



BRÈVE REVUE DOCUMENTAIRE SUR LA
SAGESSE DES FEMMES AUTOCHTONES EN LIEN
AVEC LE MONDE DU TRAVAIL AU QUÉBEC

Par

Emmanuel Colomb, Daphnée Malleck, Rose Bacon Coutu

En partenariat avec Femmes Autochtones du Québec

GRIR

UQAC

Groupe de recherche
et d'intervention régionales
Université du Québec à Chicoutimi

BRÈVE REVUE DOCUMENTAIRE SUR LA SAGESSE DES FEMMES AUTOCHTONES EN LIEN AVEC LE MONDE DU TRAVAIL AU QUÉBEC

Emmanuel Colomb, Ph.d. Université du Québec à Chicoutimi, ecolomb@uqac.ca

Daphnée Malleck, étudiante, Université du Québec à Chicoutimi.

Rose Bacon Coutu, étudiante, Université du Québec à Chicoutimi.

En partenariat avec Femmes Autochtones du Québec

Coordination de l'édition : Marie Fall

Édition finale et mise en forme : Camille Larouche

GRIR

© Université du Québec à Chicoutimi

555, boul. de l'Université

Chicoutimi (Québec)

G7H 2B1

Dépôt légal –4e trimestre 2025

Bibliothèque et Archives Canada

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

ISBN : 978-2-925191-25-4





Publications
Groupe de recherche et
d'intervention régionales

Présentation du GRIR

La création du GRIR résulte de la rencontre de deux volontés : l'une, institutionnelle et l'autre, professorale. Sur le plan institutionnel, après un débat à la Commission des études sur l'opportunité d'un Centre d'études et d'intervention régionales (CEIR) à l'UQAC, les membres de la commission décidaient, le 4 avril 1981, de « différer la création d'un centre d'études et d'intervention régionales, de favoriser l'éclosion et la consolidation d'équipes en des groupes de recherche axés sur les études et intervention régionales ». Deux ans plus tard, la Commission des études acceptait et acheminait la requête d'accréditation, conformément à la nouvelle politique sur l'organisation de la recherche. Reconnu par l'UQAC depuis 1983, le GRIR s'intéresse aux problèmes de développement des collectivités locales et régionales d'un point de vue multidisciplinaire.

Les objectifs du GRIR

Le GRIR se définit comme un groupe interdisciplinaire visant à susciter ou à réaliser des recherches et des activités de soutien à la recherche (séminaires, colloques, conférences) en milieu universitaire, dans la perspective d'une prise en main des collectivités locales et régionales en général, et sagamiennes en particulier. Les collectivités locales et régionales, objet ou sujet de la recherche, renvoient ici à deux niveaux d'organisation de la réalité humaine. Le premier niveau renvoie à l'ensemble des personnes qui forment un groupe distinct par le partage d'objectifs communs et d'un même sentiment d'appartenance face à des conditions de vie, de travail ou de culture à l'intérieur d'un territoire. Le deuxième niveau est représenté par l'ensemble des groupes humains réunis par une communauté d'appartenance à cette structure spatiale qu'est une région ou une localité, d'un quartier, etc.

En regard des problématiques du développement social, du développement durable et du développement local et régional, le GRIR définit des opérations spécifiques de recherche, d'intervention, d'édition et de diffusion afin de susciter et concevoir des recherches dans une perspective de prise en main des collectivités et des communautés locales et régionales; d'encourager un partenariat milieu/université; de favoriser l'interdisciplinarité entre les membres; d'intégrer les étudiants de 2e et 3e cycles; de produire, diffuser et transférer des connaissances.

Les activités du GRIR

Chaque année, le comité responsable de l'animation scientifique invite plusieurs conférenciers et conférencières du Québec et d'ailleurs à participer aux activités du GRIR. C'est ainsi que des conférences sont présentées rejoignant ainsi plus de 500 personnes issues non seulement de la communauté universitaire (étudiants, employés, professeurs, etc.), mais aussi du milieu régional. Le comité responsable de l'édition scientifique publie chaque année des publications de qualité. Ce volet du GRIR offre à la communauté universitaire et aux étudiants des études de cycles supérieurs l'occasion de publier des actes de colloque, des rapports de recherche ou de synthèse, des recherches individuelles ou collectives. Vous pouvez consulter la liste des publications sur notre site internet : <http://grir.uqac.ca/>

L'Équipe du GRIR

TABLE DES MATIÈRES

Liste des tableaux	vii
Liste des acronymes	viii
Remerciements	ix
Mot de la présidente de Femmes Autochtones du Québec, Marjolaine Étienne	x
Introduction	1
Méthodologie	2
La phase d'exploration	3
La phase d'exclusion et d'inclusion : le rôle de l'atikamekw nehiromowin et de l'innu-aimun	3
Une image de la femme autochtone dans une réalité historique et socio-économique	9
<i>Dans une réalité historique</i>	9
<i>Dans une réalité socio-économique</i>	10
Chapitre 1 : Boucle sur le mot-racine <i>adaptation</i>	13
Définition et réalité du concept d'« adaptation » chez les femmes autochtones du Québec	13
L'exemple de l'enseignement postsecondaire et de l'entrepreneuriat autochtone féminin – intégration ou adaptation	15
L'exemple de la politique et des mouvements de mobilisation locaux, régionaux ou nationaux	17
<i>La politique, un domaine où les femmes autochtones ont souvent été exclues</i>	17
<i>Les mouvements sociaux : les femmes autochtones au front</i>	18
L'exemple de la littérature autochtone comme lieu d'exercice d'une parole de résistance et d'une identité de la femme autochtone	20
Conclusion de la boucle sur le mot-racine <i>adaptation</i>	22
Chapitre 2 : Boucle sur le mot-racine <i>gouvernance</i>	23
Un essai de définition	23
Un retour historique sur la gouvernance des femmes autochtones	28
Une vision de l'égalité et de la complémentarité homme-femme dans les nations autochtones	32
Une gouvernance du corps chez les Innues et Atikamekw : le travail de Suzy Basile	34
La gouvernance du savoir des femmes autochtones : la recherche	36

Fin de la boucle sur le mot-racine <i>gouvernance</i>	39
Chapitre 3 : Boucle sur le mot-racine <i>transmission</i>	41
Un essai de définition	42
La mot-racine <i>transmission</i> et l'approche holistique	44
La notion de bris de transmission et de bris de transmission intergénérationnelle.....	48
La communauté comme vecteur de transmission : l'exemple des cercles de parole et des cercles de guérison	50
Le rôle des femmes dans la transmission contemporaine des savoirs.....	52
Fin de la boucle sur le mot-racine <i>transmission</i>	54
Chapitre 4 : Boucle sur le mot-racine <i>identité</i>	56
Définition et reconnaissance des identités autochtones	57
Les enjeux de l'identité des femmes autochtones	60
Identité, modernité et défis liés au travail des femmes autochtones	62
Identité professionnelle et monde du travail.....	63
Fin de la boucle sur le mot-racine <i>identité</i>	64
Conclusion : Vers l'avenir	67
Bibliographie	69

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1. Transcriptions des mots-racines en nehluéun (Mashteuiatsh, secteur Patrimoine et culture).....	5
Tableau 2. Transcriptions des mots-racines en innu-aimun (Institut Tshakapesh, secteur Innu-aimun mak innu-aitun)	6
Tableau 3. Transcriptions des mots-racines en innu-aimun (Vincent Napish d'Ekuanitshit, Mingan)	6
Tableau 4. Transcriptions des mots-racines en atikamekw nehirowisiwok (Nicole Petiquay et Aurèle Dubé du Conseil de la Nation Atikamekw Sipi).....	7
Tableau 5. Formes de racisme affectant les étudiants et les professeurs autochtones, adapté de Lefevre-Radelli (2019, p. 188).....	16
Tableau 6. Traduction du mot gouvernance selon les Nations (CSSSPNLQ, 2019, p. 1).....	24
Tableau 7. Signification du mot <i>transmission</i> (RCAAQ, 2021, p. 3)	43

LISTE DES ACRONYMES

AFAQ : Association des femmes autochtones du Canada
APNQL : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
BRV : La Boite Rouge Vif
CAPRES : Centre d'animation sur la réussite et la persévérance en enseignement supérieur
CCNSA : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone
CDRHPNQ : Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec
CEPN : Conseil en Éducation des Premières Nations
CERP : Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, nommée aussi Commission Viens
CFDM : Centre de développement de la formation et de la main-d'œuvre huron-wendat
CJPNQL : Conseil des jeunes des Premières Nations
CNA : Conseil de la Nation Atikamekw Sipi
CPNN : Centre des Premières Nations Nikanite de l'UQAC
CRPA : La Commission royale sur les Peuples Autochtones
CSF : Conseil du statut de la femme
CSSSPNQL : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador
CVR : La Commission de la vérité et de la réconciliation
DNUDPA : Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones
EDMEPN : Enquête sur le développement de la main-d'œuvre et de l'emploi chez les Premières Nations
FAQ : Femmes autochtones du Québec
LARIEP : Laboratoire de recherche sur l'intervention en éthique professionnelle
NCCIH : The National Collaborating Centre for Indigenous
PCAP : Propriété, Contrôle, Accès et Possession
RCAAQ : Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec
SOCAM : Société de communication Atikamekw-Montagnais
SCCUQAC : Syndicat des chargées et chargés de cours de l'UQAC
UQAC : Université du Québec à Chicoutimi
UQAT : Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

REMERCIEMENTS

Ce projet d'écriture n'aurait pu voir le jour sans le soutien de plusieurs partenaires, du Laboratoire de recherche et d'intervention en éthique professionnel (LARIEP-UQAC), de la chaire Teshipitakan de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC), du syndicat des chargées et chargés de cours de l'UQAC (SCCUQAC). Nous tenons à remercier particulièrement Marjolaine Étienne, Présidente de Femmes Autochtones du Québec, de nous avoir inspirés et orientés dans nos réflexions. Un grand merci à Patricia Maltais Tremblay, à Carl Bernatchez et à Sourour Ben Cheikh de Mitacs pour leur accompagnement dans le financement de ce projet et leurs conseils, ainsi qu'aux évaluateurs externes de Mitacs qui y sont associés. Nous tenons à souligner l'importance des idées, commentaires et suggestions de Vincent Napish, de Sükran Tipi, de Danielle Rousselot, de Marie Raphaël, de Marc Jean, d'Aurèle Dubé, de Nicole Petiquay. Un merci spécial à Danielle Champagne, à Émilie Deschênes (de SEIZE03) et à Cindy Boudreault pour la relecture et les suggestions.

