Récupéré le 15 mai 2020 de https://www.sshrc-crsh.gc.ca/funding-financement/programmes-programmes/indigenous_research-recherche_autochtone-fra.aspx
- Desbiens, C., Hirt, I. et Takuhikan, P. (2015). « Il ne faut pas avoir peur de voir petit » : acclimatation engagée comme principe de recherche en contexte autochtone. Dans *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones* (p. 69–75). Wendake, Canada : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue et Réseau DIALOG.
- Drapeau, L. (1991). *Dictionnaire montagnais-français*. Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Drapeau, L. (2011). *Les langues autochtones du Québec : un patrimoine en danger*. Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Femmes autochtones Québec – Québec Native Women. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake, Canada : FAQNW.
- First Nations Information Governance Centre / Le Centre de Gouvernance de l'information des Premières Nations. (n.d.). *Les principes PCAP® des Premières Nations*. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://fnigc.ca/fr/training/fondements-pcap.html>
- Fletcher, C. M. (2003). Community-based participatory research relationships with Aboriginal Communities in Canada: An overview of the context and process. *Pimatzwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 1(1), 27–62.
- Fraternité des Indiens du Canada. (1972). *La Maîtrise indienne de l'éducation indienne*. Récupéré le 15 mai 2020 de http://www.avenir-future.com/pdf/maitrise_indienne_de_l%27éducation_fra.pdf
- Gadamer, H.-G. (1996). *La Philosophie herméneutique*. Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin. Paris : Presses universitaires de France, collection Epiméthée.
- Gagné, N. (2001). Théorisation et importance du terrain en anthropologie : étude de la construction des notions d'« identité » et de « mondialisation ». *Anthropologie et Sociétés*, 25(3), 103–122. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://id.erudit.org/iderudit/000261ar>
- Gentelet, K., Basile, S. et Gros-Louis McHugh, N. (2018). *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones*. Commission de la santé et des services sociaux du Québec et du Labrador, Centre de recherche en droit public, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://centredoc.cssspnql.com/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=1811>
- Gentelet, K. (2009). Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. *Cahiers de Recherche Sociologique*, 48, 143–153.

- Glaser, B. G. et Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago, IL : Aldine Publishing.
- Grimwood, B., Doubleday, N., Laidler, G., Donaldson, S. et Blangy, S. (2012). Engaged acclimatization: Towards responsible community-based research in Nunavut. *The Canadian Geographer/Le Géographe Canadien*, 56(2), 211–230.
- Guillemette, F. (2006). L'approche de la Grounded Theory; pour innover? *Recherches Qualitatives*, 26(1), 32–50. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://doi.org/10.4074/S0003503306003058>
- Hart, M. A. (2010). Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm. *Journal of Indigenous Voices in Social Work*, 1(1), 1–16.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (2008). Éthique et ethos dans les pratiques langagières. Dans R. Delamotte-Legrand et C. Caitucoli (dir.), *Morales langagières. Autour de propositions de recherche de Bernard Gardin* (p. 73–94). Mont-Saint-Aignan, France : Publications des universités de Rouen et du Havre.
- Kilani, M. (1987). L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie. *Réseaux*, 5(27), 39–78. Récupéré le 15 mai 2020 de https://www.persee.fr/doc/reso_0751-7971_1987_num_5_27_1321
- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Laplantine, F. (2010). *La description ethnographique*. Paris, France : Armand Colin.
- Lévesque, C., Cloutier, É. et Salée, D. (2013). *La coconstruction des connaissances en contexte autochtone : cinq études de cas. Actes de Colloque, Cahier DIALOG, 03*. Montréal, Canada : DIALOG et INRS.
- Masquelier, B. (2000). Ethnographie de la parole et interlocution. Dans B. Masquelier et J.-L. Siran (dir.), *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien* (p. 23–56). Paris/Montréal, France : L'Harmattan.
- McGregor, D., Feit, H. A., McRae, G. et W. Russel. (2004). Traditional Ecological Knowledge and Sustainable Development: Towards Coexistence. Dans M. Blaser, H. A. Feit et G. McRae (dir.), *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* (p. 74–91, 92–110, 111–129, 130–150). Londres, Royaume-Uni : Zed Books et IDRC.
- Nadasdy, P. (2003). *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver, Canada : University of British Columbia Press.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, 1(30). Récupéré le 15 mai 2020 de <http://journals.openedition.org/enquete/263>
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve, Belgique : Bruylant-Academia.

- Oudin, A.-S. et Drapeau, L. (1993). *La situation de la langue montagnaise à Mashteuiatsh*. Montréal, Canada : Université du Québec à Montréal, Département de linguistique.
- Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de Recherche Sociologique*, 23, 147–181.
- Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. (2013). *Pekuakamiu tshishe utshimau – Orientations et priorités 2013-2017*. Mashteuiatsh, Canada : Pekuakamiulnuatsh Takuhikan.
- Pekuakamiulnuatsh Takuhikan. (2020, avril 2). *Fiche d'information : Nouvelle dénomination et nouveau logo de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan*. Récupéré le 15 mai 2020 de <https://www.mashteuiatsh.ca/images/stories/lexique/FicheDenominationLogoOctobre2012.pdf>
- Rabatel, A. (2013). L'engagement du chercheur, entre « éthique d'objectivité » et « éthique de subjectivité ». *Argumentation et Analyse du Discours*, 11, 1-16.
- Rice, B., Oakes, J.E. et Riewe, R. R. (2005). *Seeing the world with Aboriginal eyes: a four directional perspective on human and non-human values, cultures and relationships on Turtle Island*. Winnipeg, Canada : Aboriginal Issues Press.
- Schnarch, B. (2004). Propriété, contrôle, accès et possession (PCAP) ou l'autodétermination appliquée à la recherche. *Journal de La Santé Autochtone*, Organisation Nationale de La Santé Autochtone, 1(1), 80-95.
- Secrétariat aux Affaires autochtones. (2004). *Entente de principe d'ordre général entre les Premières Nations de Mamuitun et de Nutashkuan et les gouvernements du Québec et du Canada*. Récupéré le 15 mai 2020 de https://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/ententes/innus/EntentePrincipeInnus.pdf
- Simpson, L. (2000). Anishinaabe Ways of Knowing. Dans J. E. Oakes, R. R. Riewe, S. Koolage, L. Simpson et N. Schuster (dir.), *Aboriginal Health, Identity and Resources* (p. 165–185). Winnipeg, Canada : Native Studies Press.
- Sioui, G. E. (1989). *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*. Québec, Canada : Presses de l'Université Laval.
- Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh (SHAM). (n.d.). *Collection numérique des Pekuakamiulnuatsh*. Récupéré le 15 mai 2020 de <http://collection.cultureilnu.ca/>
- Soulé, B. (2007). Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches Qualitatives*, 27(1), 127–140. Récupéré le 15 mai 2020 de <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- Tipi, Ş., Boivin H. et Tremblay, M. (2015). Documenter les connaissances sur le territoire dans un but de sauvegarde et de transmission : mécanismes de collaboration et d'éthique de recherche chez les Pekuakamiulnuatsh. Dans *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones* (p. 206–212). Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, Centre de recherche en droit public, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue et Réseau DIALOG.

- Tuhiwai Smith, L. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres/New York, Royaume-Uni : Zed Books.
- Vukic, A., Gregory, D., Martin-Misener R. et Etowa, J. (2016). Perspectives for conducting indigenous qualitative research from a project exploring Mi'kmaw youth mental health. *Journal of Ethnographic & Qualitative Research*, 10, 209–229.
- White, B. W. (2017). Jamais deux sans trois : La situation ethnographique et le rapport à l'autre. Dans M. Blondet et M. Lantin Mallet (dir.), *Anthropologies réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience* (p. 253–270). Lyon, France : Presses universitaires de Lyon, Nouvelles écritures de l'anthropologie.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax, Canada : Fernwood Publishing.

Chapitre 4

La création du Comité w8banaki de coordination de la recherche

DAVID BERNARD

*Bureau du Ndakina, Grand Conseil de la Nation Waban-Aki
(GCNWA), Québec, Canada*

1. Introduction

Les institutions de savoirs et les épistémologies occidentales ont nettement contribué à la dépossession et à la marginalisation des Premières Nations au Canada. Encore aujourd'hui, de nombreux chercheurs réalisent des recherches sans engager une réelle collaboration avec les communautés concernées et sans respecter les principes selon lesquels celles-ci ont des droits de Propriété, Contrôle, Accès et Possession (PCAP^{MD}) sur les données recueillies¹. Dans ce contexte, il est difficile pour les communautés de garantir le contrôle de leurs savoirs et des données produites par les recherches ainsi que leur conduite éthique et responsable. Appuyer le développement de mécanismes et de structures organisationnelles autochtones pour favoriser la recherche pertinente pour les communautés des Premières Nations est alors essentiel à la construction de relations saines et pérennes entre les institutions de recherche et les peuples autochtones.

Avant l'établissement de politiques et de normes de gestion précises d'encadrement des projets de recherche, plusieurs chercheurs ont travaillé sur le Ndakina (territoire ancestral de la Nation W8banaki) et au sein des communautés de W8linak et d'Odanak sans tenir compte des valeurs d'équité, de réciprocité et de respect, ni du droit des Nations à assurer la gestion de leurs savoirs. Dans ce contexte, plusieurs données issues d'entrevues avec les membres des communautés n'ont pas été retournées à la Nation. Qui plus est, plusieurs projets n'ont pas eu de retombées

1. Ces principes sont notamment préconisés par le *Protocole de recherche de l'Assemblée des premières Nations du Québec et du Labrador* (APNQL, 2014).

positives significatives pour celle-ci. Ils ont été produits sans autorisation locale et sans considération des intérêts, des préoccupations et des droits de la Nation W8banaki au Québec.

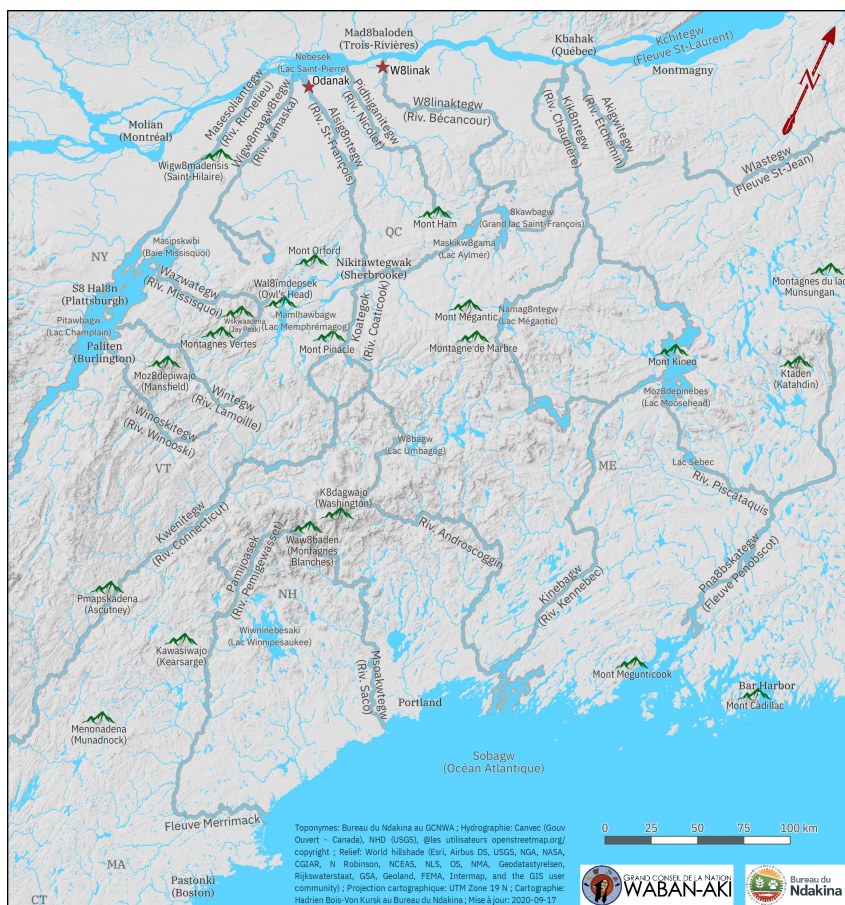
Depuis 2017, étant donné la quantité croissante d'activités de recherche au sein des communautés d'Odanak et de W8linak, encadrer les nombreuses propositions de recherche et entreprendre des partenariats avec le milieu universitaire est de plus en plus nécessaire pour la Nation. Dans ce chapitre, nous allons décrire les grandes étapes ayant mené, sous l'initiative du Bureau du Ndakina, à la formation d'un Comité w8banaki de coordination de la recherche. Ce faisant, nous allons identifier certaines limites, défis et avantages inhérents à ce processus et à cette nouvelle structure. D'abord, nous présenterons le Bureau du Ndakina et ses premières initiatives de recherche dans le contexte des consultations territoriales. Ensuite, nous discuterons de l'établissement de diverses politiques et ententes de recherche au sein du Bureau. Finalement, nous verrons comment, afin de répondre à plusieurs problématiques liées aux partenariats de recherche, la Nation s'est dotée d'un Comité w8banaki de coordination de la recherche, composé de représentants de plusieurs secteurs d'activités de la Nation.

2. Le Bureau du Ndakina et ses initiatives de recherche

2.1. Les premières initiatives de recherche du Bureau

La Nation W8banaki est composée des communautés d'Odanak et de W8linak. Le Bureau du Ndakina du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki (GCNWA), depuis sa création en 2013, représente et appuie les Conseils des Abénakis d'Odanak et de W8linak en matière d'affirmation, de consultations et de revendications territoriales, ainsi que d'environnement et d'adaptation aux changements climatiques. La recherche est une activité importante du Bureau, que ce soit au niveau historique, anthropologique, archéologique ou environnemental, notamment en vue d'acquérir les connaissances nécessaires à une gestion durable et responsable du territoire ancestral : le Ndakina. Le Bureau du Ndakina veille également à développer des liens étroits avec les membres de la Nation et à favoriser la pérennité des savoirs et pratiques des W8banakiak.

Durant ses premières années d'activité, les objectifs principaux du Bureau en matière de recherche étaient de documenter la présence historique w8banaki en vue de délimiter le Ndakina, son utilisation et son occupation contemporaines par les W8banakiak afin de soutenir la défense de leurs droits et intérêts dans les processus de gestion et de planification du territoire pour lesquels la Couronne consulte la Nation. Ce projet a été



Carte du Ndakina

Crédit : Hadrien Bois-Von Kursk et Jean-Nicolas Plourde, Bureau du Ndakina du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki

nommé *Ndakina : Notre Territoire* et devait produire une base de données relative à l’occupation w8banaki du territoire aux fins des consultations territoriales.

En 2014, afin de renforcer la pertinence éthique et scientifique du projet *Ndakina : Notre Territoire*, le Bureau du Ndakina a mis en place un comité consultatif à la recherche sous l’initiative des deux principaux chercheurs responsables du projet, Marie-Ève Samson et Hugo Mailhot-Couture. Le comité avait comme rôle d’accompagner l’équipe et de lui fournir des avis et des conseils sur des sujets diversifiés, allant de la

méthodologie à l'analyse des résultats, et ce, à partir de leur connaissance de la culture w8banaki et de leur communauté. De plus, le comité consultatif à la recherche avait pour mission d'appuyer le Bureau du Ndakina dans l'évaluation des différents projets de recherches universitaires réalisés en partenariat avec la Nation.

La composition du comité a permis alors d'obtenir des avis les plus diversifiés et les plus représentatifs possible de la part de membres provenant des deux communautés. Pour que ce comité soit fonctionnel et que tous puissent s'exprimer, il semblait optimal qu'un nombre maximal de huit personnes y siège, en plus de l'équipe de recherche du Bureau. Pour permettre d'aborder de manière pertinente et constructive des aspects techniques de l'étude, au moins la moitié de ces membres étaient des utilisateurs réguliers du territoire possédant des connaissances importantes sur ce dernier (ex. : chasseur d'expérience, herboriste traditionnel, artisan, etc.). De plus, il importait que des élus issus des deux communautés intéressées par le projet occupent au moins deux sièges. Les réunions étaient convoquées par l'équipe de recherche tous les deux mois pour un suivi général du développement des projets au Bureau du Ndakina et constituaient des occasions privilégiées de dialogue entre des membres de la communauté et l'équipe de recherche.

Malgré le fait qu'il ait été prévu que le comité puisse intervenir dans l'évaluation des divers partenariats de recherches universitaires, celui-ci a surtout été mobilisé dans le contexte de l'élaboration du manuel de collecte de données du Bureau du Ndakina pour la tenue d'études sur l'utilisation et l'occupation du territoire (UOT) et la réalisation de cartographies biographiques². À ce moment, la priorité allait davantage à l'élaboration des méthodes de recherche et de collecte d'informations propres au Bureau du Ndakina qu'à la mise en place de partenariats de recherche.

Dans le contexte de ces premières initiatives de recherche, le Bureau s'est imposé vis-à-vis des ministères et des promoteurs de projets pour faire respecter ses propres politiques de recherche et de conservation des données. Dans le cadre des consultations territoriales, le Bureau du Ndakina a fait valoir ses intérêts à long terme pour réaliser par lui-même ses recherches, assurer la confidentialité des données et assurer le respect des principes de PCAP^{MD}. Ces principes renvoient à la propriété des données qui sont obtenues ou soumises pendant la recherche : la Nation doit avoir un droit de regard sur les décisions qui accordent un accès aux

2. Pour une compréhension générale des entrevues cartographies biographiques et de leurs implications socio-politiques pour les Premières Nations, voir Tobias, T. (2000). *Living Proof: The Essential Data-Collection Guide for Indigenous Use-and-Occupancy Map Surveys*. Vancouver, Canada : Ecotrust Canada.

données recueillies et elle détient la propriété intellectuelle de ces données. Ainsi, toutes les données d'UOT transmises par les membres sont demeurées en possession de la Nation et peuvent à ce jour être utilisées à toutes fins de recherche, tant et aussi longtemps que les membres offrent leur consentement à cet égard.

Le projet *Ndakina : Notre Territoire* a donc été structurant pour le Bureau du Ndakina, tant au niveau de ses relations avec les membres, de ses méthodologies que de son affirmation au sein des sphères décisionnelles en matière de consultation territoriale. Il s'est aussi avéré essentiel pour la défense et la protection des droits et des pratiques sur le territoire.

Toutefois, les initiatives de recherche ainsi que les mandats de recherche confiés au Bureau par les promoteurs de projets demeurent encore largement conditionnés par des intérêts extérieurs à la Nation. En effet, la consultation territoriale dans le cadre de projets de développement énergétique, d'exploitation des ressources, de projets portuaires, routiers, législatifs et autres impose plusieurs carcans au Bureau du Ndakina. Par exemple, dans le cadre d'une consultation pour la construction d'une ligne électrique pouvant affecter les droits des W8banakiak, les recherches historiques, archéologiques et environnementales menées par le Bureau du Ndakina doivent être produites très rapidement et sont largement conditionnées à la fois géographiquement par la zone d'étude restreinte du projet identifié par le promoteur, et conceptuellement par l'impact envisagé dudit projet. Qui plus est, certains promoteurs de projets ne prennent pas en considération l'utilisation autochtone du territoire si celle-ci n'a pas été effective dans les cinq dernières années. Dans le cas contraire, le territoire est jugé comme n'étant ni occupé, ni utilisé par la Nation. Ce carcan monopolise régulièrement les ressources aux fins d'évaluation de projets industriels et a souvent pour effet de limiter la capacité de l'organisation à initier des projets à portée plus large et cohérents avec les intérêts et les objectifs de la Nation.

2.2. *Un remaniement des objectifs de recherche*

Dans la foulée de la rédaction de son plan d'action 2017-2020, le Bureau a renouvelé ses orientations en vue de renforcer l'implication des W8banakiak au sein de ses activités et de maximiser le partage des savoirs et expertises développés, tant auprès des membres de la Nation qu'à l'externe. Dans le cadre de ce nouveau plan d'action, le Bureau entendait développer une politique de recherche pour stimuler le développement de partenariats de recherche innovateurs avec le milieu universitaire, en répondant aux besoins du Bureau et de la Nation et en appuyant la mobilisation des savoirs w8banakiak. Il voulait ainsi mettre un pied au sein du milieu universitaire et harmoniser la relation entre les

institutions de savoir et la Nation pour rectifier les relations asymétriques qui, depuis longtemps, structurent la recherche en contexte autochtone. Pour le Bureau, l'objectif était de collaborer, dès leur conceptualisation, aux initiatives des chercheurs et non plus de se voir imposer divers projets sans cohérence avec les intérêts ou la réalité des organisations locales.

L'établissement de lignes directrices de recherche devait soutenir les démarches scientifiques du GCNWA et permettre à la Nation d'agir en tant que partenaire à toutes les étapes de la recherche. L'objectif était de s'assurer que les projets, les résultats ainsi que les données brutes de la recherche intègrent les savoirs des membres de la Nation et aident à combler les écarts entre Autochtones et non-Autochtones en ce qui a trait aux retombées économiques, environnementales, sociales et sanitaires. En bref, cette initiative devait contribuer significativement à l'amélioration des pratiques de recherche en contexte w8banaki et encourager la réalisation de nombreux partenariats de recherche avec le milieu universitaire, plus respectueux des besoins mutuels.

2.3. L'amélioration des politiques de recherche du Bureau du Ndakina

Dans ce contexte de remaniement des objectifs stratégiques, j'ai fait mon entrée en poste en tant qu'agent de recherche au Bureau du Ndakina en juin 2017. À mon embauche, une de mes priorités d'action était de développer, en collaboration avec l'équipe, cette politique de recherche. Ainsi, je me devais de rédiger des lignes directrices en matière de partenariat de recherche. Ces lignes directrices devaient décrire l'ensemble des étapes à suivre par les chercheurs avant, pendant et après la réalisation des travaux de recherche sur le Ndakina, afin d'assurer que les différents projets se réalisent dans le respect des pratiques locales.

Les tâches reliées à mon mandat étaient : 1) encadrer les discussions du comité de consultation à la recherche (CCR); 2) assurer la bonne marche de négociation et la signature d'ententes de recherche conscientes des préoccupations et des besoins identifiés par le CCR; 3) assurer que les recherches soient conformes aux principes de PCAP^{MD}; 4) entretenir les liens entre les comités d'éthique universitaires et l'université qui représente les recherches académiques; 5) encadrer la conservation et la diffusion des données; 6) mettre en valeur et diffuser les données dans le cadre de projets de recherche qui répondent aux besoins du Bureau du Ndakina en matière de gestion, d'affirmation, de consultation ou de revendication territoriale et 7) maintenir un registre de la recherche sur le Ndakina. Plusieurs documents administratifs et éthiques (outil d'aide à l'évaluation des projets de recherche; formulaire de candidature à la

recherche; modèles d'entente de recherche; politique de recherche impliquant les aînés; formulaire d'évaluation des partenariats de recherche; déclaration de confidentialité; avis de projets, etc.) devaient aussi être élaborés.

Dès juin 2017, je me suis lancé dans un parcours de lectures, mais surtout de rencontres fortuites, de conseils judicieux et d'essais fondateurs d'une nouvelle approche pour le Bureau. Le 22 septembre 2017, dans le cadre de *Mitig*, la Semaine autochtone de l'Université de Montréal, j'ai participé à la 2^e édition du Colloque étudiant sur les questions autochtones (CEQA) de l'Université de Montréal. J'ai assisté à la présentation d'Emmanuelle Piedboeuf : *Petit guide de la recherche partenariale en contextes autochtones aux cycles supérieurs* portant sur les normes de PCAP^{MD} et ses diverses applications en contexte autochtone. Dans une discussion qui a suivi, elle m'a suggéré de contacter Hélène Boivin, coordonnatrice aux affaires gouvernementales et stratégiques au Bureau du développement de l'autonomie gouvernementale de la communauté ilnu de Mashteuiatsh. Celle-ci avait œuvré à l'élaboration d'une politique de recherche et à l'adaptation des normes de PCAP^{MD} pour sa communauté. Sans hésitation, Hélène m'a transmis l'ensemble des documents relatifs à cette politique et m'a communiqué les grandes réussites et les défis qui ont ponctué les initiatives de Mashteuiatsh. Ces discussions et documents ont été le point de départ de la structuration de la gestion de la recherche au Bureau du Ndakina pour l'année à venir.

2.4. Le développement d'ententes de recherche

Depuis la première année de mise en place de la politique de recherche du Bureau du Ndakina, divers projets en environnement, en histoire, en archéologie et en administration sont encadrés par le moyen d'ententes de recherche. Chaque entente de recherche contient des modalités types et adaptables à chaque projet. D'abord, ces ententes nous permettent de récupérer les données issues des entrevues et d'en conserver la propriété. Ensuite, les clauses nous permettent d'assurer aux participants des communautés qu'ils puissent valider les transcriptions des entrevues et l'utilisation subséquente de leur témoignage. Finalement, les ententes engagent le chercheur ou la chercheuse à effectuer un retour des résultats aux communautés. Avec ces modalités de PCAP^{MD}, le GCNWA peut, d'une part, identifier et protéger les savoirs sensibles divulgués par les membres, et, d'autre part s'assurer qu'aucune information pouvant brimer les droits et les savoirs de la Nation ne puisse être diffusée. Finalement, nous pouvons utiliser les données produites en fonction de nos propres besoins de recherche.

Tant pour les communautés que pour les chercheurs universitaires, la recherche partenariale et la signature d'une entente claire comportent plusieurs avantages significatifs. En effet, le GCNWA reconnaît et respecte l'obligation qu'ont les chercheurs de contribuer au développement des connaissances de leur discipline. En ce sens, le GCNWA ne désire pas limiter les initiatives de recherche du milieu universitaire, mais plutôt y contribuer. D'une part, les chercheurs universitaires peuvent faciliter l'implantation de leur recherche sur le Ndakina en profitant de l'expertise du GCNWA. Le GCNWA peut notamment contribuer au recrutement des participants à la recherche et donner des avis consciencieux sur les méthodes, les questions et les thématiques de recherche pour que celles-ci reflètent adéquatement le contexte local. D'autre part, la Nation est en mesure de fournir et de partager des informations et des savoirs qui peuvent s'avérer cruciaux pour le projet du chercheur. De plus, ce partenariat permet aux universitaires désireux d'entreprendre une recherche avec la Nation W8banaki de s'assurer de la qualité éthique de leur projet. Par la coréalisation de formulaires de consentement, la signature conjointe d'une entente de recherche entre le GCNWA et le chercheur et par l'évaluation de la pertinence et de l'éthique du projet par un comité de recherche issu de la Nation, le chercheur peut facilement démontrer au comité d'éthique de son université qu'il effectue sa recherche dans le respect des protocoles de recherche de la Nation W8banaki. Cette démarche facilite énormément le traitement des dossiers et assure au chercheur la faisabilité d'un projet en amont de l'évaluation éthique. En somme, les partenariats de recherche s'avèrent essentiels à l'établissement d'une relation plus harmonieuse, symétrique et bénéfique entre les milieux universitaires et les communautés autochtones désireuses de protéger leurs savoirs et de développer leur compétence en matière de gouvernance.

Je dois d'ailleurs témoigner de la nette ouverture des chercheurs et chercheuses avec qui nous avons collaboré. C'est en toute connaissance de cause qu'ils se sont prêtés au jeu, en participant à l'élaboration de nos politiques. Plusieurs m'ont acheminé des commentaires constructifs quant au déroulement du partenariat et de l'encadrement. Dans plusieurs cas, le Bureau a été en mesure de participer à la définition et à la conceptualisation des projets.

Une importante difficulté résidait toutefois dans le manque de coordination entre les organisations mêmes de la Nation en matière de recherche. Rapidement, en discutant avec des représentants des autres organisations, j'ai constaté que de nombreux employés, aînés, jeunes et autres membres de la communauté se prêtent régulièrement à des processus d'entrevues et de recherche. Au cours de discussions avec le

Centre de Santé, il m'est apparu rapidement que cette organisation encadre un bon nombre de projets et que les membres des communautés, notamment les aînés, sont régulièrement ciblés par des recherches et des sondages dans le domaine de la santé. Pour sa part, l'équipe du Musée des Abénakis m'a mentionné être sursollicitée par différents chercheurs qui désirent réaliser des entretiens avec le personnel du Musée ou consulter les archives.

L'ensemble des organisations de la Nation est en effet grandement sollicité par les ministères, les chercheurs universitaires, les étudiants à la maîtrise et au doctorat, les médias ou d'autres chercheurs amateurs. La grande majorité de ces initiatives de recherche n'ont d'ailleurs qu'une faible incidence positive sur la Nation et ses instances, en plus de monopoliser les ressources des organisations. Ces sondages répétés n'ont pas un réel potentiel d'amélioration des conditions de vie des communautés, mais répondent davantage à des problématiques identifiées par les chercheurs et sont souvent décontextualisées des besoins communautaires. De surcroît, les données d'entrevues sont perdues, les propos sont très souvent déformés et les questionnaires et initiatives sont régulièrement dédoublés par d'autres chercheurs.

L'ensemble des organisations de la Nation semble donc aux prises avec les mêmes problèmes : un manque de temps et de ressources pour permettre un encadrement efficace des initiatives de recherche et de production de connaissances sur la Nation, son territoire et ses institutions ainsi qu'une sursollicitation constante de la part des chercheurs et des intervenants externes. Souvent, ces recherches constituent des initiatives ponctuelles qui demandent un effort de coordination de la part des employés, mais qui n'ont aucun potentiel transformatif des structures coloniales. Il est alors vite apparu insuffisant de développer des mécanismes d'encadrement des recherches uniquement pour le Bureau du Ndakina sans les appliquer aux autres organisations et secteurs d'activités de la Nation. C'est en novembre 2018 qu'il nous a été possible de nous attaquer à ces enjeux avec plus d'efficacité.

3. Le CRSH : vers une réorientation de notre approche

3.1. La subvention Connexion du CRSH

En novembre 2018, le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki (GCNWA) a reçu une subvention *Connexion – Capacité de recherche autochtone et réconciliation* du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH). Nous avons l'intention de profiter de cette subvention et de cette occasion de dialoguer pour 1) standardiser les protocoles et les politiques de

recherche du Bureau; 2) définir les principes, valeurs, axes, problématiques et objets de recherche privilégiés par la Nation; 3) diffuser les politiques ainsi que les orientations de recherche du GCNWA aux différents départements et comités d'éthique universitaires intéressés, et surtout pour 4) implanter une nouvelle structure d'encadrement de la recherche au sein de la Nation. À cet effet, il m'importait depuis quelque temps d'harmoniser et d'exporter, à l'échelle de la Nation, les politiques que nous avons développées au Bureau du Ndakina. À terme, le financement devait servir à rédiger un exposé de position qui orienterait le CRSH dans l'élaboration d'un plan de recherche stratégique.

Nous avons alors organisé une rencontre consultative qui avait pour objectif de mettre en place une approche harmonisée en matière d'encadrement de la recherche. Des élus ainsi que des représentants de l'ensemble des organisations régulièrement concernées par des recherches (Centres de santé, Services à l'Enfance et à la Famille des Premières Nations [SEFPN], GCNWA, Bureau du Ndakina, Musée des Abénakis, Bureau Environnement et Terre, Services de Police, Institut Kiuna) ont été invités à participer aux discussions. Ainsi, le 9 janvier 2019, quinze intervenants communautaires œuvrant au sein de ces organisations se sont réunis au Musée des Abénakis, à Odanak, pour statuer sur de nouvelles modalités d'encadrement de la recherche en contexte w8banaki. La démarche visait à s'assurer que toutes les données produites concernant les W8banakiak et leur territoire demeurent en leur possession et puissent être réutilisées pour des recherches ultérieures. Enfin, cette stratégie proactive à l'échelle de la Nation devait nous aider à influencer le choix des sujets des recherches pour nous assurer qu'elles servent les intérêts des membres en premier lieu.

À la lumière des discussions, il a été décidé qu'un comité de coordination de la recherche représentatif d'une majorité des secteurs d'activité de la Nation soit créé pour opérationnaliser et améliorer la gestion et l'encadrement des recherches qui concernent la Nation et son territoire. Les membres du comité sont représentatifs des Conseils, du Bureau du Ndakina, des Centres de Santé, des SEFPN, des Bureaux Environnement et Terre, du Musée des Abénakis et du secteur du développement économique. De cette manière, le comité s'assure que les enjeux de chaque secteur soient pris en compte lors de l'évaluation des projets. Le comité agit ainsi en tant que plateforme de réseautage et de diffusion des projets entrepris à l'interne.

L'opérationnalisation du comité a également été discutée. Il a été décidé que le comité soit chapeauté par les instances politiques, mais qu'il demeure autonome. Les responsabilités du comité sont 1) d'assurer les premiers contacts avec les chercheurs, 2) de faire l'évaluation des

demandes de partenariat de recherche, 3) de s'assurer de la signature d'ententes de recherche, 4) de faire le suivi auprès des comités d'éthique universitaires, 5) de faire la recension des projets en cours ou déjà réalisés et 6) de déterminer les axes et projets de recherche prioritaires pour la Nation. Une résolution a été signée par les Conseils de la Nation pour mandater ledit comité.

Les membres du Comité ont aussi convenu qu'ils se rencontraient de manière trimestrielle. Lors de ces rencontres, le Comité évalue, commente et approuve – ou désapprouve – toute demande de partenariat de recherche lorsque celle-ci est effectuée sur les terres des communautés d'Odanak et/ou de W8linak et/ou avec les membres de la Nation. Lors de cette évaluation, le comité veille à ce que la recherche respecte le contexte spirituel, culturel, social, politique et environnemental de la Nation W8banaki et s'assure qu'elle soit orientée en fonction des besoins et des valeurs de la Nation.

3.2. Les prochaines étapes

Pour janvier 2021, le Comité w8banaki de coordination de la recherche entend développer un document destiné aux universités afin d'établir le fonctionnement du comité. Ce document détaillera 1) les axes, les problématiques et les objets de recherche privilégiés par le GCNWA; 2) les normes éthiques exigées par le GCNWA ainsi que les valeurs et les principes de recherche de la Nation W8banaki et 3) les étapes à suivre pour mener une recherche en partenariat avec la Nation, et ce, avant, pendant et après la réalisation du projet. Qui plus est, plusieurs modèles de formulaires de consentement, d'ententes de recherche et de déclarations de confidentialité seront annexés au document. De nombreux avis et propositions de recherche en histoire, anthropologie, environnement, ingénierie forestière, archéologie, biologie, etc. seront aussi rédigés par le comité. Ces avis de recherche pourront faire l'objet d'éventuels projets de maîtrise ou de doctorat.

Durant l'année 2020, le comité fera parvenir ses politiques et ses axes de recherche, ainsi que ses propositions de projets de maîtrise et de doctorat, aux différents départements et comités d'éthique universitaires intéressés. Ainsi, nous nous assurerons que les universités et les comités d'éthique soient informés de nos procédures, de nos politiques internes et de nos axes de recherche afin d'encourager la venue de chercheurs ayant une connaissance des normes exigées et ayant un aperçu des priorités de recherche et d'action de la Nation. Par ce moyen, le Comité souhaite engager de nombreux partenariats significatifs et pertinents avec le milieu universitaire.

4. Conclusion

Élaborés dans les années 1990 par le Comité directeur national de l'Enquête régionale longitudinale sur la santé des Inuits et des Premières Nations, les principes de PCAP^{MD} sont de plus en plus employés par les chercheurs et contribuent de manière croissante à restructurer les paramètres de recherche en faveur d'une relation plus symétrique et décolonisée entre les milieux universitaires et les communautés autochtones. Ces principes apparaissent aujourd'hui comme des principes directeurs pour les différents comités d'éthique responsables d'encadrer la recherche universitaire à travers le Canada. Au Canada, les Lignes directrices des Instituts de recherche en santé du Canada (2007) et la nouvelle version de l'Énoncé de politique des trois conseils (2010) ont d'ailleurs intégré les principes de PCAP^{MD} pour toute recherche faite en contextes autochtones. Ces principes sont de plus en plus incontournables dans l'évaluation éthique et scientifique des projets.

Avec l'implantation du Comité w8banaki de coordination de la recherche en janvier 2019, ces principes n'agissent pas uniquement à titre de principes moraux, mais contribuent efficacement à restructurer fondamentalement les relations inégalitaires et coloniales qui structurent la recherche universitaire et à assurer à la Nation W8banaki la protection des savoirs, du patrimoine et de la propriété intellectuelle collective de ses membres. À long terme, le Comité permettra à la Nation et à l'ensemble de ses organisations d'engager une réappropriation des initiatives et des partenariats de recherche afin d'arriver à une meilleure intégration des besoins, des connaissances et des savoirs de la Nation W8banaki dans les activités de recherche et de développement.

Références bibliographiques

- Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. Wendake, Canada : APNQL.
- Instituts de recherche en santé du Canada. (2007). *Faire connaître les avantages de la recherche en santé : lignes directrices des IRSC en matière de communication avec le public*. Ottawa, Canada : Instituts de recherche en santé du Canada.
- Instituts de recherche en santé du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada et Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. (2010). *Énoncé de politique des trois conseils : éthique de la recherche avec des êtres humains : pratiques exemplaires en matière de recherche chez l'humain au Canada*. Ottawa, Canada : Secrétariat interagences en éthique de la recherche.

- Piedboeuf, E. (2017, septembre). Petit guide de la recherche partenariale en contextes autochtones aux cycles supérieurs. Communication présentée à la 2^e édition du *Colloque étudiant sur les questions autochtones (CEQA)* de l'Université de Montréal.
- Tobias, T. N. (2000). *Living Proof: The Essential Data-Collection Guide for Indigenous Use-and-Occupancy Map Surveys*. Vancouver, Canada : Ecotrust Canada. Récupéré de <https://www.terrytobiasassociates.com/living-proof>

Chapitre 5

Abaznodali8wdi : Un voyage culturel avec les jeunes du projet Niona

PROJET NIONA

*Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, W8linak, Québec,
Canada*

EDGAR BLANCHET

Bureau Ndakina, W8linak, Québec, Canada

DAVID BERNARD

Bureau Ndakina, Odanak, Québec, Canada

1. Introduction

À l'aide d'une *Subvention de développement Savoir* du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Grand-Conseil de la Nation Waban-Aki (GCNWA) collabore, au moment d'écrire ce texte, avec l'Institut national de recherche scientifique (INRS) autour du projet de recherche *Abaznodali8wdi : La route des paniers; histoire et cartographie de la pratique de la vannerie chez les W8banakiak entre 1500 et aujourd'hui*. Dans le cadre du projet, du 5 au 12 août 2019, trois membres de l'équipe du Bureau du Ndakina – le bureau du territoire de la Nation W8banaki – trois assistants de recherche de la Nation, deux intervenantes des Services à l'Enfance et à la Famille des Premières Nations (SEFPN) et huit membres de Niona – groupe composé de jeunes d'Odanak et de W8linak – ont entrepris un voyage culturel de recherche au Maine.

Les objectifs scientifiques du voyage étaient de récolter des données issues d'archives et d'entretiens avec des experts w8banakiak sur la confection d'*abaznodal* (paniers de frêne noir). Encadrés par les chercheurs du Bureau du Ndakina, l'équipe de Niona et les assistants de recherche ont collaboré à la réalisation des entrevues, à la recherche dans les fonds d'archives et à la captation audiovisuelle des activités.

Ce chapitre se veut être un récit de l'expérience vécue lors du voyage par l'équipe de Niona, les assistants de recherche, les intervenantes du SEFPN

et les professionnels de recherche du Bureau du Ndakina. Il présente dans un premier temps la composition de l'équipe, notamment celle de Niona, puis les activités menées dans le cadre de ce projet de recherche communautaire. Le chapitre nous amène à dresser plusieurs constats concernant la surprofessionalisation et la surspécialisation des recherches en contexte autochtone. Il propose, enfin, des manières dont la recherche peut être une opportunité communautaire qui œuvre au renforcement des capacités de la Nation.

2. La Nation W8banaki

2.1. Histoire de la Nation

La Nation W8banaki¹ – nom signifiant « terre de l'aurore » – est la Première Nation algonquienne la plus au sud de la province du Québec. Le Ndakina, son territoire ancestral, s'étend d'est en ouest, entre la rivière Etchemin et la rivière Richelieu. Du Nord au Sud, le Ndakina s'étire entre le fleuve Saint-Laurent et la côte-est américaine, jusqu'à Boston, aux États-Unis. Aujourd'hui, la Nation W8banaki regroupe au Québec plus de 3000 membres répartis en deux communautés : Odanak, à l'embouchure de la rivière Saint-François (Alsig8ntegw), et W8linak, à l'embouchure de la rivière Bécancour (W8linaktegw).

2.2. Le Bureau du Ndakina²

En 2013, face à l'augmentation croissante du nombre de consultations territoriales, la Nation W8banaki s'est dotée du Bureau du Ndakina, une entité responsable de la gestion des questions territoriales et de la documentation des savoirs w8banakiak. Il se compose d'une équipe multidisciplinaire spécialisée en anthropologie, en archéologie, en histoire, en biologie, en environnement, en foresterie et en géomatique. La recherche y est entièrement réalisée de concert avec les communautés. Cette approche permet au Bureau du Ndakina de générer des impacts concrets, de développer ses capacités de gouvernance, de tenir compte des intérêts des membres et d'intégrer les systèmes de savoirs et les épistémologies w8banakiak au sein de ses structures de recherche (www.gcnwa.com).

1. Le « 8 » se prononce comme un « ô » nasal. Le suffixe « ak » indique le pluriel (un W8banaki, des W8banakiak). Abénakis est le terme francisé pour désigner la Nation W8banaki.

2. Pour plus de détails sur la composition et les rôles du Bureau du Ndakina, se référer au chapitre de David Bernard dans cet ouvrage.

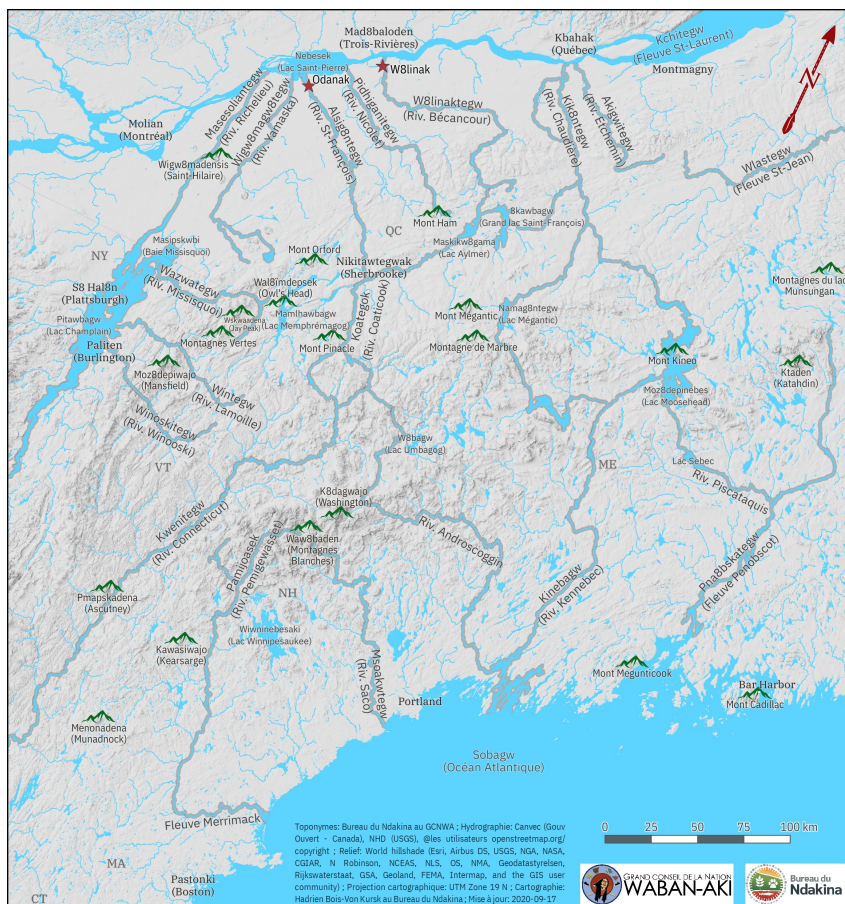


Figure 1 : Carte du Ndakina, le territoire ancestral de la Nation W8banaki. Crédit : Hadrien Bois-Von Kursk, Bureau du Ndakina, Grand Conseil de la Nation Waban-Aki.