Nous dédions cette revue à la maman de Rose, disparue en septembre 2024.

Daphnée, Rose et Emmanuel

MOT DE LA PRÉSIDENTE DE FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, MARJOLAINE ÉTIENNE

Dans un contexte où l'image des femmes autochtones demeure trop souvent empreinte des problématiques auxquelles elles sont confrontées, il est essentiel de documenter et de mettre en lumière leurs savoirs, leur résilience et leur sagesse. Cette revue documentaire s'inscrit dans cette volonté de transformer l'imaginaire collectif, en valorisant une vision davantage positive, actuelle et enracinée dans l'expérience et la contribution des femmes autochtones au Québec.

Ce travail, nourri par une démarche collaborative, illustre le potentiel de la rencontre entre les savoirs des femmes autochtones et ceux du milieu universitaire. Il témoigne aussi de l'importance et de la richesse du dialogue et des actions concrètes pour la réconciliation, entre les organisations des Premières Nations et québécoises.

Au nom de Femmes Autochtones du Québec et en mon nom personnel, je tiens à remercier l'Université du Québec à Chicoutimi pour cette opportunité de partenariat porteur de sens, ainsi que toutes les personnes et les organisations ayant contribué à la réalisation de ce tout premier projet multidisciplinaire.

Je souhaite particulièrement souligner le travail remarquable de deux jeunes femmes innues, Daphnée Malec, d'Ekuanitshit, et Rose Bacon Coutu, de Pessamit, étudiantes de premier cycle à l'UQAC. Sous la supervision du professeur Emmanuel Colomb, elles ont su faire preuve d'une grande sensibilité, d'une rigueur exemplaire et d'une profonde compréhension des enjeux dans la rédaction de ce document. Leur contribution personnelle et leur démarche professionnelle incarnent l'importance de la transmission intergénérationnelle du savoir des femmes autochtones et l'avenir prometteur des générations futures pour nos nations.

Tshinashkumitin



Marjolaine Étienne

Présidente, Femmes Autochtones du Québec

INTRODUCTION

*Getleweiuti apjiw melgigna** — *La vérité est toujours forte*
(Kaine et al., 2016, p. 3)

Cette brève recension des sources documentaires sur la sagesse des femmes autochtones du Québec en 2024 s'inscrit dans un projet plus vaste entamé en 2023, intitulé *Atikamekw iskwew et Innushkueu — Parcours de vie, portraits féminins et réflexion comparative sur la sagesse, les valeurs et l'éthique du travail*. Ce projet consiste à réaliser le portrait de douze femmes atikamekw et innues de douze professions différentes ayant fait un parcours d'études postsecondaires à l'Université du Québec à Chicoutimi.

L'objectif de la démarche de recherche est de comparer les valeurs et les visions du travail chez des professionnelles autochtones travaillant en communauté et de mettre en dialogue ces parcours avec les approches de l'éthique professionnelle telles que décrites par le Laboratoire de recherche et d'intervention en éthique professionnelle (LARIEP). Ce laboratoire de recherche de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) travaille sur le développement d'une éthique issue des expériences des individus dans différentes professions à partir, notamment, de récits de vie ou de pratiques.

Ce projet multidisciplinaire est mené en dialogue avec Femmes Autochtones du Québec (FAQ), la Boîte Rouge Vif (BRV), le Centre des Premières Nations Nikanite (CPNN) de l'UQAC et le LARIEP.

Lors de nos rencontres collaboratives et pour mieux orienter l'équipe de recherche, Femmes Autochtones du Québec (FAQ) et sa présidente Marjolaine Étienne ont soulevé que l'image des femmes autochtones est trop souvent envisagée du point de vue des problématiques plutôt que de la mise en valeur des forces et des résiliences, de leurs richesses culturelles et de leurs contributions à leurs communautés ; notamment comme gardiennes de la survie de la famille par leur rôle de pourvoyeuses. D'où l'idée d'explorer en parallèle de la construction de nos portraits les éléments constitutifs de la sagesse et les enjeux qui guident l'action et la résilience des femmes autochtones dans leur parcours à partir de la littérature écrite et visuelle, cette dernière intégrant l'importance de l'image de l'oralité, car comme l'indique la chercheuse Ilnu Caroline Nepton Hotte, « [l]e récit et l'oralité permettent une (ré)actualisation des identités » (Nepton-Hotte, 2024, p. 115).

Comme ce projet de recherche portait sur les femmes innues, ilnu¹ et atikamekw, nous avons, par choix, porté notre attention plus particulièrement sur les documents touchant ces deux nations. Nous utiliserons toutefois le terme *femmes autochtones du Québec* en respect aux

¹ Ilnu est invariable, car il s'agit d'une orthographe locale, non francisée, comparée à l'adjectif « innu » qui l'a été.

femmes des différentes Premières Nations, Inuit et des différentes identités que peuvent avoir ces femmes comme décrites au chapitre quatre.

Pour construire cette revue, nous avons demandé un financement Mitacs avec FAQ comme partenaire principal et une bourse supplémentaire à la Chaire multidisciplinaire de formation et de recherche dans un contexte de valorisation des perspectives autochtones en enseignement nommée en septembre la Chaire Teshipitakan. La bourse Mitacs nous a été accordée à la mi-juin 2024 pour une durée de six mois et la seconde bourse, allouée aussi à la mi-juin 2024, pour une durée de dix semaines. Cette seconde bourse était axée sur l'initiation à la recherche.

Dans la logique de notre démarche collaborative entre les partenaires, nous voulions faire bénéficier prioritairement ces bourses à des étudiantes des communautés visées par le projet et si possible à des étudiantes de l'UQAC. Ce choix nous donnait aussi accès à une vision très personnelle des étudiantes sur leur identité de femmes et respectait le fait d'engager en priorité des personnes des communautés parlant leur langue maternelle. Malgré nos efforts de recrutement, nous aurions aimé avoir une étudiante des communautés atikamekw, mais il a été impossible de trouver une personne qui était disponible durant notre période de recherche. Nous avons donc offert ces bourses à des étudiantes innues.

Ce choix nous permettait d'innover dans la construction d'une revue documentaire à partir des éléments constitutifs de leur culture et de leur langue et non d'un plan méthodologique qui respectait à la lettre des critères d'une revue de littérature systématique traditionnelle, même si la rédaction de ce plan a été nécessaire pour effectuer nos demandes de financement.

Il est important aussi de préciser qu'en lien avec cette revue, aucune demande de certification éthique n'a été demandée par souci des délais liés au projet global. Les étudiantes, Daphnée Malec d'Ekuanitshit, innue, étudiante universitaire de premier cycle en travail social à Sept-Îles, et Rose Bacon Coutu de Pessamit, Innu, étudiante universitaire de premier cycle en littérature à Chicoutimi, ne pouvaient donc pas intégrer dans leur démarche de recherche des entrevues terrain avec des membres de leurs communautés, mais pouvaient utiliser tout le matériel disponible (écrits ou documents visuels) déjà à leur disposition dans des bases de données ou des bibliothèques physiques ou virtuelles.

Méthodologie

Dans un premier temps, nous avons consulté les guides méthodologiques des sites en ligne de l'École Polytechnique et de l'Université de Montréal². Toutefois, ces documents et méthodologies ne respectaient pas forcément une vision de co-construction, collaborative et

² Certaines références de bas de page ne se retrouvent pas dans la bibliographie si ces dernières ne sont pas directement reliées à la thématique de la revue documentaire.

Polytechnique Montréal (n.d.). Qu'est-ce qu'une revue de littérature ?

https://guides.biblio.polymtl.ca/revue_de_litterature. Consulté le 5 juillet 2024.

Les bibliothèques de l'Université de Montréal (n.d.). Qu'est-ce qu'une revue de littérature ?

<https://bib.umontreal.ca/evaluer-analyser-rediger/syntheses-connaissances/revue-litterature-recension-ecrits>.

Consulté le 6 juillet 2024.

dialogique de notre approche. La logique scientifique traditionnelle voudrait que l'on fasse une exploration descendante, mot par mot, de la thématique de notre recherche, d'abord une recherche sur les définitions du mot *sagesse*, puis *sagesse des femmes*, ensuite *sagesse des femmes autochtones*, et enfin *sagesse des femmes autochtones en 2024* en lien avec *la notion de travail*. Sans perdre de vue la thématique, nous avons adopté une manière de fonctionner plus intuitive et dialogique au regard de la culture circulaire, ancrée dans le territoire des Premières Nations. Nous décrivons ici le contenu de notre méthodologie adaptée et les phases qui y sont associées.

La phase d'exploration

Dans la phase d'exploration, les documents suivants, Bureau du Conseil privé du Canada, 2019 ; Femmes Autochtones du Québec, 2015, 2018a, 2018b ; Plante et Roy, 2011, ont été données aux étudiantes pour commencer à construire leurs réflexions. Nous leur avons laissé une grande liberté en fonction de leurs intuitions, de leurs connaissances et de leurs expériences personnelles de lecture et de visionnement. Par exemple, Daphnée (étudiante n°1) a travaillé plusieurs années pour la Wapikoni Mobile, un studio d'enregistrement itinérant dans les communautés, l'aspect visuel était donc important dans ses recherches. Rose (étudiante n°2), étudiante en littérature, avait un intérêt plus grand pour la littérature écrite. Durant les premières semaines de leur stage, elles ont exploré différentes bases de données, bibliothèques virtuelles ou physiques, regardé différents documents visuels (reportages, films, courts-métrages, comme suggéré par les évaluateurs externes de Mitacs) d'auteurs allochtones ou autochtones, en essayant de construire un premier nuage de mots significatifs de leurs explorations et en rédigeant si possible des fiches de lecture sommaires sur les références principales pour ne pas perdre les traces de leurs explorations. Les subventions demandées étaient axées sur une revue de littérature, incluant la littérature grise³. Toutefois, ce terme a été rapidement limitatif, car l'aspect visuel et l'oralité étaient peu présents, nous avons donc appelé cet exercice de recherche *Une brève revue documentaire*, pour inclure des sources vidéographiques. Le terme *brève* fait référence au fait que nous avons seulement six mois pour réaliser cette revue et que nous l'avons centrée presque exclusivement sur des sources francophones.

La phase d'exclusion et d'inclusion : le rôle de l'atikamekw nehiromowin et de l'innu-aimun

Les langues algonquines étant des langues d'action où le verbe est souvent beaucoup plus présent que les mots seuls, identifier des mots dans la phase d'exploration était une démarche très eurocentrique qui ne correspondait pas forcément à la réalité de la pensée innue (*innu mitunenitshikan*), car cette pensée est centrée sur l'action dans un contexte spécifique (le territoire) comme la majorité des langues algonquiennes.

³ La littérature grise est l'ensemble des documents produits par l'administration, l'industrie, l'enseignement supérieur et la recherche, les services, les ONG, les associations, etc. qui n'entrent pas dans les circuits habituels d'édition et de distribution.

Nous nous référons pour les communautés Atikamekw Nehirowisiwok aux articles publiés dans *Recherches amérindiennes au Québec*⁴ de 2014, sous la plume de Sylvie Poirier, de Laurent Jérôme et de la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitci Atisokan) (Poirier et al., 2014).

Pour les communautés innues, les auteurs du site web *Nametau Innu : Mémoire et connaissance du Nitassinan* précisent :

La langue innue est celle d'un peuple nomade. Elle n'a de véritable sens que dans le contexte de vie qui l'a créée, articulée et enrichie, c'est-à-dire la forêt boréale. Il suffit d'y avoir vécu quelque temps pour comprendre l'efficace précision et l'utilité vitale de ce parler, pour comprendre que la langue innue est essentielle au quotidien d'un peuple, à sa joie de vivre, à l'expression de sa spiritualité, à la communication sociale, à la transmission des valeurs et du savoir-faire (*innu-aitun*) ainsi qu'à la pensée innue.⁵

Nous pouvons prendre comme exemple le mot *travail*. Un mot qui, bien souvent dans le monde occidental, est associé à un emploi professionnel avec un horaire fixe. Dans la culture innue, le terme *atushkan*, et *atuskanan* dans sa forme plurielle, représentant *le travail* ou *les travaux*, n'est pas juste associé au monde professionnel, mais il identifie le fait *de faire un effort dans le but de...* peu importe le domaine dans lequel l'action est faite, que cela soit dans la famille, sur le territoire, dans la communauté ou dans un emploi professionnel. Il n'y a donc pas dans le concept du travail, en innu-aimun, une séparation entre la vie professionnelle et la vie privée. Lorsque la sagesse des femmes autochtones sera considérée en lien avec le monde du travail, ce terme doit donc être pris dans son sens large et non être uniquement réduit à une tâche professionnelle. Cette vision du mot travail dans la culture innue est donc intégrative et non séparative, holiste et non linéaire. Ce terme n'identifie pas non plus un temps de travail précis en fonction d'une durée ou d'un lieu de travail comme dans la vision européenne d'un emploi.

En ce sens, la notion de « mots-clefs » (souvent identifiés à une définition séparative et fermée d'une revue littérature) a été transformée en « mots-racines »⁶ (plus en lien avec les épistémologies holistes autochtones) comme facteurs d'inclusion et d'exclusion pour choisir avec plus de précision nos sources principales.

Ces mots-racines intègrent à la fois les domaines du savoir dire (dans les autochtones citées), mais aussi des savoir-faire et du savoir-être issus des pratiques ancestrales sur les territoires des Nations citées.

⁴ Publiée sous le nom *Recherches amérindiennes au Québec* entre 1971 et 2021, la revue est désormais connue sous le nom *Revue d'études autochtones*.

⁵ Dans notre choix éditorial, nous avons gardé des citations longues lorsque nécessaires, sans les réduire ou les transformer pour laisser une place importante aux auteurs et autrices cités.

⁶ Nous avons choisi au départ la nation de « mots-concepts », suite à l'évaluation par les pairs, il nous a été suggéré d'utiliser la notion de « mot racine ». Nous avons adopté cette suggestion, car elle représentait pour nous un lien très fort entre nature, culture et histoire.

Nous avons sélectionné, dans un premier temps, par nuages de mots après une lecture des premiers documents et une phase de réduction, cinq mots-racines qui, pour les étudiantes et en fonction de leurs explorations, représentaient la sagesse des femmes autochtones en 2024, soit les mots-racines suivants : adaptation, transmission, identité, gouvernance et amour. Le dernier mot-racine a été retiré de la rédaction finale, car il y avait trop de références identiques avec les autres termes, même si dans la spiritualité autochtone, ce terme fait partie des valeurs fondamentales des sept enseignements sacrés (Association francophone pour l'éducation artistique en Ontario, 2021). Ces quatre mots-racines allaient correspondre aux quatre chapitres de la revue.

Dans une vision holistique, ces quatre mots-racines sont fortement interreliés, et ils n'ont de sens que dans un cadre historique qui définit les combats des femmes autochtones depuis la période de contact (Bellamy et Hardy, 2015 ; Wesley-Esquimaux et al., 2004).

Par la suite, nous avons modifié ces mots en verbe d'action pour avoir une vision élargie du mot-racine. Par exemple, le mot-racine *adaptation* est devenu « la volonté de faire un effort pour s'adapter à un environnement » ; le mot-racine *gouvernance*, « le fait d'assurer son avenir tant individuel que collectif » ; le mot-racine *transmission* est devenu avec nos critères linguistiques et culturels de l'innu-aimun « le fait de transmettre son savoir ou d'enseigner ses savoirs » ; le mot racine *identité*, « le fait de définir qui nous sommes et qui nous avons été ».

En fonction des langues et variantes des communautés atikamekw, ilnu et innues, nous avons eu plusieurs transcriptions. Nous reproduisons ici les principales qui nous ont été données. Cela confirme l'importance de la notion de *mots-racines* de cette revue qui n'enferme pas le mot dans une seule définition, mais qui l'ouvre sur des contextes précis et des qualifications de verbe d'action (ex : bien prendre les choses).

**Tableau 1. Transcriptions des mots-racines en nehlueun
(Mashteuiatsh, secteur Patrimoine et culture)**

Mots-racines	Transcriptions
Adaptation	<i>milu-utinamu/milu-utinekanu</i> (bien prendre les choses, accepter)
Gouvernance	<i>tshishe-utshimaun/tshishe-ilnu-utshimau/Tipelimitishun</i> (se gouverner soi-même)
Transmission	<i>ashu-uapataliueu/ashu-uapataliuanu/ashu-milueu/ashu-pashtinamu</i> (transmettre des savoirs)
Identité	<i>eshinakushu/e shinakushik/eishinakushit/e ishinakushik</i> (notre identité)

**Tableau 2. Transcriptions des mots-racines en innu-aimun
(Institut Tshakapesh, secteur Innu-aimun mak innu-aitun)**

Mots-racines	Transcriptions
Adaptation	<i>e nanatu-tapishinnanut anite ussi-tshekuana</i> (essayer de trouver une connexion avec les nouvelles réalités)
Gouvernance	<i>Tipeñitamun</i> (gouvernance, autorité, responsabilité, droit, juridiction, domaine [foncier]) ou <i>tipeñimitishun</i> (autogouvernance, autonomie)
Transmission	<i>e ashu-patshitinakaniti tshisseñitamuna</i> (le fait de transmettre des savoirs)
Identité	<i>eshi-uapamitishunanut</i> (la manière dont on se perçoit soi-même) ou <i>eshi-uiñitishunanut</i> (la manière dont on se nomme soi-même)

**Tableau 3. Transcriptions des mots-racines en innu-aimun
(Vincent Napish d'Ekuanitshit, Mingan)**

Mots-racines	Transcriptions
Adaptation	<i>Tapishin</i> (pourrait être sous-entendu comme coller à quelque chose ou à quelqu'un), <i>ui tapishin</i> (du verbe <i>tapishin</i> , <i>ni tapishin</i> , <i>tshi tapishin</i> , <i>tshitapushinan</i> , <i>tapishinnuat</i> , etc.) ex. : programme culturel adapté aux Innus
Gouvernance	<i>Ta takueitsheh</i> (verbe), <i>ni</i> (moi), <i>ni takueitsheh</i> , <i>tshitakueitsheh</i> (toi), <i>tshi takueitshehnan</i> (nous, relié à la gestion communautaire). <i>Innu tshishe Utshimau</i> (plus applicable à un gouvernement Innu)
Transmission	<i>ashumineu auassat</i> <i>Ashuitamueu auassat, uapaniueu utshissentamun nenua uassat kaishiuapanikut utauin kie ukauin mak uikaisha</i> (il informe les jeunes du savoir qu'il a reçu et montre les techniques de chasse et de pêche, les histoires et légendes Innus)
Identité	<i>Eshinakushiak</i> (ce que nous sommes), <i>kaishinakushiak</i> (ce que nous avons été)

Tableau 4. Transcriptions des mots-racines en atikamekw nehirowisiwok (Nicole Petiquay et Aurèle Dubé du Conseil de la Nation Atikamekw Sipi)

Mots-racines	Transcriptions
Adaptation	<i>Nahiworowin</i> (<i>Nahiworo</i> : être habile, s’adapter, avoir acquis la maîtrise de quelque chose). <i>Kitci actamasotc awik nahiwiniw tan kotc e ici nakickak kekwariw notcimik kekotc mamik naha nehirowisiw kirika emitcikocic e ici pimatcihotc</i> (développer une capacité d’adaptation à des environnements différents – territoire, ville, culture traditionnelle/culture occidentale –, s’adapter à un environnement)
Gouvernance ou autonomie	<i>Mihitisowin</i> : <i>kitci kackitamasotc tipirawe wir kitci mihitisotc notcimik e aitaciketc kitci kackitac tan ka ki ici kackitaritci omocoma peikon kaie otenamik acitc kitci acotcictatc kicteritcikewiniw</i> (la capacité de prendre en compte les spécificités en lien avec le territoire et la maîtrise des savoir-faire traditionnels, capacité de se gérer soit même en respect des membres de la communauté)
Transmission	<i>Aniskotamakewin</i> : <i>kitci kackitac e aniskwitamaketc kaie e kiskinohamaketc tan wir e ici kackitac otenamik ka aitacikeritci kaie owitcicana peitak tca nehirowisiw ka ici kackitac kekwariw kitci nosanehak</i> (transmettre ou enseigner ce que je sais, à ma communauté, à ma famille avec une approche spécifique aux Premières Nations, une approche holistique, Enseigner ce que je sais en respect des traditions)
Identité	<i>Otirosowin</i> : <i>kitci kackitac kitci witak awin ni wir kekwariw ka otci kiskeritakositc e nehirowiskwewitc acitc tante wetcit</i> (la capacité à dire qui je suis et ce qui définit le fait d’être une femme autochtone de telle communauté, dire qui je suis)