2.3. Niona

Créé en 2016 à l’initiative des Services à l’Enfance et à la Famille des Premières Nations (SEFPN), le projet Niona a pour objectif de faire découvrir, vivre, transmettre et d’actualiser la culture w8banaki par le biais des technologies de l’information. Les participants au projet, tous âgés de 11 à 17 ans, sont appelés à jouer différents rôles dans la conservation, la production et la diffusion culturelle, et ce, selon leurs intérêts et habiletés personnels (www.niona.org). Les objectifs du programme sont de trois ordres :

Premièrement, l'objectif général de Niona est de permettre aux jeunes de la Nation de s'approprier la culture w8banaki et d'accroître leur sentiment d'appartenance à la communauté :

Avec Niona, nous voulons apprendre notre culture. Nous voulons la montrer aux autres aussi et la diffuser. C'est un moyen d'apprendre la culture et de la montrer aux autres pour être fière d'être Abénakise et Autochtone. (Megan – Niona)

Pour plusieurs membres de l'équipe Niona, transmettre la culture des W8banakiak est un élément essentiel. Plusieurs ont reçu des enseignements de leur famille et désirent transmettre à leur tour ces savoirs, ainsi que la fierté associée au fait de posséder ces connaissances :

J'ai toujours voulu prendre la relève afin de pouvoir transmettre mes connaissances aux plus jeunes pour qu'ils puissent passer le flambeau aux prochaines générations. Je veux travailler pour ma communauté et la faire évoluer davantage culturellement. Grâce à Niona, je me rapproche de plus en plus de mon objectif. Je suis fier d'être Abénakis! (Pierre-Alexandre – Niona)

Le développement de leurs habiletés sociales et professionnelles est aussi au cœur de ce projet. Au besoin, Niona fait appel à des professionnels de divers domaines tels que le journalisme, l'archéologie, l'anthropologie, le graphisme, la communication et le cinéma afin d'encadrer les jeunes :

J'ai rencontré des gens qui ont le cœur à la bonne place. Des personnes qui disposent d'un savoir-faire inconditionnel, qui veulent partager leurs connaissances et qui croient en notre projet. Je pense entre autres au Dr Stanley Volland. Cet homme possède un énorme savoir et il nous pousse à croire en nos rêves. Je pense également à l'archéologue Geneviève Treyvaud qui a à cœur l'histoire des Abénakis ou à Mélanie O'Bomsawin qui nous a partagé sa passion pour la caméra et le montage vidéo. Je pourrais en nommer d'autres encore. (Mégan – Niona)

Parallèlement à ses activités de production et de recherche, l'équipe de Niona est accompagnée par des intervenants des Services à l'Enfance et à la Famille des Premières Nations (SEFPN). Le rôle de l'intervention clinique dans le projet Niona est fondamental. Si tous les membres s'impliquent volontairement, chacun doit néanmoins s'engager à réaliser un suivi individuel et régulier avec l'intervenante terrain responsable du projet afin de développer ses compétences, ses connaissances et ses habiletés sociales et professionnelles. Ce soutien individualisé vise à optimiser leur développement psychosocial, professionnel et humain. Acquérir de nouvelles compétences par l'entremise de la culture, des initiatives de recherche et des réseaux sociaux, représente alors de belles façons de travailler avec les jeunes et de les responsabiliser. À cet effet, Niona collabore depuis 2018 avec le Bureau du Ndakina pour la

réalisation de plusieurs projets. Ce partenariat s'est davantage soudé dans le cadre du projet *Abaznodali8wdi : La route des paniers; histoire et cartographie de la pratique de la vannerie chez les W8banakiak entre 1500 et aujourd'hui*.

3. L'histoire de la vannerie, *Abaznodali8wdi*

La vannerie est une pratique ancestrale w8banaki d'une grande importance culturelle et identitaire. Au Québec, à la suite d'une perte d'accès au territoire à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, l'industrie des paniers de frêne noir est devenue centrale pour l'économie des communautés w8banakiak. Vers 1880, la fabrication d'*abaznodal* (paniers de frêne noir) s'impose comme le principal moyen de subsistance de nombreuses familles. Plusieurs profitent de l'ouverture du tourisme américain pour vendre leur confection dans les États de la Nouvelle-Angleterre, du Maine, du Vermont, du New Hampshire, de New York, du Massachusetts et du New Jersey.



Figure 2 : Étal de paniers de la famille de Jules Robert-O'bomsawin, Northampton (Massachusetts), États-Unis, vers 1930. Crédit : Inconnu.

Suite à la Grande Dépression des années 1930, le marché des paniers décline. La Nation perd graduellement son rôle d'intermédiaire et se fait imposer, notamment par des marchands de l'extérieur et par le gouvernement

fédéral, différents modèles de paniers désormais produits en masse et vendus à un prix nettement moins important. On assiste alors à l'émergence de catalogues présentant des paniers modèles³.

Wood and Bark Canoes Sweet Grass and Fancy Baskets







Canada
No. 1

PHILIAS LAUNIERE

MANUFACTURER OF
GENUINE INDIAN HAND MADE GOODS
PIERREVILLE, P. O. CANADA.

PRICES SUBJECT TO CHANGE
WITHOUT NOTICE
TERMS 10 days 25% NET 30 days

THE SUCCESS OF MY BUSINESS IS DUE TO MY LONG EXPERIENCE AND TO PRICE AND QUALITY

No. 901 — 0.00 per Doz. — 14 inches long 12 inches high 6 inches wide.

No. 900 — 7.00 " " — 12 " " 10 " " 5 " "

No. 900 1/2 — 6.00 " " — 11 " " 8 " " 4 1/2 " "

☞ This Basket is made in the shape of a club bag, it is very handy for shopping.

☞ Our No. 14 is an open sewing Basket with four compartments, Thimble Case, Scissor Case, Button Case and pin Cushion.

No. 14/8 F 5.00 per Doz. — 8 inches Diameter 2 3/4 inches high.
 No. 14/9 F 5.50 " " — 9 inches " 3 " "
 No. 14/10 F 6.00 " " — 10 inches " 3 " "

We also carry these lines without fittings. — see price list.

☞ Our No. 703 Sewing Basket with cover, our best seller.

No. 703/6 — 2.50 per Doz. — (no fittings)	_____	_____	_____
No. 703/7 — 3.50 " " —	_____	_____	_____
No. 703/8 — 4.00 " " —	_____	_____	_____
No. 703/9 — 4.50 " " —	_____	_____	_____
No. 703/10 — 5.00 " " —	_____	_____	_____

6 - 7 - 8 - 9 - 10 - Diameter by 2 inches - 2 1/2 - 2 3/4 - 3 and 3 1/4 inches high, a very handy sewing or work basket at very low prices.

703/11 — 6.00

☞ Our No. 703 An attractive fancy work Basket, with cover, and fitted with Thimble, Scissor, Button and Pin case.

No. 703/8 F 6.50 per Doz. —	_____	_____	_____
No. 703/9 F 7.00 " " —	_____	_____	_____
No. 703/10 F 7.50 " " —	_____	_____	_____

703/8 - 703/9 - 703/10 - 8 - 9 - 10 inches Diameter by 2 1/2 - 3 - and 3 1/4 inches high.

☞ Our shopping Basket as shown on this picture is one of our best sellers and comes in three sizes, strong and solid.

No. 440 — 6.00 per Doz. — 12 inches long - 10 1/2 inches high by 2 1/2 inches wide.
 No. 441 — 8.00 " " — 14 " " - 11 1/2 " " 3 1/2 " " Nest size.
 No. 442 — 10.00 " " — 16 " " - 12 1/2 " " 4 1/2 " " " " "

All these Baskets shown on this Circular are made with China twisted grass and split, they can be had in one solid color as follows Blue, Green, Red, Pink, Yellow, Orange or Brown, and also in varied (fine or else) colors, a very attractive basket. We guarantee to give satisfaction as to quality etc. as they are made solid and are handy for all purposes — and priced very low. Your esteemed order will be given our most careful attention.

Figure 3 : Catalogue de paniers de Philéas Launière, commerçant de paniers malécite installé à Pierreville, le village voisin d’Odanak. Vers 1940. Crédit : Philéas Launière.

Aujourd’hui, la fabrication d’*abaznodal* demeure une pratique distinctive des W8banakiak. Toutefois, en raison de l’anthropisation du territoire, des

3. Pour plus d’informations, voir l’exposition virtuelle *La vannerie abénakise : d’hier à aujourd’hui* du Musée des Abénakis.

changements climatiques et de l'arrivée de l'agrile du frêne, un insecte exotique envahissant qui menace la survie de l'espèce, l'approvisionnement en frêne noir et en foin d'odeur, nécessaires à la réalisation des paniers, est plus difficile pour les communautés.

Présentement, les recherches relatives aux paniers w8banakiak au Québec se résument aux travaux de Gaby Pelletier dans *Abenaki Basketry* de 1982 et aux recherches réalisées par Cristine Sioui-Wawanoloath pour le Musée des Abénakis dans la création de l'exposition virtuelle *La vannerie abénakise d'hier à aujourd'hui*. Pour documenter davantage cette pratique du point de vue des W8banakiak, notre projet *Abaznodali8wdi : La route des paniers* entend retracer l'histoire et l'évolution des modes de fabrication des paniers de frêne noir chez la Nation W8banaki entre 1500 et aujourd'hui. Le projet consiste en (1) une étude archéologique des modes de fabrication de la vannerie entre 1500 et 1880, (2) une étude historique et anthropologique de l'industrie de la vannerie entre 1880 et aujourd'hui et (3) une évaluation des impacts des changements climatiques et de l'agrile du frêne sur la pratique de la vannerie chez les W8banakiak.

4. Le voyage culturel de recherche au Maine

Dans le cadre d'*Abaznodali8wdi*, un voyage de recherche a été organisé avec les membres de Niona à l'Abbe Museum de Bar Harbor, dans l'état du Maine, aux États-Unis. L'île de Bar Harbor est un lieu de rassemblement et d'échange majeur de la grande famille W8banaki depuis des temps immémoriaux, car elle se situe à la convergence des routes des Premières Nations Penobscot, Passamaquoddy, Mi'kmaq, W8banaki et Wolastoqiyik (Malécite). Bien que l'emplacement fasse notamment partie du territoire ancestral des W8banakiak, le renforcement de la frontière canado-américaine a accéléré une certaine séparation entre les communautés d'Odanak et de W8linak et la grande famille w8banaki. Le voyage se voulait donc être un retour sur une portion du territoire ancestral de la Nation peu ou pas connue des participants au voyage. À la fois géographique et culturel, notre itinéraire a suivi les grandes rivières de l'histoire w8banaki, dont la rivière Kennebec et le fleuve Penobscot, et nous a permis de remonter l'histoire à travers les traces des W8banakiak qui ont sillonné ces rivières. Par les rencontres avec des vanniers et vannières, et les visites aux divers lieux d'importance culturelles, nous voulions montrer comment la pratique de la vannerie a perduré de part et d'autre de la frontière canado-américaine et de quelle manière les histoires et les cultures w8banakiak sont intimement liées par des réseaux millénaires.

4.1. Les préparatifs du voyage

Avant le départ, une formation de base sur l'histoire de la vannerie et de la Nation W8banaki était obligatoire pour tous les membres de Niona qui prendraient part au voyage. Les chercheurs du Bureau du Ndakina se sont aussi assurés d'initier trois assistants de la Nation faisant partie de Niona à la recherche de terrain. Les méthodes d'administration des questionnaires, les techniques de captation audiovisuelle des entrevues ainsi que l'écoute active et le professionnalisme ont été abordés. Dans le cadre de cette formation, une attention particulière a été portée à l'éthique de la recherche en contexte autochtone. Il était essentiel que les assistants soient en mesure de faire remplir un formulaire de consentement et d'entretenir une relation de confiance avec les participants. Développer une approche éthique sensible et rigoureuse nous a semblé d'autant plus important qu'il s'agit d'une recherche menée par une Nation autochtone qui implique des participant-e-s d'autres Nations culturellement voisines.

Avant de quitter le Québec, deux équipes de terrain ont été formées. Une première était composée des trois chercheurs du Bureau du Ndakina : Edgar Blanchet, Geneviève Treyvaud et David Bernard, et des trois assistants de recherche de Niona : Megan Hébert-Lefebvre, Charlotte Gauthier-Nolett et Pierre-Alexandre Thompson. Les assistants avaient la responsabilité de conduire les entrevues et d'appuyer le Bureau dans l'étude des fonds d'archives et des collections archéologiques. La seconde équipe était composée de huit membres de l'équipe Niona : Jacob-Olivier Robinson, Samuel Hébert-Lefebvre, Yannie Châteauneuf Gélinas, Léa Robinson, Audrey-Ann Deschenaux, Thaya Lachapelle, Megan M'Sadoques, Gabriel Arel, et de deux intervenantes du SEFPN : Valérie Laforce et Sylvie Morin. Cette équipe devait accompagner les assistants dans la captation audiovisuelle des activités. Cette division des tâches entre une équipe de recherche et une équipe de captation audiovisuelle a semblé idéale pour permettre à trois ressources de travailler directement avec le Bureau du Ndakina dans le but de répondre aux exigences scientifiques du projet, tout en permettant au plus grand nombre de jeunes de profiter du voyage culturel.

4.2. Le voyage

Le départ vers le Maine s'est fait à 5 h du matin à partir d'Odanak. Notre itinéraire longeait la rivière Kennebec, ancienne route w8banaki reliant l'océan atlantique et le fleuve Saint-Laurent.

Notre premier arrêt a été Norridgewock, une pinède à la confluence des rivières Sandy et Kennebec. Ce site archéologique est celui d'une mission jésuite et d'un établissement militaire w8banaki incendié par les troupes



De gauche à droite.

Megan Hébert-Lefebvre, Jacob-Olivier Robinson, Samuel Hébert-Lefebvre,
Geneviève Treyvaud, Yannick Châteauneuf Gélinas, Edgar Blanchet,
Charlotte Gauthier Nolett, David Bernard, Léa Robinson, Audrey-Ann Deschenaux,
Valérie Laforce, Pierre-Alexandre Thompson, Thaya Lachapelle, Megan M'Sadoques,
Gabriel Arel.

Photo de Sylvie Morin

britanniques lors des guerres coloniales en 1705 et 1724. L'histoire raconte qu'avant la dispersion de Norridgewock, la Confédération W8banaki, informée de l'éventuelle attaque, s'est réunie pour chanter Tutuwas, le chant des aiguilles de pins, avant de se séparer sur le territoire. Avant d'entamer le chant, les W8banakiak de la mission déposèrent symboliquement des aiguilles de pin sur le tambour. Comme les aiguilles qui s'éloignent et se rapprochent du centre du tambour lorsqu'il est frappé, la Confédération était alors vouée à se séparer et à se retrouver après les guerres coloniales. Les familles de Norridgewock se réfugièrent alors dans plusieurs communautés w8banakiak, dont Odanak, alors que les colons britanniques incendiaient un village complètement désert. La croix de l'église fut sauvée et apportée à la communauté d'Indian Island, au Maine, où elle se trouve encore, conservée par le Musée Penobscot. L'arrêt à Norridgewock symbolisait ainsi un retour vers nos racines culturelles et historiques w8banakiak.

À cet endroit, nous en avons profité pour demander aux membres du groupe de Niona ce qu'ils espéraient apprendre du voyage. Pour Pierre-Alexandre, assistant de recherche du GCNWA et fabricant de paniers membre de la famille Nolett, c'est surtout l'apprentissage des différentes méthodes de fabrication de paniers qui l'intéressait :

Moi, c'est surtout les techniques. J'ai beaucoup observé ma grand-mère et ma sœur et elles travaillent vraiment différemment. Je sais comment fabriquer des paniers, mais je ne connais pas tout. J'aimerais vraiment me perfectionner et comprendre la raison des différentes techniques. J'ai grandi là-dedans. Je veux donc en apprendre plus et comprendre l'histoire à travers ça. Je sais que les Abénakis d'Odanak voyageaient aux États-Unis pour vendre leurs paniers de frêne et je sais que mon arrière-grand-mère a même enseigné à une femme non autochtone là-bas. Est-ce que les techniques que je connais sont les mêmes que celles enseignées là-bas? C'est vraiment ce que je veux savoir. (Pierre-Alexandre – Niona)

Pour Charlotte Gauthier-Nolett, également assistante de recherche, c'est aussi l'approfondissement des techniques de fabrication qui l'a motivée à s'impliquer autant. Elle souhaitait, en découvrant de nouvelles perspectives artistiques, pousser sa créativité à son plein potentiel :

La technique. Nos grands-mères nous l'ont montrée aussi. Je sais comment faire depuis que j'ai 8 ans. Je veux voir les différentes techniques, l'évolution des techniques, les modèles de paniers. Je me demande s'il n'existe pas d'autres sortes de paniers aussi. Est-ce que les modèles ont changé avec le temps? Est-ce que les techniques ont évolué? Y a-t-il d'autres sortes de moules que ceux que l'on retrouve à Odanak? Je veux aussi voir l'esprit créatif à travers ça. (Charlotte – Niona)

Lors de notre première journée, nous avons fait une visite guidée de l'Abbe Museum. Cette institution était incontournable, car elle dispose d'une collection impressionnante de paniers de frêne noir. Qui plus est, le Musée entretient des relations étroites avec la Confédération W8banaki et les expositions sont conçues en entière collaboration avec les communautés autochtones. L'art w8banaki y est hautement valorisé et les protocoles de conservation des objets, notamment rituels et sacrés, sont élaborés avec la Confédération W8banaki. La visite nous a donc permis d'apprendre d'une institution considérablement intégrée à son milieu et active au sein du mouvement de décolonisation des institutions muséales. Le Musée a impressionné plusieurs participants qui ont constaté la richesse de la culture w8banaki de l'autre côté de la frontière :

Je ne savais pas qu'il y en avait autant et que la culture était si forte et présente au Maine. J'en entendais parler régulièrement, mais je ne savais pas quelle était l'ampleur! (Valérie – SEFPN)

D'autres ont été surpris par l'étendue géographique de l'occupation w8banaki du territoire :

J'ai beaucoup appris avec le voyage sur l'histoire des Abénakis. J'ai surtout réalisé à quel point les Abénakis et les autres Nations voyageaient de longues distances entre le fleuve Saint-Laurent et l'océan Atlantique. Tout le monde est relié par les rivières et partage les mêmes histoires. C'est vraiment impressionnant! (Jacob – Niona)

Pour la seconde journée, le groupe s'est divisé en deux. D'un côté, certains sont allés à la rencontre de Gabriel Frey et de Suzanne Greenlaw. Ce couple de vanniers reconnus est très impliqué au sein de leurs communautés respectives dans les initiatives de transmission des savoirs ancestraux associés à la vannerie. En parallèle, ils mènent des recherches universitaires ayant comme objectif d'implanter des stratégies de préservation du foin d'odeur et du frêne noir, ressources essentielles à la pratique et d'une très grande importance culturelle et spirituelle. Nous avons pu expérimenter le battage du frêne et séparer les éclisses ainsi produites pour les rendre presque aussi fines que du papier, dans le but de les tisser. La visite de l'atelier dans leur sous-sol a particulièrement permis aux membres de Niona de mettre à profit leur capacité à capter des images de qualité qui leur serviront dans les montages qu'ils produiront.

Il va sans dire que cet entretien nous a permis d'approfondir considérablement nos données de recherche, mais a également inspiré les participants. Entre autres, nous y avons découvert une nouvelle attitude à l'égard de la vannerie. Le couple est jeune et passionné. Ils vivent de cet art qu'ils contribuent à faire rayonner à travers le monde. Ils représentent en quelque sorte la revitalisation d'une pratique sous des formes

actualisées, tout en demeurant profondément ancrés dans leurs traditions. Très traditionnels, ils n'en demeurent pas moins ouverts sur le monde et investis dans la création de connaissances scientifiques qui seront en premier lieu mises au service de leurs communautés.

L'autre partie du groupe s'est rendue à l'Université du Maine et au Musée Penobscot. La journée avait pour but de rencontrer Daren Ranco, responsable des études autochtones à l'Université du Maine et chercheur sur les enjeux relatifs à l'agrile du frêne. Pour plusieurs participants, la présentation les a sensibilisés à la vulnérabilité de la pratique de la vannerie w8banaki dans le contexte des changements climatiques et à la propagation des espèces exotiques envahissantes :

L'activité sur l'agrile m'a appris que le frêne est en danger à cause d'un insecte néfaste. Si nous ne trouvons pas une solution rapidement, nous allons perdre une grosse partie de nous qui nous tient à cœur. (Thaya – Niona)

Une autre ajoute :

J'ai adoré ma semaine dans le Maine durant laquelle j'ai appris plusieurs faits sur la culture autochtone. J'ai particulièrement aimé en apprendre davantage sur l'agrile du frêne; le fait de savoir qu'un si petit insecte pouvait faire autant de ravages est vraiment préoccupant! (Léa – Niona)

La conférence de Daren Ranco fut suivie d'une visite au Musée Penobscot, menée par Jennifer Neptune, la représentante de la *Maine Indian Basketmakers Alliance*. Lors de notre visite, Jennifer nous a également montré la croix de l'église de Norridgewock, sauvée de l'incendie de 1705. Elle a permis à tous de la toucher en nous spécifiant qu'en tant que W8banakiak, cette croix appartenait aussi à notre histoire. À la fin de notre visite, Jennifer remet à chaque personne présente une tresse de foin d'odeur en signe de remerciement. Plusieurs participants semblaient touchés par l'accueil et la générosité des Nations Penobscot et Passamaquoddy sur leur territoire :

J'ai vraiment eu l'impression que l'on rencontrait des gens de notre famille à Odanak. On s'est tout de suite sentis accueillis et chez nous. (Charlotte – Niona)

Enfin, le Bureau du Ndakina et les assistants de recherche ont étudié les fonds d'archives et les collections de l'Abbe Museum. Plusieurs tâches similaires à celles octroyées à des professionnels de recherche ou étudiants de cycles supérieurs ont été assignées aux assistants. Quelques-uns ont mentionné avoir adoré travailler dans les collections et les fonds d'archives de l'Abbe Museum où ils ont pu être témoins de la richesse de l'art et de la culture w8banakiak.

J'ai vraiment eu un respect pour les œuvres. Les regarder et les étudier, c'était vraiment important pour moi. J'ai pu voir différentes formes de paniers, techniques et matériaux. Les paniers de Jeremy Frey m'ont vraiment impressionné dans leurs détails et leur précision. (Pierre-Alexandre – Niona)

Le voyage s'est terminé par un cercle de partage et de chants w8banakiak autour d'un feu où tous ont pu échanger ce qu'ils ont pensé du voyage. En somme, pour certains, le voyage leur a permis de réaliser la complexité et l'étendue des cultures w8banakiak :

Être Autochtone, ce n'est pas seulement synonyme de Pow Wow ou de vêtements traditionnels; être Autochtone implique également toute l'histoire derrière la fabrication de paniers, son idéologie et son impact dans la vie des Abénakis. Nous avons pris conscience que ces paniers ne sont pas seulement des accessoires de décoration dans nos maisons. (Thaya – Niona)

4.3. La vie en groupe

En parallèle aux sorties culturelles et aux activités de recherche, les membres de Niona ont organisé leur vie de groupe. À travers différentes tâches, tous ont participé à la vie commune dans la maison :

Niona faisait beaucoup de choses à la maison. Chaque soir, Sylvie, la meilleure de toutes les cuisinières du monde, choisissait un petit groupe de personnes afin de l'aider à préparer le souper. Bien sûr, ce n'est pas parce que ce n'est pas chez nous que nous n'avions pas de tâches. Les soirées à la maison, lorsque tout était terminé, nous écoutions un film, nous dansions, nous chantions, etc. Ça a été la plus belle semaine de ma vie. J'ai adoré ce voyage dans le Maine! (Megan M. – Niona)

Pour plusieurs, ces responsabilités se sont révélées être plaisantes :

Nous avons tous nos tâches et nos règlements. Le soir venu, c'était génial de faire les repas en groupe. L'ambiance dans la maison était cool et je me sentais chez moi. Bref, j'ai adoré mon voyage et je suis chanceuse de pouvoir faire partie de Niona. (Léa – Niona)

Rassemblant des gens bien différents, le voyage a contribué à consolider les liens d'attachement entre les membres de la Nation, notamment entre les communautés d'Odanak et de W8linak :

Grâce à vous, une chimie s'est créée entre nous, les jeunes passionnés de la culture. Nous sommes tous différents, mais nous avons mis nos différences de côté et avons appris de nouvelles choses sur chacun d'entre nous. Niona n'est pas juste un groupe de jeunes d'origine autochtone, mais une famille. Une famille avec une tonne de projets en tête pour le futur, avec différents parcours de vie et des gens qui s'aiment malgré tout. Maintenant, Niona fait partie de moi et je ne veux pas qu'il en sorte. Au début, ce n'était pas une idée qui m'attirait spécialement. Tandis qu'aujourd'hui je suis extrêmement

attachée au groupe et si un jour je devais partir, cela me briserait le cœur. Je tiens à vous remercier toutes les deux de m'avoir invitée et accueillie à bras ouverts au sein de l'équipe Niona et de m'avoir permis de participer au voyage! J'ai déjà hâte au prochain. (Thaya – Niona)

Une autre jeune exprime son appréciation du voyage ainsi :

En ce qui concerne notre maison durant le séjour, c'était fabuleux! J'ai adoré passer du temps avec les jeunes de Niona. De plus, j'ai beaucoup apprécié la vie de groupe; tout était parfait. Je me suis fait de nouveaux amis de W8linak que nous ne voyons pas souvent ou que nous connaissions moins. Le projet Niona a vraiment permis de développer des liens d'amitié entre les gens d'Odanak et de W8linak. (Léa – Niona)

5. De l'importance de faire des recherches communautaires en contextes autochtones?

Les recherches ont longtemps porté, et portent aujourd'hui encore bien trop souvent, **sur** les Autochtones. Plus rares sont les initiatives portées **par, avec et pour** ceux-ci. Encore beaucoup de « recherches hélicoptères » ou extractives sont réalisées, c'est-à-dire des recherches rapides, initiées et conçues à l'extérieur des communautés et sans collaboration réelle avec les membres des nations concernées. Pendant longtemps, des chercheurs ont collecté des données chez les W8banakiak sans que le processus ou les résultats de la recherche n'aient d'impact positif significatif pour les communautés. Pourtant, bien qu'elles aient souvent peu d'impacts réels sur les Nations autochtones, ces recherches bénéficient trop souvent d'une meilleure reconnaissance scientifique et d'un meilleur financement que les projets conçus, coordonnés et diffusés par le milieu communautaire lui-même.

Depuis les années 1990, plusieurs initiatives autochtones ont forcé les universités à revoir leurs pratiques de recherche. Désormais, le *Protocole de recherches de l'Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador* ainsi que le second *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains* confirment la nécessité de réorienter les recherches selon les besoins des communautés et engagent les chercheurs à travailler conjointement avec ces communautés avant, pendant et après la recherche. Ainsi, dorénavant, les initiatives de recherche doivent se concevoir sur le long terme avec les communautés et s'ancrent dans un milieu plutôt que de l'observer de loin.

L'expérience du voyage a suscité chez nous de nombreuses réflexions sur les notions d'expertise et sur la surprofessionnalisation. Il nous est apparu évident que les assistants de recherche et les membres de Niona ont fait un travail d'une excellente qualité lors du voyage. Or, on accorderait

habituellement ce genre de tâches à des professionnels ou à des assistants de recherche détenant, au moins, un baccalauréat. Ils ont pourtant contribué au projet de diverses manières grâce, entre autres, à leur expertise personnelle sur le sujet et à leur expérience de vie en communauté. Il importe de reconnaître et d'affirmer que les membres de la Nation sont les experts de leur milieu : ils connaissent les réseaux familiaux, les informations sensibles ainsi que les expertises et les situations des gens de leurs communautés. Lors de l'étape du recrutement et de la réalisation des questionnaires, ils ont déjà une bonne idée des actions à mener et surtout à ne pas mener. Beaucoup d'accrochages ou de maladresses auraient pu être causés par des chercheurs non conscients de ces réalités et ont ainsi été aisément évités. Les assistants de recherche engagés dans le projet avaient des connaissances, des réactions et des réflexions qu'un employé ou chercheur allochtone n'aurait pas eues. Pourtant, trop souvent, leurs expériences issues de leur trajectoire personnelle ne sont pas valorisées au même titre qu'une formation académique.

En outre, certains jeunes de Niona confectionnent déjà des paniers. Plusieurs ont aussi, dans leur famille, des batteurs de frêne. Ils ont une bonne connaissance des techniques de fabrication, des outils, des innovations, des signatures stylistiques et de l'histoire de l'art en question. La vannerie faisait déjà partie intégrante de l'univers de référence et des lieux communs de nombre d'entre eux. Les questions posées par les membres de Niona lors des entrevues étaient ainsi éclairées par une connaissance pointue du sujet et des participants avec lesquels nous nous sommes entretenus, ce qui a permis de réaliser des entrevues profondes et riches. Les membres de Niona sont de fait bien intégrés et ont été acceptés dans le milieu. Les membres de la Nation se sont montrés très ouverts à discuter avec les assistants de recherche et à réaliser des entrevues, à communiquer leurs connaissances et leur expertise aux assistants de recherche de Niona. Pour plusieurs, il s'agissait bien moins d'une recherche que d'un moment de discussion et de partage entre W8banakiak. Charlotte discute ici de la manière dont les liens avec sa grand-mère viennent renforcer son implication et sa connaissance de sa communauté :

Je m'implique surtout parce que je suis reconnue par ma propre famille. C'est sûr que ça fait toujours un velours lorsque quelqu'un te dit : « Bravo, c'est très cool ce que tu fais ». Par contre, quand c'est ta propre famille qui te dit : « Je suis fier de ce que tu fais. Je suis fier de ce que tu es capable d'accomplir. Je vois que tu aimes ce que je te montre et que ce ne sera jamais perdu ». Je trouve que c'est encore plus fort. C'est aussi le côté artistique. Ma grand-mère me montre plein de choses. Je sais qu'elle est fière de moi. Elle ne me le dit peut-être pas, mais tu le vois dans ses yeux. Elle est fière de ce qu'elle m'a montré. D'offrir ça à ma grand-mère. Qu'elle sache que c'est d'elle que ça vient. Je trouve ça encore plus valorisant. Les

gens disent souvent : « Les jeunes sont l'avenir. Si les aînés ne sont plus là, c'est vous qui allez devoir l'apprendre aux autres. Il faut que vous sachiez ce qu'est la vannerie, un cercle de partage, les cérémonies de purification, les danses, les chants pour ne pas que ça se perde ». Pour que le partage de culture se fasse, il faut des aînés qui souhaitent donner et des jeunes qui veulent recevoir... Ce sont des choses qui sont vraiment importantes pour moi et c'est pour ça que je m'implique. (Charlotte – Niona)

Dans cette optique, la participation des communautés à la recherche ne se limite pas à une seule étape, celle de la collecte de données. Celle-ci favorise plutôt un contact et un partage des savoirs entre générations et familles. Cette approche permet d'éviter une forme d'histoire orale ou d'anthropologie de sauvetage ne visant qu'à documenter – voire cristalliser – des pratiques culturelles et des savoirs qu'on croit en déclin, sans pour autant en favoriser la transmission ou la réappropriation par le groupe. L'idée de la transmission directe est centrale dans les partenariats entre Niona et le Bureau du Ndakina :

C'est important de s'impliquer dans le plus de projets possible. Idéalement, ces projets doivent véhiculer de bonnes valeurs telles que le partage et la conservation du savoir afin de léguer le tout à nos enfants et garder notre culture vivante pour encore bien longtemps. Niona me permet d'écrire des textes et de participer à des conférences qui portent sur le don de la culture que nos ancêtres ont léguée à des générations d'enfants. Avec Niona, les jeunes se sentent inclus à part entière dans le développement de notre société. Pour se développer dans une jeunesse qui a le désir d'apprendre, il faut donner au suivant. (Charlotte – Niona)

Pour Pierre-Alexandre, son implication est fortement en synergie avec les liens qu'il entretient avec sa famille et les gens qui lui ont enseigné la vannerie :

Pour ma grand-mère, c'est très important que je m'implique dans ma communauté. Elle est fière de son petit-fils qui s'implique et continue la vannerie et les autres savoirs culturels. J'aime le regard que ma grand-mère me donne. Je le vois qu'elle est fière et ça me rend fier autant qu'elle. C'est ça qui vient me chercher. C'est vraiment les étoiles dans les yeux de ma grand-mère. (Pierre-Alexandre – Niona)

Pour d'autres, qui n'ont pas eu la chance d'avoir reçu la transmission de leurs aînés, Niona devient un véhicule idéal pour se réapproprier les savoirs et tisser de nouveaux liens entre les membres. À cet effet, certains veulent s'impliquer et insuffler un vent de positivisme dans leurs communautés. L'implication des jeunes à travers Niona et la recherche devient pour eux une manière d'améliorer leur environnement social et culturel :

Moi, le problème c'est qu'on n'a pas une famille tissée. Je n'ai pas connu mes grands-parents. J'ai été toute ma vie à W8linak, mais je n'ai jamais vraiment eu de liens. C'est une petite communauté. Il n'y a pas la même

ambiance qu'à Odanak. C'est vraiment différent chez nous. À Odanak, c'est la famille qui donne le lien avec la culture et la communauté. Moi, je n'en avais pas du tout. Ça a été plus dur... C'est moi qui allais chercher toute l'information. Ma grand-mère est aussi allée dans les pensionnats. Pour elle, on ne parle pas de l'identité autochtone. C'est resté un gros traumatisme pour elle et ça a eu des répercussions sur les enfants aussi... On est rendu à une espèce de renouveau avec ma génération. Ça devient plus positif, les gens sortent des communautés et changent d'environnement. Vivre dans un mauvais environnement, ça te forge aussi. Nous sommes vraiment le renouveau. On veut s'impliquer, on veut être fiers. (Megan H.-L. – Niona)

De même, les études peuvent aborder des sujets sensibles ou porter sur des savoirs qui ont moins l'occasion d'être abordés au sein de la Nation. Il importe alors que ces informations demeurent en son sein à la suite du départ des chercheurs. Le programme Niona et les expériences récentes de recherches menées par le Bureau du Ndakina démontrent bien le rôle rassembleur et fédérateur de la culture. À travers celle-ci, des liens se créent et elle rassemble des gens sans autres affinités que l'intérêt d'en apprendre davantage sur les savoirs et les techniques ancestrales ou de rendre hommage à leurs ancêtres en apprenant l'art qui leur a forgé une réputation internationale. On comprend alors le rôle important sur le plan de la construction identitaire des participants jeunes, à laquelle le voyage entendait contribuer. On peut constater cet aspect fédérateur dans l'accueil chaleureux offert au groupe par les Premières Nations de l'État du Maine avec lesquels les W8banakiak ont longtemps partagé leur territoire et partagent encore aujourd'hui l'art traditionnel et distinctif de la vannerie de frêne noir.

L'approche collaborative permet de mettre à contribution les aptitudes de chacun et chacune pour créer une équipe complémentaire. L'une des assistantes, Megan, œuvre en graphisme et s'assure d'une promotion visuelle et efficace du projet au sein des différents médias. Pierre-Alexandre a des connaissances approfondies en matière de vannerie et dans le domaine des technologies. Il assure une captation audiovisuelle des entrevues et participe activement à la conception de celles-ci et au recrutement des membres. Charlotte possède quant à elle de fortes aptitudes relationnelles et dans le domaine de la communication. Sa sensibilité et ses réflexions sur l'éthique et sur l'importance du partage des savoirs font d'elle une intervieweuse très efficace et grandement respectée au sein de sa communauté. Comme le mentionne Megan :

Ce que j'aime le plus dans Niona, c'est l'équipe. Les membres de notre équipe ont tous différents intérêts et c'est ce qui fait notre force, car cela nous permet de nous compléter. Nous avons une belle équipe dynamique qui veut toujours innover, essayer de nouvelles choses tout en sortant de notre zone de confort tous ensemble. (Megan H.-L. – Niona)

La recherche est aussi un terreau fertile pour apprendre l'initiative et le professionnalisme. Niona semble en avoir aidé plusieurs à repousser leurs limites pour atteindre leur plein potentiel en tant qu'adultes. Par exemple, les collaborations de recherche entre Niona et le Bureau du Ndakina ont permis l'ouverture de nombreuses opportunités d'emplois, de stages et de formations rémunérés pour les jeunes adultes impliqués. Le projet assure non seulement une formation scientifique de base pour plusieurs membres de la Nation, mais il leur permet aussi de développer des aptitudes non négligeables en communication, en coordination de projet, en gestion du temps, etc. Régulièrement, des responsabilités importantes sont confiées à Niona, ce qui les amène à se découvrir en tant que professionnels :

On me disait : « Allez, viens faire ça, fais-le de telle manière ». Ce sont des choses qu'on n'aurait jamais essayées autrement. C'est intimidant, mais après, tu es tellement habitué que tu te dis : « Let's go, je prends le bateau! » C'est comme ça que je suis. Parfois je regarde mon travail et je me dis : « Mon dieu, j'ai 18 ans et j'ai autant de responsabilités que quelqu'un de 30 ans ». C'est un vertige, mais c'est un bon vertige. On aime notre travail et on aime ce qu'on fait. Ça nous pousse plus haut. (Megan H.-L. – Niona)

Niona permet aussi à beaucoup de W8banakiak d'être valorisés dans leur travail et de se développer dans des domaines qui les passionnent et les rendent fiers :

Tu te sens plus important aussi lorsque tu t'impliques dans ce que tu aimes. À notre âge, il n'y a pas beaucoup de services qui nous donnent cette possibilité. Nous, on a la chance d'avoir Niona. Aujourd'hui, je m'affirme bien. Je suis capable de dire que je suis autochtone et fier de l'être. (Pierre-Alexandre – Niona)

Comme le mentionne David :

Leur implication dans des projets comme celui-là permet aux membres de Niona d'être présents et de participer lors de nombreux événements scientifiques tels les congrès de l'ACFAS et le colloque du CIÉRA. Ça offre une forte visibilité à Niona au sein des milieux universitaires et lui permet de disposer d'une formation rigoureuse en recherche historique, archéologique et anthropologique. Ça développe vraiment leur employabilité. (David – Bureau du Ndakina)

En somme, cette collaboration permet aux jeunes W8banakiak de découvrir, vivre et transmettre au grand public leur culture, leur histoire et les actions positives de leurs communautés, tout en approfondissant leurs connaissances et leur bagage professionnel pour le futur. La recherche ne vise dès lors plus uniquement la collecte des données, leur analyse et la publication des résultats, mais génère un impact concret au niveau des communautés.

Il apparaît essentiel que la recherche soit une opportunité communautaire qui œuvre au renforcement des capacités de la Nation et non une initiative opaque réalisée en silo. L'emploi d'assistants issus de la Nation se révèle un moyen efficace d'affirmer notre contrôle sur les initiatives de recherche en milieu w8banaki et de contribuer significativement au milieu. Plusieurs ont rappelé les risques associés aux recherches communautaires, notamment l'égarement vis-à-vis des objectifs scientifiques initiaux du projet ou le manque d'expérience des assistants. Ces risques sont souvent perçus comme des obstacles à l'emploi d'assistants de recherche issus des communautés, aux cycles universitaires. Il faut, à notre avis, revoir les critères de participation à de tels projets pour y valoriser la contribution des membres du milieu. Ceux-ci ne doivent plus être uniquement perçus comme des informateurs ou des répondants. Ce n'est pas par un souci d'inclusion que ces jeunes ont été introduits dans la recherche, mais bien en raison de la pertinence de leurs apports pour celle-ci. Contrairement aux idées préconçues, l'emploi d'assistants issus de la Nation permet des avancées scientifiques et communautaires bien plus importantes. L'expertise des membres de la Nation, leur participation quotidienne aux activités et aux réalités de leur communauté, leur intérêt sincère pour l'apprentissage et la transmission ainsi que leur volonté de s'impliquer concrètement au sein de leur milieu en font des chercheurs très efficaces et compétents, essentiels aux futurs projets de recherche.

Référence bibliographique

Pelletier, G. (1982). *Abenaki Basketry*. Ottawa, Canada : Musée national de l'homme.

Chapitre 6

Récit d'une initiative collaborative en contexte anicinabe dans le cadre du projet Animodidan kimidjiminan! Parlons de notre alimentation¹!

LAURENCE HAMEL-CHAREST

Université de Montréal, Québec, Canada

MAUREEN PAPATIE

*Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue,
CRÉA Kitci Amik, Québec, Canada*

Introduction

La recherche collaborative en milieux autochtones est de plus en plus répandue (Bousquet, 2019). Elle permet de répondre à certains impératifs comme le partage du pouvoir décisionnel, le souci du bénéfice commun ou encore la valorisation d'expertises diverses. Ces enjeux ne sont pas propres à la recherche en contextes autochtones, mais, étant donné les dynamiques de pouvoirs qui s'y jouent, elle y est particulièrement sensible. Suite à de nombreuses critiques (Gentelet, 2009; Martin, 2013), dont certaines spécifiquement adressées aux anthropologues il y a plusieurs décennies déjà (Deloria, 1988), des recommandations ont été émises pour transformer ce domaine de recherche (Brant Castellano, 2004; Tuhiwai Smith, 2012). Progressivement, il y a eu un passage de la recherche « sur » les Autochtones à la recherche « avec », « par » et « pour » les Autochtones. Toutefois, au-delà des discours empreints de bonne volonté, comment mettre en pratique cette rhétorique collaborative et réussir à en relever les défis?

1. *Migwetc* aux Anicinabek qui ont accepté de participer à ce projet ainsi qu'au Conseil de la Nation Anishnabe du Lac Simon et à la direction de l'école *Amik Wiche* pour leur soutien et leur ouverture. Cette recherche bénéficie du soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) – bourse de doctorat du Canada Joseph-Armand-Bombardier.

Nous présentons ici un exemple de collaboration, le projet *Animodidan kimidjiminan! Parlons de notre alimentation!*, et proposons d'analyser sa conception et sa réalisation. Notre réflexion porte sur une méthode et ses enjeux, c'est-à-dire sur la dimension appliquée d'un projet de recherche. Plus précisément, nous posons les questions suivantes : comment les choix méthodologiques et épistémologiques influencent-ils la collaboration et ses retombées? En quoi l'établissement d'une intersubjectivité est-il primordial à la collaboration? Selon Wilson (2001), l'aspect relationnel est au cœur des paradigmes autochtones de la recherche : le savoir est envisagé comme étant relationnel et une importance épistémologique est accordée aux relations. Dans cette optique, nous explorons, via une démarche réflexive, les enjeux relationnels impliqués dans une collaboration.

Cette dernière a eu lieu dans un contexte de recherche au sein de la communauté anicinabe² de Lac-Simon. Elle est née d'une rencontre entre une enseignante anicinabe, Maureen, et une *tcikojikwe*³ doctorante en anthropologie à l'Université de Montréal, Laurence, qui sont les deux signataires du présent travail. À l'époque, Maureen était professeure de langue et culture à l'école pour adultes de sa communauté, le *Centre régional d'éducation des adultes (CRÉA) Kitci Amik*. Elle était aussi étudiante dans le programme en études autochtones de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. C'est dans le cadre d'un cours de langue (*anicinabemowin*) qu'elle donnait à l'hiver 2018 que notre collaboration s'est déroulée. L'objectif était de faire participer les étudiants à la création d'un livre communautaire portant sur le patrimoine alimentaire de Lac-Simon, une initiative associée à la recherche doctorale menée par Laurence. Les modalités détaillées de cette recherche et du livre sont exposées plus loin.

L'utilisation du terme « rencontre » n'est pas anodine. Nous reprenons à notre compte la définition proposée par Frédéric Laugrand (2002, p. 18), dans un contexte tout autre, alors qu'il analyse la réception du christianisme par les Inuit : « Issu de "encounter" qui signifie "trouver sur son chemin". Il conserve non seulement l'idée de contacts entre plusieurs protagonistes, mais également une connotation d'affrontement et de compétition [...] ». Nous sommes d'avis que la recherche collaborative implique la rencontre ainsi conceptualisée. Les intérêts, les besoins des

2. Le terme Anicinabe, ou Anicinabek au pluriel, s'écrit avec différentes orthographes : Anicinape, Anicinabe, Anichinabé, Anishinabe. Sur la recommandation d'âinés locaux, nous avons choisi d'utiliser l'orthographe « Anicinabe » tout au long du texte.

3. Issu de *wemitiġōjī*, mot utilisé pour désigner les Français (Dumont et Dumont, 1985, p. 72), ce terme est une version abrégée qui sert aujourd'hui à désigner les Blancs dans la communauté. L'ajout de « kwe » à la fin du mot signale le féminin.

diverses parties peuvent entrer en compétition. Il peut y avoir résistance, mécompréhension, confrontation. Un processus de médiation, voire de négociation, est alors nécessaire. Pour analyser ces mécanismes au cœur des interactions sociales, notre démonstration navigue ici entre nos voix individuelles et une réflexion générée en dyade. Nous disséquons une démarche qui a nécessité du temps, des remises en question, de la confiance et du dialogue, pour en analyser les étapes de développement, la mise en pratique et les résultats. Nous présentons d'abord le contexte dans lequel s'inscrit la collaboration. Nous abordons ensuite son élaboration, les défis rencontrés ainsi que les ajustements subséquents. Enfin, nous interrogeons les retombées et les dynamiques relationnelles qui ont émergé du projet.

1. Contexte de la collaboration : recherche doctorale et livre communautaire

Après avoir déménagé en Abitibi à l'hiver 2017, Laurence est allée à la rencontre de la communauté de Lac-Simon située à quelques kilomètres de la ville de Val-d'Or⁴. À l'époque, la procédure locale prévoyait que tout projet de recherche se déroulant au sein de la communauté devait d'abord recevoir l'approbation du Conseil de bande, qui émettait alors une résolution. La recherche doctorale a donc été présentée aux élus. Celle-ci n'a pas été initiée par la communauté et n'a pas été créée suite à une discussion entre la doctorante et les membres de la communauté. La thématique et les contours de la recherche étaient déjà établis, mais non fixés, permettant ainsi une discussion et un réaménagement selon les attentes de la communauté. Très simplement, son objectif général était de comprendre comment la colonisation a influencé les transformations de l'alimentation locale et l'univers symbolique associé. La méthodologie a consisté en une enquête ethnographique alliant l'observation participante et les entrevues, ce qui a nécessité une participation intensive au sein du quotidien des membres de la communauté pendant un peu plus d'un an.