À la suite de cette phase de sélection, nous sommes retournés dans une approche de recherche plus classique avec nos mots-racines en y associant les termes « femmes autochtones » — « femmes des Premières Nations » pour compléter nos références. Nous nous sommes donné comme critères d’identifier des sources dans la littérature grise, la littérature traditionnelle et dans plusieurs sources vidéographiques avec nos mots-racines, en utilisant essentiellement des références de moins de quinze ans à partir des dix premières pages des différentes bases de données ou outils de référencement : Google Scholar, la bibliothèque du Réseau de l’Université du Québec, le dépôt institutionnel Constellation de l’UQAC, Archipel, Sofia, ERIC, Autochtonia, MedLine, ProQuest Dissertations and Thesis, ProQuest. Lorsque des versions d’un même document étaient repérées, la version la plus récente était conservée. Nous avons complété notre méthode par la technique dite « boule de neige », en consultant les bibliographies identifiées dans les articles ou documents lus. Nous avons décidé de citer des extraits des auteurs et auteurs pour ne pas réduire leur pensée et leurs écrits à une simple référence nominale, comme c’est souvent le cas dans des revues de littérature, et cela afin de respecter l’oralité du texte.

Par sélection, en évitant les redondances et en respectant nos critères de valorisation des femmes autochtones, nous en sommes arrivées à une liste finale d'environ 120 références touchant les femmes autochtones du Québec et les mots-racines choisis. Les références en anglais sont uniquement des références citées par d'autres auteurs ou chercheurs francophones et qui font autorité dans le domaine, comme Marie Ann Battiste, originaire de la Première Nation Potlotek en Nouvelle-Écosse, elle est actuellement professeure émérite de l'Université de la Saskatchewan.⁷ Ce choix a été volontaire, le nombre de références nous le permettant et le temps de recherche nous étant limité pour explorer la littérature anglophone.

Nous avons évité de prendre en compte un trop grand nombre de références qui touchent les problèmes sociaux des femmes autochtones (abus, violence, alcoolisme et dépendances, incarcération et problèmes judiciaires [Busy, 2020]) même si ces réalités sont constamment vécues et décrites par les femmes autochtones du Québec en 2024. En ce sens, nous respectons la demande de Marjolaine Étienne, présidente de FAQ, de nous centrer sur les aspects positifs et adaptatifs du rôle des femmes autochtones.

De plus, nous avons axé notre recherche de références, pour respecter nos mots-racines, sur des textes incluant des actions : la militance des femmes autochtones du Québec dans la préservation de leurs langues, de leurs identités et de leurs communautés. Nous avons opté pour des documents abordant la notion de fierté d'être une femme autochtone, la préservation des territoires ainsi que les domaines de savoir qui leur permettent, par leur lutte, de s'affirmer dans la société québécoise et canadienne ; cela, tant sur les plans personnel, communautaire que professionnel. Il est important de comprendre que ces trois domaines (personnel, communautaire et professionnel) dans une vision holistique de l'être autochtone ne peuvent être séparés. Cette vision holistique sera présentée plus en détail dans le chapitre trois, sur la transmission.

Cette revue documentaire, qui a été écrite entre les mois de septembre et décembre 2024, est donc construite comme une spirale qui s'enrichit à chaque paragraphe et à partir de chaque référence, une spirale qui est sans doute imparfaite et incomplète, mais qui s'est construite en respect de la diversité des autrices et des auteurs cités et de leurs propos. Nous aurions aimé rajouter plus de dialogues de documents cinématographiques cités ; toutefois, les mises en contexte des images et des paroles des protagonistes, nous auraient demandé un travail de rédaction trop conséquent. Nous vous invitons, par conséquent, à découvrir ou à redécouvrir ses œuvres majeures en les visionnant.

⁷ Pour voir le profil complet de Marie-Ann Battiste : L'encyclopédie canadienne (2024) – Portrait de Marie Battiste par Sylvia Moore. <https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/marie-battiste> Consulté le 22 juin 2025.

Une image de la femme autochtone dans une réalité historique et socio-économique

Dans une réalité historique

La *Loi sur les Indiens*, qui a vu le jour en 1876, a fortement réduit le rôle des femmes autochtones dans la société canadienne. Nous décrirons ses impacts dans les différents chapitres. Cette loi, qui est encore en vigueur, visait à homogénéiser la population autochtone à l'origine variée et à assimiler ses membres dans la société canadienne. Elle interdisait aux membres et aux communautés des Premières Nations d'exprimer leur identité par des activités liées à leur culture ou à la gouvernance (L'encyclopédie canadienne, 2022). En imposant une société patriarcale aux communautés, les autorités coloniales ont transformé radicalement le droit autochtone (Borrows, 2020; Motard, 2021) et le rôle des femmes (Nepton-Hotte, 2024 ; Plante et Roy, 2011 ; Tipi, 2024. Cela se précise grâce à Halseth (2013) :

Dans cette structure imposée, non seulement les peuples autochtones étaient considérés comme faisant partie d'une classe inférieure, mais les femmes autochtones étaient considérées comme appartenant à un genre inférieur au sein de cette classe inférieure. Cette loi a remplacé le système matrilineaire par un système patriarcal, ce qui a augmenté le pouvoir et l'autorité des hommes aux dépens des femmes. Avec cette loi le gouvernement fédéral s'est donné le pouvoir de définir l'identité indienne et sa définition établissait une discrimination claire envers les femmes autochtones. Les femmes perdaient leur statut d'Indienne ainsi que leurs droits si elles épousaient un homme qui ne possédait pas le statut d'indien. Elles se sont retrouvées largement exclues du processus décisionnel et de la négation de leurs droits relatifs à la résidence et à la propriété à saper leur autorité (p.7)

Halseth (2013) poursuit cette description :

Avant le contact, les femmes étaient également respectées parce qu'elles étaient considérées comme plus proches de la Terre-Mère et de la création, et comme la base de la nation. Les Iroquois constituent un exemple de l'importance des femmes dans les sociétés autochtones traditionnelles. En effet, chez ce peuple, les femmes jouaient un rôle crucial en ce qui a trait à la détermination du leadership, elles participaient à la résolution des conflits aux décisions importantes comme les déclarations de guerre, détenaient l'autorité suprême sur le ménage, avaient le droit de posséder des terres et d'autres biens et pouvaient divorcer et se remarier (p. 7).

Cette loi comportait énormément de restrictions et de grands changements fonctionnels dans la vie des femmes et des communautés, notamment avec la création des conseils de bandes à titre de nouvelle forme politique de gouvernance. Alors que traditionnellement les femmes autochtones pouvaient avoir différents rôles et notamment être cheffes de clan, dans cette nouvelle législation, les femmes autochtones ne pouvaient plus participer aux instances décisionnelles. Certaines de ces restrictions ont par ailleurs été levées en 1951.

Ces inégalités de genre sont profondément enracinées dans la législation. Cette réappropriation de leurs droits a été à la base de la création de Femmes Autochtones du Québec. Les 25 et

26 juillet 1974 se tenait la réunion de fondation de l'Association des Femmes Autochtones du Québec, au collège Loyola, présidée par madame Gloria George (Femmes Autochtones du Québec, 2019). En 1985, l'adoption du projet de Loi C-31, sur les dispositions à l'émancipation volontaire et non volontaire, a modifié la *Loi sur les Indiens* et a permis aux femmes autochtones ayant marié un non-Autochtone et à leur descendance de retrouver leur statut. Le 5 juillet 1985, la Mohawk Mary Two Axe Earley devient la première femme autochtone au Canada à retrouver ce statut d'Indienne après avoir épousé un homme n'ayant pas le statut d'Indien.

Plusieurs combats juridiques ont été menés depuis par les femmes autochtones pour retrouver leurs droits perdus. Diverses dispositions concernant la capacité pour une femme autochtone de transmettre son statut à ses enfants ont été apportées à la loi en 2011, en 2017 et en 2019.

Ces combats, encore présents en 2024, se mènent aussi à l'intérieur des conseils de bande. Les femmes autochtones ont su faire preuve de détermination pour montrer qu'elles avaient leur place même dans ces instances, ce qu'indique Arnaud (2014 : p. 217) : « Après avoir résolument affirmé leur légitimité à participer au débat politique, les femmes autochtones ont continué de bousculer des tabous et d'insérer dans les débats des problématiques absentes des rencontres des chefs ».

Dans une réalité socio-économique

Il n'y a pas d'étude récente au Canada comme celle qu'a réalisée Arriagada (2016) avec Statistique Canada sur la réalité socio-économique des femmes autochtones. Toutefois, nous savons que cette population féminine continue de croître. À ce sujet, Arriagada (2016) précise :

La population féminine autochtone a augmenté de 20 % entre 2006 et 2015, comparativement à 5 % pour la population féminine non autochtone. Précisément, c'est la population de femmes des Premières Nations qui a enregistré la plus forte croissance (+23 %) ; venaient ensuite les Inuit (+18 %) et les Métis (+17 %).

En outre, entre 2006 et 2011, le nombre de femmes des Premières Nations qui étaient Indiennes inscrites a augmenté de 14 %, comparativement à 62 % pour les femmes des Premières Nations qui étaient Indiennes non inscrites. La croissance plus rapide de la population de femmes autochtones par rapport aux femmes non autochtones est imputable en partie à un taux de fécondité plus élevé ainsi qu'à la mobilité ethnique intragénérationnelle.

Selon tous les scénarios utilisés pour établir les projections les plus récentes de la population autochtone, le nombre de femmes et de filles autochtones va continuer d'augmenter. Plus précisément, la population féminine autochtone au Canada pourrait se situer entre 987 000 et 1 316 000 d'ici 2036. Selon les différents scénarios de projection, d'ici 2036, la population de femmes faisant partie du groupe des Premières Nations atteindra entre 630 000 et 801 000 ; il pourrait en outre y avoir entre 286 000 et 437 000 Métis, et entre 43 000 et 48 000 Inuit (p. 4).

Le rapport Viens de 2019 indique que la proportion de femmes autochtones au Québec s'élève à 50,1 % des Autochtones inscrits (Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès [CERP], 2019). La moyenne d'âge des femmes autochtones est de 38,5 ans et de 36 ans pour les hommes, une différence de 4 ans en comparaison aux femmes non autochtones au Québec. Ces chiffres ont été repris par Basile et al. (2023, p. 10).

L'Enquête sur le développement de la main-d'œuvre et de l'emploi chez les Premières Nations (EDMEPN) de 2021 n'indique pas non plus le pourcentage de femmes des Premières Nations à l'emploi (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador [CSSSPNQL], 2021). Dans la figure 2 de son cahier n°5, il est indiqué que 67 % des femmes interrogées se disent actives au moment de la consultation.

D'autre part, dans le cahier n°6 de la même enquête, il est précisé que « le revenu annuel médian des personnes en âge de travailler dans les communautés consultées se situe entre 20 000 \$ et 29 999 \$ », et que

le revenu individuel tend à augmenter avec le niveau de scolarité : la tranche de revenu médian passe de 10 000 \$ – 14 999 \$ chez les personnes sans diplôme d'études secondaires ; à 20 000 \$ – 29 999 \$ chez les diplômés du secondaire et à 40 000 \$ – 49 999 \$ chez les personnes ayant terminé des études collégiales ou universitaires.

Les femmes des Premières Nations sont 66 % à profiter de revenus autonomes contre 65 % des hommes, ce qui montre le rôle important des femmes dans le revenu des ménages. Toutefois, il est précisé qu'au Québec, « une majorité de ménages gagnent 60 000 \$ ou plus, et seulement 5 % vivent avec moins de 15 000 \$ par année. Chez les Premières Nations, une personne en âge de travailler sur cinq vit dans un ménage dont le revenu est inférieur à 15 000 \$ » (CSSSPNQL, 2021, p. 14).

Une étude publiée en 2016 par le Conseil du statut de la femme (CSF) et Femmes Autochtones du Québec (FAQ) sur les femmes autochtones au Québec a permis de constater les défis et les enjeux qui caractérisent la réalité de ces dernières. Outre qu'elles se trouvent dans des conditions plus précaires que le reste de la population et qu'elles ont une espérance de vie inférieure à celle des Québécoises, les femmes autochtones « [...] vivent des discriminations en tant que femmes et en tant qu'autochtones. Elles font face à des obstacles en matière d'emploi et d'éducation, sans compter les hauts taux de violence qu'elles subissent. Les préjugés à leur égard sont tenaces » (CSF et FAQ, 2016, p. 8). Le travail de Julia Posca en 2018 sur les *Inégalités socio-économiques touchant les Autochtones du Québec* complète ce portrait.

Brière et ses collègues (2017) à la page 146 font les constats suivants en reprenant les informations du CSF et de FAQ :

Bien que les femmes autochtones soient plus nombreuses que les hommes de leur communauté à obtenir un diplôme d'études postsecondaires, les discriminations

genrées et liées à leur identité viennent complexifier leur processus de scolarisation. Le nombre d'Autochtones canadiennes titulaires d'un diplôme d'études postsecondaires s'élevait à 51 % en 2011, soit 14 % de moins que les non-Autochtones. Bien que le taux de diplomation universitaire des femmes autochtones soit plus élevé que celui des hommes autochtones, il demeure beaucoup plus bas que chez les non-Autochtones, peu importe le sexe (CSF et FAQ, 2016, p. 21).

Gentelet et Timpson (2014) approfondissent davantage cette situation dans l'introduction d'un dossier nommé « Décoloniser les approches sur la gouvernance des Premières Nations » :

Les femmes autochtones ont perdu énormément de pouvoir lors de l'imposition de la *Loi sur les Indiens*. Des pouvoirs qu'elles n'ont d'ailleurs toujours pas complètement récupérés, malgré des décennies de revendication pour faire changer les lois. Pourtant, les mouvements de femmes autochtones sont très actifs et investis dans la lutte contre les discriminations systémiques qui les affectent et font régulièrement des avancées quant à la reconnaissance de leurs droits. (p. 30)

Ces femmes sont organisées, elles connaissent bien les problématiques qui les affectent ainsi que les solutions à mettre en place autant dans les communautés autochtones qu'en milieu urbain. Elles proposent de nouveaux modes de gouvernance pour protéger le savoir-faire développé par les femmes, pour encadrer davantage les recherches qui sont faites sur les problématiques touchant ces dernières ou encore pour prévenir les violences sexuelles et physiques à leur encontre (Brière et al., 2017)⁸.

⁸ Une bibliographie très complète sur la violence sexuelles et physiques se retrouve dans le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées de 2019 : <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>

CHAPITRE 1 : BOUCLE SUR LE MOT-RACINE *ADAPTATION*

[...] Ma mère ramassait les baies, mon père pêchait et tuait le gibier. Ces paroles sont les miennes et elles sont sincères. Ma force vient du poisson, mon sang vient du poisson, des racines et des baies. Le poisson et le gibier sont l'essence de ma vie. Je n'ai pas été amené d'un pays étranger et je ne suis pas venu ici. J'ai été placé ici par le créateur.

Extrait du discours chef Weninock de la tribu des Yakimas vers 1915
(McLuhan, 2014, p. 18)

Définition et réalité du concept d'« adaptation » chez les femmes autochtones du Québec

La notion d'adaptation tire son origine du mot latin *adaptare* (ajuster en vue de). Le mot est devenu un concept interdisciplinaire que l'on retrouve tant en biologie (théorie de l'évolution), en écologie (changements climatiques), en sociologie (transformations des sociétés) ou en psychologie (résilience, coping) (Fischer et al., 2020). Richard Lazarus et Susan Folkman⁹ (p.141) ont été les premiers à décrire les processus des individus pour s'adapter à des stress ou à des changements personnels, ce qu'ils nomment *coping*. La notion de *coping* regroupe les capacités de l'individu à « mettre en place des efforts cognitifs et comportementaux destinés à gérer des demandes spécifiques évaluées comme étant ardues ou dépassant les capacités d'une personne » (traduction libre). Ces réactions peuvent être considérées comme de l'« adaptation », et certaines stratégies d'adaptation peuvent être plus efficaces que d'autres.

Toutefois, nous pensons que cette notion de *coping* n'est pas tout à fait complète lorsque nous l'abordons avec les Premières Nations, car elle doit intégrer la capacité à survivre à des traumatismes historiques, culturels et intergénérationnels. La résilience serait un terme plus complet pour décrire les processus d'adaptation des individus et des communautés autochtones (Sioui, 2017).

Nous faisons nôtre la définition de Michel Manciaux (2001 : p. 322) qui décrit la résilience comme « la capacité d'une personne ou d'un groupe à se développer bien, à continuer à se projeter dans l'avenir, en présence d'événements déstabilisants, de conditions de vie difficiles, de traumatismes parfois sévères ».

La notion d'adaptation, lors de nos réflexions, s'inscrit dans la culture des femmes autochtones comme une réalité continue contre laquelle elles doivent, à la fois, décrire la vérité de leurs conditions ainsi que résister et s'affirmer pour vivre et survivre. De nombreuses femmes (même si ce chiffre ne peut être déterminé dans les statistiques) choisissent de quitter leur communauté pour l'éducation de leurs enfants, le travail, un rêve d'autonomie ou pour quitter des situations familiales complexes (violence, dépendances, surpopulation des logements,

⁹ Ces deux auteurs sont reconnus mondialement dans ce domaine scientifique, voir : Lazarus, R. S. et Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer Publishing Company

etc.). Leur décision présente souvent un défi, car elles doivent jongler entre leur nouvelle vie et leur attachement à leurs racines.

De plus, face à ces adaptations continues, les femmes des dix Premières Nations et de la Nation Inuit ont chacune une réalité personnelle, culturelle, historique et environnementale différente. Cette diversité influence directement les décisions et la réalité des femmes, comme le précise Légaré (2013) : « La réalité des femmes autochtones vivant à Wendake n'est pas la même que celle des résidentes de Lac-Simon, et la situation des communautés criées ressemble peu à celle des Innus » (p. 18).

L'emplacement de la communauté et de la nation sont des données importantes à prendre en considération dans ces processus d'adaptation à la réalité contemporaine. Une communauté pourrait avoir accès à plus de ressources en étant à proximité des centres urbains, alors que pour d'autres c'est un enjeu majeur en lien avec l'éloignement familial. Les processus d'adaptation décrits sont davantage centrés comme des processus de guérison holistiques, culturels et communautaires et ils concernent, la majorité du temps, des traumatismes intergénérationnels. (The National Collaborating Centre for Indigenous [NCCIH], s. d.; Wesley-Esquimaux et al., 2004). Autrement dit, la réalité adaptative de chaque femme n'est pas similaire en fonction des éléments de son milieu géographique et de son histoire personnelle et familiale. Toutefois, nos sources décrivent les mêmes formes d'obstacles lorsqu'elles sont confrontées à une culture néolibérale (Femmes Autochtones du Québec, 2018b).

Depuis le début de la colonisation, le système économique et le système de subsistance des Premiers Peuples a connu de profonds bouleversements, ce que Wesley-Esquimaux et al. (2004, p. 37-42) abordent dans la période nommée « transition culturelle » avec ses impacts majeurs sur le secteur économique traditionnel et, notamment, sur le rôle des femmes.