Au volet anthropologique s'est ajoutée une dimension de recherche-action participative, une approche qui vise à produire du changement (Evans *et al.*, 2009). Dans ce cas, le changement recherché était le développement d'un rapport positif à la cuisine et la valorisation identitaire par l'intermédiaire d'un livre communautaire. Ce projet affilié à la thèse faisait partie de la proposition faite aux élus. Notons qu'au moment d'écrire ces lignes, le livre et la recherche doctorale sont toujours en cours. Le livre porte sur l'alimentation et son contenu a été déterminé par les habitants de

4. Notons qu'elle y avait déjà des contacts car elle y a en partie réalisé sa recherche de maîtrise en 2014-2015.

Lac-Simon qui ont accepté d'y participer. La communauté en détiendra les droits d'auteur une fois qu'il sera publié. Ce livre documente des savoirs et des héritages familiaux dans le but de témoigner de la richesse culturelle des Anicinabek et pour participer à nourrir la fierté identitaire collective.

Les résultats de la recherche doctorale seront restitués sous une forme adaptée et déterminée avec la communauté, mais ce livre vise à faire en sorte que cette dernière bénéficie de retombées qui soient plus concrètes et accessibles qu'une thèse de doctorat. Le livre a également pour but de répondre aux recommandations faites dans le protocole de recherche de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (2014). Celui-ci souligne notamment l'importance de faire des recherches avec les Autochtones qui soient plus respectueuses et plus utiles. S'assurer que les communautés en retirent des bénéfices est en effet une condition importante de la recherche « avec » les Autochtones qui se distingue de celle « sur » les Autochtones (Koster *et al.*, 2012).

Le livre et la recherche doctorale ont été approuvés par les membres du Conseil de bande en mars 2017, ce qui a marqué le début officiel de la collecte de données. Le contenu du livre ainsi que les données pour la recherche ont été récoltés simultanément pendant quatorze mois. Les deux se sont mutuellement alimentés. D'une part, le livre a été une porte d'entrée pour la recherche puisque son contenu représente un matériel riche pour l'analyse, tout comme son processus de création. D'autre part, certaines données récoltées dans le cadre de la recherche ont été ajoutées au livre avec le consentement des participants. Au terme de la collecte en juin 2018, un bilan des travaux a été présenté au Conseil de bande. Cette rencontre a été l'occasion de déterminer les modalités de suivi et de retour des résultats. Afin que la communauté reste impliquée dans les étapes d'analyse et d'écriture, il a été décidé que deux représentantes anicinabek – nommées par le Conseil de bande selon leurs expertises et leur connaissance du projet – allaient faire un suivi avec la doctorante : Maureen est responsable du suivi du livre et une aînée, qui souhaite rester anonyme, s'occupe de celui de la recherche. Puisque cette collaboration est avant tout liée au livre, nous mettons maintenant de côté les enjeux propres à la recherche doctorale pour nous concentrer sur la démarche propre à la conception de celui-ci.

1.1. Un livre communautaire

Le format du projet peut soulever des interrogations. Pourquoi proposer un livre, c'est-à-dire transcrire à l'écrit un patrimoine immatériel d'une communauté qui est de tradition orale? Plusieurs considérations ont motivé ce choix. D'abord, le livre est un produit polyvalent. Il peut être

utilisé à l'interne pour la transmission des savoirs auprès des jeunes Anicinabek ou à l'externe, soit dans le cadre de projets touristiques, soit pour faire connaître une partie du patrimoine culinaire anicinabe aux allochtones. Le Canada, pays aux identités alimentaires multiples, a d'ailleurs un potentiel riche quant au tourisme alimentaire (Hashimoto et Telfer, 2006). Plusieurs livres de cuisine sur l'alimentation des Autochtones sont déjà sur le marché canadien. L'offre anglophone est plus importante (ex. : George Jr. et Gairns, 2010; Watts, 2011), mais il existe quelques initiatives francophones. Par exemple, les Abénakis ont récemment lancé le livre collectif *Nd'adbokwa. Je cuisine* (2017) tandis que l'ouvrage *Livre de recettes familial du Nunavik* (2014) nous invite dans l'univers culinaire des Inuit. Au Québec, des livres produits par des chefs sont disponibles en français, comme ceux de Martin Gagné (2004) ou de Manuel Kak'wa Kurtness (2008). Toujours au Québec, mais en anglais, la communauté algonquine de Kitigan Zibi a produit *Traditional Food "REZ"-IPES* (2014). Des petits livres de recettes sont aussi publiés par des Centres d'amitié autochtone et par des agences de santé publique comme la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2010). D'ailleurs, ces exemples récents ne sont pas les premiers ouvrages qui proposent un aperçu de l'alimentation des peuples autochtones de la province. Par exemple, Bernard Assiniwi a publié *Recettes typiques des Indiens* en 1972, et Marie-Jeanne Basile a publié *Ethnocuisine montagnaise (Innupminwan)* l'année suivante. Un petit livre de recettes, *Traditional Indian Recipes from Fort George*, a également été produit en 1971 par des Cris de la communauté de Fort George.

Un livre traitant du patrimoine alimentaire⁵ d'une communauté ou d'une nation autochtone n'a donc rien d'innovant en soi. Cependant, la plupart des livres récents sont associés, d'une manière ou d'une autre, au domaine de la santé, ce qui n'est pas le cas de celui de Lac-Simon. Celui-ci se distingue par le fait qu'il n'est pas destiné à valoriser une alimentation équilibrée ou de bonnes habitudes de vie. Il témoigne d'une alimentation issue du territoire tout comme d'une cuisine basée sur des produits industriels, voire exotiques. De plus, le format des partages sous forme de « souvenir alimentaire » permet une porte d'entrée différente sur l'héritage culturel des participants. Si certains ont voulu partager une recette sous un format classique, c'est-à-dire comme on en retrouve dans les

5. Selon Jacinthe Bessière et Laurence Tibère (2011, p. 2), le « patrimoine alimentaire comprend les éléments matériels et immatériels constituant les cultures alimentaires et définis par la collectivité comme un héritage partagé ». Il inclut des produits, des connaissances et des savoir-faire associés à la production, à la transformation ou à la consommation des aliments.

livres de cuisine, la plupart n'étaient pas à l'aise avec ce type de partage expliquant qu'ils cuisinent plutôt à l'œil, sans mesure ni temps de cuisson, comme leurs ancêtres. D'ailleurs, le partage était souvent plus facile et riche lorsqu'ils étaient invités à réfléchir à ce qu'ils mangeaient avec leur famille. Au début de la collecte de données, une explication très vague était donnée aux participants : on leur demandait de partager quelque chose en lien avec l'alimentation. Un aîné a remis en question cette approche. Selon lui, il fallait des directives plus précises pour favoriser la participation. Suite à cette recommandation, la méthode a été modifiée. L'évocation de souvenirs d'enfance est le format de partage qui a suscité le plus grand enthousiasme et c'est donc ce format qui a été suggéré aux participants. D'autres formes de partage n'étaient pas exclues pour autant.

De façon générale, les partages se sont faits à l'oral lors de conversations informelles ou d'entrevues liées à la recherche. Certaines de ces conversations ont été enregistrées, d'autres non. Les participants étaient invités à valider une version écrite de leur partage et ils pouvaient la modifier à leur guise. Tous ont dû individuellement donner leur consentement afin que leur nom soit associé aux citations partagées dans le livre. De cette manière, le crédit des connaissances leur est entièrement attribué. Cette démarche avait pour but de produire un sentiment de fierté, autant au niveau individuel que collectif. Elle s'inspire de Bernard Assiniwi (1972), un auteur aux origines algonquine, cri et canadienne française, qui nomme chacun des auteurs des recettes ainsi que leur appartenance dans son livre de cuisine. Cette démarche visait aussi à répondre à une critique faite par un aîné de la communauté. Alors que Laurence effectuait une entrevue avec lui dans le cadre de sa maîtrise, également réalisée en partie à Lac-Simon, cet aîné déplorait le fait que les anthropologues utilisent généralement des pseudonymes pour se référer à leurs interlocuteurs. Ce processus de nomination a pour conséquence de les rendre invisibles.

Tous les membres majeurs de Lac-Simon ont pu participer. Au final, neuf hommes et dix-neuf femmes ont accepté de le faire. Ceux âgés entre 35 et 75 ans ont été les plus nombreux à prendre part au projet. Les jeunes adultes ont été plutôt difficiles à convaincre et à rencontrer, notamment parce qu'ils sont peu présents lors des activités communautaires. Afin de favoriser davantage la participation de la population, il fallait créer des alliances avec des personnes clés de la communauté, c'est-à-dire des personnes qui s'impliquent d'une manière ou d'une autre dans les initiatives culturelles. L'idée de contacter Maureen a donc émergé.

2. Mise en place de la collaboration

C'est sans proposition précise que s'est déroulée une première rencontre à l'automne 2017 entre Laurence et Maureen. Les projets de recherche et de livre avaient été brièvement expliqués à Maureen lors d'une rencontre impromptue sur le territoire durant l'été. Nous avons alors manifesté un désir commun de travailler ensemble dans le cadre du livre communautaire. Il fallait maintenant décider quelles allaient être les composantes de cette collaboration. Il était prévu que Maureen donne un cours de langue anicinabe à la session d'hiver. Nous voulions trouver une manière de faire participer ses étudiants au projet de livre. Nous souhaitions que cela leur permette d'acquérir les compétences ciblées par leur formation en langue et culture anicinabe.

Nous avons chacune des attentes distinctes, mais complémentaires. Maureen souhaitait que ses étudiants s'initient à la recherche, qu'ils s'intéressent à leur héritage culturel et qu'ils entrent en dialogue avec des aînés de leur entourage. Elle désirait aussi que Laurence partage avec eux son expérience d'étudiante et de recherche en milieu académique. L'idée était de démystifier ce domaine puisqu'il est fréquent que des chercheurs travaillent dans la communauté. De son côté, Laurence désirait que les étudiants prennent part au livre. C'était une manière de multiplier les participants et d'inclure les partages d'une tranche plus jeune de la population. Nous trouvions important que la participation de l'école, le *CRÉA Kitci Amik*, soit mentionnée dans le projet de livre, tout comme le nom des étudiants qui allaient y prendre part. Notre collaboration a donc été proposée à la direction de l'école, qui a rapidement accepté que nous la mettions en place.

Quelques mois plus tard, alors que le début des cours approchait et que le plan de cours avait été déterminé, une deuxième rencontre nous a permis de concevoir concrètement l'activité qui allait être proposée aux étudiants et l'encadrement associé. Nous voulions trouver un format de travail qui maximiserait leur participation. Nous avons donc regardé les thèmes abordés à travers le cours : conversation, temps, nombre, alimentation, animaux, etc. Puisque la plupart d'entre eux pouvaient être liés au livre, nous avons décidé de leur proposer un travail de session permettant de couvrir plusieurs thématiques. Notre idée de départ était d'inviter les étudiants à aller à la rencontre d'un membre de leur famille ou de leur entourage pour solliciter leur participation au livre. En somme, ils devaient agir comme des assistants de recherche. Ce travail devait les amener à échanger sur leur culture et leur héritage avec une personne de leur choix et à potentiellement pratiquer leur compétence conversationnelle en anicinabemowin. Les étudiants devaient ensuite nous remettre à

l'écrit le partage récolté oralement. Puisqu'il leur fallait expliquer le projet tout en obtenant le consentement de la personne sollicitée, il était nécessaire de prévoir un encadrement et une formation à la recherche.

2.1. Activités, déroulement, positionnement

Les cours enseignés par Maureen avaient lieu une fois par semaine et duraient une journée complète. Le nombre d'étudiants présents variait d'une semaine à l'autre. En général, la classe comptait plus ou moins une dizaine d'étudiants, en majorité des femmes entre 18 et 50 ans. Dès le premier cours, Laurence s'est présentée puis a parlé de sa recherche ainsi que du livre communautaire. Le travail de session associé au livre a ensuite été expliqué dans les grandes lignes. Quelques cours plus tard, nous avons fait une formation à la recherche puisque nous devions nous assurer que les étudiants comprenaient bien les enjeux associés à leur rôle. Des documents leur ont été fournis afin de les soutenir dans leur collecte d'informations : une présentation du projet de livre, un formulaire de consentement et un aide-mémoire rappelant les éléments à présenter et à valider avec la personne rencontrée. Nous en avons aussi profité pour faire un bref historique de la recherche en milieux autochtones et pour exposer certains enjeux. Nous avons également échangé avec les étudiants au sujet des études universitaires, de la recherche et de la démarche collaborative au cœur du livre. Finalement, nous avons expliqué pourquoi ce projet était intégré dans le cours et en quoi il était pertinent pour leur apprentissage. À ce stade, les étudiants étaient enthousiastes et certains avaient même déjà des idées pour leur travail.

Nous avons convenu d'assurer un suivi hebdomadaire afin de motiver les étudiants, mais aussi pour leur offrir un soutien en cas de besoin. Pour ce faire, deux méthodes ont été prévues : une virtuelle et une en personne. Puisque les réseaux sociaux sont très populaires au sein de la communauté, nous avons créé un groupe Facebook. Tous les étudiants ont été ajoutés à cet espace de discussion, sauf une qui n'utilisait pas cette plateforme et avec qui nous avons uniquement communiqué en personne. Ce groupe visait à faciliter la communication et le partage de documents. C'était aussi un espace pour déposer les données récoltées ainsi que des photos numérisées associées. Nous y avons aussi partagé une version numérique des documents d'aide au travail, qui leur avaient été remis en classe. Finalement ce groupe virtuel a été peu utilisé pour des discussions. Les échanges ont plutôt eu lieu lors des rencontres en classe. Certaines personnes y ont tout de même partagé des photos, ce qui a suscité des discussions au sujet de la culture et de l'histoire de Lac-Simon. Une fois la recherche et le livre terminés, ce groupe sera un excellent outil pour assurer une communication post-collaboration nécessaire au suivi ainsi qu'au retour des résultats.

En plus de cet espace virtuel, il était prévu que Laurence assiste à chaque début de cours pour faire le point avec les étudiants. Ayant déjà manifesté l'envie d'apprendre davantage la langue vernaculaire, elle a finalement assisté à toutes les séances. Cette présence assidue lui a permis de se positionner comme une étudiante parmi les autres. Cela a fait en sorte qu'une relation s'est développée avec les autres étudiants. Maureen lui faisait faire les mêmes exercices, la plaçant ainsi dans une situation d'apprentissage. Elle devait par exemple lire des passages en langue anicinabe à voix haute, présenter les réponses de ses exercices, etc. De ce fait, plutôt qu'être simplement une doctorante agissant en périphérie du groupe, elle s'est intégrée dans une position égalitaire vis-à-vis les étudiants, amoindissant la barrière de l'expertise universitaire. Elle a ainsi intégré la dynamique du groupe. Cette présence continue a également permis d'assister à des partages en lien avec l'alimentation qui se faisaient spontanément lors de certains exercices. Ainsi, les premières étapes du projet se sont bien déroulées. Toutefois, en cours de route, nous avons réalisé que nous devions faire des ajustements.

2.2. Défis et solution

S'informer toutes les semaines de l'avancée des travaux des étudiants nous a permis de nous rendre compte, avant qu'il ne soit trop tard, que tout ne se déroulait pas comme prévu. Très peu d'étudiants avaient entamé une démarche pour interroger une personne de leur entourage⁶. Ainsi, quelques cours avant la fin de la session, nous avons convenu qu'il était nécessaire de revoir notre approche et nos attentes afin de trouver une manière de maximiser la participation des étudiants sans quoi nous n'aurions pas ou très peu de résultats. Nous faisons face à deux défis : le manque de temps et une faible participation.

Le premier était d'ordre logistique. Les contenus abordés en cours étaient déjà très nombreux et il était difficile de consacrer plus de temps au travail pour le livre sur l'alimentation à l'intérieur des périodes de classe. Le travail que nous demandions aux étudiants pour le livre devait se faire à l'extérieur du cours et cela n'était pas possible pour tous, par manque de temps et de disponibilité à cause d'un emploi, des obligations familiales, etc. Ce défi était plutôt simple à régler : nous devions prévoir une activité à même les heures de cours.

Le deuxième défi, qui peut être envisagé comme une forme de résistance, était plutôt d'ordre personnel et découlait d'enjeux sensibles. Une étudiante nous a confié qu'il lui était difficile de se replonger dans son passé

6. Au final, seulement deux étudiantes nous ont remis une participation telle que demandée en début de cours, c'est-à-dire via une collecte de données qu'elles avaient effectuée au sein de leur famille.

familial. D'autres se disaient sans connaissances et démontraient un manque de confiance en eux. Ils préféreraient s'abstenir car ils ne considéraient pas ce qu'ils avaient à partager comme étant pertinent ou intéressant. La plupart des jeunes ont grandi sur la réserve, dans un contexte bien différent de celui des aînés. Ils ne possèdent pas nécessairement les connaissances associées à la vie sur le territoire, largement valorisée et considérée comme étant la source de la culture anicinabe. Ils ne se sentent pas compétents pour partager cette culture qui est pourtant la leur. Ce sentiment de « ne rien savoir sur la culture » était déjà rapporté par Marie-Pierre Bousquet en 2005 (p. 9) dans une étude menée auprès de jeunes Anicinabek du Québec. L'anthropologue montre que cela est en partie dû à leur conception de la culture anicinabe qui inclut rarement « l'expérience de leur mode de vie contemporain » (p. 10). Dans ce sens, leurs compétences culturelles leur paraissent moindres, voire inexistantes, ce qui peut expliquer la timidité de certains jeunes adultes envers une prise de parole en lien avec la culture.

Face à ces obstacles, nous avons décidé de changer le format du travail. Plutôt que de leur demander de recueillir des connaissances d'une personne de leur entourage, nous leur avons demandé de mobiliser leur propre savoir à travers une discussion collective qui a été organisée suite à la préparation d'un *makocan*, un festin communautaire. Ces repas collectifs sont fréquents dans la communauté et au sein des familles de Lac-Simon. Les festins ne sont pas une pratique nouvelle, ni chez les Anicinabek (Inksetter, 2015; Leroux, 2003; MacPherson, 1930), ni chez d'autres Premières Nations au Québec (Hallowell, 1926; Henriksen, 2010; Jauvin, 1993; Tanner, 1979). Plusieurs types de festins ont été documentés, chacun ayant des fonctions distinctes, comme rendre hommage à l'esprit de l'animal chassé, souligner une chasse particulièrement fructueuse ou l'arrivée des familles aux sites de rassemblements estivaux, etc. Aujourd'hui, le format et les fonctions des *makocan* ont changé. Sans faire une analyse détaillée de cette pratique, mentionnons qu'elle continue d'être significative culturellement. Le festin permet notamment de marquer la fin d'un événement communautaire et représente une occasion d'être ensemble, ce qui participe au sentiment d'appartenance communautaire. Il est aussi l'occasion d'apprentissages culturels. Par exemple, lors du *makocan* auquel nous avons participé, deux légendes anicinabek ont été partagées par une aînée. L'aide du groupe avait été sollicitée en cuisine et nous étions d'avis que cela représentait une bonne opportunité, pour les étudiants, de réfléchir à leur héritage alimentaire. C'était l'occasion de faire quelque chose de concret en lien avec l'alimentation. En cuisinant, les étudiants ont mobilisé leurs connaissances et les ont partagées pour guider les autres.



Maureen Papatie (au centre) et deux étudiantes (Taïsha Papatie-Anichinapéo à gauche, Monique Lacoursière à droite) préparent de la bannique pour le makocan (crédits photo Laurence Hamel-Charest 2018).

Le cours suivant le *makocan*, nous avons organisé une discussion collective à l'intérieur des heures de cours, maximisant ainsi la présence et la disponibilité des étudiants. Ils furent invités à discuter avec nous d'alimentation pour échanger des recettes, des souvenirs, des techniques de cuisson ou autres. Six étudiants (cinq femmes, un homme) étaient présents ce jour-là. Pour briser la glace, Laurence a elle-même partagé des souvenirs alimentaires de sa famille, suscitant ainsi des réactions chez les étudiants qui, à leur tour, ont dévoilé certains classiques familiaux. La conversation s'est rapidement détendue, les uns et les autres se permettant de faire des blagues et de partager leurs variantes familiales. Quelques-uns, plus timides, ont partagé des souvenirs quand Maureen les sollicitait directement.

La disposition des chaises en cercle et le partage de nourriture (café et beignes) ont favorisé le caractère informel de la discussion, qui s'est trouvé renforcé par le fait que celle-ci ait lieu alors que les étudiants connaissaient Laurence déjà depuis plusieurs semaines. En fonctionnant ainsi, nous avons reproduit une manière de faire anicinabe, soit de se réunir pour échanger des souvenirs dans une ambiance ponctuée d'anecdotes drôles. Le

cours suivant la discussion, une version écrite des partages fut soumise à chacun des étudiants. Ainsi, ils avaient la possibilité de modifier leur partage à leur guise. Plutôt qu’être ceux qui collectent le partage de savoirs, ils sont devenus ceux qui partagent leurs savoirs. Nous faisons l’hypothèse que ce format leur permettrait de réaliser qu’ils possédaient également des connaissances ainsi qu’un héritage familial et culturel riche. Les commentaires des étudiants à la fin du projet nous ont permis de valider cette hypothèse.

3. Retombées

Chacune de notre côté, nous avons des attentes en lien avec nos objectifs et nos rôles respectifs. Maureen voyait dans le projet une occasion de mettre à l’avant-scène les Anicinabek et leur culture, notamment parce qu’elle considère qu’on en parle trop peu, par rapport à d’autres nations autochtones. Elle pense que la communauté de Lac-Simon doit, elle aussi, laisser des traces dans des projets comme celui-ci afin que les futures générations puissent en bénéficier. Pour elle, c’était aussi une manière intéressante d’exposer aux étudiants l’importance du partage de la culture et de la langue. Quant à Laurence, le volet appliqué et collaboratif de sa recherche que représente le livre lui importe énormément. Ainsi, pendant la collecte de données, elle a voulu encourager la participation le plus possible. Elle était aussi préoccupée par la dimension intergénérationnelle du contenu du livre, ce qui l’a poussée à favoriser la participation de différentes tranches d’âge. La collaboration avec Maureen, qui permettait notamment de rejoindre des jeunes adultes, allait dans ce sens. Ainsi, nos besoins n’étaient pas en compétition; ils étaient complémentaires. Cela a permis de créer un contexte équitable et harmonieux dans lequel s’est établie notre rencontre.

L’exercice a été enrichissant pour nous, mais aussi pour les étudiants qui y ont pris part. Par exemple, une étudiante, qui n’habitait pas la communauté, a témoigné de son expérience : « C’est plaisant que la culture soit toujours vivante ici. Je ne pensais pas qu’il y avait encore de belles valeurs comme l’entraide et le partage. Le cours avait beaucoup de contenu, mais ça m’a rendue fière d’être une Anicinabekwe ». Une autre, après avoir validé la version écrite de son partage, a répondu : « Wow! Je suis très impressionnée. Tu as tout à fait bien raconté en histoire. Je suis très contente et je n’arrive pas à croire que tout est bien dit de A à Z. » Malgré les difficultés de participation associées au manque de temps et de confiance en leurs connaissances, ceux qui ont finalement pris part au projet ont signifié leur fierté de voir leur nom et leurs connaissances apparaître dans le livre. De plus, au moment de la discussion collective,

le plaisir de partager des souvenirs était notable dans les rires, les échanges et les relances au sein du groupe. Nous pouvons donc conclure que les bénéfices de cette collaboration ont été réciproques pour toutes les parties impliquées. Tous n'en ont pas retiré la même chose, mais chacun a vu ses attentes être comblées, un souci important dans un cadre collaboratif.

4. Enjeux relationnels

Le plus grand atout de cette collaboration a été l'établissement d'une relation de confiance empreinte de respect mutuel entre Laurence et Maureen, mais aussi avec les étudiants. Maureen avait déjà une proximité avec les étudiants, alors que Laurence a développé des relations avec ceux-ci et s'est intégrée au groupe en participant activement aux cours. Sa présence dans la communauté et ses relations avec des membres de la famille de certains étudiants ont aussi été bénéfiques puisque cela a créé une familiarité.

Entre Laurence et Maureen, les échanges sincères ont permis de mener à terme une collaboration satisfaisante pour tous. Les interstices hors du contexte collaboratif ont grandement favorisé le développement de notre relation : partager un repas, boire le thé, assister à une activité communautaire, etc. Avant même d'établir les balises de notre collaboration, nous avons passé plusieurs moments de ce genre ensemble. Sans avoir conclu d'accord formel, nous avons témoigné d'un intérêt mutuel pour travailler ensemble bien avant de le faire. Le tout témoigne du fait qu'une démarche collaborative, qui implique la création d'un espace intersubjectif, nécessite du temps et de l'engagement. L'expression « I spent the first year drinking tea », utilisée par un chercheur dans l'étude de Castleden *et al.* (2012, p.168) pour expliquer le temps nécessaire à sa recherche et à la publication de ses résultats, traduit bien cela. Au final, chacune s'est investie plus que ce qui était au départ convenu grâce à la relation amicale et de confiance qui s'est développée. En effet, notre relation ne s'est pas limitée à cette collaboration. Elle a d'elle-même amené d'autres occasions de travailler ensemble et de répondre à des besoins mutuels. Par exemple, nous avons participé à un colloque scientifique pour présenter notre initiative et Maureen a sollicité l'expérience académique de Laurence pour certains travaux alors qu'elle poursuivait un séminaire à l'université.

En raison de sa connaissance du milieu académique, Maureen est familière avec la recherche, ce qui explique en partie son ouverture envers la collaboration. Toutefois, cette ouverture n'était pas instantanée chez tous les membres de la communauté sollicités par Laurence, que ce soit dans le cadre du projet de livre ou de la recherche. À plusieurs reprises, celle-

ci a été confrontée à la méfiance de certains. Les allochtones présents dans la communauté sont souvent associés à des intervenants. En ce sens, Laurence a notamment été prise pour une travailleuse sociale et une infirmière. Une présence soutenue et des échanges honnêtes ont été nécessaires pour dissiper ce type de malentendu. Dans le cadre de notre collaboration, les étudiants, étonnés que l'on s'intéresse à eux et à leur culture, ont questionné Laurence sur ses objectifs. Loin d'être une exception, de telles situations découlent du fait que les milieux autochtones ne sont pas neutres. Chacun d'entre eux porte un historique particulier en lien avec les recherches passées, mais aussi avec les allochtones qui y ont travaillé. Ainsi, à son arrivée, un chercheur ou un étudiant porte le poids de cet historique et peut y être confronté. Il peut, entre autres, y avoir des mécompréhensions sur son identité ou ses objectifs de recherche (Gagnon, 2011; Jérôme, 2008). Certaines communautés sont plus familières avec la recherche et elles y associent parfois une expérience positive. Pour d'autres, ce n'est pas le cas et il importe de prendre le temps de comprendre ce bagage pour mieux s'y adapter.

Conclusion

Comme l'ont montré Smith *et al.* (2010), qui traitent de la recherche-action participative, la conception idéale de la recherche diffère souvent de la recherche telle qu'elle est expérimentée. Ainsi, il est nécessaire d'être ouvert et enclin à l'adaptation pour faire face aux défis rencontrés. La *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone* (2015) présente ces manières d'être comme étant des prérequis à la collaboration. Après avoir ouvertement décortiqué notre collaboration, il paraît clair que sa mise en pratique s'est avérée plus complexe que nous l'avions envisagé au départ. Sur papier, notre projet semblait simple à réaliser, alors qu'une fois mis en marche, plusieurs défis propres au contexte local ont dû être relevés. Nous avons dû revoir nos attentes et adapter nos interventions afin d'obtenir des résultats. En fin de compte, la collaboration que nous avons réalisée est bien différente de celle que nous avions envisagée. Elle est sans doute plus pertinente, au sens où les changements effectués nous ont permis de réaliser un projet mieux adapté au milieu et aux participants.

D'un point de vue pratique, le choix d'une méthode collaborative s'est donc avéré judicieux. Elle a permis de provoquer la rencontre, ce qui a contribué à enrichir le livre et à le rendre significatif pour la communauté. Elle a aussi eu des impacts humains non négligeables en ce qui a trait à la valorisation des savoirs culturels des étudiants. Une étincelle de fierté identitaire a été générée par leur participation au livre. La lecture réflexive

que nous avons faite de notre collaboration a permis de démontrer en quoi l'aspect relationnel et l'établissement d'une intersubjectivité ont été primordiaux afin que notre collaboration soit satisfaisante, c'est-à-dire afin qu'elle engendre des retombées qui comblerent les besoins de tous. D'un point de vue épistémologique, cela nous a permis de nous distancier des paradigmes de recherche occidentaux pour nous rapprocher un peu plus d'un idéal s'inscrivant dans un paradigme de recherche autochtone. L'approche collaborative, telle que nous l'avons mobilisée, repose entièrement sur les relations, ce qui est en fait une approche tout indiquée pour avancer sur la voie d'une approche relationnelle, davantage en cohérence avec les paradigmes de recherche autochtones (Wilson, 2001). Nous avons adopté une approche qui permet de constituer une recherche autrement, « avec » et « pour » les Autochtones, comme le réclamait déjà en 1999 Linda Tuhiwai Smith (2012). Bien que cette collaboration soit circonscrite dans un contexte bien particulier et qu'elle réponde à des besoins et des défis locaux, elle a néanmoins fait surgir des éléments de réflexion plus globaux qui, nous l'espérons, viendront enrichir la poursuite d'une perspective critique nécessaire à tout projet de recherche en contextes autochtones.

Références bibliographiques

- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. Récupéré de : <https://cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>
- Assiniwi, B. (1972). *Recettes typiques des Indiens*. Ottawa : Lémac.
- Basile, M.-J. (1973). *Ethnocuisine montagnaise (Innupminwan)*. Centre d'études Nordiques, Collection Nordicana, 35. Québec : Université Laval. doi: 10.5885/464014ND-A820812C6
- Bessière, J. et Tibère, L. (2011). Innovation et patrimoine alimentaire en Midi-Pyrénées, *Anthropology of Food* [en ligne], 8. Récupéré de : <http://aof.revues.org/6759>
- Bousquet, M.-P. (2005). Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 7-17. Récupéré de : http://classiques.uqac.ca/contemporains/jerome_laurent/jeunes_autochtones/RAQ_35_3_Jeunes_autochtones.pdf
- . (2019). Les recherches-action ou collaboratives sont-elles plus éthiques? Réflexions d'une ethnologue en milieu autochtone canadien. *Canadian Journal of Bioethics, Revue canadienne de bioéthique*, 2(3), 26-33. doi : <https://doi.org/10.7202/1066460ar>

- Brant Castellano, M. (2004). L'éthique de la recherche sur les autochtones. *Journal de la santé autochtone*, janvier, 98-114.
- Castleden, H., Sloan Morgan, V. et Lamb, C. (2012). "I Spent the First Year Drinking Tea": Explorings Canadian University Researchers' perspectives on community-based participatory research involving Indigenous peoples. *The Canadian Geographer/Le géographe canadien*, 56(2), 160-179. Récupéré de : <https://doi.org/10.1111/j.1541-0064.2012.00432.x>
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador. (2010). *Recettes de déjeuners et collations santé*. Récupéré de : <http://www.cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/livre-de-recettes-d%C3%A9jeuners.pdf?sfvrsn=2>
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2015). *Boîte à outils des principes de la recherche en contextes autochtones*. Récupéré de : <https://files.cssspnql.com/index.php/s/fGuCd9fh79f4rsN>
- Conseil des Abénakis d'Odanak. (2017). *Nd'adbokwa. Je cuisine*.
- Deloria, V. Jr. (1988 [1969]). Anthropologists and Other Friends. Dans *Custer Died for Your Sins* (p. 78-100). Norman : University of Oklahoma Press.
- Dumont, M. et Dumont, M. (1985). *Lexique Algonquin/Français*. Conseil de bande du Lac Simon (Éducation).
- Evans, M., Hole, R., Berg, L. D., Hutchinson, P. et Sookraj, D. (2009). Common Insights, Differing Methodologies. Toward a Fusion of Indigenous Methodologies, Participatory Action Research, and White Studies in an Urban Aboriginal Research Agenda. *Qualitative Inquiry*, 20(10), 1-18. Récupéré de : <https://doi.org/10.1177/1077800409333392>
- Gagné, M. (2014). *Gastronomie des Premières Nations*. Québec : Les Éditions du Sommet.
- Gagnon, D. (2011). Identité trouble et agent double : l'ontologie à l'épreuve du terrain. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 147-165. Récupéré de : <https://id.erudit.org/iderudit/1007860ar>
- Gentelet, K. (2009). Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. *Cahiers de recherche sociologique*, 48, 143-153. Récupéré de : <https://id.erudit.org/iderudit/039770ar>
- George Jr., A. et Gairns, R. (2010). *A Feast for all Seasons. Traditional Native Peoples' Cuisine*. Vancouver : Arsenal Pulp Press.
- Gouvernement régional Kativik. (2014). *Livre de recettes familial du Nunavik*. Département des sciences des aliments et de nutrition de l'Université Laval. Administration régionale Kativik.
- Hallowell, A. I. (1926). Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*. New Series, 28. Récupéré de : <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1926.28.1.02a00020>
- Hashimoto, A. et Telfer, D. J. (2006). Seeling Canadian Culinary Tourism: Branding the Global and the Regional Product. *Tourism Geographies*, 8(1), 31-55. Récupéré de : <https://doi.org/10.1080/14616680500392465>

- Henriksen, G. (2010 [1973]) *Hunters in the Barrens: the Naskapi on the Edge of the White Man's World*. New York, Oxford : Berghahn books.
- Inksetter, L. (2015). « *Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets* » *Pouvoir, leadership et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19^e siècle* (thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université de Montréal). Récupéré du site Papyrus de l'Université de Montréal : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13561>
- Jauvin, S. (sous la dir. de D. Clément). (1993). *Aitmanu. La vie quotidienne d'Hélène et de Wiliam-Mathieu Mark*. Montréal : Éditions Libre Expression.
- Jérôme, L. (2008). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179-196. Récupéré de : <https://id.erudit.org/iderudit/029723ar>
- Kitigan Zibi Anishinabeg Community. (2014). *Traditional Food "REZ"-IPES from Kitigan Members*. Kitigan Zibi : auteur.
- Koster, R., Baccar, K. et Lemelin, R. H. (2012). Moving from research ON, to research WITH and FOR Indigenous communities: A critical reflection on community-based participatory research. *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, 56(2), 195-210. Récupéré de : <https://doi.org/10.1111/j.1541-0064.2012.00428.x>
- Kurtness, M. (2008). *PachaMaman. Cuisine des Premières Nations*. Montréal : Éditions Boréal.
- Laugrand, F. (2002). *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Leroux, J. (2003). *Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik* (thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université de Montréal). Récupéré du site Papyrus de l'Université de Montréal : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/14230>
- MacPherson, J. T. (1930). *An Ethnological Study of the Abitibi Indians*. Musée canadien de l'Histoire canadien/Museum of History. Archives (III-G-38M).
- Martin, T. (2013). Normativité sociale et normativité épistémique. La recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglosaxon. *Socio*, 01, 135-152. Récupéré de : <http://journals.openedition.org/socio/291>
- Smith, L., Bratini, L., Chambers, D.-A., Vance Jensen, R. et Romero, L. (2010). Between idealism and reality: Meeting the challenges of participatory action research. *Action Research*, 8(4), 407-425. Récupéré de : <https://doi.org/10.1177%2F1476750310366043>
- Tanner, A. (1979). *Bringing Home Animals*. St. John's : Memorial University of Newfoundland.
- Traditional Indian Recipes from Fort George, Québec*. (1971). Cobalt, Ontario : Highway Bookshop.

- Tuhiwai Smith, L. (2012 [1999]). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres, New York : Zed Books.
- Watts, D. et Watts, A. (2011 [2007]). *Where People Feast. An Indigenous people's Cookbook*. Vancouver : Arsenal Pulp Press.
- Wilson, S. (2001). What is indigenous research methodology? *Canadian Journal of Native Education*, 25(2), 175-179.
- . (2013). Using Indigenist Research to Shape Our Futur. Dans J. Coates et T. Hetherington (dir.), *Decolonizing Social Work* (p. 311-322). Londres : Routledge.

Chapitre 7

La co-construction d'un projet forestier avec les Mi'gmaq : la forêt communautaire de Gespeg

DENIS BLOUIN

Université Laval, Québec, Canada

JEAN-FRANÇOIS BISSONNETTE

Université Laval, Québec, Canada

LUC BOUTHILLIER

Université Laval, Québec, Canada

Introduction

Ce chapitre porte sur une expérience de recherche-action participative (RPC) avec la communauté des Mi'gmaq de Gespeg. Il résulte de la collaboration entre la communauté, plus particulièrement son conseil de bande et ses employés, et le premier auteur, Denis Blouin. En tant que chercheur principal, ce dernier a été appuyé sur les plans théoriques et méthodologiques par les deuxième et troisième auteurs, Jean-François Bissonnette et Luc Bouthillier. La collaboration s'est déroulée sur une période de 4 ans (2016-2020) dans le cadre d'une démarche partenariale de recherche pour la conception et la mise en œuvre d'un projet territorial et forestier. Ce projet, que les Mi'gmaq de Gespeg¹ portent depuis une vingtaine d'années, correspond au concept de forêt communautaire (Bullock et Hanna, 2012; Krogman et Beckley, 2002). Pour Denis Blouin, le projet des Mi'gmaq est devenu une occasion de réaliser un projet de recherche doctoral en sciences forestières portant sur la gouvernance forestière des terres publiques au Québec, tout en lui donnant la possibilité d'aider une communauté autochtone à définir, valider et mettre en œuvre sa volonté transformatrice.

1. La communauté de Gespeg emploie le gentilé Mi'gmaq pour se définir de manière générale. Le terme Nation micmac de Gespeg est la dénomination officielle du conseil de bande auprès des instances gouvernementales. Nous emploierons ces deux termes dans le texte selon le contexte des phrases.

Ce texte présentera tout d’abord la communauté de Gespeg, ses besoins et attentes quant à la forêt et à son territoire. De là, nous aborderons les enjeux et la vision d’avenir de la communauté, puis son projet de forêt communautaire sera brièvement esquissé. Ensuite, nous présenterons plus précisément le projet de recherche et sa méthodologie, en insistant sur l’implication et le rôle des chercheurs. Nous poursuivrons avec un examen des enjeux de la recherche collaborative en général et plus particulièrement en contexte autochtone. En plus de présenter la communauté de Gespeg, sa démarche et son projet, ce chapitre offre un regard croisé sur les points communs et les divergences entre le rôle du chercheur en RPC et celui du consultant réalisant des mandats professionnels. L’objectif de ce retour sur notre expérience est d’apporter un éclairage sur les embûches et les potentiels de la recherche collaborative, en mettant en lumière les apprentissages tirés d’un exemple concret. Il s’agit plus particulièrement de croiser les expériences vécues en développement de projets par le premier auteur, dans deux contextes différents. Ce rapprochement entre des expériences de travail, en tant que consultant, et une expérience de recherche, en tant que chercheur et collaborateur avec une communauté autochtone, est l’occasion de mettre en évidence ce qui les caractérise et de souligner les implications de ces postures contrastées. Ceci nous amènera à discuter du dilemme entre la recherche et l’action dans la quête d’un équilibre à atteindre dans la pratique du chercheur-acteur.

1. La communauté de Gespeg : ses enjeux

D’une communauté « invisible » sur son propre territoire à celle de joueur significatif au niveau régional, la Nation micmac de Gespeg a vu sa place et son rôle se transformer de façon positive au cours des dernières décennies, notamment grâce à son implication dans les pêcheries commerciales, sa participation dans la filière éolienne, ainsi que ses rôles dans la gestion forestière et faunique. Malgré ces avancées, la question territoriale trouve peu de réponses dans les ententes de cogestion des ressources naturelles en vigueur, celles-ci se limitant à des attributions de volume (quota de ressources halieutiques ou cubage annuel de bois), ou bien à une délégation de gestion de la ressource forestière s’apparentant plutôt à une forme de sous-traitance gouvernementale qu’à une réelle cogestion (Blouin *et al.*, 2020a).

La communauté de Gespeg a pour territoire ancestral la partie est de la Gaspésie, ainsi que l’Île d’Anticosti². La superficie de ce territoire est

2. Les Innus de la basse Côte Nord considèrent aussi l’île d’Anticosti comme partie de leur territoire ancestral.

d'approximativement 700 000 hectares, en excluant l'Île d'Anticosti. Gespeg est l'une des trois communautés mi'gmaq occupant la portion québécoise du Septième District mi'gmaq, le *Gespe'gewa'gi*. Fait particulier, cette communauté reconnue comme bande indienne depuis 1973 n'a pas de territoire de réserve. La communauté de Gespeg n'est pas retenue dans le mécanisme d'attribution de terres de l'« Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada » de 1851. Elle est en effet qualifiée de communauté vagabonde, plus spécifiquement par le terme anglais de *wanderer* (Tribunal des revendications particulières, 2012), puisqu'elle a un mode de vie nomade. Sa sédentarisation dans la réserve de Restigouche est alors l'option préconisée par les autorités britanniques.

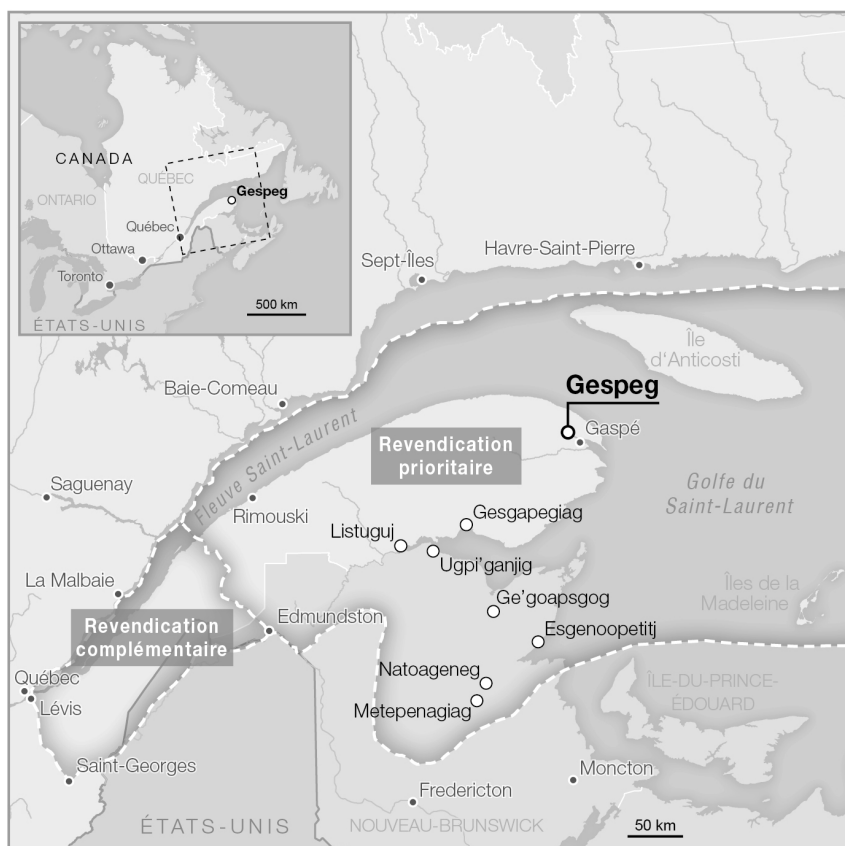


Figure 1 : Localisation de la communauté et du Gespe'gewa'gi

Sans assise territoriale reconnue, les gens de Gespeg sentent un besoin d'affirmer leur appartenance au territoire pour maintenir et renforcer leur lien à la région de Gaspé, tout comme à leur identité et leur culture mi'gmaq. La forte dispersion des membres sur le territoire québécois – plus de la moitié des 1000 membres résident à l'extérieur du territoire ancestral – et le fait que les membres vivent majoritairement en milieu urbain, principalement la région montréalaise, atténue le lien avec le territoire forestier ancestral. Ainsi, la transmission générationnelle de l'identité mi'gmaq est une préoccupation dans la communauté (Blouin *et al.*, 2020a).

La communauté de Gespeg dispose de peu de pouvoirs sur son vaste territoire forestier, sauf sur certains aspects spécifiques couverts par des ententes de cogestion forestière (Entente de délégation forestière et Entente concernant l'aménagement de peuplements forestiers à des fins d'approvisionnement en matériaux traditionnels pour l'artisanat), ou à travers des permis d'utilisation (permis de récolte de bois de chauffage à des fins commerciales, permis de récolte aux fins d'approvisionnement d'une usine de transformation du bois, permis d'exploitation d'une érablière). Ces ententes sont de portée limitée puisqu'elles concernent surtout des droits de récolte de bois et ne couvrent qu'environ 3 000 hectares, soit 0,4 % de leur territoire ancestral localisé sur la péninsule gaspésienne (Blouin *et al.*, 2020b).