Suzy Basile, de la nation atikamekw, née à Wemotaci et professeure à l'École d'études autochtones de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (2017b) décrit cette adaptation des femmes atikamekw et la façon dont ces dernières sont passées du domaine du travail des peaux avant le contact à celui du textile. Basile précise cette situation dans sa thèse :

L'effondrement du marché des fourrures a bouleversé l'économie et le mode de vie, car il n'est plus possible de vivre uniquement des ressources territoriales selon une analyse des économies autochtones (...). Ces bouleversements ont fait en sorte que les femmes atikamekw ont dû s'adapter rapidement au passage de la vie sur le territoire à la sédentarisation et à l'occupation d'emplois salariés (p. 108).

À ce propos, Poirier (2001, cité dans Basile, 2017) explique comment le peuple atikamekw, en l'occurrence les femmes, a fait preuve de résilience et s'est adapté aux transformations de leur mode de vie : « [...] Loin de représenter un mode de vie résiduel condamné à se désintégrer sous la pression des intérêts territoriaux non autochtones, la culture des chasseurs-cueilleurs atikamekw demeure vivante, même si elle subit des transformations » (p.112).

Nos références indiquent que les femmes autochtones se trouvent constamment à la croisée des chemins entre la préservation des enseignements traditionnels et la modernité. En adoptant des activités de préservation et de valorisation de leurs pratiques culturelles (pharmacopée, artisanat, gardienne de territoire, etc.), elles affirment leurs identités spécifiques et leurs origines, toutefois elles doivent survivre dans un monde qui ne les considère pas toujours à leur juste valeur en étant souvent double fois victimes : une première fois en étant autochtones, une seconde fois en étant femmes (Kanapé Fontaine et Béchar, 2021 ; Kapes, 1979 ; Wylde, 2024).

Différents organismes autochtones réalisent des efforts importants pour présenter la vision des femmes autochtones dans le monde du travail, tant en ce qui a trait au développement durable (Beaudry et Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2018) qu'aux métiers non traditionnels (Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2019)

Dans ce chapitre, nous avons choisi quatre domaines de l'expression de cette capacité d'adaptation : l'enseignement et l'entrepreneuriat, la politique, la lutte dans des mouvements sociaux et l'art, plus spécifiquement la littérature, à la fois par le volume de références, mais aussi par la qualité des articles qui portent sur ces sujets.

L'exemple de l'enseignement postsecondaire et de l'entrepreneuriat autochtone féminin – intégration ou adaptation

La thèse de doctorat de Léa Lefevre-Radelli (2019)¹⁰ et son article de 2016 nous montrent les différentes stratégies déployées par les étudiants et étudiantes pour affronter ces situations tant dans le milieu scolaire qu'urbain. L'auteure fait la différence entre l'intégration et l'adaptation. Elle précise que trop souvent l'effort « d'intégration » repose sur les étudiants des Premières Nations. Elle s'appuie sur les propos de Louise Lachapelle (2017) et elle indique en page 172 de sa thèse :

La politique d'intégration est contestable en ce qu'elle perpétue une logique coloniale, en mettant les étudiants face à cette alternative : s'adapter (« s'intégrer ») ou être exclu. L'apport de l'institution réside alors dans les aides qui sont apportées (par exemple, du soutien scolaire adapté) pour leur permettre de suivre l'enseignement selon des normes préétablies, dont la pertinence et l'hégémonie ne sont pas remises en question.

Lefevre-Radelli (2019, p. 261) indique que l'importance des processus d'adaptation vécus par les étudiants autochtones, notamment ceux qui vivent en communautés, s'inscrit dans un « choc » ou une « lutte » qui va au-delà de la simple appropriation d'un milieu géographique différent. Elle précise que l'importance de deux mécanismes complémentaires d'adaptation

¹⁰ Plusieurs autrices ont écrit sur ce sujet avant 2016. Emanuelle Dufour en 2015 a fait un inventaire de ces articles dans son mémoire de maîtrise au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal intitulé : *La sécurité culturelle en tant que moteur de réussite postsecondaire : Enquête auprès d'étudiants autochtones de l'Institution Kiuna et des espaces adaptés au sein des établissements allochtones*.

pour faire face à la société dominante ont été prouvés, *le choix de la parole* ou *le choix du silence*, mais que chacun des deux mécanismes a un coût pour les femmes autochtones (Harvard 2011, cité dans Lefevre-Radelli, 2019, p. 450).

Lefevre-Radelli (2019, p. 188) montre les formes de racisme affectant les étudiants et les professeurs autochtones dans les universités canadiennes et américaines. Il indique à la fois les niveaux de racisme systémique, institutionnel, épistémique, politique, idéologique et personnel qui sont autant de freins à leur vie quotidienne. Nous le reprenons ici en le synthétisant. Chaque niveau peut être un niveau de racisme à affronter et ces niveaux peuvent interagir et se cumuler.

Tableau 5. Formes de racisme affectant les étudiants et les professeurs autochtones, adapté de Lefevre-Radelli (2019, p. 188)

Niveaux de racisme	Description
1. Systémique	Racisme/colonialisme — racisme structurel Effacement des réalités autochtones Racialisation des identités Accès inéquitable aux ressources, notamment l'éducation
2. Institutionnel	Personnel (membres du personnel blanc) Aménagement physique valorisant les rapports hiérarchiques
Épistémique	Déni de racisme Dévalorisation des perspectives autochtones Les perspectives autochtones sont « non scientifiques »
Politique	Idées que les personnes autochtones sont moins compétentes Marginalisation des approches autochtones Affirmation que la norme idéologique blanche comme le seul discours « neutre et valide » Inaction institutionnelle face aux oppressions
3. Personnel et interpersonnel	Identité racisée — image de l'indien primitif/spirituel Image de l'indien vulnérable/inférieur Être vu comme « l'indien de service » Minimisation de la vision autochtone Moins d'attentes envers les personnes des Premières Nations Invisibilisation Émotions : sentiment d'isolement quotidien, colère, malaise, honte

Emmanuelle Dufour, dans son livre *C'est le Québec qui est né dans mon pays ! Carnet de rencontres, d'Ani Kuni à Kiuna*, reprend les paroles d'étudiantes autochtones du Collège Kiuna qui mentionnent la résilience dont elles font preuve dans leurs études postsecondaires et les forces qui leur permettent de réussir, notamment quant au fait qu'elles retrouvent, au Collège Kiuna, un environnement qui respecte leur culture et leur identité (Dufour, 2021).

Mitchell (2022) précise les catégories d'obstacles qui affectent l'expérience d'adaptation, notamment les expériences de discrimination avec la peur de la subir, ce qui entraîne parfois une censure de son identité autochtone (je ne dis pas que je suis autochtone si mon apparence physique ne le démontre pas) ; mais aussi sur le fait que cacher son identité autochtone peut entraîner des conflits familiaux dans sa propre communauté. Ces processus peuvent affecter la santé mentale des participantes en leur faisant ressentir un sentiment de solitude ou en utilisant le déni comme processus d'adaptation (Mitchell, 2022). Le rythme d'apprentissage universitaire, l'impersonnalité, l'éloignement familial, l'absence de ressources adaptées et suffisantes sont aussi cités par Mitchell (p. 63).

Pour ce qui est des entrepreneuses autochtones, selon Brière et al. (2017), elles sont confrontées à des défis individuels, socioculturels et structurels plus grands et plus complexes que les entrepreneuses non autochtones et les auteures soulignent comment des facteurs endogènes les amènent à vouloir réussir, tels que « le besoin d'indépendance et la possibilité de prendre des décisions, la réalisation de soi, la concrétisation d'un rêve, la flexibilité dans la vie professionnelle et familiale ainsi que l'occasion d'aider sa communauté » (p. 148). De plus, les auteures précisent que chez toutes les entrepreneuses, le besoin de s'arrimer aux valeurs et aux normes sociales de la communauté d'origine constitue un élément fondamental de leur volonté de devenir entrepreneuse.

L'exemple de la politique et des mouvements de mobilisation locaux, régionaux ou nationaux

La politique, un domaine où les femmes autochtones ont souvent été exclues

Plusieurs femmes autochtones au Québec ont choisi la politique provinciale ou fédérale et des rôles d'éluës au sein de leur conseil pour faire évoluer leurs communautés et défendre leurs droits, un domaine duquel elles ont souvent été exclues. Ce combat s'inscrit aussi dans une filmographie, des articles scientifiques et des références littéraires.

Nous pouvons penser à Katsi'tsakwas Ellen Gabriel, présentée à la fois dans le film *Kanehsatake : 270 ans de résistance* d'Alanis Obomsawin (1993) et dans son livre *When the Pine Needles Fall* (Gabriel, 2024), montrant le rôle des femmes dans la crise d'Oka en 1990. Nous songeons aussi à la sénatrice Michèle Audette, membre de la communauté Uashat mak Mani-Utenam, qui a été candidate aux élections fédérales canadiennes en 2015, représentant le Parti libéral du Canada dans la circonscription de Manicouagan, mais qui a été aussi présidente de FAQ et de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) et commissaire pour l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (FAQ, 2015, 2018). Plus récemment, Kateri Champagne Jourdain est devenue la

première femme innue à être élue députée et ministre, aux élections québécoises de 2022, dans le comté de Duplessis sur la Côte-Nord. Manon Jeanotte, cheffe de la communauté Mi'gmaq/Micmac de Gespeg de 2015 à 2019, est devenue la 30^e lieutenant-gouverneure du Québec le 2024. Basile (2021, p. 4) cite aussi Alice Jérôme (Algonquine de Pikogan en Abitibi), Verna Polson (artiste anicinabe de Kebaowek en Abitibi), Mandy Gull-Masty¹¹ (Crie de Waswanipi), occupant toutes le poste de grande cheffe de leur Nation respective.

Ce retour est aussi constaté au niveau national et régional avec RoseAnn Archibal ou Cindy Woodhouse Nepinak, en tant que cheffes de l'Assemblée des Premières Nations du Canada, ou Joanna Bernard, Kluane Adamek ou Andréa Paul, comme cheffes régionales. Nous ne pouvons passer sous silence la nomination de Mary Simon comme gouverneure générale du Canada ainsi que Michèle O'Bonsawin comme juge à la Cour suprême du Canada.

À un niveau plus local, An Antane Kapeshe a été la première femme innue élue cheffe du conseil de la bande innue de Matimekoshe, près de Schefferville, de 1965 à 1967 (Antane Kapeshe, 2019 ; Bacon et Depelteau, 2020 ; Kapeshe, 1979). Eva Ottawa est quant à elle une ancienne grande cheffe du Conseil National atikamekw Nehirowisiw et professeure de droit à l'Université d'Ottawa ; elle précise, dans son article dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, l'importance de « construire notre avenir en misant sur notre héritage » (Ottawa, 2014).

Nous constatons que les femmes sont aussi de plus en plus présentes comme cheffe de leur communauté. En novembre 2023, Chantal Kistabish, Vicky Chief, Lisa Robinson (Algonquin/Anicinape), Vivianne Chilton (Atikamekw), Daisy House, Irène Neeposh, Christine Gilpin, Greeta Cheecho, Robbie Kawapit (Cri), Mireille Vachon (Innu), Sky Deer (Mohawk), Theresa Chemaganish (Naskapi) siégeaient à la table des quarante-trois cheffes et chefs de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL).

Les mouvements sociaux : les femmes autochtones au front

Nous voyons plusieurs femmes autochtones qui mobilisent leurs communautés pour résister aux changements climatiques (Beaudry et Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2018) en tant que gardiennes de territoire (Gagnon et Courtois, 2022), contre des minières (Delisle L'Heureux, 2018 ; Femmes Autochtones du Québec, 2018b) ou pour défendre des enjeux communautaires plus larges au sein de la société québécoise ou canadienne. Pensons à Melissa Mollen Dupuis - innue de la communauté d'Ekuanitshit et à Widia Larivière – Anichinabée, membre de la Première Nation de Timiskaming qui sont les cofondatrices de la section québécoise du mouvement Idle No More (Finie l'inertie) (Gentelet, 2014 ; Guimont Marceau et al., 2023). Ces dernières précisent les différences entre les mouvements féministes et les mouvements sociaux des femmes autochtones actuelles qui se situent toujours dans un processus de décolonisation des pratiques.

¹¹ Le 13 mai 2025, elle est nommée ministre des Services aux Autochtones. Il s'agit de la première personne autochtone à obtenir ces fonctions au sein du gouvernement fédéral.

Historiquement, la lutte féministe autochtone n'était pas utilisée dans les communautés, car les femmes étaient considérées comme égales aux hommes, voire, dans le cas des cultures matrilineaires, comme responsables de l'avenir de leur communauté. Le colonialisme, ses lois et son système juridique ainsi que le statut de la femme autochtone dans la *Loi sur les Indiens* ont continuellement exclu la parole des femmes autochtones. Sur cet aspect, il est important de consulter le document reprenant l'historique de ses luttes, *Notre vision, notre mission, nos trajectoires, nos luttes – 1974 - 2019*, publié en 2019 par FAQ (Femmes Autochtones du Québec, 2019)

Widia Larivière (2017 : p. 22) précise qu'Idle No More est une initiative partie :

De quatre femmes autochtones et allochtones qui se sont insurgées contre les projets de loi « mammoth » du gouvernement Harper, tels que C-45 et C-38, qui mettaient en danger la démocratie, l'environnement et les droits ancestraux des peuples autochtones.

En cela, il faut ajouter que

[l]e féminisme autochtone se réfère d'ailleurs à des référents historiques précoloniaux en matière d'égalité des genres. C'est pourquoi les luttes des femmes autochtones se situent dans une perspective de décolonisation et qu'à l'inverse, le mouvement de décolonisation ne peut se faire sans les femmes (Larivière, 2017).

Le décès de Joyce Echaquan, femme atikamekw de la communauté de Manawan, est un autre exemple de cette lutte portée par les femmes autochtones dans une vision communautaire. Cet événement dramatique, survenu en 2020, a permis de mettre en place le Principe de Joyce à partir de 2021 et le Bureau du Principe de Joyce en 2023. Ce principe vise à garantir, à tous les Autochtones, peu importe leur appartenance et leur lieu de résidence, des services sociaux et de santé équitables, sans aucune discrimination, ainsi que le droit de jouir du meilleur état possible de santé physique, mental, émotionnel et spirituel, mais surtout à faire reconnaître l'existence du racisme systémique dans le domaine de la santé. (Bernheim et Ottawa, 2022 ; Guimont Marceau et al., 2023).

Les mouvements sociaux, (souvent nommés « luttes » (Larivière, 2017 ; Femmes Autochtones du Québec, 2019)) des femmes autochtones servent à lever le voile sur des situations inacceptables et à les rendre publiques. D'autant plus que ces mouvements permettent de briser le silence, de solidariser, de sensibiliser et surtout de faire connaître ces réalités aux personnes non autochtones et de créer des alliances .

Ce sont les femmes autochtones qui mènent cette lutte et cela montre leur volonté d'intégration dans le monde public. Elles ont ouvert un chemin pour les générations futures et continuent de le faire aujourd'hui, car elles ne se laissent généralement pas vaincre. En 2024, elles servent d'exemple aux populations autochtones, mais aussi non autochtones dans leur volonté de faire connaître leurs réalités (Larivière, 2017 ; Femmes Autochtones du Québec, 2019).

L'exemple de la littérature autochtone comme lieu d'exercice d'une parole de résistance et d'une identité de la femme autochtone

La littérature et l'art (musique, art visuel, cinéma) sont des marqueurs identitaires (Nepton-Hotte, 2024), mais aussi des marqueurs de résistance qui s'expriment d'une part, de l'intérieur en participant à « l'état colonial » en utilisant son système (ses processus de diffusion, sa langue, ses codes) pour faire porter sa voix, faire connaître sa vérité et ses revendications, et d'autre part, en ayant la volonté de ne pas y participer (Dabin, 2022) afin de favoriser les processus d'affirmation culturelle et d'autodétermination et de refuser l'assimilation. Cela, comme le précise Dabin (2022), dans une volonté « de combattre l'« Autochtone inventé » en affirmant un autre narratif que celui du construit national colonial par la réappropriation de leurs identités, de leurs dénominations, de leurs territoires, de leurs institutions et de leurs propres langues » (p. 949).

Cela est corroboré par Jonathan Lamy Beaupré (2013, p. 2) lorsqu'il précise que :

[...] Lamy Beaupré que l'amérindianité constitue une construction symbolique élaborée par les Blancs depuis les premiers contacts jusqu'à nos jours [...] Le poète appelle à une réappropriation de l'amérindianité, où l'expression culturelle ne vise pas à plaire aux Blancs, « aux yeux des étrangers », comme il l'écrivait, mais à composer un retour à ce qui, pour les Amérindiens eux-mêmes, fonde leur culture.

Dans l'écriture, en réinvestissant un champ du récit national, en passant notamment par l'écriture et l'utilisation des termes dans leur langue d'origine, les auteures autochtones se réapproprient leur histoire et redonnent du sens à une vérité souvent oubliée. Elles réaffirment, dans leur littérature, leur cosmologie et la réalité de leurs communautés. Leurs écritures indiquent à la fois leurs inquiétudes, leur insoumission, les transformations qui touchent leur réalité et les processus d'adaptation nécessaires à leur survie, mais aussi leurs questionnements identitaires, comme le précise Bradette (2018) en citant l'œuvre de Natasha Kanapé Fontaine, artiste innue de la communauté de Pessamit.

Myriam St Gelais, dans *Une histoire de la littérature innue*, explique le passage de l'oralité à l'écriture, même si l'écriture était utilisée pour laisser des messages sur les chemins de portage ou sous d'autres formes avec les bâtons à message (J. Bacon, 2009, cité dans St-Gelais, 2022, p. 15-28). Cette oralité des Premiers Peuples était souvent considérée comme du folklore et l'écriture était destinée à un public plus cultivé (St Gelais, 2022). Il est important ici de noter une représentation forte dans la littérature autochtone au Québec des auteurs et autrices innus. Et même, si cette référence est en dehors de notre limite de temps, nous tenons à souligner le numéro de la revue *Liberté (Aux Indiens)* de 1991 (numéro 4-5), et notamment un article de Diane Boudreau (co-fondatrice du Centre de recherches amérindiennes du Québec) intitulé *L'écriture appropriée* dans lequel elle évoque ceux et celles qui ont tracé la voie à la littérature innue (Boudreau, 1991). Elle reprendra ce travail dans son essai de 1993, *Histoire de la*

littérature amérindienne au Québec en 1993¹². Maurizio Gatti poursuivra cette recension à partir de 2004. La troisième édition de son anthologie *Littératures autochtones francophones au Québec* est parue en 2024 (Gatti, 2024).

Dans ce chapitre, comme Boudreau (1991, 1993) et Gatti (2024) nous avons déjà cité An Antane Kapesch comme étant la première auteure innue à avoir écrit en innu-aimun, en 1976, sur sa réalité de femme et sur les processus d'assimilation vécus par sa communauté de Matimekossh. (Antane Kapesch, 2019 ; Kapesch, 1979 ; St Gelais, 2022).

En 2024, de nombreuses auteures autochtones francophones s'affirment sur la scène littéraire québécoise¹³. Plusieurs chercheur-eur-s non autochtones s'intéressent à la littérature autochtone sous ses différentes formes (Beauchair, 2018 ; Bradette, 2018, 2019 ; Chartier, 2019 ; Dabin, 2022 ; Gatti, 2024 ; Grenon-Morin, 2017 ; Marcoux, 2015 ; Rousseau, 2018 ; St Gelais, 2022) et ils précisent que c'est une des premières formes de littérature de résistance à la pensée coloniale et à la résurgence de la force et de l'identité de la femme autochtone au Québec, mais aussi une pratique qui permet de dépasser la victimisation et de se libérer de la violence institutionnelle, comme le précise Rousseau dans son mémoire de maîtrise (Rousseau, 2018).