Cette situation génère des insatisfactions au sein de la communauté de Gespeg que nous avons tenté de mieux comprendre dans la première partie de notre recherche. Depuis plus de 20 ans, une volonté de réaliser des projets forestiers communautaires existe dans la communauté. Malgré l'échec des premières tentatives, cette volonté demeure. Elle mène à la signature d'ententes de cogestion forestière avec le gouvernement du Québec au milieu des années 2000 (Blouin *et al.*, 2020b). Cependant, les résultats de ces ententes ne satisfont que partiellement les attentes exprimées par les Mi'gmaq puisqu'elles demeurent assujetties aux procédures et aux directives du gouvernement du Québec, ainsi qu'à la vision dominante du territoire forestier, qui est fondamentalement extractiviste. De fait, les objectifs liés à la protection de la nature, à la mise en valeur de la culture et à la transmission des savoirs mi'gmaq, ainsi que la capacité d'exercer une autorité sur un territoire forestier mi'gmaq, ne peuvent être mis en application que de manière restreinte à l'intérieur de la marge de manœuvre permise par le cadre légal et administratif du gouvernement québécois (Blouin *et al.*, 2020a).

Même si elles comportent des lacunes et des contraintes, les ententes de cogestion forestière ont offert à la communauté de Gespeg des points

d'appui afin d'accroître ses capacités d'action en matière de développement économique, ainsi qu'au niveau de l'accès à des ressources matérielles et financières. La création en 2000 de la Division foresterie du conseil de bande de Gespeg, nommée *Qmu'je'qagua*, est liée à la signature de ces ententes avec le gouvernement du Québec. Elle représente une occasion d'influer et d'exercer des actions sur le devenir du territoire forestier de Gespeg (Blouin *et al.*, 2020b). La *Qmu'je'qagua* est aussi une structure permettant d'acquérir des savoir-faire au sein de la communauté (ex. : embauche de membres comme gestionnaires, techniciens et ouvriers forestiers). De même, elle offre l'occasion de développer une expertise crédible aux yeux des autres intervenants forestiers de la région, entre autres par la réalisation de la planification forestière et de travaux d'aménagement en terres publiques (aménagement de cédrières et de frênaies pour l'approvisionnement en matériaux traditionnels, planification et récolte de bois pour l'entreprise de vente de bois de chauffage du conseil de bande et aménagement d'une érablière pour l'acériculture). Nonobstant ces progrès, plusieurs membres de la communauté jugent que les mécanismes existants comportent des limites significatives empêchant de réellement pratiquer un aménagement et une gouvernance mi'gmaq sur le territoire forestier du *Gespe'gewa'gi* (Blouin *et al.*, 2020b).

Parallèlement à la signature de ces ententes administratives, le conseil de bande entame en 2012 une démarche juridique auprès du Tribunal des revendications particulières, suite au refus du ministre des Affaires autochtones et du Nord Canada de mener une négociation concernant leur revendication (Tribunal des revendications particulières, 2012). Le Tribunal des revendications particulières, un organisme quasi-judiciaire indépendant, est issu de la politique « La justice, enfin » du gouvernement canadien, qui a été mise en place avec l'Assemblée des Premières Nations du Canada pour accélérer le règlement des revendications particulières des Premières Nations (Tribunal des revendications particulières, 2019). Cette démarche visait à obtenir une compensation du gouvernement canadien pour avoir été privés du droit d'utiliser leur territoire ancestral et ne pas y avoir obtenu un territoire de réserve lors de l'adoption en 1851 de l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*. Le Tribunal des revendications particulières a rejeté la demande des Mi'gmaq, compte tenu de l'absence d'obligation légale de la Couronne à leur égard quant au fait de leur octroyer un territoire de réserve liée à l'application de la loi en 1851 (Tribunal des revendications particulières, 2012). Le jugement souligne toutefois que cette décision ne signifie pas l'absence d'obligation de nature politique, mais que cet aspect ne relève pas des tribunaux. Les revendications des Mi'gmaq s'appuient, entre autres, sur la privation du

droit d'accès et d'usage à leur territoire. Dans celles-ci, ils soulignent que leur identité est intimement liée à ce territoire, plus spécifiquement : « Le Chef Jeannotte affirme que les racines de la communauté de Gespeg se sont graduellement fragilisées et une grande partie des connaissances historiques et traditionnelles se sont perdues du fait que la Couronne n'ait jamais attribué de réserve aux Micmacs de Gespeg. » (Tribunal des revendications particulières, 2016, p. 11).

Le résultat négatif de la démarche juridique auprès du Tribunal des revendications particulières et les insatisfactions liées aux implications en foresterie ont stimulé le conseil de Gespeg à considérer d'autres options pour transformer la gouvernance de son territoire forestier.

2. La démarche forestière de Gespeg

En 2015, le conseil de bande de la Nation micmac de Gespeg prend la décision d'entamer une démarche prospective pour réfléchir au devenir de la communauté face à son territoire forestier et au moyen de concrétiser la vision qui en émergera. Pour ce faire, il décide de collaborer avec le milieu universitaire, plus particulièrement avec le département des sciences du bois et de la forêt de l'Université Laval. Dans un premier temps, cette collaboration vise à mieux comprendre les besoins et les attentes des membres mi'gmaq envers leur territoire forestier ancestral, que nous avons abordés dans les paragraphes précédents. Puis, avec le soutien du chercheur principal, Denis Blouin, les Mi'gmaq ont esquissé la vision de leur projet forestier (Blouin *et al.*, 2020a). Cette recherche collaborative est réalisée en co-construction (Jacoby et Ochs, 1995), notamment parce que la communauté participe activement à l'élaboration du projet ainsi qu'au partage et à la constitution des connaissances produites. Cette vision commune s'articule autour de cinq thèmes, qui ont émergé dans cet effort de co-construction dialogique entre le chercheur et les participants mi'gmaq : la gouvernance, la culture, la société, l'économie et le développement durable. Elle met de l'avant une volonté d'établir une gouvernance mi'gmaq sur le territoire forestier tout en explicitant des partenariats avec les habitants de la région du Grand-Gaspé. Cette vision correspond au concept de forêt communautaire, soit une entité qui a un mandat explicite et une autorité légale pour gérer un territoire au bénéfice d'une communauté locale (Krogman et Beckley, 2002), permettant la construction d'un espace politique de contrôle, de décision et de distribution des bénéfices (Bullock et Hanna, 2012).

3. Cadre de la recherche et application de la recherche-action participative

Le projet de recherche réunit des chercheurs universitaires, les membres de la communauté de Gespeg, ainsi que les élus et les forestiers de leur conseil de bande, autour des enjeux liés au territoire forestier et au devenir de la communauté. Cette collaboration vise des objectifs complémentaires.

La communauté de Gespeg et son conseil de bande ont pour objectifs (1) d'identifier les attentes et les besoins de ses membres, ainsi que de définir un énoncé de vision forestière mi'gmaq, puis, (2) de définir et de co-construire un projet forestier et territorial mi'gmaq. La recherche a pour but d'explorer la mise en œuvre du projet co-construit, soit la forêt communautaire de Gespeg.

L'objectif du chercheur est de comprendre le processus de mise en œuvre du projet de forêt communautaire. Étant donné que la mise en œuvre de ce projet se déroulera sur un horizon plus long – de l'ordre de la décennie – que celui du projet de recherche *stricto sensu*, nous avons circonscrit la recherche afin qu'elle soit réalisable dans les temps établis par le cadre doctoral, soit environ 4 ans. De plus, le projet s'inscrit dans les revendications territoriales mi'gmaq, qui dépassent également le cadre temporel du projet de recherche. Ainsi, les objectifs de la recherche ont été ajustés afin qu'ils correspondent à la durée d'une démarche doctorale, et non à celle du projet de forêt communautaire, qui ne peut être connu. C'est par une entente entre la communauté et les co-auteurs de ce chapitre que le partenariat de recherche s'est mis en branle pour le développement prospectif du projet forestier des Mi'gmaq de Gespeg.

Cette recherche se fonde sur une approche de recherche partenariale et collaborative, que l'on entend comme un processus de recherche au cours duquel des chercheurs et des acteurs (une communauté, des praticiens, un groupe d'individus) échangent et interagissent pour appréhender une problématique pour laquelle ils ont un intérêt commun, mais avec parfois une motivation différente (Tremblay et Demers, 2018). Nous y employons principalement la méthode de la recherche-action participative (RAP). Celle-ci est une forme engagée d'application de la RPC, qui vise à induire un changement positif de conditions existantes pour amener une transformation générant de nouvelles formes de savoir et de pratiques.

Ce changement en cours, c'est le projet de forêt communautaire auquel nous avons collaboré avec les Mi'gmaq. La réalisation de cette intervention sociale transformative en gouvernance forestière nous permet d'obtenir des données et des informations, tout en générant des savoirs bénéfiques à la communauté et en favorisant son *empowerment*, notamment

par la formation en foresterie communautaire des intervenants de la communauté. Nous nous sommes tournés vers la méthodologie de la RAP car elle permet de s'adapter davantage au caractère créatif et itératif du processus de développement du projet de forêt communautaire ainsi qu'au contexte de la communauté de Gespeg. Puisqu'elle s'articule autour de problématiques directement définies avec les communautés concernées et avec lesquelles la connaissance est générée, la RAP tend à favoriser l'ancrage et l'appropriation des résultats de la recherche par les membres de la communauté (Blangy *et al.*, 2010).

3.1. Déroulement de la recherche

Pour répondre aux objectifs mentionnés, la recherche s'est réalisée en deux temps. La première partie de la recherche a eu pour objectif de formaliser les changements souhaités par la communauté de Gespeg. L'étape suivante a consisté à développer puis à mettre en place de façon collaborative un projet de forêt communautaire, pour favoriser la mise en œuvre des changements souhaités.

Pour le développement et la mise en place de cette recherche, plus d'une dizaine de séjours ont été effectués dans la communauté de Gespeg pour des rencontres de travail et d'échanges avec des employés et des élus du conseil de bande, des fonctionnaires, ainsi que des représentants d'organismes gaspésiens, tels les zones d'exploitations contrôlées (ZEC), la Société d'aide au développement des collectivités (SADC) ou la MRC de La Côte-de-Gaspé. Compte tenu de l'éloignement physique des partenaires universitaires et communautaires, une centaine d'échanges de courriels ont été nécessaires pour réaliser le projet de recherche en collaboration avec la *Gmu'ge'qagua*, soit la division foresterie du Conseil de bande de Gespeg. Tous les échanges avec les Mi'gmaq de Gespeg se sont déroulés de février 2016 à juin 2019.

3.2. Première étape de la recherche : définir les attentes et les besoins de la communauté

Dans le cadre de la première phase de recherche, des entretiens semi-dirigés, des discussions de groupe et des entrevues non structurées avec des personnes-clés (élus et employés du conseil de bande) ont permis d'apporter un premier diagnostic sur la situation vécue par les Mi'gmaq et d'approfondir notre connaissance des besoins et des attentes des membres de la communauté face au devenir de leur territoire forestier. Il s'en est dégagé le constat suivant : la faiblesse actuelle des capacités d'agir et d'exercer une influence sur le territoire forestier est perçue comme une forme de menace sur la pérennité culturelle et écologique de la communauté de Gespeg (Blouin *et al.*, 2020a).

Pour les Mi'gmaq, la forêt est d'une importance primordiale, tout comme pour un grand nombre de Premières Nations du Québec. Historiquement, elle formait un milieu essentiel à leur survie au même titre que le milieu marin. Bien que ces liens entre les Mi'gmaq et la forêt se soient transformés à travers le temps, la forêt contribue encore manifestement à l'identité et à la vie des Mi'gmaq de Gespeg selon les commentaires recueillis lors des entrevues réalisées en mars et avril 2016 (Blouin *et al.*, 2020a). L'extrait suivant illustre bien ce propos :

Sans forêt, c'est dur de s'identifier [comme Mi'gmaq]. Tsé, l'identification d'un peuple, c'est rattaché au territoire et nous, c'est la forêt. On a toujours coexisté avec la forêt, sous forme durable, c'est ça qui a pu sauver notre peuple. Les connaissances que mes ancêtres ont pu développer auparavant, c'est très important. C'est là que se trouve notre identité, c'est là qu'on se retrouve aussi comme autochtone. Parce que nos valeurs partent directement du territoire, avec le créateur comme tel.

Si la subsistance n'est plus le pilier de cette relation, par exemple la chasse nourricière a été remplacée par la chasse sociale et de loisir, les entretiens réalisés confirment l'idée que la fréquentation et l'utilisation de la forêt demeure un élément essentiel au fait de s'identifier comme étant mi'gmaq, que ce soit lors d'activités communautaires, familiales ou individuelles (Blouin *et al.*, 2020a). Le territoire forestier demeure un lieu d'incarnation de l'identité et de sa transmission, comme lors des activités communautaires de pêche au saumon. Cette activité permet aux Mig'maq de pratiquer les méthodes de pêche traditionnelles à l'épuisette et au filet, tout en leur procurant l'aliment qui est au cœur de leur culture.

La perte du lien avec le territoire est donc ressentie par certains membres comme une menace pour la communauté. Tel que constaté dans la première phase de notre recherche, la vision de la forêt des membres de la communauté peut encore être qualifiée d'holistique, c'est-à-dire une conception englobante du territoire en tant que lieu de vie et d'incarnation de la communauté, et non comme un espace fonctionnel et dépouillé de sens (Guay et Martin, 2008), et cela malgré les transformations sociales et un mode de vie plus urbain (Blouin *et al.*, 2020a). Comme nous le mentionnait un autre interlocuteur mi'gmaq :

On peut tout faire dans une forêt. Tu peux gagner ta vie. Tu peux manger. Tu peux avoir des moments de détente, pas entouré de monde. C'est une place de repos la forêt. Il n'y a pas de grands termes à expliquer. Quand le vent frotte dans les arbres, c'est magique.

Comme l'illustre cet extrait, synthétiquement, la forêt est envisagée par les Mi'gmaq comme un milieu de vie et une ressource aux multiples facettes, tant sociales, spirituelles, économiques qu'environnementales. Les attentes de la communauté quant à la forêt sont donc également de

natures diverses : sociales, culturelles, économiques, écologiques, etc. La protection de l'environnement et une mise en valeur mi'gmaq de la forêt, c'est-à-dire permettant d'y vivre leur culture, sont les deux points qui ont émergé comme étant la priorité. Il faut l'utiliser en pensant aux générations futures, qu'il faut instruire à son sujet. Ces besoins – transmettre la culture et les savoirs mi'gmaq, conjugués au fait de pouvoir exercer un contrôle sur la gouvernance d'un territoire de grande superficie – expriment donc des aspects vitaux de l'avenir de la communauté (Blouin *et al.*, 2020a).

Cette première phase de recherche nous a permis de constater le décalage entre la réalité souhaitée, une gouvernance territoriale mi'gmaq visant des buts multiples, et celle vécue, une gouvernance forestière centralisée orientée vers l'extraction de matière ligneuse à des fins économiques (Blouin *et al.*, 2020b). C'est ce décalage – qui est similaire à la situation constatée au sein de nombreuses communautés autochtones au Canada concernant la gouvernance du territoire forestier et des pratiques forestières qui y ont cours (Canada, 1996) – que nous avons voulu réduire en développant le projet de forêt communautaire.

3.3. Définir les objectifs et mettre en œuvre la vision communautaire d'un projet forestier

L'énonciation des attentes et des besoins, qui s'est exprimée à travers la volonté d'action de la communauté, a mené à la structuration d'un projet forestier. Le chercheur y a agi comme agent de centralisation de l'information et catalyseur de l'action, en contribuant à la formalisation de la vision du projet. Celle-ci a par la suite été validée et bonifiée par les participants d'une journée thématique portant sur le projet forestier, tenue lors de l'assemblée générale annuelle du conseil de Gespeg en septembre 2016. Cette journée a été l'occasion pour près d'une centaine de membres mi'gmaq d'assister à des présentations sur les résultats de l'étude des attentes et des besoins, sur la foresterie communautaire et sur les objectifs mi'gmaq pour le territoire forestier. Des ateliers de discussion thématique (gouvernance, environnement, culture et économie) ont complété la journée. Ils ont offert l'opportunité à une quarantaine de membres de s'exprimer. Ces ateliers ont aussi permis l'expression d'une volonté d'action à concrétiser un projet de gouvernance forestière mi'gmaq, dont le conseil de bande est le porteur via sa division forestière, la *Qmu'je'qagua*.

La vision forestière issue des différents processus de consultation mentionnés est la suivante :

Un territoire forestier de libre accès, géré par le conseil de la Nation Micmac de Gespeg, en collaboration avec des partenaires locaux. Un territoire

naturel forestier, qui soit aménagé de manière multifonctionnelle et durable, doté d'une superficie suffisante pour répondre aux besoins culturels, sociaux et économiques de la communauté³.

Cette vision dessine les contours du projet forestier communautaire, à définir et mettre en œuvre dans la phase subséquente de la recherche. À la lumière des premiers diagnostics, de l'énoncé de vision et des résultats de l'assemblée générale, la communauté de Gespeg, par l'intermédiaire de son conseil de bande, a souhaité poursuivre sa démarche avec le chercheur principal afin de conceptualiser puis mettre en œuvre le projet forestier. C'est plus particulièrement cette phase de la recherche qui emprunte le chemin de la recherche collaborative et partenariale, dans la perspective de co-crée le projet forestier mi'gmaq. Les partenaires communautaires et le chercheur ont alors travaillé à la co-construction du projet de gouvernance territoriale et forestière mi'gmaq, inspiré du concept de forêt communautaire, afin qu'il soit adapté à la vision de la communauté, à ses besoins et ses attentes.

La co-construction du projet de forêt communautaire, de sa définition à sa concrétisation, est autant un produit de notre action de recherche que le résultat de l'engagement d'une communauté et de chercheurs mobilisés vers un objectif commun. Pour y parvenir, nous avons modulé les objectifs de recherche en fonction de ceux de la communauté pour faire progresser la mise en œuvre du projet de forêt communautaire. Nous envisageons ainsi la co-construction de la manière suivante :

Un processus volontaire et formalisé par lequel deux ou plusieurs individus (ou acteurs) parviennent à s'accorder sur une définition de la réalité (une représentation, une décision, un projet, un diagnostic) ou une façon de faire (une solution à un problème). La visée, l'intention du processus de type co-constructiviste, est de définir, d'élaborer, de construire un diagnostic, une analyse, un projet, un changement, une politique, une méthode, etc. L'accord traduit un compromis sur lequel ces acteurs s'entendent et se reconnaissent. (Foudriat, 2016, p. 23)

À Gespeg, la co-construction du processus de recherche répond autant aux besoins des Mi'gmaq qu'aux besoins d'une recherche scientifique dans un contexte d'innovation sociale. Cette méthode scientifique est reconnue comme correspondant davantage aux intérêts des communautés autochtones car elle permet une certaine décolonisation du processus de recherche en le recentrant vers les besoins des participants (Asselin et Basile, 2018). La démarche de co-construction a ainsi émergé des besoins des Mi'gmaq de définir eux-mêmes le projet, et de bénéficier du soutien de ressources spécialisées. La nouveauté de leur projet forestier et

3. Extrait de la présentation des Mi'gmaq de Gespeg lors du colloque Gaspésie 21^e, tenu le 10 avril 2018 à Gaspé.

territorial, soit la forêt communautaire, demandait des compétences qui n'existaient pas dans la communauté. De même, il était nécessaire d'avoir accès à des connaissances théoriques et pratiques du concept de forêt communautaire et de son application pour les adapter aux besoins mi'gmaq. C'est le rôle qu'a joué le chercheur principal, Denis Blouin. Cela a mené à la création d'un espace de discussion et de partage des connaissances, dont le noyau central était composé des professionnels en foresterie du conseil de bande et du chercheur principal. Des rencontres d'échanges élargies ont également inclus, selon les besoins, les membres du conseil, des partenaires potentiels du projet de forêt communautaire ou le troisième auteur, Luc Bouthillier.

La volonté de formaliser le changement souhaité par les Mi'gmaq de Gespeg dans le cadre du projet de recherche se constate par la présence d'un aspect appliqué dans les méthodes de collecte et d'interprétation des données. En effet, les informations étaient recueillies dans le but de pouvoir concevoir le projet de forêt communautaire et d'en faciliter la mise en œuvre. Par exemple, dans un premier temps, nous avons peu abordé les savoirs traditionnels écologiques liés à la forêt, parce qu'ils étaient jugés moins prioritaire pour la phase de développement et d'étude de la faisabilité du projet de forêt communautaire. Cet aspect appliqué s'incarne particulièrement dans la co-construction et la définition du modèle effectif du projet de forêt communautaire, qui doit répondre aux attentes et besoins identifiés puis endossés par résolution du conseil. Pour concrétiser le projet de forêt, l'équipe de travail a envisagé plusieurs scénarios selon les contraintes et les opportunités rencontrées.

Le projet devait initialement prendre la forme d'une Forêt de proximité, un concept en cours de développement par le MFFP. Les représentants des Mi'gmaq ont toutefois constaté que celui-ci était trop contraignant pour concrétiser la vision forestière souhaitée par la communauté. Des scénarios de partenariat avec des organismes locaux ont alors été examinés. Après des pourparlers et des analyses, la conclusion d'une entente bricolée à la marge du cadre gouvernemental a été jugée insatisfaisante par les Mi'gmaq étant donné ses limites légales. Dans un troisième temps, une action visant la transformation du cadre gouvernemental pour rendre possible le projet souhaité a été tentée. Il s'est agi de définir le projet de forêt communautaire selon la vision mi'gmaq. Cette troisième option a pris la forme d'une aire protégée et de conservation autochtone (APCA) correspondant au statut d'aire protégée avec utilisation durable des ressources naturelles, soit la catégorie VI de la classification de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN). Cependant, cette catégorie d'aire protégée n'existe pas pour le moment dans la Loi sur la conservation du patrimoine naturel du Québec

(chapitre C-61.01). Des démarches ont été entamées par le Conseil de la Nation micmac de Gespeg en ce sens. Le gouvernement du Québec explore actuellement la possibilité d'autoriser cette catégorie d'aire protégée. Le projet de forêt communautaire mi'gmaq est donc dans l'expectative de changements apportés au niveau provincial.

Participer aux activités d'élaboration du projet de forêt communautaire a ainsi facilité la collecte d'informations cruciales pour la recherche, notamment car elles nous ont permis de sortir des discours gouvernementaux officiels et de comprendre dans l'action les enjeux présents dans la gouvernance des terres publiques, ce qui était au cœur de nos objectifs de recherche. En collaboration avec les membres de l'équipe de travail, nous avons tenté de formaliser le sens de ces informations et d'en faire surgir des orientations et des stratégies, pour ensuite élaborer le projet de forêt communautaire. Ce processus, en renouvellement constant selon les situations vécues en cours de projet, est au centre de notre approche collaborative, qui peut se résumer en un processus itératif réflexif, où théorie et pratique sont mises en relation dans le cadre de la co-construction du projet de forêt communautaire avec la communauté et ses représentants. Elle repose sur trois principes : 1) un rapprochement entre les Mi'gmaq, les chercheurs et les praticiens autour d'un projet porteur pour cette communauté, soit la forêt communautaire; 2) une démarche de co-construction du projet et des savoirs avec les Mi'gmaq par le travail d'équipe avec les représentants de la communauté; 3) la production de connaissances et le développement de capacités au sein de la communauté de Gespeg, en favorisant le partage des informations lors de rencontres publiques et par la production de documents de travail grand public.

3.4. La deuxième phase du projet : le rôle du chercheur dans le déroulement de la recherche-action participative

L'innovation dans le mode de gouvernance forestière par la création d'une forêt communautaire a été pressentie par la communauté mi'gmaq de Gespeg comme un moyen de se doter d'une assise territoriale. Cette volonté profonde a mené la communauté à poursuivre la collaboration avec les chercheurs universitaires pour répondre à son besoin d'affirmer sa présence sur le territoire.

Pour cela, la seconde phase de la recherche a consisté à structurer, élaborer et envisager l'opérationnalisation du projet de forêt communautaire avec les personnes désignées à cette fin par le conseil de bande, pour entamer des discussions avec les partenaires locaux potentiels, ainsi que pour démarrer des pourparlers avec le gouvernement du Québec. À cet effet, l'établissement des bases d'une forêt communautaire mi'gmaq et la

définition de ses grandes lignes se sont avérées nécessaires pour mobiliser les membres, ainsi que pour enclencher des démarches et des négociations menant éventuellement à la conclusion d'une entente.

Le développement itératif du projet offrait la possibilité de retravailler en tenant compte des commentaires reçus des personnes impliquées. Plusieurs éléments sont donc apparus au cours de l'avancement du projet de forêt communautaire, les plus pertinents et essentiels ont été intégrés et ont transformé le projet. En parallèle, le projet de forêt communautaire a été présenté aux ministères concernés, à des partenaires potentiels et lors d'événements publics. Ces rencontres et ces échanges ont été l'occasion de constater l'accueil du projet selon différentes optiques, menant à des transformations de la proposition pour l'adapter aux (im)possibilités du cadre gouvernemental ou aux réactions des partenaires potentiels.

Les opportunités offertes par la recherche-action participative sont d'une grande richesse dans un projet de gouvernance territoriale comme celui de la forêt communautaire de Gespeg. Cette méthode assure une validation régulière par les rétroactions des personnes-ressources de la communauté, qui par la même occasion s'approprient les données de la recherche au fil de l'avancement du projet. L'échange de connaissances et d'informations est aussi dynamique. Les collaborateurs à la recherche et le chercheur co-développent leurs compétences et leurs savoirs par leurs interactions régulières. Les nombreuses réunions et conférences téléphoniques, ainsi que les multiples échanges de courriels sont autant de boucles rétroactives qui jalonnent la co-construction du projet. Ces échanges francs, ouverts et nombreux, sont la trame de fond du dynamisme de notre processus de recherche.

Dans l'esprit de la RPC, plus particulièrement de son sous-type, la RAP, le chercheur a souvent joué un rôle de bougie d'allumage suscitant des actions favorisant l'avancée du projet ou de courroie de transmission amenant des connaissances vers la communauté. Cet apport d'idées et ces échanges de compétence se sont évidemment produits aussi dans le sens inverse. Ces images illustrent le rôle du chercheur dans le processus de co-construction du projet de forêt communautaire. Bien entendu, ces comparaisons mécaniques sont plutôt réductrices. Elles ne révèlent pas toute la subtilité des interactions humaines ayant eu cours. Par exemple, lors du projet, il est arrivé que les collaborateurs mi'gmaq n'aient pas les clés pour orienter le projet face à des paramètres qu'ils ne maîtrisaient pas entièrement, comme par exemple le cadre territorial légal du gouvernement du Québec. Le rôle du chercheur fut alors de leur transmettre et de leur traduire les informations pertinentes selon le contexte de leur projet de forêt communautaire. Ces savoirs adaptés ont fait germer des idées nouvelles amenant un réajustement constant du projet.

Ainsi, le chercheur se fait intervenant lorsqu'il tend à produire des savoirs utiles pour la communauté mi'gmaq au cours du processus de mise en place du projet. Par exemple, le transfert de connaissances sur les forêts communautaires ou sur la planification territoriale vers les employés du conseil de bande est une opportunité de formation ciblée et pratique. Celle-ci favorise le développement de compétences locales en lien avec le projet, tout en le faisant avancer. Sans ce type d'acquisition de connaissances ciblées et ce genre d'accompagnement, un projet complexe en gouvernance territoriale et forestière, comme l'est une forêt communautaire, est difficilement réalisable. Les régions du monde où réussissent les forêts communautaires sont celles où est entre autres offerte une expertise aux collectivités locales par des organismes de référence, gouvernementaux ou non (Ostrom, 2005; Teitelbaum et Saumure, 2010). Le premier auteur a rempli cette fonction avec les Mi'gmaq par son rôle d'intervenant.

Cependant, dans son rôle de chercheur universitaire, il évolue aussi dans un milieu où il est appelé à formaliser les connaissances en vue d'en tirer des publications correspondant au cadre scientifique, pour participer aux débats qui animent le domaine de la foresterie sociale et autochtone. Il faut toutefois noter que les données et les analyses présentées dans ces publications scientifiques apportent aussi des arguments supplémentaires pour la Nation micmac de Gespeg dans ses négociations.

Ce double rôle constitue un atout précieux, puisque le rôle de chercheur universitaire permet un retour réflexif, non seulement sur les propositions effectuées, mais également sur la participation même du chercheur. La réflexivité se présente ainsi comme une attitude analytique qui permet d'approfondir la compréhension de la portée de certaines actions, en lien avec la théorie sur la foresterie communautaire et autochtone (Golsorkhi et Huault, 2006). C'est par la pratique réflexive que les actions du chercheur en contexte de recherche-action constituent en elles-mêmes du matériel de recherche, ce qui permet de concevoir le chercheur comme un actant, et abolit ainsi la distinction entre objet et sujet de recherche.

4. Enjeux de la recherche-action participative en contexte autochtone

La contribution du chercheur principal au projet des Mi'gmaq a exigé un savoir-faire fondé sur ses expériences préalables, plus particulièrement dans le domaine municipal et au sein d'organismes à but non lucratif en foresterie communautaire et en gestion faunique. Son expérience en service-conseil professionnel a ainsi été des plus utiles. Les compétences développées dans sa pratique de la gestion de projet en aménagement du territoire, ainsi que dans la concertation entre intervenants multiples aux

intérêts variés en milieu municipal ont soutenu sa démarche de recherche au niveau de l'aspect intervention du projet. Le chercheur croit que ses expériences préalables de travail des quinze dernières années et ses implications au sein de divers organismes lui ont permis d'acquérir une certaine maîtrise dans la compréhension, la définition et la planification de projets territoriaux et communautaires. Cette expérience s'est avérée cruciale pour pouvoir s'affirmer en tant que partenaire adéquat de la communauté. Il s'agit d'une condition essentielle à l'intérêt de la démarche pour la communauté de Gespeg, qui a des attentes en termes de résultats ou de progrès effectifs.

Ainsi, nous avons dû développer un lien de confiance mutuel s'appuyant sur la volonté de la communauté de faire avancer son projet, ainsi que sur la crédibilité du chercheur et sa capacité d'atteindre des résultats. L'expérience professionnelle préalable du chercheur peut aussi avoir eu un effet sur son acceptation, ainsi que sur le fait qu'une communauté lui confie des responsabilités pouvant devenir déterminantes pour l'issue de son projet de forêt communautaire, et plus globalement pour ses revendications historiques. L'influence de l'expertise autre qu'académique du chercheur dans une situation comme celle-ci peut donc être importante.

De même, le déroulement du projet a mis en lumière des aspects du jeu d'équilibriste entre la recherche et l'action auquel fait face le chercheur en RAP. Cet équilibre, le chercheur-acteur (Morin, 1985) doit tenter de l'appriivoiser pour éviter de basculer d'un seul côté de l'approche (Baskerville, 1997). Le maintien de cet équilibre est le point de départ de notre réflexion. Afin de rester attentif au risque constant, d'une part, de s'écarter de son projet de recherche en devenant un consultant au service d'un client, et, d'autre part, de se cantonner à son rôle universitaire ne répondant pas aux besoins du collaborateur à l'origine de la recherche, nous avons travaillé avec prudence et retenue pour minimiser les risques de faire des faux-pas.

Ainsi, nous émettons l'hypothèse que la co-construction d'un projet de gouvernance, somme toute complexe, comme la forêt communautaire de Gespeg, aurait été ardue si le chercheur avait eu un parcours ou des intentions strictement axés sur la production de connaissances savantes. Par son rôle de catalyseur de forces parfois latentes, en dormance ou dispersées, présentes dans la communauté, il peut contribuer à la structuration et à la validation des attentes et de la vision de la communauté. Ce rôle demande de posséder une approche d'intervention, un savoir-être, acquis au fil du temps et qui facilite la compréhension de situations complexes et sans issues évidentes. Ce sont les compétences pratiques acquises dans la fonction publique, la consultation privée et

les organismes à but non lucratif par le chercheur principal, qui solidifient cette dynamique de co-construction d'un projet concret et réalisable. Ces réflexes issus de la pratique professionnelle peuvent être mobilisés dans la réalisation du projet de recherche-action, plus particulièrement lorsqu'il vise à comprendre et à résoudre un enjeu d'une grande complexité, tel la gouvernance d'un territoire, qui implique de multiples ramifications sociales, culturelles et historiques, mais aussi légales, administratives, techniques et financières. On comprend ainsi à quel point le contexte universitaire des sciences forestières valorisant traditionnellement les connaissances savantes, issues des sciences de la vie et s'adressant à une communauté de chercheurs, peut contraindre des initiatives de recherche-action participative, particulièrement en contexte autochtone où les référents culturels demeurent somme toute différents de ceux du domaine scientifique. Notre sujet de recherche diffus et changeant force à sortir du cadre épistémologique positiviste coutumier en foresterie au Québec.

En contrepartie, cette expertise issue de l'expérience professionnelle peut amener le chercheur à avoir certains biais. Par exemple, la réalisation de mandats professionnels implique généralement d'arriver à des résultats concrets et à l'intérieur de délais serrés. Ces habitudes de travail sont à mettre de côté en RAP. Le projet doit être co-construit avec la communauté et à son rythme. Ce postulat implique que nous n'avons pas poussé le projet avec l'objectif de régler le dossier à échéance, comme le veut le rôle du consultant. Dans le cas du projet de forêt communautaire de Gespeg, nous avons, entre autres, opté pour l'attentisme, soit de ne pas continuellement relancer la communauté pour susciter l'action. La communauté mi'gmaq avait à reprendre contact avec nous ou à réaliser des initiatives pour susciter une reprise de notre action, ou à tout le moins des éléments nouveaux devaient surgir. Cette façon de faire, qui peut paraître simpliste, nous a permis de nous assurer de l'intérêt et de la prise en charge effective du projet au sein de la communauté de Gespeg.

Cette patience est possible pour le chercheur, beaucoup moins pour le consultant, dont la rémunération dépend du résultat devant généralement être obtenu à brève échéance. Cette logique doit être appréhendée, évitant au chercheur de tomber dans le piège de vouloir produire un projet coûte que coûte ou obtenir des résultats trop rapidement. Cette dynamique peut nuire à la réalisation du changement souhaité par la communauté ou conduire au changement à un rythme trop rapide pour elle. Le projet de gouvernance territoriale en quoi consiste la forêt communautaire est envisagé sur le long terme par les Mi'gmaq de Gespeg. La mise en œuvre d'une transformation de cette ampleur est possible compte tenu du chemin parcouru jusqu'à maintenant dans la gestion des ressources naturelles et territoriales. La *Qmu'ge'qagua* et des ententes de cogestion

forestière, ainsi que l'implication de la communauté dans les pêcheries et la gestion faunique, sont des expertises sur lesquelles peut s'appuyer le conseil de la Nation micmac de Gespeg pour bâtir son projet de forêt communautaire. C'est pourquoi il faut tenter d'inscrire le projet dans la durée. Il ne doit pas fusionner avec le projet de recherche, mais plutôt en bénéficier pendant la période où l'entente de partenariat se déroule. Tout au long du parcours, le chercheur doit ainsi veiller à vulgariser ses informations dans des documents complémentaires à ses articles de recherche. Des rapports, semblables à ceux que peut fournir un consultant à son client et qui sont des sources d'informations accessibles aux employés et aux élus du conseil de bande, ont ainsi été rédigés et présentés pendant la collaboration.

Ultimement, l'indétermination qui prévaut dans un processus de recherche doit primer sur la recherche de résultats spécifiques souvent observée dans le milieu professionnel. C'est la raison pour laquelle des règles d'éthique strictes doivent être observées, spécialement en contexte autochtone, de façon à faire prévaloir les objectifs de recherche-action, et surtout à veiller au respect de l'intégrité, de la confidentialité et du bien-être des participants et instigateurs du projet. Lorsque la communauté est à l'origine du projet, les enjeux éthiques se posent différemment considérant le rôle joué par les participants à la recherche désignés par celle-ci (Asselin et Basile, 2012), dans ce cas le conseil de bande de la Nation micmac de Gespeg. La question de la pertinence et de la désirabilité de la recherche revêt également un sens autre lorsque le chercheur répond à une requête formulée par une communauté autochtone, comme c'est le cas initialement dans notre projet de recherche. Cela ne doit toutefois pas faire oublier les enjeux de pouvoir, issus entre autres de la hiérarchisation des savoirs et de leur légitimité respective, qui interviennent nécessairement dans la recherche entre autochtones et non-autochtones (Gentelet, 2009).

Par ailleurs, il peut y avoir certains défis dans la compréhension du rôle du chercheur pour la communauté, comme nous l'avons vécu dans le projet. La communauté, qui finançait en partie le projet de recherche, a parfois démontré des attentes de rendement et de prise en charge du dossier qui n'étaient pas compatibles avec la recherche universitaire, mais plutôt liées au travail d'un consultant. Dans ces circonstances, le chercheur s'est déplacé vers une posture de scientifique plus en retrait avec un rythme adapté au développement des connaissances académiques, dans le respect de principes éthiques et méthodologiques. Ces moments d'implication plus retenus correspondent à la réaction choisie pour désamorcer cette volonté plus interventionniste face au chercheur principal.

Ainsi, si plusieurs postures coexistent en recherche-action, le chercheur doit être en mesure de clarifier son rôle et la posture qui prédomine à un moment donné. Suivant cette logique, le développement d'un respect mutuel facilite la compréhension des attentes respectives de chacun. En complément, le chercheur doit modérer les attentes et faire comprendre le caractère exploratoire du projet de recherche pour limiter la possibilité de créer des insatisfactions dans la communauté. Cependant, le chercheur doit tout de même comprendre que certains membres de la communauté choisissent de s'impliquer dans sa démarche de recherche en espérant des retombées intéressantes pour celle-ci. C'est pourquoi une partie du succès du projet de recherche repose sur le principe gagnant-gagnant, qui soutient l'acceptabilité du projet de recherche dans la communauté. Le dialogue est alors la base assurant une compréhension mutuelle des intérêts et des objectifs de chacun, et, dans la mesure du possible, une certaine convergence de ces derniers.

En tant que chercheur universitaire se rapportant d'abord et avant tout à des responsables de la recherche et dont l'implication envers une communauté ou un projet peut être temporaire, il est légitime de soulever la question : le succès d'une intervention sur le terrain peut-il reposer sur la présence et les actions du chercheur? Cette question est au cœur du dilemme vécu dans cette approche de recherche. En effet, la recherche transformative vise avant tout le développement des capacités des personnes ou de la communauté visées par la recherche, mais il est possible qu'elle engendre un rapport de dépendance de celles-ci envers le chercheur. Ce dernier peut alors devenir un soutien dont on n'arrive plus à se passer comme par exemple pour son expertise ou sa créativité, et c'est là que doivent intervenir les formations et les transferts de compétences.

D'autre part, le chercheur est lui-même transformé par son projet de recherche. Son implication avec une communauté ou des personnes l'amène à vivre une expérience prenante qui suscite la réflexion. Le chercheur est fortement impliqué dans son projet. Il peut être difficile de garder une distance quant aux décisions à prendre. Bien souvent, l'observation passive n'est pas possible dans la dynamique de recherche qui s'installe. Le chercheur fait souvent partie de la prise de décision en fournissant des informations ou en donnant son avis, qu'il soit sollicité ou non. L'intensité des échanges avec la communauté rend la posture scientifique, et la distance qu'on y associe généralement, difficile à maintenir.

La définition de l'objet de recherche, c'est-à-dire ses intentions, doit être dynamique. Cela veut dire que l'adaptation des objectifs de la recherche au contexte et à l'évolution du projet devient inévitable avec les transformations qui ne manquent pas de survenir en cours de réalisation.

Comme nous l'avons fait dans notre recherche, l'étude des processus de transformation menant à la finalité du projet est probablement l'option à privilégier pour arriver à compléter son projet de recherche dans un délai raisonnable, tout en offrant la possibilité de répondre aux besoins et aux attentes concrètes de la communauté. D'où l'importance de l'apprentissage et d'une prise en charge locale pour assurer une indépendance face au chercheur quand l'implication de celui-ci se termine. Nous croyons donc que l'appropriation par la communauté des différents aspects de son projet doit être intégrée dans le processus de recherche, comme par exemple par le travail en équipe, pour assurer une continuité. De plus, une certaine forme de « service après-vente » doit être prévue pour soutenir la communauté en cas d'éventuels problèmes nécessitant une expertise pointue.

Pour ce projet, les principales parties prenantes ont eu à composer avec des incertitudes importantes, des impondérables, autant de zones grises à considérer. En effet, ce projet s'apparente surtout à un processus ouvert et itératif ayant pris forme à travers le dialogue, s'ajustant au fil de son évolution au contexte, ainsi qu'aux considérations de ses protagonistes. Dans ces circonstances, la souplesse du cadre et l'évolution du projet de recherche deviennent essentiels pour que celui-ci trouve son chemin dans une réalité mouvante. À chaque étape, l'incertitude quant aux finalités du processus demeure, et le chercheur, par son implication, est à la fois intervenant et observateur. Cette diversité des rôles du chercheur et leur chevauchement constituent toutefois *a contrario* la force et l'intérêt de cette recherche pour la communauté de Gespeg, comme pour le chercheur, en leur permettant de naviguer avec agilité vers une solution effective à la problématique vécue.

Conclusion

Au sein de plusieurs milieux académiques, comme par exemple dans notre domaine de recherche c'est-à-dire les sciences forestières, le potentiel de la recherche collaborative demeure sous-évalué, notamment parce que celle-ci se plie souvent mal aux exigences et aux attentes du milieu de la recherche universitaire. En effet, traditionnellement, la recherche forestière vise à produire des résultats issus de problèmes circonscrits, avec des méthodologies, voire même des protocoles, prédéterminés. Or, la recherche collaborative, tout particulièrement en contexte autochtone, prend place dans un contexte évolutif, impliquant de nombreuses itérations, et ses résultats sont généralement incertains. Ainsi, cette approche s'attarde davantage aux processus à l'œuvre. Elle permet, dans

notre cas, de mettre en lumière les dynamiques liées au développement du projet de gouvernance territoriale et forestière, indépendamment des résultats qui seront atteints. Ceux-ci dépendent d'un grand nombre de facteurs débordant largement le cadre de la recherche en elle-même, car ils s'inscrivent dans un système socio-écologique complexe.

Bien que le contexte de cette recherche soit unique, notre réflexion méthodologique aborde certaines balises, telles l'adaptation des objectifs de la recherche aux transformations de l'action du projet et le maintien d'un équilibre entre la recherche et l'action, afin de considérer pleinement les implications de la recherche collaborative en contexte autochtone. Toutefois, nous demeurons conscients que la recherche collaborative ne se présente souvent pas comme un choix, mais apparaît en réponse aux exigences du contexte ou des événements. À une époque où les chercheurs doivent gérer des problèmes socio-écologiques complexes (*wicked problems*), comme par exemple la perte de diversité culturelle et les changements climatiques, pour lesquels la recherche traditionnelle peine à apporter des réponses, les approches collaboratives prennent tout leur sens (Innes et Booher, 2016). En effet, puisque les valeurs ont souvent une influence prépondérante sur les données scientifiques dans la gouvernance des systèmes socio-écologiques et en gestion environnementale, les chercheurs, tout comme les consultants ou les intervenants, seront probablement de plus en plus amenés à demeurer en retrait et à renoncer à la neutralité de leur savoir, pour prendre part de manière raisonnée aux enjeux qu'ils étudient (Wesselink et Hoppe, 2011). La démarche de recherche appliquée à Gespeg contribue à mettre en lumière des particularités liées à la RPC, qui est d'abord et avant tout une praxis, c'est-à-dire, une théorie en action, ayant nécessairement une portée transformatrice sur le milieu.

Références bibliographiques

- Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. Qu'en pensent les principaux intéressés? *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14(1), 1-10.
- Asselin, H. et Basile, S. (2018). Concrete ways to decolonize research. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 17(3), 643-650.
- Ballard, H. et Belsky, J. M. (2010). Participatory action research and environmental learning: implications for resilient forests and communities. *Environmental Education Research*, 16(5-6), 611-627.
- Baskerville, R. L. (1997). Distinguishing action research from participative case studies. *Journal of Systems & Information Technology*, 1(1), 24-45.

- Blangy, S., McGinley, R. et Lemelin, R. H. (2010). Recherche-action participative et collaborative autochtone : Améliorer l'engagement communautaire dans les projets touristiques. *Téoros*, 29(1), 69-80.
- Blouin, D., Bissonnette, J.-F. et Bouthillier, L. (2020a). Habiter son territoire forestier : valeurs, attentes et vision des Mi'gmaq de Gespeg. *Recherches Amérindiennes au Québec*, à paraître (accepté).
- Blouin, D., Bissonnette, J.-F. et Bouthillier, L. (2020b). Vers l'émergence d'une gouvernance territoriale régionale autochtone? Parcours des Mi'gmaq de Gespeg pour transformer la gestion des forêts publiques de leur territoire ancestral au Québec, Canada. *Gouvernance*, à paraître (accepté).
- Bullock, R. C. L. et Hanna, K. S. (2012). *Community forestry: local values, conflict and forest governance*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Canada, Gouvernement du. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, Volume 2 - Une relation à redéfinir*. Récupéré de : <http://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/commission-royale-peuples-autochtones/Pages/rapport.aspx> (consulté le 25 octobre 2018).
- Foudriat, M. (2016). *La co-construction. Une alternative managériale*. Rennes : Presses de l'EHESP, coll. Politiques et interventions sociales.
- Gentelet, K. (2009). Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. *Cahiers de recherche sociologique*, 48, 143-153.
- Golsorkhi, D. et Huault, I. (2006). Pierre Bourdieu : critique et réflexivité comme attitude analytique. *Revue française de gestion*, 6, 15-34.
- Guay, C. et Martin, T. (2008). L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question. *Canadian journal of regional science*, XXXI(3), 637-650.
- Innes, J. E. et Booher, D. E. (2016). Collaborative rationality as a strategy for working with wicked problems. *Landscape and Urban Planning*, 154, 8-10.
- Jacoby, S. et Ochs, E. (1995). Co-Construction: An Introduction. *Research on Language and Social Interaction*, 28(3), 171-183.
- Krogman, N. et Beckley, T. (2002). Corporate « Bail-Outs » and Local « Buyouts »: Pathways to Community Forestry? *Society and Natural Resources*, 15, 109-127.
- Moisdon, J.-C. (1984). « Recherche en gestion et intervention ». *Revue française de gestion*, 47-48, 21-39.
- Morin, A. (1985). Critères de « scientificité » de la recherche-action. *Revue des sciences de l'éducation*, XI(1), 31-49.
- Ostrom, E. (2005). *Understanding institutional diversity*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Teitelbaum, S. et Saumure, É. (2010). *L'arbre est dans ses feuilles et la forêt, dans sa communauté*. Nicolet, Québec : Solidarité Rurale.

- Tremblay, D.G. et Demers, G. (2018). Les recherches partenariales/ collaboratives : Peut-on simultanément théoriser et agir? *Recherches sociographiques*, LIX(1-2), 99-119.
- Tribunal des revendications particulières. (2012). *La Nation micmac de Gespeg c. Sa Majesté la Reine du chef du Canada, Déclaration de revendication aux termes de la règle 41 des Règles de procédure du Tribunal des revendications particulières*. Dossier : SCT-2001-12.
- Tribunal des revendications particulières. (2016). *La Nation micmac de Gespeg c. Sa Majesté la Reine du chef du Canada*. Dossier no : SCT-2001-12.
- Tribunal des revendications particulières. (2019). *Un bref historique des revendications particulières avant l'adoption du projet de loi C-30 La Loi sur le Tribunal des revendications particulières*. Récupéré de : https://www.sct-trp.ca/hist/hist_f.htm (consulté le 6 septembre 2019).
- Wesselink, A. et Hoppe, R. (2011). If post-normal science is the solution, what is the problem? The politics of activist environmental science. *Science, Technology, & Human Values*, 36(3), 389-412.

Chapitre 8

Vers une ferme nordique dans la communauté crie de Chisasibi : enjeux de la recherche participative en agriculture

ÉMILIE PARENT

*Centre d'innovation sociale en agriculture (CISA), Victoriaville,
Canada*

GENEVIÈVE BEAULIEU

Cégep de Victoriaville, Victoriaville, Canada

RICHARD LAIR

Cégep de Victoriaville, Victoriaville, Canada

AUGUSTINE CHARBONNEAU

Université Laval, Québec, Canada

CATHERINE RIEL

Université Laval, Québec, Canada

Introduction

L'insécurité alimentaire est un état dans lequel se trouve une personne, ou un groupe de personnes, lorsque la disponibilité d'aliments sains¹ et nutritifs – ou la capacité d'acquérir des aliments personnellement satisfaisants – est limitée ou incertaine (CIUSS de la Capitale-Nationale, 2020). L'incapacité d'avoir accès à des aliments nutritifs peut entraîner des répercussions importantes sur la santé (Chen et Che, 2001). En effet, les adultes dans les ménages en situation d'insécurité alimentaire sont plus susceptibles de souffrir de maladies chroniques telles que le diabète,

1. Selon le Gouvernement du Québec (2020), une alimentation saine comprend les habitudes entourant le repas. Cuisiner et partager un bon repas en famille ou entre amis et découvrir de nouveaux aliments et de nouvelles saveurs sont d'agréables façons de bien s'alimenter. En plus de répondre aux besoins du corps, une alimentation saine est une source de plaisir. Tous les aliments ont leur place dans une alimentation saine. La fréquence de consommation et la quantité à consommer varient toutefois selon le type d'aliment (Gouvernement du Québec, 2020).

l'hypertension artérielle et les troubles de l'humeur et de l'anxiété (PROOF Food insecurity policy research, 2020).

Les communautés autochtones seraient les groupes les plus touchés par la problématique de l'insécurité alimentaire au Canada (Willows, Veugelers, Raine et Kuhle, 2009). Par exemple, au début des années 2000, un peu plus du quart (27 %) de la population adulte crie de la Baie-James vivait une telle situation (Nolin, Kuzmina et Blanchet, 2008). Afin de trouver une solution à cette problématique, le *Chisasibi Business Service Centre* (CBSC)² démarrait en 2015 une recherche-action participative en collaboration avec le Centre d'innovation sociale en agriculture du Cégep de Victoriaville (CISA). Le CBSC est une organisation crie qui fournit des services et des programmes aux entreprises et aux entrepreneurs de Chisasibi. Le CBSC a contacté le CISA en 2014 afin de bâtir un partenariat pouvant mener à des projets de recherche appliquée en agroalimentaire dans cette communauté. La première recherche issue de cette collaboration s'est terminée en 2020, mais des initiatives futures sont en cours de développement et les résultats et la démarche seront explorés dans ce chapitre.

Le rôle des chercheurs du CISA dans le projet était de mener une recherche qualitative portant sur l'alimentation et d'identifier les besoins de la communauté pour des projets de sécurité alimentaire. Suite à l'identification de ces besoins, le CISA a fourni une expertise technique en agriculture afin de développer des projets. Émilie Parent, en tant que chargée de projet au CISA, a élaboré et a mené les différentes étapes de la collecte de données. Le rôle du CBSC était de superviser l'orientation stratégique du projet ainsi que de fournir un appui à la collecte de données. Ainsi, la direction du CBSC a participé aux décisions prises quant aux initiatives agricoles à privilégier. Le chargé de projet du CBSC, Gabriel Snowboy, a participé à la collecte de données qualitatives en devenant le « facilitateur terrain ».

L'objectif général du projet visait à identifier et à implanter des solutions novatrices porteuses de changements positifs pour le développement local, la sécurité alimentaire et les saines habitudes afin de favoriser la sécurité alimentaire dans la communauté de Chisasibi. Pour ce faire, le projet visait à :

1. Recenser tous les documents disponibles témoignant des activités agricoles qui ont été pratiquées à Fort-George³ au 20^e siècle. Cette

2. Le projet a été réalisé grâce à la généreuse contribution du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et du Ministère de l'éducation et de l'enseignement supérieur du Québec.

3. Fort-George est une île située à 15 kilomètres de Chisasibi. Cette île sert de point de rencontre aux Cris de la Baie-James depuis des millénaires. C'est aussi le lieu de l'établissement du premier village permanent de la communauté.

recension a été complétée par dix entrevues avec les aînés qui ont vécu durant les périodes concernées. Ils ou elles ont témoigné au sujet de l'histoire de l'alimentation dans la communauté et des fermes gérées par les Pères Oblats de Marie-Immaculée sur l'île de Fort-George de 1920 à 1970.

2. Décrire le système alimentaire actuel dans la communauté de Chisasibi, en prenant en compte l'approvisionnement alimentaire par le mode de vie traditionnel afin d'évaluer l'apport des pratiques culturelles à la sécurité alimentaire. Les participants ont utilisé la méthode du Photovoice pour photographier leurs repas et publier ces photos dans un groupe Facebook privé. Ils et elles ont enfin participé à des entrevues semi-dirigées filmées de 5 à 10 minutes, qui ont fait l'objet d'un montage vidéo afin de produire des capsules portant sur l'alimentation actuelle à Chisasibi.

Pour atteindre ces objectifs, nous avons utilisé une méthode de recherche-action participative (RAP), en collaboration avec la communauté. Il s'agit de la méthode d'action privilégiée par le CISA dans ses activités. La recherche-action est une stratégie d'intervention dynamique. Elle vise principalement le changement au travers d'une démarche de résolution de problèmes susceptible de contribuer à améliorer une situation jugée problématique (Lavoie, Marquis et Laurin, 2010; Morrissette, 2013). Cette méthode a fait ses preuves dans différents milieux sociaux et plusieurs chercheurs l'ont développée et améliorée dans des pays très distincts (p. ex. Inde, Honduras, Bangladesh, Népal, Bolivie, Chili et Costa Rica), notamment auprès de populations autochtones, entre autres chez les Cris (Blangy, McGinley et Lemelin, 2010). La RAP tend à favoriser un changement social puisque la communauté hôte identifie elle-même les enjeux et la méthode de recherche avec les chercheurs et propose des solutions à implanter (Marois et Gumuchian, 2000). Avec cette méthode, les partenaires Cris de Chisasibi ont pu contribuer activement à déterminer les objectifs et les orientations de la recherche. Ensemble, nous avons identifié la problématique et défini la démarche requise pour relever les défis de la sécurité alimentaire à Chisasibi, de façon rétroactive.

Afin de pallier l'insécurité alimentaire et les problèmes de santé liés à l'alimentation, les Cris ont d'abord mis sur une démarche visant à améliorer la sécurité alimentaire lors de l'élaboration du projet. Toutefois, à la lumière des analyses préliminaires, l'équipe de projet a compris qu'elle ne correspondait pas aux besoins de la communauté. En effet, le concept de sécurité alimentaire ne permettait pas d'aborder les facteurs sociopolitiques qui déterminent l'accessibilité à la nourriture ainsi que les relations de pouvoir qui s'y rattachent. Les Cris de Chisasibi reçoivent la

majorité de leurs aliments non traditionnels du sud de la province du Québec. Ils ont donc très peu de contrôle sur les prix des produits ainsi que sur la fraîcheur et la qualité des denrées disponibles dans les magasins d'alimentation de la communauté. À la suite de l'analyse des résultats des premières phases de recherche, l'équipe du projet en a conclu que le projet devait plutôt s'inspirer de la notion de souveraineté alimentaire. Celle-ci est définie comme le « droit des peuples à une alimentation saine et culturellement appropriée produite avec des méthodes durables et le droit des peuples de définir leurs propres systèmes agricoles et alimentaires » (Organisation Nyéléni, 2007). Si on applique cette définition directement aux communautés autochtones, en plus d'avoir accès à une alimentation saine (ce qui serait la sécurité alimentaire), elles devraient avoir accès à des aliments culturellement appropriés, qui respectent leur héritage et leurs valeurs traditionnelles.

Suivant ce constat, le CISA et le CBSC, en tant que partenaires, ont réorienté le projet afin de favoriser l'émergence d'un système alimentaire territorialisé (SAT), premier jalon de la souveraineté alimentaire. Un système alimentaire est la façon dont les personnes s'organisent dans le temps et dans l'espace pour produire, distribuer et consommer leur nourriture (Malassis, 2002). Le SAT contribue à la souveraineté alimentaire car ses composantes sont localement ancrées dans un espace géographique défini, ici la communauté de Chisasibi (Vivre en ville, 2020). Le SAT vise à redonner le pouvoir aux acteurs locaux en ce qui concerne les décisions alimentaires. Pour compléter le système alimentaire cri basé sur la chasse et la pêche, le CISA et le CBSC ont ainsi convenu de développer et de soutenir des projets agricoles existants. L'idée était d'accompagner la nation de Chisasibi dans la production de légumes frais pouvant être distribués gratuitement ou à bas coûts aux membres de la communauté. Pour cela, nous avons soutenu la remise en fonction du jardin et de la serre scolaires, animé des ateliers de jardinage et réalisé l'implantation de parcelles de pommes de terre sur l'île de Fort-George.

Dans ce chapitre, nous présenterons les résultats de la recherche effectuée à Chisasibi de 2017 à 2020, et les solutions qui ont été trouvées pour appuyer la souveraineté alimentaire de la communauté. Dans la première partie, nous dresserons un portrait de l'histoire de l'alimentation chez les Cris, depuis les débuts de la colonisation (1600) jusqu'à leur transition alimentaire récente (1920-2000). Dans la deuxième partie, nous reviendrons sur les méthodologies du Photovoice et nous présenterons les résultats de la collecte de données réalisée au sein des archives et auprès des Cris. Nous discuterons finalement des enjeux de la création d'une ferme nordique et de la participation de la population cri au projet.

1. Histoire de l'alimentation chez les Cris de Chisasibi

Les Cris ont vécu une transition alimentaire drastique depuis les années 1970 (Roy *et al.*, 2013). Elle s'explique notamment par les politiques coloniales qui ont contribué à la sédentarisation des populations nomades (Bergeron *et al.*, 2016; Roy *et al.*, 2013). Les aliments d'origine européenne ne sont pourtant pas nouveaux à la Baie-James.

1.1. Ère coloniale (1600-1900)

Au début de l'ère coloniale, des relations d'échanges se sont rapidement mises en place entre les Autochtones et les Européens, ce qui a peu à peu mené à une relation d'interdépendance matérielle. Par exemple, les employés des postes de fourrure de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) comptaient sur les populations locales pour la nourriture et les fourrures, alors que les Autochtones comptaient sur la CBH pour leur approvisionnement en fusils, en munitions et en outils métalliques (Francis et Morantz, 1983).

Bien que les colons anglais aient cultivé des jardins à la Baie-James dès le début de la traite des fourrures, la chasse et la pêche pratiquées par les Autochtones leur fournissaient encore une grande partie de leur nourriture (Soloway, 2015). Le salage et la congélation étaient les seules méthodes de conservation disponibles et la famine était toujours un danger pour les Européens vivant au sein des vastes territoires du Nord (Leechman, 2016). Les bernaches et autres viandes apportées par les Cris étaient donc d'une importance vitale (Compagnie de la Baie d'Hudson, 1781-1837; Francis et Morantz, 1983).

En 1803, la CBH établit le poste de *Big River* sur l'île des Gouverneurs. Le poste fut, quelques années plus tard, rebaptisé Fort-George. Les missionnaires anglicans (au 19^e siècle) et catholiques (au 20^e siècle) vinrent évangéliser la population locale (Traversy, 1998). En 1903, la société commerciale française Révillon Frères commença à construire des comptoirs dans la région pour rivaliser avec la HBC (Honigmann, 1981; Preston, 1981). La même année, elle établit un comptoir commercial à Fort-George (Chagny, 1998). La compétition fut forte jusqu'à la Grande Dépression, qui força la fermeture de nombreux postes commerciaux du nord. En 1936, Révillon Frères fut absorbé par la HBC, et les Français quittèrent la région. Tout au long de cette période, il y eut un abandon progressif des camps saisonniers et une sédentarisation de plus en plus importante des Cris, autour des missions et des postes commerciaux (Stewart et Lockhart, 2005).

Alors que, dès 1670, la farine, le saindoux, le sucre, la levure chimique ou le thé comptaient parmi les aliments commerciaux consommés par les marchands de fourrure et par les missionnaires, ce n'est que vers la fin du 19^e siècle que les Cris commencèrent à utiliser des aliments non traditionnels dans leur alimentation régulière, notamment à cause du déclin des ressources et de l'accès au territoire. C'est avec l'arrivée des pères Oblats dans les années 1920 que l'agriculture commença à prendre son envol localement. Cet ordre de frères catholiques était responsable de développer des missions près de la plupart des postes de traite du Québec et, à leur arrivée à Fort-George, ils créèrent des jardins qui leur permirent de consommer des légumes, été comme hiver (Brochu, 1968).

1.2. Le 20^e siècle

Pour documenter l'histoire de l'alimentation dans la communauté au 20^e siècle et compléter les sources écrites disponibles, nous avons réalisé des entrevues auprès d'aînés de la communauté. Certains de ces aînés ont travaillé dans les champs pour les Oblats durant leur jeunesse. Ils et elles nous ont montré où se trouvaient les zones agricoles et nous ont également parlé des cultures et des animaux élevés par les missionnaires. Afin de mieux documenter l'histoire et le rôle des fermes dans l'alimentation de la communauté crie, nous avons aussi fouillé les archives des Oblats (les archives Deschâtelets)⁴ à propos des travaux agricoles qu'ils ont menés sur l'île de Fort-George de 1920 à 1970.

En 1971, le premier ministre du Québec, Robert Bourassa, annonça la construction du barrage de la rivière La Grande. Cette annonce se fit sans évaluation environnementale et sans consultation des populations locales directement touchées (Desbiens, 2004). La bataille judiciaire avec le gouvernement québécois et la publicité négative qui affecta celui-ci l'amènèrent à négocier et à signer avec les Cris de la Baie-James un règlement appelé la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec (CBJNQ) (Desbiens, 2004). Cette convention prévoyait des compensations financières et une division des usages sur le territoire cri. Ainsi, le territoire s'est trouvé divisé en trois catégories. La catégorie 1 comprenait les terres attribuées aux Autochtones pour leur usage exclusif. Encore aujourd'hui, elles sont situées à l'intérieur et aux environs des collectivités où les populations autochtones vivent habituellement (Secrétariat aux affaires autochtones, 1980). Malgré les compensations financières et

4. Les Archives Deschâtelets-NDC sont les archives historiques et administratives des missionnaires Oblats. Elles ont pour mission d'acquérir, traiter, conserver, améliorer l'accessibilité et diffuser les documents créés et reçus par les Oblats de la province dans le cadre de leurs missions et activités. Les Archives sont situées à Richelieu, près de Chambly, avec l'Administration provinciale.

l'autonomie accordées pour la perte du territoire et son utilisation subséquente, le mode de vie local a été bouleversé. De plus, l'île de Fort-George était menacée par la création du réservoir en raison du réacheminement des réseaux hydrographiques (Jacobs, 1994; Shaw, 1982). En effet, on craignait de voir l'île disparaître sous les eaux. Il fut alors décidé de déménager la communauté. En 1980, deux mille Cris furent relocalisés à Chisasibi; les maisons et les églises furent déplacées dans le nouveau village (McSween, 2006).



Image 1 - Emplacement de la nation Crie de Chisasibi
Source : Google Maps

Ce déménagement a eu de grandes répercussions sur l'alimentation de la communauté. Il aurait entraîné le développement d'une dépendance croissante à l'égard des aliments achetés en magasin, ainsi qu'une réduction de l'importance des aliments traditionnels (Kuhnlein, Receveur, Soueida et Berti, 2008), comme nous allons maintenant le voir.



Image 2 - Fort-George et la nation Crie de Chisasibi aujourd'hui
Source : Google Maps

1.3. La vie autour des missions religieuses de Fort-George

Les entrevues avec les aînés ont révélé que la plupart des participants sont nés sur le territoire de chasse traditionnel de leur famille. Depuis des millénaires, les Cris se rassemblaient à Fort-George en juin, pour la saison estivale. Cette période permettait aux différents groupes familiaux de socialiser entre eux et donnait aussi lieu à des célébrations et à des mariages. Ils repartaient en août ou en septembre sur leurs territoires familiaux. Ce mode de vie saisonnier a cependant peu à peu été modifié avec l'institutionnalisation des pensionnats.

Les aînés ont raconté que, dès les années 1930, Fort-George comptait deux écoles résidentielles pour les enfants autochtones : une école catholique francophone et une école anglicane anglophone. En effet, peu de temps après la fondation de leur mission à Fort-George dans les années 1920, les pères Oblats se sont consacrés à la scolarisation catholique des jeunes autochtones. Comme l'ont mentionné plusieurs aînés, les parents Cris décidaient ou non d'y envoyer leurs enfants. La vie au pensionnat n'était pas facile et une des nombreuses raisons est à imputer à l'alimentation. Parfois, les enfants avaient faim et trouvaient peu de satisfaction dans les aliments offerts lors des repas. En plus des difficultés relatives au fait d'être séparés de leurs parents et de leur culture, l'introduction abrupte de ces aliments euro-canadiens a rendu l'arrivée au pensionnat d'autant plus difficile pour les enfants cris. Souvent, la nourriture ne leur plaisait pas, comme le raconte l'une des participantes :

They used to call these biscuits, dog biscuits, whatever... They were kind of hard, but it was good with jam. We used to put jam on top. They didn't taste all that good. And we used to drink milk, powdered milk I think it was, and that wasn't good. (20 septembre 2017, entrevue réalisée par Émilie Parent)

De plus, il arrivait que les quantités de nourriture servies ne soient pas suffisantes pour combler leur faim. Ils volaient alors des pommes de terre et des carottes crues provenant des jardins afin de se sentir rassasiés. Selon les aînés interviewés, les pensionnaires ne travaillaient pas ou peu dans les champs ou sur la ferme; ces tâches étaient plutôt accomplies par des adultes de la communauté. Pour ces derniers, le travail dans les pensionnats et les missions représentait une source de revenu salarié. Plusieurs des participants ont travaillé dans les jardins des missions après leurs études. Par exemple, un des répondants a commencé à travailler dans les champs à l'âge de 15 ans. Il s'occupait aussi de la menuiserie pour la mission et l'école catholique. Un autre participant, quant à lui, travaillait seulement dans les champs l'été. Lorsque le gel s'installait à l'automne, il entretenait les plants dans la serre. Les femmes qui travaillaient pour les missions ne s'occupaient pas des champs, mais plutôt des travaux domestiques en tant que cuisinières et aides ménagères. Par exemple, une participante a occupé des emplois au sein des deux missions. Elle était femme de ménage au pensionnat catholique, avant de travailler comme cuisinière pour la mission anglicane.

1.4. L'alimentation au pensionnat

Les souvenirs des aînés sur la composition de leur alimentation dans les pensionnats sont parfois différents. Certains se sont remémorés avoir consommé de la nourriture traditionnelle et d'autres affirment n'avoir consommé que de la nourriture euro-canadienne. Selon certains, les frères Oblats achetaient du gibier et des petits fruits pour leurs pensionnaires auprès de la communauté, dont de l'oie, du poisson, du castor et de la perdrix, et ils se souviennent en avoir mangé lors de leur séjour à l'école. Ils se souviennent aussi qu'un cuisinier cri faisait régulièrement des ragoûts à l'orignal et au caribou. Selon eux, le régime alimentaire des missionnaires et des jeunes pensionnaires différait la plupart du temps. Ils affirment que la viande traditionnelle était surtout servie aux enfants alors que les frères conservaient les légumes pour leur propre consommation. Pourtant, certains ne se souviennent pas avoir consommé de la nourriture traditionnelle. Ainsi, l'une des participantes affirme que les pensionnaires n'en mangeaient jamais. Ils en mangeaient cependant en grande quantité lorsqu'ils étaient de retour dans leurs familles l'été.

Comme le racontent plusieurs participants, les aliments secs venaient du sud, alors que la nourriture traditionnelle était vendue par les chasseurs de

la communauté. L'école n'avait pas de congélateur, ni de réfrigérateur, et ne pouvait donc pas conserver ces aliments bien longtemps. Des endroits d'entreposage sous terre avaient été bâtis, dans lesquels étaient conservés les pommes de terre et d'autres aliments comme le poisson et le gibier tel que les oies. De la glace y était placée et elle se conservait l'été grâce à la rigueur du climat.

1.5. Les jardins des missions

La mission catholique possédait de grands jardins qui ont marqué l'imaginaire de la communauté. Les Oblats cultivaient des pommes de terre blanches à l'extérieur et des rouges dans la serre. Les jardins de pommes de terre mesuraient jusqu'à 150 pieds⁵ de long. Ces pommes de terre étaient nettoyées et mangées par les missionnaires et les enfants du pensionnat. Les Cris n'étaient pas autorisés à se servir dans les jardins. En automne, cependant, les Oblats vendaient les pommes de terre aux personnes du village ou laissaient glaner les produits non récoltés dans les jardins. Plusieurs serres desservaient également les missionnaires en fruits et légumes. Durant l'hiver, ils y cultivaient des poivrons, des oignons, de la laitue, des tomates, des carottes, etc. Les travailleurs de la communauté s'occupaient des plants en alternance avec les Pères Oblats. De plus, plusieurs animaux étaient élevés à Fort-George par les Oblats. Les pensionnaires et les missionnaires pouvaient donc manger du porc, du bœuf, des œufs et du poulet.

1.6. L'approvisionnement alimentaire à Fort-George

Lorsque les Cris vivaient principalement sur leurs territoires de chasse, il leur arrivait d'accomplir de longs trajets pour s'approvisionner à Fort-George. Selon les entrevues réalisées, ils utilisaient des traîneaux à chiens pour se déplacer et pour ravitailler leurs campements en hiver. En été, ils se déplaçaient en canot entre le poste de traite et leurs territoires de chasse. Les familles qui n'avaient pas de chiens ni de traîneaux devaient compter sur les autres pour leurs provisions durant l'hiver.

Le poste de traite était ravitaillé par bateau depuis son ouverture en 1803. Selon l'une des participantes, au début des années 1950, la vitesse de transport des marchandises s'accéléra grâce à l'introduction des bateaux à moteur. Après l'arrivée du bateau de vivres de la CBH durant l'été, la communauté pouvait se procurer des produits nouveaux pour la région, comme des oranges, des pommes, des raisins ainsi que de la viande hachée pour le spaghetti et les hamburgers. Ces produits demeuraient cependant des aliments de luxe, car leur prix élevé en limitait l'accès pour

5. Environ 45 mètres.

les gens vivant uniquement des revenus de la trappe. Ceux ayant un emploi rémunéré avaient les moyens financiers de se procurer les vivres envoyés par bateau et plus tard par avion, comme l'explique l'un des participants dont le père était pilote pour une compagnie d'aviation : « *We've had bread from Timmins, that's where all the stuff came from... Plums, apples, bananas, sometimes roast... He had a friend in Timmins, that grocery manager, he used to send soup bones. He used to make a good soup out of those* » (Entrevue Chisasibi 2017, réalisée par Émilie Parent). Les aînés ont aussi raconté se souvenir que la CBH vendait jusqu'aux années 1960 des aliments de base, soit de la farine, du sucre, du thé et du lard.

2. L'alimentation aujourd'hui et sa signification culturelle et sociale

Depuis le déménagement de la communauté en 1980, la proportion de Cris de la communauté de Chisasibi vivant grâce à des activités de chasse et pêche a considérablement diminué. En 2001-2002, le pourcentage de chasseurs et de trappeurs était d'environ 20 % de la population adulte de Chisasibi (Torrie, Bobet, Kishchuk et Webster, 2005). Cependant, l'alimentation actuelle des Cris, bien que majoritairement composée d'aliments du commerce, se compose encore d'une certaine partie de produits traditionnels issus de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Leur alimentation régulière comporte peu de fruits et de légumes, mais beaucoup de sucre, de gras et de gras saturés (Bergeron, Richer, Bruneau et Laberge, 2016; Earle, 2013). Il est également commun de mélanger la nourriture traditionnelle et la nourriture du commerce (ex. : macaroni au castor) (Lavoie, Mollen, Napess, Mestokosho et Mestokosho, 2015).

L'alimentation « hybride » (Earle, 2013; Samson et Pretty, 2006) provoque cependant plusieurs problèmes sur le plan de la souveraineté alimentaire. En effet, la nourriture traditionnelle a été partiellement remplacée par des aliments de piètre qualité. Les vastes distances géographiques, la dispersion de la population et les conditions météorologiques de plus en plus imprévisibles affectent négativement la distribution alimentaire (Conseil des académies canadiennes, 2014). Les produits disponibles manquent donc de fraîcheur. De plus, pour pallier les problèmes de conservation, ils sont souvent ultra-transformés (Bergeron *et al.*, 2016). La consommation de ce type de produits du commerce, pauvres en nutriments et riches en gras saturés et en sel, est associée à de multiples maladies chroniques, comme le diabète, les maladies cardiovasculaires et l'obésité (Bergeron *et al.*, 2016; Nolin *et al.*, 2008). De plus, le prix élevé de la nourriture disponible dans les magasins nordiques en réduit fortement l'accessibilité (Bergeron *et al.*, 2016).

La collecte de données sur l'histoire de l'alimentation dans la communauté nous a permis de retracer la perte de l'autonomie alimentaire des Cris, qui s'est déroulée sur plusieurs siècles. Elle a été progressive, mais n'a pas effacé l'importance accordée par les participants à la nourriture traditionnelle. Pour respecter leur réalité, le projet n'a pas eu l'intention de remplacer la nourriture traditionnelle par des aliments non traditionnels, mais plutôt de la compléter avec des aliments comme des fruits et des légumes. La recherche nous a aussi permis d'étudier les facteurs qui pourraient influencer une nouvelle émergence de l'agriculture à Chisasibi. Nous avons pu voir que les Cris ont une connaissance de l'agriculture et que celle-ci demeure présente dans la mémoire collective. Cela nous a permis, dans la deuxième phase de la collecte de données, de faire le lien avec ce qui peut se faire aujourd'hui au sein de la communauté, afin de favoriser la souveraineté alimentaire tout en tenant compte du contexte culturel, environnemental et climatique.

2.1. Vers une étude de l'alimentation contemporaine

Les entrevues avec les aînés nous ont permis de dresser un portrait de l'histoire de l'alimentation à Fort-George et de recenser les activités agricoles dirigées par les Oblats sur l'île de 1920 à 1970. Les entrevues ont aussi permis d'identifier les étapes de la transition alimentaire vécue par les Cris au cours du dernier siècle. Du même coup, nous avons montré que la nourriture traditionnelle demeure d'une importance vitale pour les aînés de la communauté. Elle leur permet de conserver une santé mentale et physique. Grâce à cette alimentation, ils demeurent connectés à leur histoire sociale, culturelle et personnelle. Ils cherchent désormais activement à transmettre cette histoire et leurs valeurs aux plus jeunes générations, grâce aux séjours sur le territoire et aux activités traditionnelles organisées à Chisasibi.

Pour participer à ce transfert de connaissances, l'équipe du CISA et du CBSC a choisi d'utiliser la méthode du Photovoice et des entrevues semi-dirigées filmées, lors de la deuxième phase de la recherche. Le Photovoice est une méthode participative à travers laquelle les participants utilisent la photographie pour illustrer des situations vécues dans leur communauté (Wang et Burris, 1994). Les participants identifient en premier lieu une problématique présente dans leur communauté. Ensuite, ils photographient ce qui, pour eux, illustre le problème et/ou la solution possible. Après coup, ils échangent sur la signification des images, entre eux et avec les chercheurs. Cela permet à ces derniers de mieux comprendre la situation mise en évidence par les participants (Nowell, Berkowitz, Deacon et Foster-Fishman, 2006; Palibroda, Krieg, Murdock et Havelock, 2009; Wang, 2006). Cette méthode permet donc d'aborder

des sujets sensibles et d'impliquer les participants au maximum dans la recherche.

Pour recruter les participants, nous avons utilisé le bouche-à-oreille ainsi que nos contacts dans la communauté. En guise de remerciement, un chèque-cadeau à utiliser dans les magasins d'alimentation de la communauté était remis aux participants. Le but était de recruter au moins dix participants âgés de 18 à 65 ans, sans considération quant à leur sexe ou à leur situation socio-économique. Au cours du projet, nous avons ajouté à la photographie la vidéo, les médias journalistiques et les médias sociaux tels que Facebook comme outils de collecte de données.

En septembre 2017, dix Cris de Chisasibi, âgés de 30 à 60 ans (6 femmes et 4 hommes), ont participé pendant trois semaines au projet « Photovoice de Chisasibi ». Une infirmière allochtone travaillant à Chisasibi s'est aussi jointe au projet. Pendant sept jours, ils et elles ont été invités à photographier leurs repas et leurs collations, puis à publier ces photos dans un groupe Facebook privé. Un commentaire personnel accompagnait les photos. Ensuite, ils et elles ont été interviewés et filmés (5-10 minutes) pour révéler la signification accordée à ces images. Ces entrevues ont fait l'objet d'un montage vidéo afin de produire des capsules informatives. Sept capsules ont ainsi été produites, dont cinq sont disponibles sur la page YouTube du CISA⁶ dans le dossier *Sécurité alimentaire à Chisasibi/ Food Security in Chisasibi*. Les données issues du Photovoice ont été analysées avec le logiciel Nvivo, ce qui a permis d'identifier les thèmes communs aux entrevues et de quantifier l'importance des sujets abordés avec les répondants. Trois grands thèmes ont été mis en lumière : 1) l'accès à la nourriture, 2) l'alimentation et la santé et 3) la nourriture traditionnelle.

2.2. L'accès à la nourriture

Concernant le thème de l'accès à la nourriture, l'accès restreint peut être expliqué par un manque de vivres commercialisés à Chisasibi et par le coût des produits. Même si la communauté compte trois grands magasins d'alimentation, quelques dépanneurs et plusieurs restaurants, une participante a mentionné avoir de la difficulté à trouver de la viande fraîche, qui disparaît rapidement des rayons d'épicerie. Certains produits sont donc vendus en quantité insuffisante à Chisasibi. Elle a également indiqué que les quantités restantes sont souvent de piètre qualité et impropres à la consommation.

D'autres participants ont mentionné le coût prohibitif des aliments qui les empêche d'acheter des produits frais et sains, proportionnellement à leur

6. <https://www.youtube.com/user/cisagriculture>

salaires. Les Cris font donc face à des obstacles majeurs lorsqu'il s'agit de bien s'alimenter et de trouver des aliments frais, à des prix accessibles à leur budget. Le clivage entre le prix des aliments et le niveau de vie d'une partie de la population amène souvent les familles à se contenter d'aliments abordables pour leur budget, mais conséquemment peu nutritifs. Les aliments tels que les fruits et les légumes importés du sud sont considérés comme des produits de luxe. Une participante a mentionné qu'un poivron pouvait coûter jusqu'à cinq dollars. Les collations avec peu de valeur nutritive, telles que les croustilles et les boissons gazeuses, sont moins chères que les aliments « santé », tels que le jus d'orange et les pommes selon des participants.

Dans ce contexte, la nourriture traditionnelle à faible coût est d'autant plus appréciée, comme l'affirme l'un des participants au Photovoice :

I like to stay in the bush. The only thing I would spend would be gas, and bullets, that's it, and everything would be free, especially if I killed a moose, or a caribou, that would last months. I prefer like eating traditional food which is not expensive, but here at the stores, it's very expensive. Very, very expensive! (20 septembre 2017, réalisée par Émilie Parent)

La chasse permet de se procurer de la viande, et on peut pratiquer la cueillette des petits fruits en période estivale, ce qui évite aux gens d'en acheter en magasin. La réalité économique relative à la nourriture se trouve exacerbée lorsqu'arrive un événement tragique et imprévu tel qu'un décès d'un membre de la famille, qui ampute un peu plus le budget d'une maisonnée.

2.3. Alimentation et santé

Le lien entre l'alimentation et la santé est très important aux yeux des participants puisque plusieurs d'entre eux/elles souffrent de diabète. Ils et elles reconnaissent tous que les légumes et les fruits doivent faire partie d'une alimentation équilibrée. Un seul participant, qui suit la diète cétogène de très près, ne mange pratiquement pas de légumes ou de fruits. Son alimentation est constituée surtout de viande traditionnelle et d'aliments à grande teneur en gras. Parmi les onze participants, la plupart ont tenté ou ont réussi des changements dans leur alimentation en mangeant plus de légumes et de fruits et en abandonnant le *fast food*. Les aliments traditionnels demeurent là encore essentiels pour leur santé physique, le maintien de la cohésion sociale et la connexion avec la culture. Selon eux, la nourriture traditionnelle est meilleure pour leur santé car elle a une faible teneur en sucre et en gras trans et saturés.

2.4. Nourriture traditionnelle

Malgré la sédentarisation et l'intégration d'une économie salariée, la nourriture traditionnelle demeure valorisée pour ses effets bénéfiques sur la santé physique et mentale. Son accessibilité est cependant devenue problématique pour plusieurs personnes de la communauté à cause des conditions socioéconomiques. Plusieurs femmes ont expliqué qu'il leur était difficile d'avoir accès à de la nourriture traditionnelle puisqu'elles ne se rendent pas seules sur le territoire. La différenciation selon le genre telle qu'observée dans la culture crie attribue aux hommes le rôle principal de chasseurs. La vie sur le territoire est donc une affaire de couples et de familles. Les femmes qui vivent seules ne perçoivent pas le territoire comme un endroit accessible sans qu'elles soient accompagnées. Ceux ou celles qui ne se rendent pas sur le territoire n'ont en effet accès à l'alimentation traditionnelle que si la famille compte en son sein un ou des chasseurs. Plusieurs répondants n'ont aucun chasseur assez près d'eux pour les approvisionner en aliments traditionnels. Il leur faut donc attendre que quelqu'un leur offre de la viande de bois.

Pour celles et ceux qui arrivent à se rendre sur le territoire, le temps est souvent une denrée précieuse. Il est déjà parfois difficile de concilier le travail et le temps passé en famille, proche et élargie. Dans cette conciliation, il reste peu de temps pour visiter le territoire et en retirer les aliments traditionnels issus de la chasse et de la cueillette. L'accès au territoire demande une certaine préparation. Il faut s'y rendre, ce qui peut nécessiter plusieurs heures de transport dans une région aussi vaste que la Baie-James.

Pour les membres de la communauté qui éprouvent des difficultés à se procurer de la nourriture traditionnelle, les festins (*mukusham*) leur offrent toutefois l'occasion d'en manger, et ce, gratuitement. Ces festins sont organisés pour souligner diverses occasions, dont les mariages et les rassemblements communautaires.

En plus des enjeux reliés à l'accès à cette nourriture existent des enjeux relatifs à la transmission des connaissances culturelles associées à sa préparation. Le Photovoice réalisé avec les participants a en effet permis de mettre en lumière que si les aliments traditionnels sont importants dans la culture crie, leur préparation demande d'acquérir un certain niveau de connaissances, qui n'est pas toujours partagé par tout le monde. Une femme d'une trentaine d'années raconte cette anecdote :

I was trying to make fish guts, shashditshan it's called, but I saw like these worms, and I called my mom and she said : we don't make it from out of that. Only white fish, the ones that are harvested out in the bay. And there is also fish eggs that are grinded to a batter and we can make a pancake out of that! (20 septembre 2017, réalisée par Émilie Parent)



Image 3 - Shashditshan
Source : Participante au Photovoice, Chisasibi, 2017

Les grands-parents ou les aînés jouent souvent un rôle important dans la transmission des traditions alimentaires. Une jeune participante a appris à préparer de la viande d'ours avec son grand-père. Elle a d'ailleurs impressionné les aînés de la communauté par la qualité de sa préparation de la viande et sa connaissance des traditions culinaires. La préparation des aliments traditionnels nécessite également plus de temps que la nourriture commercialisée, ce qui peut avoir des répercussions sur la fréquence de leur consommation, comme une autre participante l'explique :

That's a very good dish that those are goose wings, duck feet and goose heads. That is very good, very time consuming to clean the wings and the heads ... its boiled for a very, very long time to make it tender because it can be very.... very tough. I eat that maybe twice a season, because you have to collect the goose wings ... So, when you get ten geese you make one pot of that, so not very often you get for ... it's time consuming to clean the wings, it's very good but tough. (Chisasibi, septembre 2017, réalisée par Émilie Parent)



Image 4 - Plat d'ailes de bernache
Source : Participante au Photovoice, Chisasibi, 2017

Les solutions les plus souvent mentionnées par les participants afin d'améliorer l'alimentation touchent à la fois à la nourriture de marché et à la nourriture traditionnelle. Pour la nourriture de marché, plusieurs ont suggéré de baisser les prix des produits vendus en magasin et d'encourager le jardinage afin de permettre un accès plus facile à des légumes et fruits frais. Les solutions suggérées pour améliorer l'accès à la nourriture traditionnelle seraient d'ouvrir un restaurant de cuisine traditionnelle et de soutenir l'Association des trappeurs cris afin qu'ils offrent davantage de produits issus de la chasse et de la pêche. Pour le moment, les autres façons de recevoir de la nourriture traditionnelle pour ceux qui ne peuvent s'en procurer directement comprennent, entre autres, le partage et la vente sur les médias sociaux, tels que Facebook, où les Cris de Chisasibi annoncent sur leur page les plats préparés à la maison.



Image 5 - Plat de poisson fumé
Source : Participant au Photovoice, Chisasibi, 2017

3. Innovation : jardins scolaires, ateliers et remise en marche de la ferme de Fort-George

L'analyse des données du Photovoice et celle des entrevues avec les aînés ont permis de suggérer des innovations sociales pour la communauté. Les constats suivants ont guidé la mise en place d'innovations agro-alimentaires : 1) les Cris accordent une importance aux produits frais, comme les fruits et les légumes, mais le coût des produits est trop élevé pour eux; 2) il existe un intérêt pour le jardinage à Chisasibi. Les participants veulent cultiver leurs légumes afin d'y avoir accès à un coût abordable; 3) Fort-George est un lieu de mémoire important et les Cris s'y rendent régulièrement en été pour s'y ressourcer et se reconnecter au mode de vie traditionnel. Nous les avons donc accompagnés dans une démarche de souveraineté alimentaire en organisant des ateliers de transfert de connaissance en jardinage à Chisasibi et dans la mise en place de jardins de légumes à Fort-George.

En juin 2018, des ateliers de jardinage ont été organisés afin de permettre le transfert de connaissances en agriculture vers la communauté de Chisasibi. Fort-George étant un lieu de mémoire important, nous voulions recourir à sa signification collective pour l'objectif principal du projet, qui était d'identifier et d'implanter des solutions porteuses de changements positifs pour le développement local, la souveraineté alimentaire et les saines habitudes alimentaires. Nous avons été guidés par les témoignages des aînés pour choisir l'emplacement des jardins à Fort George, notamment pour renforcer la relation établie avec les souvenirs de leur propre histoire. À la demande du *Chisasibi Business Service Centre* (CBSC), des analyses de sol ont été effectuées afin de vérifier le potentiel agronomique du lieu. Les analyses ont révélé que celui-ci était suffisamment riche pour permettre la culture des légumes. Cependant, un travail important de remise en état fut nécessaire car les terres étaient restées en friche durant près de 50 ans. En alliant agriculture et mémoire, nous espérons stimuler l'intérêt de la communauté et sa mobilisation.

La remise en état des terres s'est déroulée en trois phases. La première s'est déroulée en 2018. Deux espaces, d'environ 10 m² chacun, ont été dégagés. Des pommes de terre et des oignons verts ont été plantés dans les deux parcelles, en trois rangées d'une longueur de 10 mètres et d'une largeur d'un mètre. Ces dernières ont été entretenues par deux membres de la communauté, soit un étudiant de l'école secondaire et une adulte. Ils ont planté les semences, arrosé les champs et renchaussé les pommes de terre tout au long de l'été 2018. La récolte a été organisée afin de concorder avec le premier festival de la moisson organisé à Chisasibi. Lors du festival, les chercheurs et le CBSC ont diffusé de l'information à la communauté à propos du projet de culture de pommes de terre à Fort-George. Au cours des deux journées du festival, plusieurs intervenants de la communauté étaient présents pour expliquer leur projet agricole.

À la suite de cette première saison de récolte à Fort-George, il a été convenu d'agrandir l'espace agricole pour l'année suivante. Puisqu'il s'agit d'un projet à portée commerciale, un plus grand espace était nécessaire afin de cultiver assez de pommes de terre, qui seraient ensuite vendues à la communauté. Cet agrandissement a été orchestré par le CBSC en octobre 2018. L'espace cultivable est passé de 10 m² à plus de 340 m². Ensuite, en mai 2019, le CBSC a requis les services d'un agronome spécialisé dans la pomme de terre nordique. En effet, la nouvelle superficie du champ permettait d'envisager une culture rentable. L'agronome a pu donner des formations aux intervenants locaux et prodiguer des conseils à l'équipe du CBSC. En octobre 2019, afin de permettre une véritable exploitation agricole, le CBSC a enfin organisé la

préparation du sol et le dessouchage de l'endroit désigné pour la nouvelle plantation de pommes de terre. Les travaux ont été effectués grâce à une compagnie locale en aménagement. Les champs ont de nouveau été préparés pour la saison agricole de 2020.

4. Les défis quant aux aspects participatifs du projet

Malgré la mise en place et la poursuite des activités, nous avons rencontré plusieurs défis durant le projet. Le plus important a sans doute été le manque de mobilisation de la communauté. Le projet à Chisasibi s'inscrivait dans une démarche de RAP, mais plusieurs facteurs peuvent expliquer l'absence d'engagement communautaire. Il a d'abord été difficile de recruter les participants pour le Photovoice. L'équipe du CBSC était initialement responsable de trouver des participants. Malgré les appels téléphoniques, les courriels et l'utilisation des médias sociaux, peu de gens de la communauté se sont montrés intéressés. Puisque nous avons peu de participants (deux personnes se sont présentées à nos soirées d'information), nous avons utilisé d'autres méthodes pour les recruter. Nous avons distribué des dépliants sur le projet au centre commercial. Notre équipe a aussi fait la publicité du projet en posant des affiches à des endroits stratégiques (centre commercial, centre culturel, restaurants, maison des jeunes, etc.). Nous avons de plus offert aux participants potentiels de compenser leur temps grâce à des chèques-cadeaux de l'épicerie. Grâce à ces démarches, 11 participants ont été recrutés pour le Photovoice. Nous avons aussi prévu la réalisation de groupes de discussion. Cependant, il a été impossible de les réaliser faute de pouvoir rassembler au même moment tous les participants. Notre cueillette de données a donc été réalisée par le biais d'entrevues individuelles filmées. La réalisation des entrevues avec les aînés a été facilitée par le rôle central joué par des personnes influentes parmi cette génération. En effet, l'un d'entre eux a recruté plusieurs de ses amis et connaissances afin de participer au festin traditionnel sur l'île de Fort-George. Nous avons réussi à interviewer la plupart d'entre eux durant cette journée.

Le plus faible taux de participation dans le projet a été enregistré lors des ateliers de jardinage. Malgré l'utilisation des médias sociaux et du bouche à oreille, seulement deux femmes non-autochtones enseignantes dans la communauté ont participé aux ateliers. Nous avons tout de même décidé de continuer les activités agricoles en nous rendant sur Fort-George pour remettre en exploitation l'ancienne parcelle de pommes de terre. Comme mentionné plus haut dans le texte, une femme et un adolescent Cris de la communauté ont participé à la plantation et à l'entretien des cultures. Pour

le moment, le projet se centre toujours sur la parcelle de pommes de terre à Fort-George. Ce projet est coordonné par le CBSC et n'a pas encore de portée communautaire.

Après analyse, nous avons donc conclu que nous devons approfondir nos connaissances sur la mobilisation communautaire en milieu autochtone, notamment pour que davantage d'acteurs communautaires deviennent des agents mobilisateurs à la fois pour recruter des participants et pour faire connaître les activités. Nous avons travaillé notre approche lors d'un projet conduit en 2018-2020 avec les Atikamekw d'Obedjiwan. Dans ce projet, nous avons vite compris qu'une des clés du succès était d'entrer en relation avec les acteurs des institutions locales. Différents coordonnateurs et directeurs d'institutions ont alors été mobilisés dans une démarche de sécurité alimentaire grâce à la mise en place de plusieurs espaces de jardinage. Ainsi, de nouveaux partenariats ont émergé entre le CISA et la communauté et plus d'une centaine d'Atikamekw ont pu participer aux activités.

Lors des deux projets, nous avons aussi constaté que les assemblées avec les participants autochtones ne donnaient pas nécessairement la mobilisation escomptée. À Obedjiwan, afin d'encourager la participation, nous avons mené des ateliers de collecte de données informels. Ceux-ci consistaient à interviewer les gens sur leurs habitudes alimentaires lors d'ateliers de cuisine ou de semis. Les instances de coordination et de direction des différentes institutions (écoles, maison des jeunes, maison des aînés, etc.) étaient directement impliquées dans le recrutement des participants et s'assuraient de leur présence. Cela a donc facilité l'organisation des activités. Bien que la technique reste à peaufiner, les ateliers nous ont permis d'engager les gens dans des conversations informelles guidées par les animateurs. De plus, nous nous sommes réunis dans les locaux des organismes (centre de la petite enfance, maison des aînés, maison de la famille) et non dans les lieux officiels du conseil des Atikamekw, ce qui a aussi encouragé la participation.

Nous avons aussi tiré des constats théoriques au sujet de la mobilisation en milieu autochtone. Nos travaux de recherche amorcés depuis 2017 avec la communauté d'Obedjiwan permettent de dégager plusieurs facteurs qui influent sur l'engagement des membres de la communauté dans les projets agricoles (Parent et Legault, 2020). Ces facteurs devront être intégrés dans notre démarche de recherche-action future et ils concernent notamment :

1. La saisonnalité et le territoire : les mouvements de population entre le territoire et le village se font selon la disponibilité saisonnière des espèces animales. Cette donnée est stratégique pour réussir des projets agricoles.

En effet, l'agriculture repose sur des tâches spécifiques à réaliser à des moments précis de l'année. Une condition de réussite réside dans la complémentarité temporelle des périodes d'agriculture et de chasse.

2. Le bien-être global : malgré une différence d'appréhension ontologique entre l'alimentation traditionnelle et celle issue de l'agriculture, les participants du projet à Obedjiwan ont exprimé ressentir dans les jardins un sentiment de paix et de bien-être, semblable à celui qu'ils retrouvent sur leur territoire de chasse.

3. Une relation à établir sur le long terme : nous constatons que la présence constante des chercheurs sur le terrain est un élément essentiel afin de créer un lien durable avec la communauté. À Obedjiwan, nous avons donc envoyé quatre étudiants sur place durant les étés 2019 et 2020. Deux de ces étudiants étaient inscrits en agriculture biologique au Cégep de Victoriaville et deux en anthropologie à l'Université Laval. Il s'agissait d'un emploi rémunéré. Ils ont accompagné les projets d'agriculture, animé des activités et dirigé les entrevues pour la recherche. La relation développée entre les jardiniers Atikamekw et les étudiants a permis une meilleure appropriation du projet par les membres de la communauté. Au sein du groupe de jardiniers, nous avons pu observer une évolution du partage des responsabilités ainsi que l'émergence de leaders. Dans les débuts du jardin, certaines responsabilités telles que l'arrosage, les rappels d'entretien et de cueillette ont été prises en charge par l'équipe du CISA. Cependant, les participants ont eu graduellement l'occasion de prendre eux-mêmes ces tâches en main. Il a été possible d'observer, à travers les échanges dans la conversation Messenger, une prise de confiance des participants quant à leurs connaissances et leurs capacités.

Nous continuons donc nos démarches avec nos partenaires autochtones, qui souhaitent que l'agriculture et le jardinage deviennent parties prenantes des systèmes alimentaires locaux. Ces communautés autochtones ont de plus en plus d'intérêt à développer des projets d'agriculture afin de renforcer leur sécurité et leur souveraineté alimentaires. Cependant, cet intérêt semble issu dans les premiers temps des instances politiques, sanitaires et économiques. Cela peut influencer le degré de mobilisation des citoyens et il est possible qu'au début la mobilisation soit plus difficile. Certains citoyens sont a priori intéressés par l'idée des projets, mais susciter leur intérêt à participer aux activités requiert du temps, de l'adaptation et de la confiance entre tous les partenaires impliqués.

Conclusion

L'accès à la nourriture traditionnelle est devenu de plus en plus difficile pour les Cris de Chisasibi. Les processus de colonisation, dont la construction des grands barrages d'Hydro-Québec à la Baie-James, ont bouleversé leur mode de vie. Le déménagement de la communauté a également contribué à la transition vers une alimentation de type euro-canadien. De nombreux Cris ont cessé de fréquenter le territoire à l'année, notamment après la période des pensionnats, et ont dû devenir salariés. L'ouverture de restaurants et de magasins d'alimentation a également facilité le passage d'une alimentation presque uniquement traditionnelle à une alimentation hybride alliant aliments traditionnels et de marché. Certaines tranches de la population n'ont cependant pas toujours accès facilement à la nourriture traditionnelle. Cela crée un vide nutritionnel et culturel, car ces aliments sont non seulement nutritifs, mais font également le pont entre le passé, le présent et le futur dans un contexte de changements socioéconomiques rapides. Cette nourriture permet de maintenir un lien privilégié avec le territoire, même pour ceux y ayant moins accès. La nourriture traditionnelle demeure donc vitale, mais les gens ne peuvent plus en vivre exclusivement. En jumelant l'agriculture aux pratiques alimentaires culturelles, il serait possible de combler ce vide alimentaire. Les produits de faible valeur nutritionnelle pourraient être remplacés par des aliments frais. Les fruits et les légumes produits dans les différents jardins, dans les serres et sur l'île de Fort-George, pourraient à terme se substituer à de nombreux aliments de marché et s'insérer dans l'alimentation des Cris de Chisasibi. Cela permettrait de créer un système alimentaire ancré à la fois dans les traditions et dans le besoin énoncé par les membres de la communauté de consommer des légumes et des fruits frais à des prix accessibles. Nous croyons que la mobilisation sera la clé du succès de ces futurs projets. Pour ce faire, davantage d'acteurs de la communauté devront participer aux activités. Ainsi, il serait important de créer une instance de gouvernance du projet qui inclurait des acteurs des différentes institutions locales. Des techniques différentes de mobilisation devront aussi être essayées, tant pour la collecte de données que pour la mise en place des activités agricoles.

Références bibliographiques

- Bergeron, O., Richer, F., Bruneau, S. et Laberge, V. (2016). *L'alimentation des Premières Nations et des Inuits au Québec : document de référence*. Québec, Canada : Gouvernement du Québec.

- Blangy, S., McGinley, R. et Lemelin, R. H. (2010). Recherche-action participative et collaborative autochtone : Améliorer l'engagement communautaire dans les projets touristiques. *Téoros : Revue de recherche en tourisme*, 29(1), 69-80.
- Brochu, M. (1968). Dossiers socio-économiques sur le Nouveau-Québec. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 22(3), 429-440.
- Chagny, M. (1998). *Native women and their homes: gender, housing and identity* [mémoire de Maîtrise]. Université McGill, Montréal, Canada.
- Chen, J. et Che, J. (2001). Food insecurity in Canadian households. *Health Reports*, 12(4), 11-22.
- CIUSS de la Capitale-Nationale. (2020). *Qu'est-ce que l'insécurité alimentaire*. Récupéré le 11 mars 2020 de <https://www.ciuss-capitalnationale.gouv.qc.ca/sante-publique/inegalites-sociales-sante/vivre-sans-faim/informer/insecurite-alimentaire>
- Compagnie de la Baie d'Hudson. (1781-1837). *Eastmain Correspondence books*. Winnipeg, Canada : Provincial Archives of Manitoba (B.59/b/32, 14d).
- Desbiens, C. (2004). Producing North and South: a political geography of hydro development in Québec. *Canadian Geographer*, 48(2), 101-118.
- Earle, L. (2013). *Traditional Aboriginal diets and health*. Récupéré le 15 avril 2017 de <http://www.deslibris.ca/ID/235298>
- Francis, D. et Morantz, T. (1983). *Partners in Furs: A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*. Montréal, Canada : McGill-Queen's University Press.
- Google Maps (Cartographer). *Cree nation of Chisasibi*. Récupéré le 23 octobre 2020 de <https://www.google.com/maps/place/Chisasibi,+Baie-James,+QC/@53.6797997,-96.7610879,4567147m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x4d066e1f87bc5be9:0x72b32aa642aec82!8m2!3d53.7826457!4d-78.8937214>
- Google Maps (Cartographer). *Fort-George et la nation Crie de Chisasibi aujourd'hui*. Récupéré le 23 octobre 2020 de <https://www.google.com/maps/place/Fort+George,+QC+J0M+1E0/@53.8058591,-78.9778221,8893m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x4d061a1aad52d6b5:0x7d299390a1fce19c!8m2!3d53.830739!4d-78.989746>
- Gouvernement du Québec. (2020). *Alimentation saine*. Récupéré le 7 mai 2020 de <https://www.quebec.ca/sante/conseils-et-prevention/alimentation/alimentation-saine/>
- Honigmann, J. J. (1981). West Main Cree. Dans Sturtevant, W. C., J. Helm et I. Smithsonian (dir.), *Handbook of North American Indians: The Subarctic* (Vol. 6). Washington, DC : Smithsonian Institution.
- Jacobs, S. (1994). *Expectations, experience and life choice: Analyzing the aspirations of Cree women in Chisasibi, James Bay* [mémoire de Maîtrise]. Université McGill, Montréal, Canada.
- Kuhnlein, H. V., Receveur, O., Soueida, R. et Berti, P. R. (2008). Unique patterns of dietary adequacy in three cultures of Canadian Arctic indigenous peoples. *Public health nutrition*, 11(4), 349-360.

- Lavoie, K., Mollen, J., Napess, A., Mestokosho, G. et Mestokosho, P. (2015). Innu-Natukuna La cueillette de plantes médicinales par des membres de la communauté d'Ekuanitshit. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3), 33-45.
- Lavoie, L., Marquis, D. et Laurin, P. (2010). *La recherche-action : théorie et pratique. Manuel d'autoformation*. Ste-Foy, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- Leechman, D. (2016). *Fractious Farming at the Fur-trade Posts*. Récupéré le 14 Juin de <http://www.canadashistory.ca/Explore/Environment/Fractious-Farming-at-the-Fur-trade-Posts>
- Malassis, L. (2002). *Nourrir les hommes*. Paris, France : Flammarion.
- Marois, C. et Gumuchian, H. (2000). *Initiation à la recherche géographique : Aménagement, développement territorial, environnement*. Montréal, Canada : Les Presses de l'Université de Montréal.
- McSween, M.-F. (2006). *Les impacts d'un changement institutionnel sur la dynamique locale : le cas de Radisson et de Chisasibi* [mémoire de Maîtrise]. École des Hautes Études Commerciales de Montréal (HEC), Montréal, Canada.
- Morrisette, J. (2013). Recherche-action et recherche collaborative. Quel rapport aux savoirs et à la production de savoirs ? *Nouvelles pratiques sociales*, 25(2), 35-49.
- Nolin, B., Kuzmina, E. et Blanchet, C. (2008). *Habitudes alimentaires, activité physique et poids corporel*. Montréal, Canada : Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie James et Institut national de santé publique du Québec.
- Nowell, B., Berkowitz, S., Deacon, Z. et Foster-Fishman, P. (2006). Revealing the Cues Within Community Places: Stories of Identity, History, and Possibility. *American Journal of Community Psychology*, 37(1-2), 1-2.
- Organisation Nyéléni. (2007). *Declaration of Nyéléni*. Sélingué, Mali. Récupéré le 23 octobre 2020 de <https://nyeleni.org/IMG/pdf/DeclNyeleni-en.pdf/>
- Palibroda, B., Krieg, B., Murdock, L. et Havelock, J. (2009). *A practical guide to PhotoVoice: sharing pictures, telling stories and changing communities*. Winnipeg, Canada : Prairie Women's Health Centre of Excellence (PWHCE).
- Preston, R. (1981). East Main Cree. Dans Sturtevant, W. C. et J. Helm (dir.), *Handbook of North American Indians: Subarctic* (Vol. 6). Washington, DC : Smithsonian Institution.
- PROOF Food insecurity policy research. (2020). *Health, nutrition, and food insecurity*. Récupéré le 11 mars de <https://proof.utoronto.ca/resources/research-publications/health-nutrition-and-food-insecurity/>
- Roy, B., Labarthe, J. et Petitpas, J. (2013). Transformations de l'acte alimentaire chez les Innus et rapports identitaires. *Anthropologie et Sociétés*, 37(2), 233.
- Samson, C. et Pretty, J. (2006). Environmental and health benefits of hunting lifestyles and diets for the Innu of Labrador. *Food policy*, 31(6), 528-553.

- Secrétariat aux affaires autochtones. (1980). *La convention de la Baie James et du Nord québécois et les conventions complémentaires*. Québec, Canada : Gouvernement du Québec.
- Shaw, P. (1982). *Town planning in consultation with and participation from a native community: a case study of the relocation of the Cree Indian community of Fort George to Chisasibi, Quebec* [mémoire de Maîtrise]. Université McGill, Montréal, Canada.
- Soloway, B. (2015). Mus co shee: Indigenous Plant Foods and Horticultural Imperialism in the Canadian Sub-Arctic. *Canadian Bulletin of Medical History*, 32(2), 253-273.
- Stewart, D. B. et Lockhart, W. L. (2005). *An overview of the Hudson Bay marine ecosystem*. Winnipeg, Canada : Fisheries and Oceans Canada.
- Torrie, J. E., Bobet, E., Kishchuk, N. et Webster, A. (2005). *The evolution of health status and health determinants in the Cree region (Eeyou Istchee): Eastmain I-A powerhouse and Rupert diversion sectoral report*. Chisasibi, Canada : Public Health Department of the Cree Territory of James Bay, Cree Board of Health and Social Services of James Bay.
- Traversy, D. (1998). *Les rites de la « première fois » dans la socialisation des enfants cris de Chisasibi, Québec* [mémoire de Maîtrise]. Université Laval, Québec, Canada.
- Vivre en ville. (2020). Récupéré le [28 janvier 2020] de <http://collectivitesviables.org/articles/systeme-alimentaire-durable.aspx>
- Wang, C. (2006). Youth Participation in Photovoice as a Strategy for Community Change. *Journal of Community Practice Journal of Community Practice*, 14(1-2), 147-161.
- Wang, C. et Burris, M. A. (1994). Empowerment through photo novella: portraits of participation. *Health education quarterly*, 21(2), 171-186.
- Willows, N. D., Veugelers, P., Raine, K. et Kuhle, S. (2009). Prevalence and sociodemographic risk factors related to household food security in Aboriginal peoples in Canada. *Public Health Nutrition*, 12(8), 1150-1156.

Chapitre 9

À l'écoute de Mishtamek^u Éthique collaborative et évaluation de la recherche en milieux autochtones Réflexion sur une expérience terrain*

LOUISE LACHAPELLE

*Collectif Mamu minu-tutamutau, Sainte-Lucie-des-Laurentides,
Canada*

CLAUDIA MALTAIS THÉRIAULT

Collectif Mamu minu-tutamutau, Kuujjuaq, Canada

SHAN DAK PUANA

*Collectif Mamu minu-tutamutau, Uashat mak Mani-utenam,
Canada*

Introduction

Tu as sondé des profondeurs, des vastes océans, et tu connais tous les
mystères.
Ton cri nous révèle le secret de tous les âges.
Enseigne-moi à comprendre tes paroles, comme saisir les racines de notre
monde, le cœur même de notre histoire.
Carte-médecine de la Baleine¹
(Sams et Carson, 2000)

L'un des principaux enjeux d'une démarche d'évaluation de la recherche
tout comme de l'éthique collaborative est lié à la négociation du pouvoir.

* Ce texte est la réédition d'un article initialement publié en version française et anglaise dans *Concrete ways to decolonize research, ACME : An International Journal for Critical Geographies*, 17(3), 687-719 (<https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1403>). Nous remercions la direction d'ACME de nous avoir autorisés à le reproduire ici.

1. Mishtamek^u signifie « baleine » en innu-aimun (langue innue).

Quelle est *la* vérité mise de l'avant lors de l'évaluation? Qui évalue quoi, selon quels critères, pour qui et dans quel but? Quelles sont *les* vérités: celles qu'on souhaite (faire) entendre et celles qu'on voue au silence? Dans le contexte d'une collaboration de recherche en milieux autochtones, quelle histoire l'évaluation raconte-t-elle à propos de ce qui aura été *fait ensemble*?

À l'écoute de Mishtamek¹ propose le récit d'une expérience terrain que nous avons partagée avec notre coéquipier Dominic Bizot². Nous avons raconté cette expérience de vive voix dans le cadre du 3^e Séminaire sur l'éthique de la recherche avec les Peuples autochtones tenu à Val d'Or au Québec en 2014³. Dans le présent article, nous développons davantage ce récit de terrain ainsi que notre réflexion en souhaitant contribuer à dégager quelques-uns des enjeux et défis propres à l'éthique collaborative dans le contexte d'une démarche d'évaluation de la recherche en milieux autochtones.

L'expérience terrain dont il sera question a consisté à mettre en œuvre une éthique collaborative commune au sein de l'équipe que nous avons formée aux fins de l'évaluation de certaines activités de la programmation d'une Alliance de recherche universités-communautés⁴. C'est dans le contexte spécifique du programme ARUC Design et culture matérielle II⁵ que notre équipe a expérimenté un processus d'évaluation collaborative

2. Shan dak et Louise, coresponsables de Mamu minu-tutamutau, ont agi à titre de chercheures partenaires, et Claudia en tant qu'assistante de recherche dans le cadre de l'expérience terrain décrite dans le présent article. Dominic Bizot était le cochercheur initialement responsable de l'évaluation au sein de la programmation de recherche hôte.

3. Absent lors de cet événement pour des raisons de santé, Dominic a décliné l'invitation à participer à la rédaction du présent article.

4. L'Alliance de recherche universités- communautés (ARUC) était un programme du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). Le CRSH est un organisme fédéral qui encourage et appuie la recherche et la formation en recherche en milieu universitaire. Le programme ARUC, dont le dernier concours a eu lieu en 2009, visait « à appuyer la création d'alliances entre des organismes communautaires et des établissements postsecondaires qui, grâce à un processus axé sur la collaboration continue et l'apprentissage mutuel, favoriseront la recherche novatrice, la formation et la production de nouvelles connaissances dans des domaines d'importance pour le développement social, culturel ou économique des communautés canadiennes. » Pour les objectifs spécifiques de ce programme et autres informations, consulter: <http://www.sshrc-crsh.gc.ca/funding-financement/programs-programmes/cura-aruc-fra.aspx#a2>.

5. L'ARUC Design et culture matérielle II (ARUC DCM II, 2009-2014) est une programmation de recherche sous la direction d'Élisabeth Kaine de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC). Elle s'intéresse à comprendre quelle peut être la portée des actions créatives sur les individus et les communautés. Ce programme, tout comme certains des partenariats entre universitaires et autochtones, s'inscrit dans la continuité des travaux du groupe de recherche Design et culture matérielle (DCM) et d'une précédente

de la recherche en territoires autochtones avec un groupe de chercheurs⁶ d'universités québécoises, ainsi qu'avec certains représentants et membres de communautés des Premières Nations Innu et Atikamekw du Québec⁷. Lors de la réalisation de ces activités d'évaluation, notre équipe a été guidée par le désir d'entendre les différents partenaires et, tout particulièrement, de se mettre à l'écoute des représentants des communautés et organisations autochtones impliquées. Ce faisant, nous nous demandions quelles approches peuvent favoriser un dialogue éthique (inter)culturellement sécuritaire, c'est-à-dire propice à l'écoute respectueuse de l'autre, à la liberté de parole et d'actions, à l'inclusivité, à la confiance et à la compréhension mutuelle, lorsqu'on fait retour *ensemble* sur des activités de recherche collaborative en milieux autochtones⁸ ? Pour tenter de répondre en actes à cette question, nous avons estimé qu'il était nécessaire de nous tenir à bonne distance – quoique sans les ignorer – de certains impératifs d'évaluation essentiellement associés à la reddition de compte⁹ dans les milieux académiques et chez les bailleurs de fonds, et qui tendent parfois à réclamer des discours d'autorité et des histoires à succès (*success stories*). Nous avons

ARUC (*Développement communautaire et cultures autochtones*, 2003-2009). À moins d'indication autre, l'acronyme ARUC désignera désormais dans ce texte l'ARUC DCM II.

6. Afin de faciliter la lecture du texte, nous avons employé le masculin pour désigner à la fois les hommes et les femmes. Cependant, comme nous avons privilégié l'utilisation du féminin lorsque nous faisons référence à notre équipe dans la rédaction de nos documents internes et rapports d'activités, nous maintenons cette pratique dans le présent article.

7. Bien qu'aucune définition officielle n'existe au Canada, l'expression « Premières Nations » est apparue au cours des années 1970 afin de remplacer le terme « Indien ». En plus des Inuit et des Métis, qui ne sont pas inclus dans la dénomination « Premières Nations », le gouvernement fédéral reconnaît 618 Premières Nations au Canada et le gouvernement provincial du Québec reconnaît 10 Premières Nations: Naskapi, Cri, Anicinapek, Mi'gmaq, Malécite, Abénaquis, Mohawk, Wendat, Innu et Atikamekw. Plusieurs communautés autochtones conviennent de se désigner elles-mêmes par l'expression Premières Nations, tout en mettant de l'avant leur appartenance culturelle particulière. Selon le Registre des Indiens tenu par le ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC), la nation Innu se compose d'environ 18 800 personnes et la nation Atikamekw d'un peu plus de 7 000 personnes (AADNC, 2012).

8. L'expérience sur laquelle s'appuie ce texte s'est déroulée au Québec et s'inscrit plus généralement dans le contexte des politiques canadiennes en matière de recherche (cf. EPTC, 2014). C'est pour reconnaître et célébrer la grande diversité des réalités et des cultures autochtones que nous privilégions l'utilisation du pluriel dans l'expression milieux autochtones.

9. La reddition de compte en recherche, à distinguer de la restitution de résultats de recherche qu'elle peut inclure (mais ne concerne pas exclusivement), renvoie principalement à l'ensemble des suivis effectués pour répondre aux exigences des bailleurs de fonds ainsi que des organisations universitaires et communautaires impliquées dans un projet de recherche (à titre d'exemple, voir la note 26).

plutôt cherché à adopter une posture qui permette d'entendre des voix, des histoires et des langages qui, selon nous, trouvent moins d'échos en contexte de recherche notamment, et à accorder une juste valeur à des perspectives et des contenus plus diversifiés. Dans quelle mesure ce *biais* en faveur des communautés autochtones, s'il en est un, aura-t-il permis à chacun des partenaires impliqués de faire entendre sa voix, d'écouter la voix de l'autre, et d'avoir le sentiment d'avoir été entendu ? Par une approche visant à créer des conditions propices à la réalisation d'un bilan évaluatif¹⁰ à plusieurs voix qui soit bénéfique pour l'ensemble des acteurs, aurons-nous contribué à rééquilibrer la balance du pouvoir ?

Parallèlement à ces activités de recherche et afin de les mener à bien, nous avons expérimenté au sein de notre équipe l'élaboration d'une entente de collaboration, un outil que nous avons utilisé de manière itérative tout au long de nos travaux et qui en aura constitué la mémoire vive. L'approche que nous avons privilégiée s'est basée sur l'éthique collaborative et sur la posture critique qui sont au cœur de la démarche de Mamu minu-tutamutau, un collectif de recherche, de création et d'actions militantes de formation et d'échange¹¹. D'entrée de jeu, l'équipe a voulu arrimer les objectifs généraux de l'ARUC avec ceux de Mamu minu-tutamutau dans ses activités d'évaluation, par un travail fait en collégialité¹². Souhaitant favoriser l'apprentissage mutuel et voir nos intérêts respectifs converger vers un but général commun, nous avons aussi choisi d'emblée d'expérimenter l'entente de collaboration, à partir de l'un des outils développés par Mamu minu-tutamutau et sur lequel notre propos prendra appui dans le but d'offrir une présentation plus détaillée des éléments à considérer lors de l'élaboration d'une entente de collaboration (Lachapelle, Puana ; 2015).

Le présent article n'abordera pas directement les résultats de nos activités d'évaluation de la recherche tels qu'ils se dégagent des bilans évaluatifs et des rapports d'activités que nous avons produits au terme de cette démarche. Ce choix vise à respecter les cercles de discussion, ainsi que les modalités de partage des informations dont nous avons convenu ensemble. Après une brève présentation du positionnement critique et de

10. Dès la planification des séjours en territoires, l'expression « bilan évaluatif » a été préférée à celle d'« évaluation » dans nos communications avec les différentes personnes concernées, pour des raisons que nous expliquerons ultérieurement.

11. Mamu minu-tutamutau signifie « bien faire ensemble » en innu-aimun. Pour d'autres informations, prière de consulter : <https://mamuminututamutau.wordpress.com/>.

12. L'ARUC DCM II définit ses deux grands objectifs généraux comme suit : l'*empowerment*, c'est-à-dire la prise en charge du développement culturel local et l'autonomisation des personnes qui transmettent la culture par la créativité et la valorisation de la culture ; le développement durable par la transmission culturelle et la concertation communautaire.

la définition générale d'une entente de collaboration qui ont orienté l'approche et le fonctionnement de notre équipe, nous proposerons une mise en contexte et un retour sur notre expérience terrain. Notre but est d'identifier certains questionnements révélateurs de l'état actuel d'une relation de recherche et de processus d'évaluation encore largement déterminés par l'épistémologie occidentale et par les inégalités systémiques et culturelles propres au contexte académique¹³ et à son histoire colonialiste¹⁴.

Positionnement critique de Mamu minu-tutamutau

Mamu minu-tutamutau soulève la question : *Comment bien faire ensemble?* du point de vue des différents partenaires d'une relation de recherche en milieux autochtones. Cette approche de l'éthique collaborative vise à contribuer à la création de conditions plus favorables à une collaboration respectueuse, équitable et négociée en milieux autochtones, ainsi qu'à des relations réciproquement responsables entre collaborateurs, qu'ils soient des chercheurs, ou des représentants d'organisations ou de communautés, autochtones ou non autochtones. La démarche de Mamu minu-tutamutau s'inscrit dans une perspective interculturelle de décolonisation de la recherche et un mouvement d'affirmation et d'auto-nomisation plus larges qui valorisent et ravivent l'éthique et les protocoles coutumiers des Peuples autochtones, notamment la tradition orale, le savoir collectif incarné par les aînés et les avis des porteurs de l'éthique dans les communautés. Cette posture théorique et critique reconnaît « des incompatibilités et des injustices historiquement associées à la recherche avec des Autochtones » (Instituts de recherche en santé du Canada, 2007), ainsi que la nécessité d'une transformation du domaine de la recherche. Mamu minu-tutamutau est un projet éthique, politique et scientifique.

13. *L'Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains* (2014), une politique commune aux trois organismes de recherche fédéraux du Canada reconnaît diverses formes d'abus ayant caractérisé les relations entre chercheurs et peuples autochtones dans le cadre de recherches : « appropriation à tort de chants, récits et artefacts sacrés ; dévalorisation des connaissances des peuples autochtones jugées primitives ou empreintes de superstition ; violation des normes de la communauté concernant l'utilisation de tissus et de restes humains ; absence de communication des résultats et de transfert des avantages découlant des projets de recherche ; diffusion d'informations qui ont stigmatisé ou présenté sous un faux jour des communautés entières ».

14. « Just as colonial policies have denied Aboriginal Peoples access to their traditional lands, so also colonial definitions of truth and value have denied Aboriginal Peoples the tools to assert and implement their knowledge. Research under the control of outsiders to the Aboriginal community has been instrumental in rationalizing colonialist perceptions of Aboriginal incapacity and the need for paternalistic control » (Brant Castellano, 2004)

Entente de collaboration, définition générale

Une entente de collaboration documente d'une manière explicite et évolutive les termes de référence et les modes de travail sur lesquels se construit un partenariat de recherche. En soutien à l'élaboration d'un programme de recherche et, idéalement, en amont d'une demande de subvention et de sa mise en œuvre, l'élaboration d'une entente de collaboration est envisagée comme un processus qui soutient la création d'espaces de dialogue visant une approche concertée de la recherche dans toutes ses phases, incluant les phases préliminaires, ainsi que la conciliation éthique interculturelle entre les différents partenaires impliqués dans une démarche de collaboration en recherche. L'entente de collaboration est évaluée périodiquement et s'adapte au contexte ou aux activités, ainsi qu'à la transformation de la relation de recherche. En résumant la nature, les objectifs et les conditions de collaboration d'une manière explicite et évolutive, l'entente de collaboration traduit une compréhension commune du *Faire* et du *Faire ensemble*. C'est sur la base d'une telle entente que la collaboration de recherche et l'éthique collaborative peuvent devenir l'expression d'une vision et d'une évaluation partagées d'un *Bien faire ensemble* en respect des points de vue différents des partenaires d'une collaboration de recherche en milieu autochtones.

Mise en contexte d'un récit d'expérience

À l'automne 2012, les coresponsables de Mamu minu-tutamutau, Shan dak Puana et Louise Lachapelle participent à l'une des réunions annuelles des partenaires de l'ARUC Design et culture matérielle¹⁵ pour y animer un atelier sur l'éthique collaborative. Elles proposent alors un atelier participatif et créatif qui vise à amorcer un processus réflexif sur l'éthique collaborative avec les participants à cette rencontre (les chercheurs de l'ARUC, les professionnels de recherche, ainsi que des partenaires et représentants d'organisations autochtones). Les objectifs de cet atelier sont définis conjointement avec la direction de l'ARUC et le responsable

15. L'ARUC DCM II s'est dotée de trois mécanismes consultatifs : rencontre annuelle des partenaires, table ronde communautaires et rencontre annuelle du comité scientifique. Le groupe de recherche définit sa structure de gouvernance comme suit : un comité de direction composé de trois personnes dont une s'auto-identifie comme autochtone: Élisabeth Kaine, Denis Bellemare et Pierre De Coninck. Pour des raisons attribuées à un souci d'efficacité et d'imputabilité, le mode de gouvernance privilégié remet néanmoins à la directrice générale du projet l'autorité de prendre toutes les décisions et d'assurer la gestion financière ainsi que les suivis budgétaires.

du volet Évaluation dans la programmation de recherche¹⁶. Ce dernier prévoit aussi de réaliser une série d'entrevues individuelles et collectives portant sur l'évaluation des activités du programme auprès des partenaires¹⁷. Dans le cadre de l'animation de cet atelier, Shan dak intervient pleinement à titre de chercheure coresponsable de Mamu minututamutau¹⁸.

Lors d'une activité de concertation faisant suite à cette rencontre annuelle, certains partenaires communautaires autochtones (dont Shan dak) initient une réflexion qui amène la direction de l'ARUC et certains cochercheurs à considérer la possibilité d'adopter une approche différente de l'évaluation de la recherche par rapport à ce qui avait été initialement prévu et mis en œuvre dans la programmation. En effet, les partenaires autochtones demandent alors que la collaboration entre les milieux universitaires et communautaires devienne l'un des objets de l'évaluation. La direction de l'ARUC reçoit positivement cette suggestion et, au printemps suivant, les coresponsables de Mamu minututamutau sont invitées à prendre une part active aux travaux de recherche du volet Évaluation de la programmation. Bientôt, une équipe se forme composée de Dominic Bizot, de Claudia Maltais Thériault, qui s'était récemment jointe à ce dernier comme assistante de recherche, de Shan dak Puana et de Louise Lachapelle, chercheures coresponsables de Mamu minututamutau. À ce stade initial de la formation de notre équipe, l'objectif général des activités d'évaluation que nous acceptons de conduire selon

16. Les actions de recherche des différentes équipes de l'ARUC DCM II s'inscrivent dans cinq volets distincts qui sont conduits individuellement par cinq cochercheurs différents : 1. Concertation ; 2. Éducation ; 3. Développement de produits de design novateurs ; 4. Développement de produits de diffusion ; 5. Évaluation des méthodes participatives. Dans la description du programme, les volets Concertation et Évaluation sont désignés comme étant des thèmes transversaux. Depuis les débuts de l'ARUC DCM II, la réalisation du volet Évaluation est placée sous la supervision de Dominic Bizot en sa qualité de cochercheur universitaire.

17. Lors de cette rencontre, Dominic propose d'adopter l'expression « cochercheurs autochtones » pour désigner les « partenaires autochtones » avec l'intention de reconnaître ainsi davantage leur contribution significative à la recherche. À la suite de cette intervention, les « cochercheurs universitaires de l'ARUC » utiliseront les acronymes CCA et CCU pour désigner les cochercheurs autochtones ou universitaires. Les partenaires autochtones ne semblent pas adopter cette pratique pour s'autoidentifier dans leur relation à l'ARUC. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de ne pas privilégier cette désignation. Dans cet article, l'expression cochercheur et cochercheur universitaire feront référence aux chercheurs responsables de l'ARUC.

18. Soulignons que jusque-là, les membres de l'ARUC avaient accordé à Shan dak le rôle et le statut de partenaire communautaire autochtone représentante de la communauté de Uashat mak Mani- Utenam, plutôt que cochercheure et ce, malgré son expérience et sa formation en recherche.

une approche adaptée et respectueuse des Premières Nations, consiste à préparer et réaliser deux séjours d'évaluation en territoires, l'un dans la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam et l'autre, à La Tuque et dans la communauté atikamekw de Wemotaci¹⁹. Il s'agit là des deux communautés autochtones ayant été impliquées dans les projets ciblés par l'ARUC pour les fins de cette démarche. Ces projets sont respectivement : pour la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam, *Des traces chez TRASS*, une activité pilote du volet Éducation s'étant déroulée en 2012 sous la responsabilité de Diane Laurier²⁰ ; et pour les communautés atikamekw, des activités du volet Développement de produits de design novateurs, les *Ateliers Innovations et design* s'étant déroulés en 2011 et les *Ateliers Tapiskwan* en 2013, sous la responsabilité de Anne Marchand²¹. La planification et la durée de ces deux séjours d'évaluation en territoires restent à déterminer avec les différents acteurs.

Partenariat et collaboration de recherche

Le début des actions concertées de Dominic, Claudia, Shan dak et Louise marque aussi les débuts de la négociation et de l'évaluation en continu des conditions de leur collaboration et de la mise en œuvre de leur éthique collaborative. Dès sa formation, notre équipe amorce donc l'élaboration d'une entente de collaboration évolutive. C'est le processus que nous avons adopté pour commencer à agir et à penser collectivement. L'entente de collaboration s'avère donc aussi la première expression de nos travaux de recherche communs.

19. Uashat mak Mani-Utenam est un territoire situé près de la ville de Sept-Îles dans la région de la Côte-Nord, environ 4500 personnes sont membres de cette communauté (AADNC, 2012), représentées politiquement par le conseil de bande Innu Takuaihan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM), partenaire de l'ARUC. Le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), autre partenaire de l'ARUC, est situé dans la ville de La Tuque dans la région de la Mauricie. Le CNA représente plus de 7 000 Atikamekw.

20. Développé dans deux écoles de Uashat mak Mani-Utenam, *Des traces chez TRASS* a consisté à jeter les bases d'un programme d'enseignement créatif intergénérationnel visant le mieux-être d'élèves du primaire et du secondaire, en les valorisant par l'expression artistique. Synthèse du projet rédigée à partir de la lecture de Laurier (2012a, b) et de Laurier, Robertson et Bouchard (2013).

21. Les *Ateliers Innovations et design* ont été proposés à différents artistes et artisans des trois communautés atikamekw (Opitciwan, Manawan et Wemotaci). Ces ateliers visaient la création de nouveaux produits identitaires destinés au marché touristique en s'appuyant sur les notions d'innovation et de revitalisation. Les *Ateliers Tapiskwan* ont consisté en une série d'activités visant la création de produits contemporains par le jumelage entre une artisanne guide et des jeunes apprentis atikamekw (d'après Marchand, 2013a ; 2013b ; 2014).

L'approche collaborative privilégiée par notre équipe implique également que nous visons à réaliser nos actions relatives à l'évaluation en étroite collaboration avec l'ensemble des cochercheurs ainsi qu'avec les partenaires et représentants des communautés autochtones impliquées. De ce point de vue, notre équipe amorce ses activités en pensant que l'entente de collaboration en développement concerne potentiellement l'ensemble de ces acteurs à titre d'outil destiné à soutenir le dialogue collaboratif, et ce, même si ces derniers ne sont pas nécessairement tous impliqués de la même manière dans son élaboration concrète.

Or, plutôt qu'une entente liant l'ensemble de notre équipe à l'ARUC, un contrat de partenariat de recherche entre Mamu minu-tutamutau et la direction de l'ARUC a formalisé la participation des coresponsables de Mamu minu-tutamutau aux travaux d'évaluation de l'ARUC²². Après avoir pris connaissance d'une version préliminaire de l'entente de collaboration, la direction de l'ARUC estime en effet que cette entente ne concerne que les processus internes de notre équipe – et non la collaboration de l'équipe avec le groupe de cochercheurs de l'ARUC –, et que nos travaux s'inscrivent dans ce qui constitue, de son point de vue, un *mandat* de recherche dont deux parties distinctes ont à convenir contractuellement.

L'élaboration d'une entente de collaboration est une démarche qui a accompagné les actions de recherche et les processus critiques et réflexifs de notre équipe du début jusqu'à la fin de nos activités communes. Cependant, à la demande de la direction de l'ARUC, nous avons dû isoler au profit du contrat, les éléments de cette entente qui pouvaient convenir à une définition contractuelle de notre partenariat avec l'ARUC, c'est-à-dire principalement les informations liées à la logistique et aux engagements financiers. Cette demande, survenue plusieurs mois après le début de nos activités, nous a passablement étonnées. L'établissement de cette distinction (entente/contrat) a été l'occasion d'une prise de conscience plus concrète des limites de l'interconnexion entre notre démarche et celle de l'ARUC. Elle a contribué à rendre manifestes des clivages entre ce qu'on pourrait décrire schématiquement comme les fonctionnements collaboratifs internes peu hiérarchisés de notre équipe, et ses fonctionnements externes, plutôt contractuels et hiérarchisés avec la direction de l'ARUC, une direction elle-même aux prises avec certains des défis propres aux dynamiques parfois difficiles au sein de tout groupe de chercheurs. Signalons aussi que cette manière de se représenter l'équipe comme la *mandataire* de l'ARUC plutôt que comme sa

22. Dans ce contrat, la directrice de l'ARUC délègue au responsable du volet Évaluation le rôle de répondant de l'ARUC dans le cadre de ce mandat, qui consiste notamment à effectuer des suivis réguliers auprès de la directrice de l'équipe de l'ARUC s'il y a lieu.

partenaire – et ce, bien que la charge financière de ce partenariat de recherche ait été assumée à part égale par Mamu minu-tutamutau et l'ARUC – nous semble correspondre à une expression forte des différences significatives qui caractériseront nos visions respectives de la collaboration et nos attentes à l'égard de ce partenariat et, conséquemment, de nos manières forcément différentes de mettre en œuvre une éthique collaborative équilibrée et mutuellement responsable.

Un contrat de partenariat permet généralement de clarifier certaines attentes et engagements réciproques des parties quant au cadre logistique à respecter, en regard de certaines échéances et engagements financiers entre autres. Nous avons toutefois constaté que si ce type de convention établi entre des parties bien distinctes permet parfois de définir certaines grandes orientations, il ne favorise pas d'emblée l'engagement interpersonnel, ni les discussions collectives plus explicites et détaillées, telles que celles que nous souhaitons privilégier avec les différents acteurs, dont les chercheurs, la direction du programme et les partenaires communautaires autochtones. De fait, ni la volonté initiale de notre équipe d'établir une entente de collaboration impliquant, non seulement les coresponsables de Mamu minu-tutamutau mais l'ensemble des acteurs de l'ARUC concernés par les travaux d'évaluation que nous devons réaliser, ni le document évolutif de l'entente de collaboration développé au sein de notre équipe, ni le contrat de partenariat finalement établi avec la direction du programme, n'ont été présentés ou discutés avec l'ensemble des cochercheurs de l'ARUC.

Soulignons que le contrat lui-même aura été examiné et signé presque au terme des travaux de notre équipe dont la durée, initialement prévue de six mois, se sera finalement déployée sur plus de quinze mois.

Objet de l'évaluation et activités de recherche

Afin de compléter la mise en contexte du récit de notre expérience terrain, il nous importe également de situer le fait que, dès la constitution de notre équipe, et le début des travaux d'évaluation collaborative, nous avons été confrontées à une difficulté fondamentale liée à ce que nous percevions comme un objet insaisissable, voire fuyant : l'évaluation de la programmation de recherche. En effet, nous étions aux prises avec les questions suivantes : quels sont les objectifs de la démarche d'évaluation dans le cadre de l'ARUC, que s'agit-il donc d'évaluer et dans quel(s) but(s) ? Ces questions, somme toute normales dans ce contexte, se sont avérées l'expression de difficultés persistantes, notamment dans les communications entre les membres de notre équipe d'une part, et la direction et le groupe de cochercheurs de l'ARUC d'autre part, et ce,

jusqu'au terme de nos travaux marqué par le dépôt final de notre rapport d'activités.

Évaluer, c'est quoi ? Évaluer quoi, comment? Pour qui et avec qui ? Pourquoi et en vue de quoi ? Voilà des questions auxquelles nous aurions voulu apporter une réponse, ne serait-ce que préliminaire, avant de commencer nos activités. C'était évidemment sans compter les réalités du terrain. En plus des circonstances particulières à ce terrain de recherche, gardons à l'esprit que les enjeux déjà complexes de l'évaluation en recherche ont tendance à être démultipliés lorsqu'on les considère du point de vue d'un partenariat universités – communautés, et en milieux autochtones de surcroît. Ces mêmes questions quant à l'évaluation nous auront donc mobilisées à chaque étape de notre parcours dans une constante démarche de clarification de ces enjeux et dans nos efforts pour mieux cerner notre rôle et situer notre posture critique, que ce soit en amont des activités d'évaluation collaborative réalisées en territoires autochtones, au cours des activités terrain ou encore, lors des différents retours critiques que nous avons faits sur les activités.

Nous avons également ressenti le besoin de mieux situer nos travaux par rapport à l'historique spécifique de la définition de l'évaluation dans l'ARUC. C'est pourquoi nous avons choisi de consacrer une part de nos activités de recherche à retracer ce que nous avons nommé « l'archéologie de l'évaluation » et dont nous présentons un résumé ci-dessous. Force est de le constater, l'ARUC ne sera pas parvenue, même au terme de nos propres travaux, à concilier la diversité des objets de l'évaluation propres aux partenaires universitaires et communautaires impliqués. De sorte que dans le contexte spécifique de notre propre expérience terrain, il nous a semblé que c'étaient peut-être moins les objectifs et l'objet de l'évaluation de la recherche qui, ultimement, avaient tendance à nous échoquer, que les attentes non conciliées des différents acteurs de la recherche, ainsi que leurs besoins différents, divergents et plus ou moins explicites quant à l'évaluation, aussi bien qu'à l'égard d'un partenariat de recherche qui les engage pourtant ensemble et les uns envers les autres depuis des années. De ce point de vue, il s'agit à notre avis d'une histoire exemplaire. Elle est représentative de l'état actuel de la relation de recherche entre autochtones et non-autochtones, de même que des structures problématiques et des barrières systémiques²³ que reconduisent,

23. Les barrières systémiques s'érigent à partir d'un ensemble de lois, de règles sociales, de politiques ou de pratiques culturelles, parmi lesquelles la recherche, qui engendrent inégalités, exclusions, discriminations négatives à l'endroit des membres des Premières Nations. À titre d'exemple, au Canada, selon la Loi sur les Indiens (1867), les personnes qui ont le statut d'Indien sont encore, dans les faits, des citoyens mineurs sous la tutelle du gouvernement fédéral. L'enfermement dans la catégorie légale de tutelle prive des milliers de personnes des droits et des responsabilités liés à la citoyenneté.

en les reproduisant, des programmes de financement de la recherche entre universités et communautés du type ARUC, et ce, malgré certains de leurs objectifs (Lachapelle et Puana, 2012 ; Abma et Widdershoven, 2011 ; Vodden et Banister, 2008).

Résumé de l'archéologie de l'évaluation

Parmi les intentions qui se dégagent de la description initiale de cette recherche en ce qui a trait à la question de l'évaluation de la programmation, relevons l'intention de développer un modèle d'évaluation qui répondrait davantage aux besoins et attentes des partenaires autochtones et des chercheurs universitaires, conformément aux « bonnes pratiques » en matière de recherche en milieux autochtones. L'évaluation des méthodes participatives y est présentée comme l'un des cinq volets distincts du programme.

Dans ses premiers travaux sur l'évaluation, le cochercheur responsable de l'évaluation, dont c'est la première expérience de recherche en milieux autochtones, souligne l'importance de mettre en œuvre un processus d'évaluation continue qui soit participatif et mieux intégré à la réalisation des actions-projets du programme. Il fera cependant face à la difficulté de mettre en œuvre la transversalité du volet Évaluation au sein de la programmation, en appui aux travaux des différents cochercheurs, et de promouvoir des pratiques d'évaluation continue davantage intégrées à l'ensemble des étapes de la recherche et aux actions-projets propres aux différents volets. Cette difficulté nous semble relever notamment de la structure et du fonctionnement « en silos » (du point de vue disciplinaire, de l'autonomie des projets et de la collaboration limitée entre les chercheurs au sein des projets menés par chacun ou encore, des rares projets conçus ou réalisés en commun)²⁴, ainsi que de l'articulation peu définie entre le volet Évaluation et l'autre thème transversal, le volet Concertation.

Dominic constate aussi la nécessité de mieux connaître ce qui pourrait constituer la spécificité d'un processus d'évaluation en milieux autochtones.

24. À titre d'exemple, la responsable du volet Développement de produits de design novateurs nous a informées qu'une démarche d'évaluation avait effectivement été réalisée par son équipe tout au long des huit semaines des ateliers de 2011 et qu'une visite avait été effectuée auprès des participants quelques mois après les activités. Quoique le traitement des données recueillies n'ait pas été complété, les principaux constats dégagés auraient servi à améliorer et structurer la continuité du projet avec les partenaires. Soulignons que ce n'est qu'au terme de notre démarche d'évaluation que cette information nous a été transmise et que ni Dominic ni l'équipe que nous avons formée n'a eu accès à ces données d'évaluation.

Prenant appui sur l'expérience et l'expertise qui lui sont propres, il réalise une première phase d'activités d'évaluation. Celles-ci tendent à se conformer passablement aux pratiques et aux modèles académiques occidentaux, aux méthodologies habituelles de la recherche qualitative et aux critères de scientificité propres aux sciences humaines en contexte allochtone (revue de la littérature, entrevues individuelles et collectives semi dirigées avec partenaires autochtones, cochercheurs et professionnels de recherche ; validation des transcriptions d'entrevues et codification, analyse et restitution préliminaires). À notre connaissance, le traitement et l'exploitation de la majeure partie des productions de cette première phase de la démarche d'évaluation n'ont été poursuivis ni par les cochercheurs, ni par les partenaires communautaires de l'ARUC.

Rappelons que le partenariat de recherche et les travaux de notre équipe débutent quant à eux au moment même où l'objet et les modalités des prochaines activités d'évaluation prévues dans la programmation se voient à nouveau réorientés, cette fois à la suite d'une initiative des partenaires et représentants autochtones. Les cochercheurs et partenaires qui participent à cette rencontre de concertation conviennent alors de ne pas viser ce type d'évaluation de l'ensemble de la programmation et de retenir plutôt deux thèmes transversaux en guise d'objet de l'évaluation. Ils suggèrent par ailleurs que ces thèmes puissent être considérés en regard de quelques activités ciblées à cet effet.

Ajoutons que cette nouvelle orientation de la démarche d'évaluation, bien qu'elle maintienne l'objectif d'évaluer l'*empowerment*²⁵, met cependant davantage de l'avant l'évaluation de la collaboration de recherche entre milieux universitaires et autochtones en respect de l'intérêt manifesté à cet égard par certains partenaires autochtones. Dans la foulée de ce changement, les cochercheurs universitaires conviennent de réaliser les prochaines activités d'évaluation en territoires, au sein des communautés autochtones impliquées dans certains projets désignées aux fins de cette évaluation. Soulignons aussi que le programme de recherche touche alors à sa fin et que la plupart des projets ont déjà été réalisés. C'est le cas des activités liées aux projets ciblés dont certaines se sont déroulées près de deux années auparavant.

Les constats que nous avons dégagés de l'archéologie de l'évaluation à partir des informations dont nous avons disposées témoignent de changements représentatifs d'une mouvance quant à l'approche, aux

25. Au cours de ses travaux, l'équipe s'est questionnée sur la pertinence de cette référence au concept d'*empowerment* et sur le fait qu'il n'était pas situé d'un point de vue culturel : est-il approprié du point de vue des partenaires communautaires autochtones ? Traduit-il déjà un déséquilibre de pouvoir (Cavino, 2013) ? Peut-il être mis en relation avec le cadre théorique de la guérison dans une perspective autochtone ?

objets et aux méthodologies de l'évaluation, qui nous semblent révélateurs de l'absence d'une vision concertée de l'évaluation et de ses objectifs au sein de cette programmation. D'une manière générale, certains de ces changements témoignent également selon nous d'une intégration plus ou moins actualisée ou consentie de l'évaluation comme telle aux différentes phases et activités de recherche, et ce, malgré les intentions et la planification initiales et malgré les obligations relevant des divers processus de reddition de compte institutionnels en milieux académiques en ce qui a trait à la conduite responsable de la recherche²⁶. Dans ce contexte, la demande formulée à mi-parcours de l'ARUC, principalement par les partenaires autochtones, et visant l'évaluation de la collaboration entre milieux universitaires et autochtones nous semble d'autant plus importante.

Éthique collaborative et évaluation de la recherche en milieux autochtones – une expérience terrain

Dans le cadre de ses travaux, notre équipe a entrepris de mettre en œuvre le « changement de paradigme » amorcé par l'intervention de certains partenaires autochtones en ce qui a trait à l'objet de l'évaluation et aux activités et méthodologies d'évaluation de la recherche guidée en cela par une perspective interculturelle sur la décolonisation de la recherche et par des pratiques relationnelles que nous voulions socialement responsables²⁷. Nous avons ainsi souhaité favoriser une approche performative de l'évaluation²⁸. Caractérisées par leurs dimensions expérientielle et

26. Dans le cadre de recherches menées grâce à l'appui financier d'une subvention ARUC, les responsables doivent entre autres présenter au CRSH : un plan de suivi et d'évaluation de l'ARUC (en décrivant les changements apportés aux indicateurs de rendement) ; la manière dont les renseignements sur le rendement ont été mesurés, contrôlés et consignés ; les activités d'évaluation qui ont eu lieu ; le rendement et les progrès de l'ARUC à l'aide du plan de suivi et d'évaluation présenté dans le rapport d'étape ; comment les renseignements sur le rendement et l'évaluation ont été utilisés dans le cadre de l'ARUC et de sa structure de gestion (prise de décision, améliorations et modifications apportées à l'ARUC, etc.). Sur la question de la reddition de compte, voir aussi le *Cadre de référence des trois organismes sur la conduite responsable de la recherche* (2016).

27. « Interactive evaluation is relational and socially responsible [...] in that the evaluator engages in the practice and stimulates the participants to be active and responsible themselves for the quality of their interactions, communication, and relations » (Abma and Widdershoven, 2011).

28. En référence à la notion de performativité en linguistique telle que développée par Austin dans son livre *Quand dire c'est faire* (1962), un processus performatif implique que « les collaborateurs définissent conjointement et mettent en œuvre individuellement et collectivement, en paroles et en actions », l'éthique collaborative et les conditions de collaboration dont ils conviennent aux fins de l'évaluation (Lachapelle et Puana, 2015).

évolutive, ces actions de recherche et d'évaluation collaboratives auront, sur le terrain, pris la forme d'une expérimentation liée, d'une part, à l'élaboration d'une entente de collaboration et, d'autre part, à la réalisation de bilans évaluatifs collectifs en territoires autochtones.

Éthique collaborative – expérimentation d'une entente de collaboration

L'élaboration continue d'une entente de collaboration a soutenu la constitution de notre équipe. D'une manière générale, une entente de collaboration implique une définition concertée et partagée de l'objet de la collaboration et de ses objectifs dans le contexte spécifique d'un partenariat de recherche. En tant qu'outil de négociation de l'éthique collaborative, l'entente de collaboration constitue par ailleurs une stratégie pragmatique : elle propose un processus créatif, performatif et itératif qui aura permis à l'équipe de disposer d'un espace commun de réflexion et d'action tout au long de la réalisation de ses travaux. Au-delà de la production d'un document de référence, nous nous sommes appropriées l'entente de collaboration comme outil de gouvernance au sein de notre équipe. De plus, nous avons fait évoluer cette description des modalités de notre collaboration de façon à l'adapter aux réalités terrains de sorte qu'elle a également pu soutenir la planification et la réalisation de notre propre démarche par une autoréflexion sur nos propres actions et processus. Outil central de la mise en œuvre de notre éthique collaborative, l'entente a permis d'approfondir les réflexions de chacune des membres de l'équipe à propos de nombreux thèmes entourant les processus d'évaluation en général ou encore, la recherche avec les peuples autochtones. Elle aura permis de discuter et de définir nos positions critiques et politiques communes, et les valeurs qui ont déterminé et guidé nos gestes.

En effet, l'utilisation de l'entente de collaboration devait d'abord nous amener à nous doter d'un cadre de référence commun pour nos actions en clarifiant les termes employés ou en définissant explicitement les buts et les stratégies privilégiées. Les discussions à propos de l'entente de collaboration nous auront permis de formuler des questionnements fondamentaux liés à nos rôles et à nos objectifs, à la constitution d'une équipe et à sa raison d'être comme groupe, de même qu'à déterminer les conditions propices à notre collaboration. Parmi celles-ci relevons les conditions de communication, l'établissement des échéanciers ou encore, les préoccupations liées au mentorat et au soutien apportés par exemple, par les membres plus familiarisées avec la recherche en milieux autochtones ou avec l'évaluation. Nous avons ainsi souhaité mettre en

place des situations propices à la formation mutuelle, qu'il s'agisse de partage des connaissances ou des tâches, de la rotation des lieux de travail²⁹ ou des formes de créativité et de transdisciplinarité indispensables en contexte de recherche collaborative et en milieux autochtones.

Cette négociation en continu, à l'instar de toutes les décisions ayant une influence sur nos travaux, a été guidée par la recherche du consensus. Les prises de décision par consensus ont été envisagées dans un esprit de responsabilité et d'imputabilité réciproques des membres de l'équipe entre elles et auprès de leurs collaborateurs. Ce choix a pu contribuer à « ralentir » certains processus si on considère, par exemple, la fréquence et la durée des communications nécessaires à la prise de décision. Ce choix a surtout permis de multiplier les échanges entre nous, de favoriser l'apprentissage mutuel et la participation de chacune à toutes les étapes du projet. On peut considérer qu'à certaines étapes, il nous aura même permis d'aller de l'avant plus efficacement dans la réalisation de nos travaux. La création d'un langage commun au sujet de l'évaluation et des conditions de notre collaboration, de même que l'adoption d'une posture partagée quant à notre rôle dans le processus de recherche ont, par exemple, facilité les communications entre les membres de l'équipe au moment des rencontres avec les partenaires et les cochercheurs lors de la planification des séjours en territoires. Nous estimons aussi que les réflexions liées au fonctionnement par consensus ont constitué une bonne préparation à ces séjours puisqu'elles ont accru la capacité de l'équipe à répondre rapidement et avec cohésion, tout autant qu'avec cohérence à l'égard de son rôle et de sa posture, aux imprévus et aux nouvelles propositions surgissant sur le terrain.

Avant même que nous ne parvenions à une vision élaborée de cette entente de collaboration, l'éthique collaborative privilégiée au sein de l'équipe nous avait menées à adopter un modèle de gouvernance collective. Sans nier les responsabilités particulières incombant au chercheur initialement associé à l'évaluation au sein de l'ARUC, les membres de l'équipe ont assumé collectivement la plupart des responsabilités directement liées à leurs activités d'évaluation. Ceci n'a pas été sans parfois créer de la confusion – peut-être aussi une certaine frustration – auprès de certains de nos interlocuteurs. Alors qu'en milieu académique, il est relativement convenu d'attendre d'un « chercheur responsable » qu'il oriente les activités de *son* équipe, les processus que nous avons privilégiés ont plutôt visé à collectiviser les rôles et responsabilités. Les

29. Les membres de l'équipe habitant au sein de trois régions différentes du Québec, situées à 500 km et parfois à plus de 1000 km de distance les unes des autres, nous avons dû nous doter de moyens de travail collectif à distance, mais nous avons également souhaité, dans la mesure du possible, tenir alternativement nos rencontres de travail en présence dans chacune de ces régions.

expériences, les compétences ou les statuts des membres de notre équipe, au sein de l'ARUC ou auprès des communautés autochtones partenaires, auraient pu *de facto* déterminer ou du moins orienter, les rôles formels et les responsabilités de chacune dans le cadre de ce projet. En respect de la diversité au sein de l'équipe, et par souci envers l'égalité et l'équité, nous avons plutôt tenté de nous donner une définition fluide des rôles et des responsabilités, une rotation des postures plus favorable à l'exercice d'un leadership circonstanciel et à la circularité des savoirs.

Les communications entre notre équipe et le groupe des cochercheurs de l'ARUC ont néanmoins été assurées principalement par Dominic à titre de porte-parole de l'équipe. Nous souhaitons ainsi nous inscrire dans un fonctionnement qui nous semblait déjà établi au sein de l'ARUC, estimant notamment que des rencontres et des échanges réguliers, favorables à des suivis continus, avaient déjà lieu entre les chercheurs. Dans les faits, ce n'était pas tout à fait le cas. De plus, en acceptant de partager ainsi ses pouvoirs et responsabilités avec l'ensemble des membres de l'équipe, Dominic était amené à remettre en question certains aspects de son rôle et des fonctionnements qui avaient prévalu jusque-là entre cochercheurs de l'ARUC. Sa posture vis-à-vis ses pairs, particulièrement des cochercheurs responsables des autres volets de la programmation, se voyait ainsi transformée. D'unique interlocuteur du volet Évaluation et porteur des responsabilités et pouvoirs décisionnels inhérents à la conduite de ses travaux, il devenait « soudainement » porte-parole d'une équipe « externe » dont les prises de décisions effectuées de manière consensuelle nécessitaient un partage d'informations régulier et une rétroaction constante entre chacune des membres. Certaines des modalités de communication que nous avons privilégiées avec le groupe de cochercheurs de l'ARUC se sont ainsi révélées insuffisantes pour créer les arrimages nécessaires entre nos activités d'évaluation et le reste de la programmation. Au fil des mois, nous avons aussi constaté que malgré certains mécanismes de concertation entre les partenaires et des réunions entre cochercheurs, ni la définition de cette programmation ni sa mise en œuvre n'étaient vraiment parvenues à jeter les fondements relationnels de fonctionnements collaboratifs susceptibles de transformer le travail en silos en communauté de pratique. Par ailleurs, le mode de communication que nous avons privilégié s'est peut-être avéré inapproprié sur un autre plan, puisqu'il semble avoir contribué à cristalliser certaines des tensions associées, en contexte académique, à des processus d'évaluation interne et d'évaluation par les pairs.

Dans le contexte de l'éthique collaborative et de la démarche d'évaluation telles qu'elles ont été expérimentées par notre équipe, l'élaboration itérative de cette entente dans la diversité de ses formes (écrites, discursives,

performatives) est devenue aussi bien un outil et un objet de recherche, qu'un processus et un résultat de recherche. Au fur et à mesure de son élaboration matérielle et conceptuelle, l'entente de collaboration en est également venue à documenter certaines étapes charnières de notre processus collaboratif, les crises et les conflits qui l'ont ponctué tout en le consolidant, ainsi que les définitions circonstanciées d'une éthique collaborative incarnée et agie en milieux académiques et autochtones. Soulignons, particulièrement dans le présent contexte, que l'action d'élaborer une entente de collaboration nous aura permis de nous doter nous-mêmes d'un processus d'(auto)évaluation des conditions de notre éthique collaborative.

Évaluation collaborative – expérimentation d'un bilan évaluatif

L'utilisation de l'expression « bilan évaluatif » nous a semblé plus appropriée pour désigner une approche de l'évaluation qui se voulait à la fois modeste, ouverte et, dans la mesure du possible, pertinente et enracinée dans les réalités terrains de la recherche en milieux autochtones. Nous avons préféré parler de bilan évaluatif plutôt que d'évaluation pour accentuer l'importance d'un retour réflexif et critique sur une démarche et des actions collaboratives dans la perspective des préoccupations des différents partenaires, des motivations liées à leur implication dans la recherche, ainsi que des contextes spécifiques où s'inscrivent la continuité et la pérennité de ces implications. Cette expression nous permettait également de situer notre approche en prenant une certaine distance par rapport à des conceptions plus académiques de l'évaluation, et à des stratégies et méthodologies plus directement associées aux objectifs institutionnels de l'évaluation en recherche. Avec cette posture, nous avons ouvertement voulu privilégier le point de vue des partenaires communautaires autochtones, leurs initiatives et leurs besoins dans le contexte de cette démarche, confiantes que cette approche ne pourrait également que bien servir les objectifs de l'ARUC puisque, en principe du moins, les partenaires d'une alliance universités-communautés partagent une vision commune de la recherche dans laquelle ils s'engagent ensemble.

L'équipe a convié les partenaires communautaires et les chercheurs impliqués dans les projets ciblés à continuer de s'approprier l'évaluation, d'une part, en imaginant ce que serait un bilan évaluatif directement lié à leurs réflexions, objectifs et actions communes et respectives et, d'autre part, en s'engageant activement dans la planification et le déroulement de ces séjours en territoires. Bien que la proposition soit adressée autant aux chercheurs qu'aux partenaires communautaires autochtones, nous

tentions, dans la mesure du possible, de sortir du « système social de référence et de contrôle » des milieux de la recherche, des institutions et de la culture occidentales (Wiesmann *et al.*, 2008). En toute transparence, nous voulions ainsi créer des conditions plus favorables à une prise en compte des objectifs de recherche des partenaires et représentants communautaires autochtones, des objectifs qui sont souvent liés aux stratégies d'autodétermination et de développement de leurs communautés. Nous avons donc invité plus expressément les partenaires autochtones à se saisir des séjours d'évaluation en territoires afin de réaliser des bilans qui soient pertinents de leur point de vue. Nous avons également suggéré qu'ils prennent le leadership de ces activités de recherche, en respect de leurs disponibilités et du degré d'implication qu'ils souhaitaient. Cette approche, qui nous semblait cohérente du point de vue de l'éthique et de l'évaluation collaboratives, nous apparaissait plus susceptible de faire entendre des voix différentes, mais également de valoriser des savoirs différents et de générer des connaissances autres.

Lors des premiers échanges entre l'équipe, les chercheurs et les partenaires autochtones, la planification des activités d'évaluation a été guidée par quelques questions générales: quels sont vos besoins en termes de reddition de compte? Quels sont vos besoins en termes d'évaluation? Quels sont vos besoins en termes de restitution et de diffusion, communautaires ou autres? Quelle est votre vision de la continuité de vos actions? C'est au cours de ces communications qu'il a été convenu de réaliser des séjours d'une durée de cinq jours consécutifs dans chacun des territoires³⁰. Parmi les différents facteurs ayant influencé ce choix, il nous aura aussi fallu tenir compte de considérations logistiques et financières. Au-delà de ces échanges et de la planification, dont une partie a été prise en charge par certains des partenaires des communautés hôtes, c'est en présence et en territoires autochtones que la plupart des activités et des rencontres d'évaluation se sont définies et ont été réalisées, à l'initiative des principaux acteurs des organisations communautaires autochtones et, parfois, en présence de certains des chercheurs impliqués dans les projets ciblés.

Le séjour d'évaluation au sein de la communauté de Uashat mak Mani-utenam a marqué le début d'une phase de travail collaboratif plus soutenue au sein de notre équipe. En ce qui a trait à notre propre processus d'équipe, il importe de mentionner que ce séjour constitue la première expérience terrain en milieux autochtones pour Dominic et Claudia, respectivement chercheur responsable du volet Évaluation de

30. La planification conjointe de ces séjours s'est effectuée principalement par des conférences téléphoniques et des échanges courriels visant à situer de quelle manière poursuivre la démarche d'évaluation.

l'ARUC, et assistante de recherche et chercheuse en formation. En plus des deux autres membres de l'équipe, Louise et Shan dak, coresponsables de Mamu minu-tutamutau, nous avons pu compter sur la collaboration de Mendy Bossum-Launière, qui a assumé la documentation audiovisuelle. Ce séjour à Uashat mak Mani-Utenam a permis de réaliser un bilan évaluatif en lien avec le projet ciblé *Des Traces chez TRASS*. Nous avons pu rencontrer une diversité d'acteurs dont les principales personnes ayant été impliquées dans la planification et la réalisation des ateliers *Des traces chez TRASS*. La chercheuse responsable de ce projet du volet Éducation a participé par téléphone à cette rencontre. Nous avons aussi rencontré certains jeunes participants de l'école secondaire Manikanetish qui ont accepté d'échanger avec nous.

Une fois sur place, les partenaires communautaires autochtones ont demandé à ce que ce bilan de la collaboration avec l'ARUC soit également l'occasion d'un retour sur la consultation publique *Papami-mitimeu Papami-mitimetau*³¹, un processus lié à un projet de politique culturelle mené par Shan dak, alors agente culturelle mandatée par ITUM, et qui avait sollicité le soutien d'un membre de la direction de l'ARUC pour valider sa propre démarche. Plusieurs conseillers du nouveau gouvernement d'ITUM, certains porteurs de la culture dans la communauté, ainsi que des personnes impliquées au Musée Shaputuan ont voulu prendre part à ce bilan évaluatif qui a donné lieu à une journée d'échanges soutenus. Ce retour s'est inscrit dans la perspective d'une éventuelle relance des démarches de la communauté visant à se doter d'une politique culturelle.

Le séjour à La Tuque et à Wemotaci a permis de réaliser un bilan évaluatif de la collaboration avec l'ARUC qui s'est inscrit, à la demande des partenaires communautaires autochtones, dans la perspective d'une éventuelle relance de la Coopérative des arts Nehirowisiw (Coop) par le Conseil de la Nation Atikamekw (CNA). Les partenaires atikamekw ont saisi l'occasion offerte par le processus d'évaluation afin de poursuivre, comme ils le projetaient, les réflexions qu'ils avaient déjà entamées avec les artisans notamment, au sujet de la consolidation du projet de Coopérative. Les nombreuses rencontres et les échanges ayant eu lieu tout au long de ce séjour ont convergé vers une journée de travail qui a réuni plusieurs acteurs communautaires clefs parmi lesquels des personnes impliquées dès la fondation de la Coopérative. La réalisation de ce bilan évaluatif a ainsi contribué à soutenir une réflexion critique sur les bénéfices et les inconvénients liés à l'implication dans la recherche en regard de certains objectifs communautaires initiaux, ainsi qu'un processus

31. *Papami-mitimeu Papami-mitimetau* signifie « il suit un chemin, une piste » en innu-aimun (Puana, 2012).

visant la mise en place d'un comité de relance de la Coop et la conception d'un plan d'action à court et moyen terme en vue de la consolidation de ce projet communautaire.

Le séjour d'évaluation à La Tuque et à Wemotaci, comme tout séjour sur le terrain, a comporté son lot d'imprévus pour l'équipe et pour les partenaires hôtes. Du point de vue du CNA, il a été marqué par l'absence ou la faible participation des artisans ayant fait l'expérience des ateliers de design – le projet ciblé par l'ARUC aux fins de cette démarche d'évaluation – des acteurs qui sont aussi, potentiellement, les plus directement concernés par la viabilité du projet de Coopérative. Du point de vue de notre équipe, il a été marqué par une reconfiguration de la dynamique d'équipe sur un nouveau territoire, celui d'une nation autochtone dont la culture nous était moins familière. Nous devons aussi composer avec l'absence imprévue de Dominic, retenu à Chicoutimi pour des raisons de santé, ainsi qu'avec des changements, survenus au fil du séjour, concernant les disponibilités de la chercheuse responsable de ce projet du volet Développement de produits de design novateurs qui, finalement, n'aura participé qu'aux rencontres s'étant déroulées lors de la dernière journée du séjour³². De plus, la personne qui avait été responsable de documenter le séjour à Uashat mak Mani-utenam n'était pas disponible pour se joindre à nouveau à l'équipe.

Dans l'ensemble, les partenaires communautaires se sont appropriés la démarche du bilan évaluatif pour effectuer un retour et initier des échanges sur la nature et la pertinence des retombées de leur implication et de leurs investissements dans ce partenariat de recherche. Au-delà des participants au projet, c'est-à-dire au-delà des personnes qui sont habituellement les premières ou les seules sollicitées lors d'actions évaluatives en recherche, les partenaires communautaires ont également suscité l'implication de nombreux représentants de leurs propres communautés dans cette démarche, dont plusieurs membres de la communauté valorisés pour leur engagement, leur expertise et en tant que porteurs de culture, des membres des conseils et d'autres organisations autochtones locales. Les discussions se référaient à leurs propres objectifs en termes de développement communautaire et de participation à la recherche, à la volonté collective de poursuivre et de pérenniser certaines de leurs actions. Il a parfois été question d'entreprendre d'autres actions de recherche.

Comme on pouvait s'y attendre, la manière dont chacun des acteurs concernés de l'ARUC s'est engagé dans la démarche d'évaluation collaborative que nous avons proposée a mis en évidence le fait que les

32. Une assistante de recherche a cependant été déléguée pour participer à l'ensemble du séjour.

chercheurs et les partenaires représentant les communautés autochtones ont des besoins et des objectifs différents en ce qui concerne, non seulement leur partenariat de recherche et ce qui le définit, mais également l'évaluation de leurs actions respectives et communes dans le cadre de cette recherche. Ce que nous avons moins anticipé toutefois, c'est la manière dont se sont parfois manifestées leurs relations culturellement différentes à l'évaluation. C'est à ces différences dans les rapports à l'évaluation que nous nous attarderons maintenant pour achever le récit de cette expérience terrain. Nous relèverons certains des éléments qui nous ont semblé distinguer sur ce plan les cultures académiques et autochtones.

L'évaluation en recherche

La tradition scientifique occidentale, influencée par des modèles propres aux recherches quantitatives et aux sciences dites dures, met l'accent sur l'objectivité de l'évaluation, la distance critique nécessaire à l'évaluateur, sur la relation sujet-objet, la concordance entre les objectifs et les résultats qui se voit mesurée – *a posteriori* et à plus ou moins grande distance des processus – par les chercheurs eux-mêmes ou par des pairs considérés comme des experts externes (un point de vue plus difficile à réconcilier avec certaines perceptions entretenues en dehors des milieux de la recherche, où ces « experts externes » apparaissent néanmoins appartenir à un même milieu et une même culture, en d'autres mots à un même système de valeurs et d'intérêts). Or, l'objectivité, la distance critique, la non-implication peuvent faire violence à une éthique relationnelle qui tend à valoriser l'engagement, le don et la réciprocité, de même que représenter un manque de respect par rapport à certains protocoles coutumiers basés sur des rythmes, des expertises, des autorités et des systèmes de connaissances différents. Nous avons observé ces différentes postures au cours de notre expérience terrain. Elles nous ont parfois semblé distinguer des relations à l'évaluation culturellement marquées chez les chercheurs et les partenaires autochtones. Les critères et les indicateurs retenus par les milieux académiques et les bailleurs de fonds au regard d'un coefficient de pertinence et de scientificité conforme à leurs propres valeurs font en sorte que les types d'évaluation et de sanctions académiques communément pratiqués en recherche s'avèrent plutôt favorables au renforcement d'une hiérarchie et d'un système socioéconomique qui contrôlent et reconduisent les modes de production du savoir dont ils bénéficient.

Depuis plus de quarante ans, le champ des recherches qualitatives tend à modifier ce paradigme dominant de l'évaluation (Abma and Widdershoven, 2011; Creswell, 2011), dans un effort visant notamment à

établir la valeur académique de ses propres méthodologies et disciplines de recherche, mais également à valoriser les connaissances qui émanent de pratiques émergentes repoussant les frontières disciplinaires, voire celles de la scientificité. En favorisant des approches interactives, holistiques et dialogiques, certaines pratiques de recherche qualitatives parviennent à créer des conditions plus inclusives et sécuritaires dans le but de permettre à des voix marginalisées de se faire entendre. De tels changements, qui transforment les postures épistémologiques et diversifient les postures d'évaluation, contribuent également à faire davantage connaître une pluralité (plutôt qu'une rivalité) de vérités et autant de communautés interprétatives.

Malgré certaines transformations significatives, l'évaluation de la recherche tend néanmoins à répondre en tout premier lieu aux besoins stratégiques, aux intérêts et aux impératifs des milieux de la recherche : qu'il s'agisse de reddition de compte en lien avec les objectifs scientifiques et institutionnels liés à recherche ou avec les objectifs des programmes et autres politiques encadrant la conduite de la recherche propres aux organismes subventionnaires, ou visant à sécuriser un nouveau financement pour de futures activités de recherche ; qu'il s'agisse du désir de se doter d'instruments de légitimation scientifique, de confirmer l'efficacité de ses stratégies, d'accroître son pouvoir d'influence sur les décideurs ou son autorité auprès de ses pairs ; ou encore, qu'il s'agisse de la volonté de pérenniser ses propres actions, ses méthodologies ou son patrimoine. Dans des conditions d'inégalités systémiques, il ne va donc pas de soi que tous les partenaires d'une recherche faite en collaboration trouvent justement leur compte en matière d'évaluation en recherche (Cavino, 2013).

Sur les terrains de l'éthique en recherche, les chercheurs reconnaissent de plus en plus l'importance de l'évaluation continue et participative et, au Canada dans le cadre de recherches réalisées en milieux autochtones, ils se doivent désormais d'obtenir la participation de la communauté concernée (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2014 ; CRSH, CRSNG et IRSC, 2014). Nos propres observations, basées sur des implications dans une variété de contextes de recherche³³, incluant l'expérience que nous décrivons ici, nous donnent à penser que la mise en œuvre de ces approches plus interactives, incluant l'évaluation continue, demeure encore restreinte et limitée à certains aspects ou à certaines étapes, plutôt qu'à l'ensemble du processus de recherche.

33. Nous faisons ici référence à nos expériences dans des contextes de recherche-action, recherche partenariale, comité d'éthique de la recherche, développement institutionnel de la recherche, formation à la recherche en contexte académique et communautaire, et en milieux autochtones, etc.

La culture académique, qui encourage tant la pensée critique, se caractérise aussi, comme toutes cultures, par ses « angles morts ». On ne saurait sous-estimer le fait que des chercheurs et des institutions scientifiques continuent d’être vexés que des règles ou des processus d’autorégulation et d’évaluation par les pairs soient imposés « à des individus et à des groupes dont le but est l’avancement du savoir, donc le bien de l’humanité » (Lachapelle et Puana, 2012 ; Doucet, 2010). La tradition scientifique amène rarement les chercheurs à examiner ou à divulguer les motivations et les problématiques personnelles qui influencent leur propre relation à la recherche et orientent le choix de leurs objets d’étude. Il peut alors sembler « suffisamment » légitime d’invoquer « ses bonnes intentions » – personnelles ou professionnelles – et d’assimiler celles-ci à une idéologie scientifique et humanitaire (Smith, 1999) pour se soustraire à certaines formes de réflexivité et d’(auto)évaluation, en somme, de chercher et trouver refuge dans *la* cause (autochtone).

Éthique et évaluation collaboratives : opérer le passage des intentions aux pratiques

Les partenaires autochtones et allochtones s’engagent dans une démarche de collaboration à partir de situations, d’expériences, de valeurs et de pratiques qui peuvent être extrêmement diversifiées. Mêmes lorsqu’ils décident de s’impliquer dans une démarche de recherche collaborative, autrement dit, même lorsqu’ils choisissent de *Faire ensemble* de la recherche, les motivations et les intentions des partenaires de recherche – universitaires ou communautaires, autochtones ou non – demeurent souvent fort différentes (voir Figure 1 : *Faire quoi ?*)³⁴. C’est d’autant plus le cas lorsqu’il s’agit de recherche dans un contexte de diversité culturelle (au sens large) et en milieux autochtones. Ces différences font que la définition du *Faire*, c’est-à-dire la définition de l’objet de la collaboration de recherche – ce qui inclut, mais ne s’aurait être réduit à l’objet spécifique de la recherche ou à ses objectifs scientifiques – variera considérablement, selon qu’on le considère du point de vue des organisations, des communautés ou des représentants autochtones, ou du point de vue des chercheurs ou des institutions académiques. Les différents collaborateurs ne répondront pas de la même manière à la question *Faire quoi ?* en recherche. De plus, leur pouvoir (au double sens de capacité et de possibilité effective) de répondre à cette question n’est pas le même.

34. Les trois prochaines figures reprennent les diagrammes synthèses extraits d’un outil disponible en ligne et intitulé *Kapatakana / Chemins de portage* (Lachapelle et Puana, 2015).

Conséquemment, leur engagement dans la recherche collaborative ne relèvera pas des mêmes intentions, ne comblera pas les mêmes besoins, ni ne se définira exactement en fonction des mêmes objectifs (universitaires et communautaires).

On pourrait considérer que ces propos ne font que rappeler une réalité devenue aujourd'hui évidente pour l'ensemble des acteurs impliqués dans la recherche collaborative en milieux autochtones. En pratique, force est toutefois de constater que les collaborateurs prennent rarement la mesure de ces différences fondamentales au moment où ils mettent en place les conditions de leur partenariat de recherche, omettant ainsi d'identifier la manière dont elles se traduisent dans le contexte situationnel et relationnel qui leur est propre. Tout au long de leur collaboration, il leur incombera pourtant de gérer positivement cette diversité et ses impacts, notamment les risques liés aux problèmes de communication (les partenaires ne disposent pas nécessairement de valeurs, d'un langage, ou d'un cadre théorique communs ou communément définis), les jeux de pouvoir, les conflits et les désengagements.

La définition du *Faire* qui prévaut en général, celle qui détermine, aujourd'hui encore, les actions de recherche, traduit davantage le pouvoir, le point de vue et les préoccupations des chercheurs ou des milieux de la recherche. Or, la recherche en milieux autochtones ne saurait reproduire les inégalités de pouvoir ayant prévalu trop longtemps dans les relations de recherche. En contexte de collaboration, s'il en est de la responsabilité des différents collaborateurs de viser à équilibrer cette relation, nous estimons que c'est particulièrement aux chercheurs de faire en sorte que les priorités et les questionnements de l'ensemble des collaborateurs soient communiqués et pris en considération, afin de favoriser une définition négociée, concertée, partagée et inclusive d'un *Faire* et d'un *Faire ensemble* réciproquement satisfaisants (voir Figure 2 : *Faire ensemble*, c'est quoi ?). C'est à ces conditions que la collaboration se révèle, au cours d'une évaluation continue, comme l'expression d'un *Bien faire ensemble* qui concerne nécessairement l'ensemble de la démarche collaborative, c'est-à-dire aussi bien les relations, que les processus et les résultats (Figure 3 : *Bien faire ensemble*, c'est quoi ?).

Une vision collaborative de la recherche suppose une inclusivité qui se traduit par le fait de reconnaître et de prendre en considération les éléments de convergence et de divergence existants entre des partenaires et ce, d'une manière effective, c'est-à-dire sans se contenter d'invoquer les objectifs scientifiques ou les « intérêts supérieurs de la science ». Dans sa dimension performative, l'éthique collaborative reconfigure souvent la « séquence traditionnelle menant des résultats scientifiques à l'action »

afin de « permettre [une] définition partagée d'un problème et un engagement commun dans la recherche de solutions ou d'atténuation du problème » (Wiesmann *et al.*, 2008).

Créer les conditions favorables à l'émergence de cette définition commune de l'objet et des objectifs de la recherche collaborative exige en effet de relever un double défi de conciliation. D'une part, concilier différentes visions du *Faire* et du *Faire ensemble* en vue d'accroître la pertinence des actions de recherche et des approches de la collaboration du point de vue de l'ensemble des acteurs du partenariat de recherche et, d'autre part, concilier des valeurs et des espaces éthiques différents, de façon à parvenir à une évaluation positive – *Bien faire ensemble* – de ces actions collaboratives du point de vue des différents acteurs. Cette démarche prend en considération la manière dont la recherche s'articule aux mandats respectifs des organisations et des partenaires, de même qu'aux responsabilités liées aux statuts et fonctions des collaborateurs qui ont choisi de prendre part à la recherche. Elle permet également de considérer des facteurs qui influencent la relation collaborative, quoique parfois d'une manière plus ou moins explicite, tels que les motivations professionnelles et personnelles des personnes impliquées dans le projet de recherche, les intentions, les besoins, les attentes des personnes ou des groupes visés, de même que leurs visions et leurs rêves. Voilà une compréhension de l'éthique collaborative qui tend vers une coexistence harmonieuse et complémentaire des personnes, des communautés, des savoirs et des écosystèmes.

L'entente de collaboration, un outil d'évaluation

La suite du récit de notre expérience terrain prendra maintenant appui sur trois figures extraites de *Kapatakana / Chemins de portage*, un outil visant à rendre plus explicite les éléments à considérer dans les communications et les négociations indispensables à l'éthique collaborative, ainsi qu'au développement et à la mise en œuvre d'une entente de collaboration en recherche.

L'évaluation, c'est faire quoi ? Au fur et à mesure de la réalisation de nos actions de recherche, nous avons constaté que diverses représentations de l'évaluation semblaient induire des attentes et des attitudes différentes chez les acteurs impliqués et influencer leurs façons de s'engager dans les activités liées à l'évaluation. Une certaine incertitude, déjà présente chez les chercheurs relativement à la démarche d'évaluation entreprise au sein de l'ARUC avant même la constitution de notre équipe (voir à ce sujet « l'archéologie de l'évaluation » ci-dessus), nous a semblé s'accroître. Nous l'avons sans doute alimentée parfois, bien malgré nous, par certains

manquements en matière de communications et de suivis. Cela dit, ce climat d'incertitude a contrasté nettement avec l'accueil réservé à l'évaluation par les partenaires autochtones. Cet accueil s'est traduit par une implication active, une volonté et une capacité de s'approprier une proposition ouverte (*i.e.* précisément orientée quoique volontairement imprécise dans sa définition) et de développer ensemble une réflexion critique sur ce partenariat de recherche à partir d'une perspective liée à leurs propres objectifs de recherche et développement communautaires.

Ces différences, que nous abordons ici sous l'angle de la relation à l'évaluation (conscientes qu'elles ne se réduisent pas à cet aspect), ne peuvent, à notre avis, être entièrement attribuées aux rôles, aux intérêts et aux responsabilités distincts des uns et des autres dans le cadre de cette recherche. Nous avons considéré qu'elles étaient certainement tributaires de l'histoire spécifique de l'évaluation dans cette ARUC et, plus largement, du défi que représente le développement de pratiques d'évaluation continue qui soient réellement assumées et intégrées à toutes les phases d'une recherche. Elles nous ont également paru signaler des représentations culturellement marquées de l'évaluation encore bien inscrites dans les traditions respectives des partenaires, tout comme dans l'histoire de la relation de recherche entre autochtones et non-autochtones.

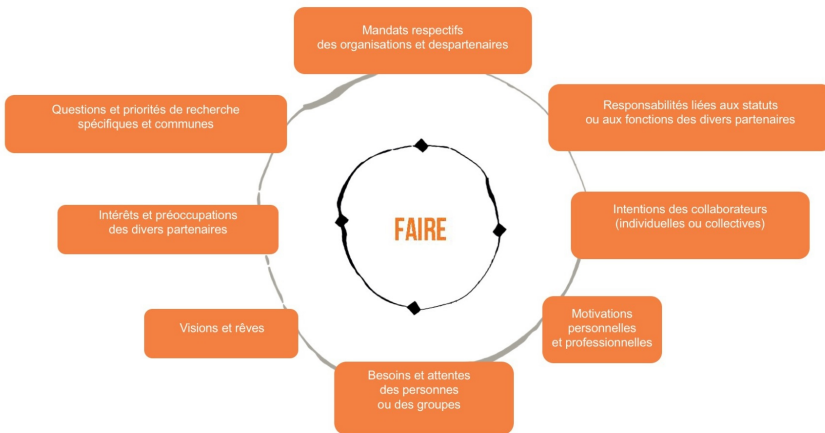


Figure 1. Faire quoi ?

Concilier la diversité des objectifs des différents partenaires, s'entendre sur l'objet de la collaboration et sur ses objectifs.

Lorsqu'une entente commune au sujet des objets et des visées de l'évaluation fait défaut, un processus d'évaluation peut être vécu comme une critique personnelle potentielle ou perçu comme un discours qui fait ou devrait faire autorité. Comme nous l'avons mentionné au début de cet article, l'entente de collaboration, développée au sein de notre équipe, n'engageait directement, ni les autres cochercheurs de l'ARUC ni les partenaires des communautés autochtones au cours de son élaboration, bien qu'elle ait guidé les actions de notre équipe dans ses relations à ces différents acteurs au cours de cette démarche d'évaluation collaborative. L'entretien d'un dialogue plus soutenu avec l'ensemble des cochercheurs de l'ARUC, et ce, dès le début des travaux de notre équipe, aurait à notre avis été favorisé s'ils avaient de quelque façon participé à l'élaboration de cette entente ou, à tout le moins, si elle leur avait été mieux communiquée. Voilà qui aurait certainement contribué à la création de conditions plus soutenues et plus sécuritaires pour aborder ensemble les enjeux et défis liés à l'évaluation en recherche.

L'évaluation, c'est faire quoi ensemble et comment ? Les changements opérés à la suite de la formation de notre équipe ont eu des impacts non seulement sur le processus d'évaluation lui-même, mais aussi, parfois, sur les dynamiques relationnelles et les fonctionnements qui avaient prévalu jusqu'alors au sein de l'ARUC. Il nous a cependant fallu du temps pour saisir à quel point les objectifs et le rôle de notre équipe étaient méconnus des cochercheurs de l'ARUC depuis les débuts de notre partenariat, y compris ceux dont les projets avaient été ciblés par l'ARUC aux fins de l'évaluation. Pourtant, nous savons bien à quel point il est indispensable qu'il en soit autrement. Aussi importe-t-il d'autant plus de souligner les limites d'une telle entente lorsqu'elle est réalisée presque exclusivement au sein d'un sous-groupe – notre équipe – par rapport à cet autre sous-groupe – les cochercheurs de l'ARUC. Faute d'une circulation adéquate des informations, les chercheurs pouvaient considérer que nous n'avions pas de rôle précis, si ce n'est le rôle – déjà plutôt flou et, potentiellement menaçant à leur yeux étant donné les dynamiques de groupe et autres jeux de pouvoirs – qu'assumait initialement le cochercheur responsable de l'évaluation. En ce qui a trait à la nécessité de faciliter ces communications et le partage des informations, le contrat de partenariat entre Mamu minu-tutamutau et la direction de l'ARUC s'est également avéré d'une utilité limitée, car il n'aura pas davantage suffi à rendre explicite, au profit de l'ensemble des cochercheurs de l'ARUC, les objectifs et les actions envisagées, pas plus que les principes éthiques orientant la planification et guidant la réalisation de nos travaux.

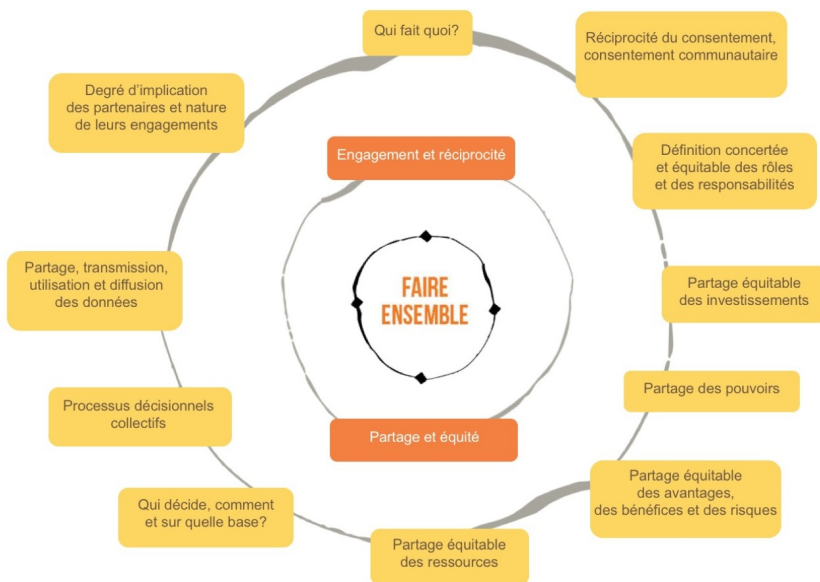


Figure 2. Faire ensemble, c'est quoi ?

Concilier les différentes façons de faire (méthodologies, protocoles et autres pratiques culturelles), s'entendre sur une vision commune de la collaboration, ainsi que sur les manières concrètes de travailler ensemble.

Nous avons pris connaissance de certains de ces manquements initiaux petit à petit, tout au long de la réalisation de nos travaux. Cela confirme une fois de plus l'importance de créer, dès les débuts d'une collaboration, des espaces et des moments d'échange au sujet de l'objet de la collaboration, comme au sujet des conditions et des formes de la collaboration. C'est aussi au cours de tels échanges que se discutent les modalités de communication, la gestion des pouvoirs et des processus décisionnels, de même que les objectifs et les méthodologies, voire les fondements théoriques et politiques de l'éthique collaborative privilégiée, et que ces éléments peuvent être négociés et renégociés au besoin. Au cours du terrain de recherche dont il est question ici, ce type de discussions, touchant à des questions aussi concrètes que fondamentales, a néanmoins été possible de vive voix et en actions avec les partenaires communautaires autochtones lors de la planification et du déroulement des activités en territoires et, dans les limites de leur participation à cette

planification ou à ces activités, avec les chercheurs directement concernés par les projets ciblés pour l'évaluation.

L'expérience terrain que nous présentons dans le présent article se situe dans le cadre d'une programmation de recherche-action favorisant des approches participatives. Dans de tels contextes, l'évaluation est parfois associée, voire confondue avec des pratiques de validation participative ou avec des mécanismes de concertation. Ces pratiques et ces mécanismes peuvent en effet comporter, à divers degrés, une part d'évaluation et témoigner d'efforts réels (quoique limités) de communication en recherche. Ils visent toutefois le plus souvent à recueillir l'appréciation des participants et à valider l'atteinte d'objectifs sur la base de considérations prédéterminées par les chercheurs dans un échange dont la forme reprend, avec plus ou moins de variantes, la traditionnelle (et plutôt univoque) dynamique académique question-réponse³⁵. Toutefois, lorsque ces démarches de validation ou de concertation se situent en amont ou en aval des étapes de planification effective ou à l'écart des processus décisionnels déterminants, elles proposent un mode de participation et d'évaluation qui demeure plutôt stratégique, voire essentiellement symbolique, « ce qui ne fait que consolider les rôles et les positions existants, tout en réduisant de manière significative le potentiel d'innovation » (White, 2011 ; Wiesmann *et al.*, 2008), ainsi que les opportunités d'équilibrer le pouvoir que comportent, entre autres, des pratiques plus engagées et engageantes de collaboration et d'évaluation. Certaines formes d'évaluation peuvent certainement contribuer à la planification stratégique et concertée des actions de recherche en contexte de collaboration et en milieux autochtones. Cependant, une démarche d'évaluation de la recherche ne saurait ni se confondre avec des pratiques méthodologiques visant la participation et la concertation, ni s'y réduire. Lorsque de tels glissements surviennent, ils risquent de faire en sorte que des données soient utilisées à d'autres fins que celles pour lesquelles elles ont été recueillies ou encore, que l'évaluation soit repoussée jusqu'à la fin de la recherche et limitée à des considérations plus exclusivement liées aux *résultats*. Il peut arriver également que ces résultats eux-mêmes, une fois produits, ne fassent pas véritablement l'objet d'une évaluation ou alors, que celle-ci ne permette pas de prendre en considération les

35. À titre d'exemple, certaines pratiques situent l'évaluation à la fin d'un processus linéaire pour conclure un projet ou en démarrer de nouveaux, ou en cours de projet afin d'avoir la possibilité d'effectuer des changements ou des ajustements liés aux objectifs visés ; suggèrent de baliser l'évaluation par l'utilisation d'un questionnaire ou de « grille d'évaluation spécifique, dont les critères sont issus du projet » lui-même ; ou recommandent que l'évaluateur suscite « des prises de conscience, des prises de position et d'action » et tente « de faire réfléchir l'interlocuteur sur l'expérience qu'il a vécue » (Kaine *et al.* 2016).

relations et processus de recherche pas plus que la collaboration. Il est aussi possible que certains mécanismes, dits participatifs, en viennent à être considérés comme de « bonnes pratiques au goût du jour » ou à être assimilés à des formes d'expertise, lorsque dans les faits, il peut s'agir d'une autorité ou d'une caution auto-attribuée qu'aucune autre forme d'évaluation ne leur aura vraiment décernée : « without investigating and questioning one's practices, theoretical framework, or choice of methodology, one risks creating work that relies solely on its own 'integrity' to justify its contributions to knowledge/culture/history, et cetera. » (Chapman, 2008). Une évaluation collaborative de la recherche, pas plus qu'une éthique collaborative, ne sauraient se satisfaire de ces flous méthodologiques ou idéologiques. À notre avis, il y a une charge critique subversive dotée d'un fort potentiel d'innovation dans le fait de mettre en œuvre une éthique collaborative et des formes d'évaluation en recherche qui constituent, à plus d'un titre, une « intervention into the 'regime of truth' of university-based research » (Chapman, 2008).

L'évaluation, c'est bien faire quoi ensemble ? Selon qui ? Et selon quels critères ? Au terme de ses travaux, notre équipe a produit un rapport composé de quatre parties distinctes : deux rapports d'activités concernant chacun des séjours d'évaluation réalisés dans les deux communautés autochtones impliquées, un autre portant sur certaines activités réalisées avec les cochercheurs de l'ARUC, ainsi qu'un retour sur l'ensemble de la démarche d'évaluation dans cette ARUC, incluant celle conduite par notre équipe. Chacune des parties de ce rapport comporte une description des activités réalisées et des éléments d'analyse présentés sous la forme de questions de travail, regroupées en fonction des grands enjeux et défis que les bilans évaluatifs ont fait émerger, dans le but d'alimenter les actions réflexives de l'ensemble des partenaires. Après la rédaction de ce rapport, nous avons mis en œuvre un processus de validation des contenus dans le but d'établir une version finale à transmettre aux différentes personnes concernées, conformément à nos engagements initiaux. La description de ce processus de validation nous permet d'offrir ici un exemple concret d'une mise en œuvre des grands principes que nous avons retenus dans notre entente de collaboration relativement à notre approche collaborative de l'évaluation. Tout comme nous souhaitions expressément entendre, reconnaître, respecter et valoriser les voix des acteurs impliqués, nous visions à faire en sorte que les bilans évaluatifs permettent le partage des idées, des opinions et des informations dans un contexte culturellement sécuritaire et respectueux. Voilà qui correspondait selon nous à une façon de célébrer non seulement la diversité des voix mais, également, la diversité des vérités et des interprétations. Autrement dit, à une façon de faire place à la critique, à la divergence et à la dissidence.

Nous avons proposé une procédure de validation à tous les chercheurs universitaires et les partenaires communautaires autochtones impliqués dans la planification et la réalisation des séjours d'évaluation³⁶. Elle consistait pour chacun en la lecture de la version préliminaire des sections du rapport les concernant, en la transmission de leurs commentaires en vue de l'établissement de la version finale du document global qui serait ensuite remis à tous. Nous avons guidé cette lecture en proposant de prendre en considération les éléments suivants : porter attention à la conformité des noms et aux statuts des personnes ayant participé aux rencontres ; corriger les erreurs factuelles et signaler les oublis ; communiquer son point de vue sur les interprétations, ainsi que ses questionnements et commentaires ; demander des précisions et faire des suggestions de modifications s'il y avait lieu.

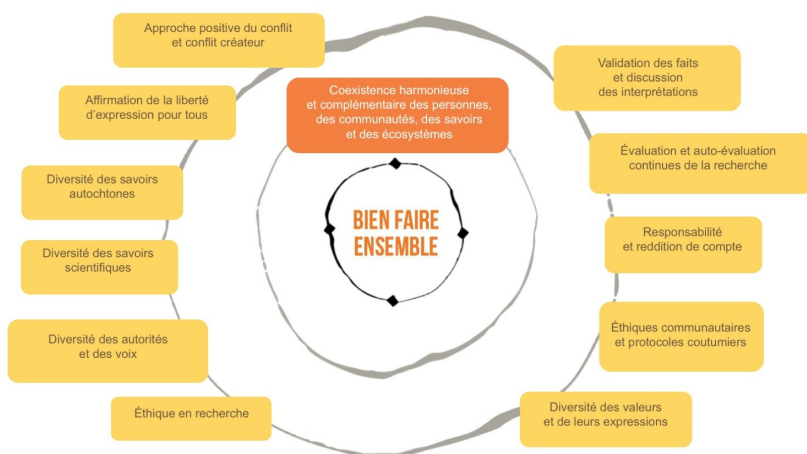


Figure 3. Bien faire ensemble, c'est quoi ?

Concilier les espaces éthiques, s'entendre sur les modalités et les visées de la collaboration, sur des processus d'autorégulation, ainsi que sur une manière d'évaluer le travail collaboratif et ses retombées qui soit satisfaisante du point de vue des différents acteurs.

Tous les acteurs ont répondu au processus de validation d'une manière ou d'une autre, et la majorité d'entre eux ont transmis des commentaires. L'équipe a alors procédé au traitement des commentaires reçus. Les

36. Par souci d'intégrité intellectuelle, Dominic et Shan dak se sont abstenus de participer à ce processus de validation en tant que, respectivement, cochercheur responsable du volet évaluation et partenaire communautaire au sein de l'ARUC.

corrections grammaticales et factuelles ont été effectuées. Nous avons également ajouté certains commentaires et modifié certaines formulations dans le but d'apporter des précisions et des informations complémentaires. Nous avons aussi effectué une synthèse des thèmes ayant fait l'objet des commentaires transmis dont nous avons inclus plusieurs extraits, sous la forme de citations textuelles, dans le but de faire plus directement place aux voix, aux questionnements ou aux interprétations personnelles des auteurs de ces propos. Les critiques personnalisées ont volontairement été omises lorsqu'il ne nous était pas possible d'en dégager un questionnement ou un thème d'intérêt général. Nous avons inclus au rapport cette description du traitement réservé aux commentaires reçus. L'équipe a transmis le document finalisé à tous les acteurs concernés. De plus, une lettre formelle de reconnaissance a été transmise aux partenaires autochtones, attestant de leur participation aux activités de recherche.

Ce n'est pas le moindre intérêt de cette démarche que de nous avoir permis d'intégrer à la version finale du rapport d'activités un aperçu de la réception qui lui a été réservé par les différents partenaires de recherche. Les commentaires reçus de la part des partenaires communautaires autochtones ont été brefs, souvent transmis oralement et ont principalement consisté à demander quelques corrections linguistiques et factuelles. Ils ont aussi confirmé que les rapports reflétaient les propos tenus lors des bilans évaluatifs réalisés en territoires. Mise à part une abstention de commentaire, les partenaires universitaires, dont la direction de l'ARUC, nous ont transmis leurs commentaires sous la forme de textes comportant plusieurs pages. Outre les demandes de corrections ou de précisions et les ajouts d'informations, les propos tenus par les universitaires exprimaient parfois des interprétations différentes par rapport à certaines informations factuelles et certaines divergences d'opinions ou d'interprétations par rapport aux propos que le rapport attribue aux partenaires autochtones ou à l'équipe. Certains commentaires des chercheurs nous ont semblé relever de l'autojustification, tandis que d'autres relevaient plutôt de critiques visant la démarche de l'équipe, ses actions et ses résultats.

Dans l'ensemble, tous les acteurs ont répondu à ce processus de validation d'une manière qui nous est apparue cohérente avec leurs modalités de communication habituelles respectives. Ajoutons que si certains commentaires des chercheurs ont questionné l'utilité que pouvait avoir ce rapport pour eux – notons qu'aucune des personnes ayant soulevé cette question n'a participé en présence aux activités qui se sont déroulées en territoires – les partenaires autochtones n'ont formulé aucun commentaire à ce sujet. L'équipe ne dispose pas de suffisamment d'informations pour présumer de leur perception quant à l'utilité du rapport. Il nous semble

toutefois que, du point de vue de ces partenaires autochtones, il y a un retour plus immédiatement pertinent qui est associé à la réalisation en actes du bilan évaluatif communautaire qu'à la restitution de celui-ci sous la forme d'un document écrit³⁷. Leur satisfaction à cet égard est documentée dans le rapport d'activités. Soulignons aussi que la forme interrogative privilégiée dans certaines parties du rapport a été influencée par une de leur demande visant à disposer de questions de travail, une idée elle-même motivée par leur vision d'une éventuelle utilisation de ces questionnements dans la poursuite de leurs propres actions en contexte communautaire.

Lors de cette démarche de validation, il nous a paru étonnant que les chercheurs ne se félicitent aucunement de l'appropriation de la démarche d'évaluation par les partenaires communautaires autochtones, étant donné les objectifs mêmes de l'ARUC et, notamment, ceux liés à l'*empowerment* des personnes et communautés autochtones. À cet égard, il nous a semblé que les chercheurs se retrouvaient devant ce rapport d'activités comme document (au sens matériel et conceptuel) dans une situation si souvent associée à l'expérience de la recherche propre aux représentants autochtones³⁸. Considérant aussi le fait que ce rapport documente un processus d'évaluation collaborative de la recherche fait avec l'intention de privilégier la perspective des partenaires communautaires autochtones, on pourrait ajouter que les chercheurs n'ont reconnu ni le miroir ni le reflet d'eux-mêmes qu'ils s'attendaient à trouver, consciemment ou non, dans le regard et la voix de l'autre, comme si l'évaluation portait nécessairement ou exclusivement sur *leurs* actions et *leurs* réalisations. La lecture des partenaires universitaires a par ailleurs assimilé le processus de validation proposé par l'équipe à un processus d'approbation du rapport et de ses contenus, comme si document et contenus devaient recevoir leur *imprimatur*. Cette interprétation traduit selon nous la réinscription d'une autorité et d'un pouvoir sous la forme d'un refus de valider/approuver ce « livrable³⁹ », marquant ainsi une prise de distance

37. C'est aussi ce que tend à montrer l'une de nos rencontres lors des Journées annuelles des partenaires de juin 2014, qui a été l'occasion pour l'équipe d'effectuer une mise à jour avec certains partenaires communautaires à propos de l'avancée des démarches respectives et communes en ce qui a trait à la poursuite du processus d'évaluation et à la mise en œuvre du plan d'action esquissé lors du séjour d'évaluation de novembre 2013.

38. Pensons seulement à certaines frustrations éprouvées par des représentants de communautés autochtones devant des rapports de recherche ou des articles scientifiques lorsque ceux-ci constituent l'essentiel des retombées auxquels ils ont accès à la suite de leur contribution et de leurs investissements en recherche.

39. Cette expression fait ici référence au contrat de partenariat qui, pourtant, ne prévoyait aucunement un processus d'approbation ni même la forme du livrable que l'équipe s'était engagée à produire.

quant à la légitimité de cette démarche d'évaluation collaborative. Cette dissidence a été consignée dans le rapport final, au même titre que les autres commentaires en respect du processus de validation proposé.

La culture académique tend à favoriser une mise à distance des processus d'évaluation. L'évaluation est même parfois considérée comme une exigence externe étrangère aux *vraies* activités de recherche, quand ce n'est pas comme une formalité strictement liée à la reddition de compte auprès des bailleurs de fonds et autres instances institutionnelles. Reléguée à la fin du programme de recherche lorsque, trop souvent, temps, budget ou acteurs ne sont plus disponibles, l'évaluation peut aussi être réduite à une reddition de compte quantitative ou confondue avec le succès médiatique d'un projet, quand elle n'est pas carrément escamotée dans la précipitation, sous la poussée du démarrage de nouveaux projets ou de l'octroi de nouveaux financements. Dans plusieurs de ces cas de figures, l'évaluation risque de demeurer implicite, ou de traduire des considérations essentiellement intéressées et plus ou moins rigoureuses. La relation à l'évaluation, est, répétons-le, fortement ancrée dans les cultures et dans les histoires personnelles et collectives.

Dans notre expérience terrain, nous avons constaté que les partenaires communautaires autochtones avaient une vision davantage holistique que hiérarchisée de l'évaluation qu'ils considéraient, d'une manière générale, comme une source positive d'enseignements et d'apprentissages, plutôt que comme une pratique négative, potentiellement punitive. Certaines pratiques d'introspection et d'autoréflexivité au quotidien – si présentes par exemple dans les pédagogies et certaines formes de spiritualité autochtones, chez les personnes qui se sont mises en marche dans un processus de guérison ou, comme nous le faisait également remarquer Hugo Asselin, dans certaines formes de transmission intergénérationnelle – offrent des outils fabuleusement adaptés à ce que, dans un autre contexte culturel, on désignerait par l'expression *évaluation continue*. Par ailleurs, plusieurs représentants d'organisations autochtones nous ont semblé avoir le souci pour une reddition de compte de proximité envers leur communauté. C'est une pratique qui leur est souvent familière, étant donné le rôle de mandataires qu'ils exercent dans le contexte d'un partenariat de recherche, une responsabilité qui s'ajoute à leurs autres tâches. Il s'agit d'un investissement important et généralement sous-estimé (tout particulièrement lorsque l'ampleur des besoins se combine à la rareté des ressources) et par rapport auquel il est légitime pour les communautés partenaires d'attendre une forme adéquate de retour.

En somme, nous avons constaté que le défi que représente la conciliation de la diversité des objectifs, des besoins et des attentes des différents acteurs au sein d'une démarche d'évaluation, reste encore à relever,

notamment pour parvenir à une démarche d'évaluation individuelle et collective culturellement adaptée et mutuellement pertinente dans le contexte d'un partenariat de recherche entre universités et communautés en milieux autochtones.

L'évaluation collaborative en recherche, vers un changement de paradigme

L'évaluation éthique et scientifique des programmes et des processus de recherche vise notamment à répondre à la nécessité de situer les normes comme les pratiques et les valeurs à l'intérieur d'une réflexion critique sur la science elle-même. Cette réflexion devrait également favoriser le « dialogue entre les citoyens et les scientifiques » (Doucet, 2010) dans une perspective de justice sociale. L'évaluation de la recherche en milieux autochtones comporte évidemment les mêmes exigences. Il nous semble toutefois qu'elles s'y traduisent avec plus d'acuité.

Si l'évaluation en recherche, tout comme la recherche en général, se doivent d'être au service de relations et de gestes de recherche pertinents, cette pertinence elle-même devrait aussi être établie et reconnue dans la perspective des communautés autochtones. Ce coefficient de pertinence nous apparaît fortement influencé par l'éthique collaborative interculturelle que sauront mettre en œuvre les partenaires de recherche, par le degré d'implication des partenaires autochtones dans la gestion des pouvoirs et des processus décisionnels, et par la créativité autoréflexive rigoureuse qui soutiendra les actions respectives et communes des collaborateurs.

Dans ses formes et ses visées autocritiques, l'évaluation de la recherche en milieux autochtones nous semble ainsi s'inscrire dans un espace de tensions créatrices où il est nécessaire de respecter les systèmes traditionnels d'évaluation – qu'il s'agisse des traditions académiques ou des traditions autochtones – tout en transgressant leurs frontières et en repoussant leurs limites.

Au terme de l'expérience terrain que nous venons de décrire, nous ne considérons pas avoir développé une méthodologie ou des critères d'évaluation de la recherche en milieux autochtones. Tout au plus avons-nous fait l'expérience d'un processus d'évaluation rétrospective sous la forme d'un bilan collaboratif qui s'est voulu davantage inscrit dans la perspective des partenaires et communautés autochtones impliquées. Nous avons aussi expérimenté la mise en œuvre d'une entente de collaboration en tant que processus créatif, performatif et itératif au sein de notre équipe dans le cadre de nos activités d'évaluation et de recherche.

Cette expérience nous aura permis de prendre encore plus conscience de la part d'évaluation impliquée dans une éthique collaborative et du potentiel de l'entente de collaboration comme outil d'évaluation en recherche. L'éthique collaborative fait nécessairement appel à des formes intégrées et continues d'évaluation même si certaines d'entre elles demeurent parfois implicites. Le développement d'une entente de collaboration est un processus évolutif exigeant et engageant, qui réclame du temps et un désir de réflexivité. Il repose sur le dialogue, l'ouverture et la disponibilité. Malgré les limites d'un tel outil, dont certaines sont tributaires du contexte dans lequel nous l'avons expérimenté, nous avons constaté que, lorsqu'il s'agit de relever le défi de *Bien faire ensemble*, une entente de collaboration peut représenter une stratégie pragmatique pertinente pour générer une vision concertée de la collaboration. Une telle démarche récursive implique la création d'espaces et de moments favorables à des retours (auto)critiques périodiques, elle invite aussi les partenaires à évaluer entre eux et de manière récurrente les conditions de leur collaboration, ce qui permet d'accentuer le caractère essentiellement relationnel de la recherche. Dans la mesure où l'entente de collaboration tend vers une plus grande équité et réciprocité en interrogeant l'ensemble des relations, des conditions, des processus et des résultats de recherche, il nous semble qu'elle se révèle être également un outil que l'on peut mettre au service d'une démarche d'évaluation en recherche.

Nous avons voulu nous mettre à l'écoute de Mishtamek^u, user de notre propre pouvoir pour tenter d'amplifier des voix qu'on entend moins et partager ce que nous avons entendu. Est-il possible qu'ensemble nous écoutions une diversité de voix sans créer de nouveaux silences? Nous continuons à méditer les enseignements de la baleine.

Références

- Abma, Tineke A. et Guy A.M, Widdershoven. 2011. Evaluation as a relationally responsible practice, Dans Denzin, Norman K. et Yvonna S. Lincoln (dir.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Los Angeles, London, New Delhi et Singapore, Sage. 669-680.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. 2014. Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador, Wendake, APNQL.
- Brant Castellano, Marlene. 2004. Ethics of Aboriginal Research. *Journal of Aboriginal Health* January. 98-114. [En ligne : <http://search.proquest.com/openview/92aee05775348eedec93044301ad78d5/1?pq-origsite=gscholar>].
- Cavino, Hayley Marama. 2013. Across the colonial divide: Conversations about evaluation in Indigenous contexts. *American Journal of Evaluation* 34 no 3, 339-35.

- Chapman, Owen et Kim Sawchuk. 2012. Research-Creation: Intervention, Analysis and Family Resemblances, *Canadian Journal of Communication* 37. 5-26. [En ligne: <http://cjc-online.ca/index.php/journal/article/viewFile/2489/2298>]
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada. 2016. *Cadre de référence des trois organismes sur la conduite responsable de la recherche*. [En ligne: <http://www.rcr.ethics.gc.ca/fra/policy-politique/framework-cadre>]
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada. 2014. *Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains*. [En ligne: http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC_2_FINALE_Web.pdf]
- Creswell, John W. 2011. Controversies in Mixed Methods Research. dans Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, (dir.). 2011. *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Los Angeles, London, New Delhi et Singapore, Sage. 269-283.
- Doucet, Hubert. 2010. De l'éthique de la recherche à l'éthique en recherche, *Éthique publique* 12 no 1, 13-30. [En ligne: <http://ethiquepublique.revues.org/88>]
- Institut de recherche en santé du Canada. 2007. *Lignes directrices des IRSC pour la recherche en santé chez les peuples autochtones 2007-2010*. [En ligne : <http://www.cih-irsc.gc.ca/f/29134.html#3.6>]
- Kaine, Elisabeth (dir.). 2016. *Le petit guide de la grande concertation: création et transmission culturelle par et avec les communautés*. Presses de l'Université Laval. Québec.
- Lachapelle, Louise, Claudia Maltais-Thériault, Dominic Bizot et Shan dak Puana. 2014. *Sur les terrains fragiles de la collaboration : Enjeux et défis de l'évaluation*. Rapport des activités d'évaluation dans le cadre d'un partenariat de recherche entre Design et culture matérielle et Mamu minutamatutu. Document inédit.
- Lachapelle, Louise et Shan dak Puana. 2015. Kapatakana / Chemins de portage: Négocier les passages d'une intention aux pratiques de la collaboration. Dans Commission de la santé et des services sociaux du Québec et du Labrador, Centre de recherche en droit public et Université du Québec en Abitibi- Témiscamingue. *Boîte à outils des principes de la recherche en conte autochtone: éthique, respect, équité, réciprocité, collaboration et culture*. 118-132. [En ligne : <https://centredoc.cssspnql.com/cgi-bin/koha/opac-shelves.pl?viewshelf=3&sortfield>]
- Lachapelle, Louise et Shan dak Puana. 2012. Mamu minutamatutu / Bien faire ensemble: l'éthique collaborative et la relation de recherche. Dans Gentelet, Karine et Suzy Basile (dir). *Peuples autochtones et enjeux d'éthique publique*. *Éthique publique* 14 no 1. 225-269. [En ligne : <http://ethiquepublique.revues.org/951>]

- Laurier, Diane. 2012a. Regard sur une expérience en transmission de l'art dans un contexte autochtone. Première partie: La préparation. *Vision* 73. 16-18.
- Laurier, Diane. 2012b. Regard sur une expérience en transmission de l'art dans un contexte autochtone. Deuxième partie: L'action sur le terrain: La création d'audioguides à Uashat Mak Mani-Utenam. *Vision* 74. 22-24.
- Laurier, Diane, Josée Robertson et Catherine Bouchard. 2013. Regard sur une expérience en transmission de l'art dans un contexte autochtone. Troisième partie: Bilan de l'expérience Uashat. *Vision* 75. 22-25.
- Marchand, Anne. 2013a. *Activité pilote Projet Tapiskwan. Ateliers de création de produits contemporains: sensibilisation des jeunes et transfert intergénérationnel du patrimoine culturel*. Document inédit.
- Marchand, Anne. 2013b. *La création d'images identitaires contemporaines par les jeunes autochtones à partir de leur patrimoine graphique ancestral: un projet pilote avec la Nation Atikamekw. Description détaillée*. Document inédit.
- Marchand, Anne (dir.). 2014. *Coopérative des arts Nehirowisiw, Ateliers d'innovation et de design Été 2011*. [Brochure]
- Puana, Shan dak. 2012. *Rapport préliminaire de la consultation publique Papami- mitimeu papami-mitimetau*, tenue le 3 août 2011 à Uashat. Document inédit.
- Sams, J. et D. Carson. 2000. *Les cartes-médecine: découvrir son animal totem*. Éditions du Roseau, Montréal.
- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London & New York, Dunedin, Zed Book Ltd et University of Otago Press.
- Vodden, Kelly et Kelly Banister. 2008. Circularizing Knowledge Flows: Institutional Structures, Policies, and Practices for Community-University Collaborations. Dans Sutton Lutz, John et Barbara Neis (dir.). *Making and Moving Knowledge. Interdisciplinary and Community-based Research in a World on the Edge*, Montreal & Kingston, London, Ithaca, McGill-Queen's University Press. 245-270.
- White, Bob. 2012. Le pouvoir de la collaboration. Dans Chagnon, Johanne et Devora Neumark (dir.). en collaboration avec Louise Lachapelle. *Célébrer la collaboration. Art communautaire et art activiste humaniste au Québec et ailleurs*, Montréal et Calgary, Engrenage Noir / LEVIER, LUX Éditeur et Detselig Enterprises. 329-339. [En ligne: <https://celebrerlacollaboration.net/>]
- Wiesmann, Urs, Susette Biber-Klemm, Walter Grossenbacher-Mansuy, Gertrude Hirsch Hadorn, Holger Hoffmann-Riem, Dominique Joye, Christian Pohl et Elisabeth Zemp. 2008. Comment renforcer la recherche transdisciplinaire: une synthèse en quinze propositions. Dans Darbellay, Frédéric et Theres Paulsen (dir.). *Le défi de l'inter- et transdisciplinarité: Concepts, méthodes et pratiques innovantes dans l'enseignement et la recherche*, Presses polytechniques et universitaires romandes. 183-196. [En ligne: http://www.transdisciplinarity.ch/d/Transdisciplinarity/documents/ITD08_ch9_Wiesmann.pdf]

Présentation des auteurs

Geneviève BEAULIEU est psychoéducatrice et enseigne la psychologie au Cégep de Victoriaville, au Département des sciences humaines. Elle possède une expertise dans le travail avec des enfants et des adolescents ayant des difficultés de développement et dans la recherche en sciences humaines. Depuis janvier 2019, elle collabore avec le Centre d'innovation sociale en agriculture (CISA) sur de multiples projets de recherche, notamment ceux concernant la sécurité alimentaire et la souveraineté dans les communautés autochtones du Canada.

David BERNARD est agent de recherche au Bureau du Ndakina et enseignant en histoire à l'Institut Kiuna. Au Bureau du Ndakina, il a pour mandat de répondre aux divers besoins en recherche. Membre de la communauté d'Odanak, David Bernard possède une bonne connaissance de la Nation W8banaki et de ses enjeux et entretient de bonnes relations avec les aînés et avec les représentants des organisations de la Nation. À cet effet, il a développé plusieurs partenariats ponctuels et permanents avec d'autres organisations de la Nation, tel le SEFPN, le Centre de Santé et le Bureau Environnement et Terre. Présentement, David Bernard, siège au comité scientifique de la Chaire UNESCO en transmission culturelle chez les Premiers peuples comme dynamique de mieux-être et d'*empowerment*.

Jean-François BISSONNETTE est professeur adjoint au département de géographie de l'Université Laval. Il est membre du Centre de la science de la biodiversité du Québec et de l'Institut Hydro-Québec en environnement, développement et société. Ses recherches portent sur la gouvernance environnementale, notamment la participation publique à l'aménagement forestier, l'influence des représentations de l'environnement sur les pratiques de gestion des ressources et les réponses sociales aux démarches de conservation des habitats fauniques. Dans ses travaux, il s'intéresse aux rapports que les peuples autochtones entretiennent avec leur environnement, ainsi qu'aux relations entre autochtones et non-autochtones pour la gestion du territoire et des ressources forestières aux niveaux international et national. Il est l'auteur de l'article : « Representations as practices: producing a native space in Sarawak » publié dans la revue *Journal of Cultural Geography*. Il a publié une vingtaine d'articles et de chapitres de livre, en plus d'avoir codirigé un ouvrage.

Edgar BLANCHET, formé en anthropologie, est agent de recherche au Bureau du Ndakina du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. Il travaille sur des questions relatives au territoire et aux savoirs autochtones. Sans s'y limiter, Edgar effectue la collecte de données auprès des membres de la Nation selon les protocoles développés par le Bureau et procède au traitement et à l'analyse des données de recherche. Lors de projets

précédents, Edgar a réfléchi aux défis de l'intervention liés à la rencontre interculturelle en contexte colonial et d'éloignement géographique, dans l'optique d'améliorer les services publics offerts aux Autochtones.

Denis BLOUIN est doctorant en sciences forestières au département des sciences du bois et de la forêt de l'Université Laval depuis 2016. Son projet de doctorat porte sur les enjeux forestiers, plus particulièrement la foresterie communautaire chez les Mi'gmaq de Gespeg. Avec eux, il explore les thèmes de la gouvernance territoriale et forestière, tout en tentant de définir de nouveaux possibles pour répondre aux transformations et aux attentes actuelles. Il est l'auteur principal de deux articles portant sur la foresterie communautaire à Gespeg. Il est aussi le coauteur d'un article portant sur le modèle des forêts communautaires de la Nouvelle-Angleterre et d'un article traitant du bricolage institutionnel comme vecteur de transformation en foresterie communautaire au Québec. Il a également collaboré à un projet de recherche sur la gouvernance communautaire de la Forêt Hereford en Estrie.

Luc BOUTHILLIER est économiste forestier, politologue et ingénieur forestier. Il enseigne depuis quarante-deux ans, dont trente et un à titre de professeur régulier, au département des Sciences du bois et de la forêt de l'Université Laval. Ses efforts académiques sont dirigés vers les domaines de la politique forestière et de l'évaluation environnementale. Chercheur membre de l'Institut sur l'environnement, le développement et la société (IEDS) de l'Université Laval, ses travaux portent sur la participation du public et la gestion du territoire forestier dans le contexte des changements climatiques ainsi que sur l'intégration des préoccupations autochtones en foresterie. Il est aussi membre régulier du Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES).

Augustine CHARBONNEAU a d'abord terminé un baccalauréat en anthropologie sociale et culturelle à l'Université Laval. Elle poursuit actuellement ses études au deuxième cycle, toujours à l'Université Laval, au Diplôme d'études supérieures spécialisées (D.E.S.S) en développement rural intégré. Il s'agit d'un programme pluridisciplinaire qui vise à développer des outils et des connaissances pour le développement socio-culturel, économique et environnemental des milieux ruraux. Elle est assistante de recherche au CISA depuis 2019.

Carole DELAMOUR est chercheure postdoctorale au Centre inter-universitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), à l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent sur les processus de revendications culturelles et politiques des Autochtones du Canada et plus

particulièrement sur les enjeux du rapatriement des objets et des restes humains. Ses intérêts de recherche portent également sur les approches collaboratives, l'éthique de la recherche et la manière de s'inspirer des modèles éthiques autochtones. Ses recherches portent actuellement sur les spécificités de la diversité familiale des patrimoines autochtones et sur les modalités de leur intégration au sein des pratiques éducatives et culturelles.

Benoit ÉTHIER est professeur à l'École d'études autochtones et responsable du Laboratoire de cartographie participative à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Il travaille principalement à la valorisation des savoirs autochtones, notamment les savoirs liés à la gestion des ressources territoriales. Il collabore avec les membres de la Nation Atikamekw Nehirowisiw dans le développement d'outils et d'activités de transmission des savoirs pour les jeunes des communautés.

Laurence HAMEL-CHAREST est doctorante en anthropologie à l'Université de Montréal. Elle détient une maîtrise dans cette même discipline. Ses travaux actuels portent sur la transformation du patrimoine alimentaire de la communauté anicinabe de Lac-Simon. Auparavant, elle s'est intéressée à la question de la rencontre missionnaire en contexte autochtone. Depuis plusieurs années, elle cumule les contrats d'assistante de recherche pour des projets en anthropologie, en histoire et en travail social, ce qui l'a amenée à travailler dans plusieurs communautés anicinabek de l'Abitibi (Québec). Elle est également coordonnatrice du Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU) depuis 2015 et coordonnatrice étudiante à l'Université de Montréal pour le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA).

Jo Anni JONCAS est professeure à la Faculté d'éducation de l'Université de Sherbrooke. Elle a terminé un doctorat en administration et politiques de l'éducation en 2018 à l'Université Laval qui portait sur la justice sociale pour les femmes autochtones à l'université. Durant son post-doctorat à la Faculté d'éducation de l'Université d'Ottawa, elle a étudié un réseau ontarien de mobilisation des savoirs sur l'équité. Sociologue de formation, ses intérêts de recherche concernent les enjeux de diversité et d'équité en éducation. Elle travaille avec les Premiers peuples depuis plus de dix ans dans une visée de décolonisation des systèmes éducatifs et de respect de l'éthique de la recherche autochtone.

Louise LACHAPELLE vit dans la forêt laurentienne. Sa pratique emprunte plusieurs formes, création, enseignement, recherche, collaborations artistiques et communautaires, activités de formation et d'échange en

contextes interculturels et en milieux autochtones. Ses travaux portent sur le don, les processus créateurs, les enjeux éthiques des pratiques artistiques et culturelles contemporaines. Elle poursuit ces activités de manière autonome, dont un projet artistique basé sur un cycle de travaux et d'expériences sur la violence de la maison, l'habiter et les coexistences. Co-fondatrice du collectif *Mamu minu-tutamutau* avec Shan Dak Puana, membre du Centre Figura (UQAM), affiliée au Collège de Maisonneuve jusqu'en 2020. Depuis 2017, elle a animé quatre éditions d'un cercle d'apprentissage intergénérationnel, interculturel et interdisciplinaire visant à participer à la décolonisation de nos environnements éducatifs : *La Grande Tortue, accueillante, a le dos large!* (d'après l'expression de Guy Sioui Durand). Cette démarche repose sur une pédagogie engagée et collaborative, et sur les parcours des participants à l'écoute des littératures autochtones contemporaines. Certaines activités sont accessibles sur le site web du Centre collégial de développement de matériel didactique.

Richard LAIR est professeur de philosophie au Cégep de Victoriaville. Il possède un doctorat en philosophie de l'université de Sherbrooke. Il travaille avec le Centre d'innovation sociale en agriculture (CISA) sur les projets en communautés autochtones depuis 2010. Il a grandement contribué à l'essor de l'axe autochtone du CISA en participant à des projets à Chisasibi et à Obedjiwan. Richard Lair dirige présentement le comité éthique de la recherche du Cégep de Victoriaville en plus d'être le coordonnateur du département de philosophie.

Claudia MALTAIS-THÉRIAULT, collaboratrice du collectif *Mamu minu-tutamutau*, était assistante de recherche dans l'équipe responsable de l'évaluation au sein de l'Alliance de recherche Université Communauté (ARUC) *Design et culture matérielle II* dont il est question dans l'article et la préface. Elle a complété ses études à la maîtrise en travail social à l'Université du Québec à Chicoutimi, dans le cadre duquel elle a effectué un projet de recherche exploratoire en collaboration avec le Centre d'amitié autochtone du Saguenay intitulé *Les représentations sociales du chez soi de personnes des Premières Nations vivant à Saguenay*.

Le **projet NIONA**, sous la responsabilité des Services à l'Enfance et à la Famille des Premières Nations, a pour objectif de faire découvrir, vivre et transmettre les cultures w8banaki et des Premières Nations. Les participants âgés entre 12 et 17 ans font notamment de la production vidéo, de la photographie, etc. Ils tiennent un blogue et publient le magazine *Salakiwi*. De plus, Niona reçoit plusieurs demandes provenant des écoles de la région afin de présenter des conférences sur la culture w8banaki et celles des Premières Nations. Niona est un outil important par l'entremise

duquel le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki peut aider les jeunes à développer leurs habiletés sociales et professionnelles ainsi que leur identité culturelle tout en faisant de la prévention en services sociaux. Megan Hébert-Lefebvre, Jacob-Olivier Robinson, Samuel Hébert-Lefebvre, Yannie Châteauneuf Gélinas, Charlotte Gauthier Nolett, Léa Robinson, Audrey-Ann Deschenaux, Pierre-Alexandre Thompson, Thaya Lachapelle, Megan M'Sadoques et Gabriel Arel ont participé au voyage de recherche mentionné dans le chapitre.

Maureen PAPTIE détient un baccalauréat en éducation et un certificat en études autochtones de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Membre de la communauté anicinabe de Lac-Simon, elle se spécialise en éducation et en enseignement de la culture et de la langue anicinabe. Elle a enseigné plusieurs années à l'école primaire (Amikobi), l'école secondaire (Amik Wiche) ainsi qu'à l'école pour adultes de la communauté (CRÉA Kitci Amik). Depuis juillet 2019, elle occupe le poste de coordonnatrice langue et culture au Conseil de bande de la Nation Anishnabe du Lac Simon. Elle développe du matériel didactique et pédagogique adapté pour les jeunes de la communauté et travaille à favoriser la transmission culturelle. Elle pilote également des projets de revitalisation de l'anicinabemowin.

Émilie PARENT est doctorante en anthropologie à l'Université de Montréal. Elle est chargée de projet au Centre d'innovation sociale en agriculture du Cégep de Victoriaville (CISA) depuis 2017. Elle est responsable de projets autochtones du CISA, et travaille actuellement avec les communautés autochtones de Chisasibi, d'Opitciwan et de Wemotaci. Dans le cadre de ses recherches, elle s'intéresse à la souveraineté alimentaire. Émilie Parent prône une approche méthodologique qui met de l'avant le croisement entre l'approche participative et les nouvelles technologies. Elle conclut aussi présentement sa thèse de doctorat sur les pratiques de guérison tribale en Inde.

Jeanne-d'Arc Vollant (Jourdain), qui préfère qu'on l'appelle par son nom Innu **Shan Dak PUANA**, est gestionnaire, poète, chercheuse de la Première Nation Innu. Co-auteur du livre *S'agripper aux fleurs* écrit avec deux autres femmes innues : Louise Canapé et Lucie Louve Mathieu, sous le mentorat de Francine Chicoine, elle publie sa poésie dans différentes revues, participe à des salons du livre, des lectures et des spectacles de poésie. Sa création littéraire est un positionnement engagé, une dénonciation et une prise de conscience comme femme innue et toujours colonisée. À 57 ans, elle obtient une Maîtrise professionnelle en gestion et développement des organisations. Co-fondatrice du collectif *Mamu minu-*

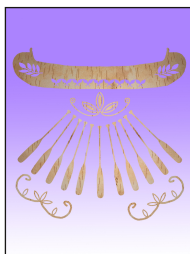
tutamutau avec Louise Lachapelle, les enjeux autochtones sont au cœur de ses activités comme de ses travaux de recherche. Depuis 2019, elle assure le leadership de la Planification Communautaire Globale POUR, PAR et AVEC. Ce processus holistique permet à la communauté Uashat mak Mani-utenam de se donner une marche à suivre pour atteindre la viabilité, l'autosuffisance et une meilleure gouvernance.

Catherine RIEL est détentrice d'un baccalauréat en anthropologie sociale et culturelle de l'Université Laval et d'un Diplôme d'études supérieures spécialisées (D.E.S.S) en développement rural intégré de la même université. Elle a rejoint le CISA à l'été 2019 comme assistante de recherche pour travailler sur un projet de sécurité alimentaire chez les Atikamekw de la communauté d'Opitciwan. Ce projet lui permet d'allier l'intérêt porté aux enjeux sociaux et culturels de l'anthropologie avec l'approche multidisciplinaire du développement rural.

Şükran TIPI est linguiste de formation et candidate au doctorat au Département d'anthropologie de l'Université Laval. Elle est également membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA). Ses intérêts de recherche portent sur les enjeux reliés à la revitalisation des langues autochtones du Canada, avec une attention particulière sur la toponymie des langues algonquiennes et les pratiques langagières autochtones actuelles dans une perspective inter-générationnelle. Son implication professionnelle en milieu communautaire et institutionnel autochtone depuis plus de dix ans l'a amenée à se questionner sur les défis ontologiques et épistémologiques de la décolonisation, notamment dans le cadre de l'autochtonisation des services et des programmes au sein des institutions québécoises d'enseignement postsecondaire.

Paul WATTEZ est candidat au doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal sous la direction de Marie-Pierre Bousquet et la codirection de Sylvie Poirier de l'Université Laval. Ses recherches portent sur les relations que les Iyiyiwch (Cris du Québec) entretiennent avec le concept de patrimoine et le processus de patrimonialisation des savoirs locaux. Paul concentre ses recherches à partir du concept d'*iyyiyuu iituun* présenté par les Iyiyiwch comme l'équivalent du concept de patrimoine et de ses significations locales. Ses recherches reposent sur une enquête ethnographique conduite avec les Iyiyiwch de Waswanipi avec qui Paul travaille depuis douze ans. Paul est également chargé de cours à l'Université de Montréal depuis 2017 et anthropologue consultant depuis 2010.

Éditions Peisaj
Sherbrooke (Québec), Canada
Avril 2021



Les approches collaboratives sont aujourd'hui incontournables pour tous les acteurs de la recherche qui travaillent en contextes autochtones, qu'ils soient étudiant.e.s, professeur.e.s, intervenant.e.s, responsables politiques et administratifs, autochtones comme non-autochtones. Cet ouvrage se situe au point de rencontre de ces différentes pratiques et aborde de façon complémentaire plusieurs axes de réflexions qui balisent les enjeux de la recherche collaborative, tels que :

- 1) le rôle fondateur des relations interpersonnelles de confiance et de réciprocité, ainsi que des valeurs et des protocoles éthiques, qui sont à la base des reconfigurations collaboratives
- 2) la nécessité de développer des méthodologies innovantes et de repenser nos priorités d'action, notre relation au temps ou encore notre mode de production des connaissances
- 3) et enfin l'exigence de redéfinir les rapports de pouvoir et de hiérarchie des savoirs au sein même de la structure des projets de recherche.

Dans une perspective de partage et d'échange des expériences acquises par ses différent.e.s auteur.e.s, il offre à toutes les personnes intéressées par la recherche collaborative des réflexions quant à un recadrage éthique, conceptuel et méthodologique dont chacun pourra tirer profit.



9 782981 483089 >