Joséphine Bacon, auteure la plus reconnue au Québec par les nombreux titres honorifiques reçus, née à Pessamit, a pavé la voie à la poésie des femmes autochtones. Femme d'images et de mots, elle a servi d'interprète à des anthropologues de renom comme Rémi Savard, Sylvie Vincent et José Mailhot. Elle a toujours défendu les pratiques ancestrales innues et, notamment le respect du territoire : *le Nutshimit*, lieu de traditions, d'apprentissage et berceau de la culture innue et de sa langue. En se mettant en dialogue, dans sa langue, avec des artistes non autochtones, comme Gilles Carle, Arthur Lamothe, Chloé Sainte-Marie, José Acquelin ou Laure Morali, elle a fait résonner la poésie innue et la pensée de la femme autochtone à travers le monde, même si elle-même ne veut pas qu'on lui attribue cette image de féministe. Au-delà de son travail sur la langue, elle a réalisé plusieurs documentaires ou films mettant en avant la parole des femmes autochtones. *Je suis Humain* de Kim O'Bonsawin (2020), scénariste et productrice abénaquise membre de la communauté d'Odanak reprend l'importance de son attachement à la parole des aînés et à la cosmologie de sa terre ancestrale. Nicolas Beauchair, en 2018, lui consacre un article pour illustrer l'importance qu'elle a dans la poétique

¹² Boudreau (1993) propose dans les pages 185 et 186, vingt-sept auteurs et autrices autochtones au Québec de 1970 à 1990, seules cinq sont des femmes (An Antane Kapesch, Marguerite Vincent, Éléonore Sioui, Francine Vincent et Sylvie Bernard). En 2024, Gatti dans sa dernière anthologie, reprend les textes de quarante-deux auteurs et autrices autochtones du Québec, seize sont des femmes dont la moitié sont innues.

¹³ Leur écriture, qu'elle soit poétique (Éléonore Sioui, Joséphine Bacon, Rita Mestokosho (première auteure innue à avoir publié un recueil de poésie en 1995), Marie Andrée Gill, Maya Cousineau Mollen, Louise Canapé, Jeanne d'Arc Vollant (sous son nom de plume Shan Dak Puana), Manon Nolin ; théâtrale (Christine Sioui Wawanoloath, Soleil Launière, Émilie Monnet) ; essayiste (Cindy Wylde, Natasha Kanapé Fontaine) ; romanesque (Carole Labarre, Virginia Pésémapié Bordeleau, Naomi Fontaine, Moira-Uashteskun Bacon) ; jeunesse (Manon Sioui, Isabelle Picard, Joannie Gill) ; du monde du conte (Nicole O'Bonsawin, Yolande Okia Picard) ou de la transmission culturelle des communautés (Elisabeth Kaine), dévoile les spécificités de cette littérature autochtone.

décoloniale canadienne (Beauclair, 2018). Pascale Marcoux, en 2015, montre dans sa thèse de doctorat comment elle a réussi à établir un pont entre le cinéma documentaire et la poésie au Québec (Marcoux, 2015).

Nous prenons en exemple un des poèmes de Joséphine Bacon, issu de son quatrième recueil, *Kau minaut - une fois de plus* (Bacon, 2023) :

Je ne peux pas toujours
Retenir les mots
Qui parlent de blessures
D'amours, d'amitiés
Sans le poème
Apu nanitam
Tshi uauitaman aimunan
Ka akuiueht
Minu-uitsheutuna
Shatshituna
Eka e takuak kashekau-aimun

Conclusion de la boucle sur le mot-racine *adaptation*

En 2024, la notion d'adaptation en lien avec la sagesse des femmes autochtones s'incarne à la fois dans la manière dont elles nomment les obstacles auxquels elles sont confrontées, ce qui leur permet de décrire les réalités et les barrières institutionnelles qui nuisent à leur affirmation, et dans la description qu'elles réalisent de leurs conditions, de leurs luttes, de leurs efforts dans différents domaines du monde du travail que nous avons choisis de citer dans ce chapitre (enseignement, entrepreneuriat, politique, littéraire).

Ces femmes décrivent avec les mots de leurs langues les vérités sur leur situation, elles mettent en valeur les spécificités de leurs résistances et de la culture de leur communauté d'appartenance. Elles font, plus souvent qu'autrement, le pont entre deux réalités, deux visions du monde et elles s'imposent comme des gardiennes des savoirs de la pensée ancestrale, langagière, cosmologique de leur communauté et de leur adaptation au monde dit « moderne ». Leur lutte s'incarne dans leur vision communautaire inspirante (Arnaud, 2014) et la défense de leurs droits au sein d'un monde occidental qui les a souvent ignorées¹⁴.

¹⁴ Plusieurs sites Internet peuvent être consultés en lien avec des femmes autochtones inspirantes :

1) Commission de la santé et services sociaux du Québec et du Labrador. (n.d.). <https://cssspnql.com/dix-femmes-autochtones-inspirantes-dhier-a-aujourd'hui/>. Consulté le 7 février 2025.

2) D'ici. Toute la culture en Mauricie. (12 décembre 2024). 7 artistes autochtones d'ici que l'on gagne à connaître. <https://dici.ca/magazine/arts-visuels/artistes-autochtones-dici-quon-gagne-a-connaître>. Consulté le 7 février 2025.

3) Radio Canada. (n.d.). Place aux femmes. Espace autochtone. <https://ici.radio-canada.ca/place-aux-femmes-autochtones>, Consulté le 7 février 2025.

CHAPITRE 2 : BOUCLE SUR LE MOT-RACINE *GOUVERNANCE*

Je crois que nous sommes plus que des mots et les images dont nous avons hérité. Je sais que nous pouvons bâtir une maison qui sera meilleure que celle-ci, que nous pouvons exiger davantage de nous-mêmes si nous sommes braves, honnêtes, patients, et si nous écoutons. L'heure est venue d'échanger entre nous des responsabilités nouvelles.

Je vous demande d'être plus que les mots dont nous avons hérité.

Lettre de Niigaanwewidam James Sinclair en réponse à la parution d'un éditorial raciste sur le mouvement Idle No more de 2013, dans *Le grand retour* (John Saul, 2014, p. 310)

Dans ce chapitre sur la gouvernance en lien avec la sagesse des femmes autochtones dans le monde du travail en 2024, nous ne recommencerons pas l'exercice réalisé en 2011 par Annie Plante et Evelyne Roy sur ce sujet pour FAQ (Plante et Roy, 2011), qui citent des références antérieures à 2011, comme Lajoie (2009) ou Lacasse (2004), ou par Pierre Lepage (2019)¹⁵. Toutefois, nous reprendrons plusieurs extraits de Plante et Roy (2011) dans la première partie de ce chapitre, notamment après la définition, pour préciser les éléments historiques de cette gouvernance féminine autochtone.

Dans la seconde partie, nous aborderons cette notion de gouvernance des femmes autochtones au regard de nouvelles parutions, notamment en lien avec la recherche avec les peuples autochtones, laquelle est passée d'une recherche sur les Autochtones, à une recherche avec les Autochtones puis enfin à celle contrôlée par les Autochtones (Asselin et Basile, 2012).

Un essai de définition

Nous retrouvons différentes définitions du mot *gouvernance* dans les langues autochtones au sein d'un document présenté par la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNLQ) en 2019.

¹⁵ Ce dernier a remis à jour la première version de *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, en offrant, avec la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, une version en ligne en 2023.

Tableau 6. Traduction du mot gouvernance selon les Nations (CSSSPNLQ, 2019, p. 1)

Nation	Signification de l'expression en langue autochtone	Traduction élargie du mot en français
Abénakis	<i>Tbalmezoganw</i> 8	Liberté, propriété de soi, maîtrise de soi
Algonquine	<i>Kichi Ogimawîwin/Kitci Ogimanodagin</i>	Direction des affaires/L'équipe supérieure du chef
Atikamekw	<i>Tiperimitisowin</i>	Être maître de soi-même
Huronne-Wendat	<i>Onywatenda'yerahtih</i>	Nos règles, nos principes de conduite (nous nous en servons pour gouverner)
Innue	<i>Takuaikan</i> – gouvernance/ <i>Netekuen</i> – en santé	Une manière d'exercer le pouvoir
Malécite	<i>Sakomawamsuwiw</i>	Une entité qui se gouverne elle-même, qui est autonome
Mi'gmaq	<i>Nujotmg</i>	Nouvelle voie, nouvelle direction
Mohawk	<i>Tsi letsenhaientahkwa</i>	Là où se prennent les décisions

Pour leur part, Plante et Roy (2011) reprennent la définition de Lajoie (2009) qui précise que la gouvernance est de manière générale :

Tout processus de prise de décision par une ou des personnes revêtues d'une autorité reconnue ou acceptée comme légitime, touchant des matières d'intérêt commun affectant au moins une partie sinon la totalité des membres d'une collectivité, et porte aussi bien sur les éléments économiques et sociaux que politiques de l'agir collectif de la collectivité (Lajoie, 2009, p. 12, cité dans Plante et Roy, 2011, p. 8).

Gentelet et Timpson (2014) précisent que traditionnellement « les modes de gouvernance, comme généralement entendus, consistent à mettre en place des outils de gestion et de normalisation définis à l'externe que l'on applique pour résoudre un problème à l'interne » (p. 26). Chez les Premières Nations, la logique serait inversée, « [p]ropulsés de l'intérieur, selon une approche que l'on définit comme “bottom-up”, c'est-à-dire des modes de gouvernance qui proviennent de communautés soutenues par des solidarités distinctives » (Gentelet et Timpson, 2014, p. 26).

Ces auteures précisent que cette gouvernance dépasse souvent la « déspatialisation » issue d'une communauté ou d'une nation, mais qu'elle peut aussi les inclure.

Ces individus-là ne se réclament pas seulement d'une communauté d'origine, géographiquement identifiable. Ils se définissent tout d'abord à partir d'une identité définie à partir de valeurs constituant un certain consensus auprès de la population autochtone [...]

À la notion de territoire s'ajoute ainsi celle de patrimoine. La transmission du bien passe dans les idées de la gestion de ce bien. Étant donné que l'accès actuel au territoire pour qu'il soit intégral ne peut se faire qu'en partageant, la notion de partage sera définie en fonction des valeurs du territoire, ou encore de l'esprit du territoire. En ce sens, les modes de cogestion mettent en avant une idée que la gouvernance du territoire ne constitue pas seulement une gestion de la spatialité. Elle représente aussi un système de valeurs sociétales (Gentelet et Timpson, 2014, p. 26).

Thierry Rodon, au chapitre 8 de son livre *Les Apories des politiques autochtones du Canada* (2019, p. 171-185), distingue trois formes de cette autonomie gouvernementale en s'appuyant notamment sur les articles 3, 4 et 46.1 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (Organisation des Nations unies, 2007) : le gouvernement basé sur la nation et qui pose notamment la question de l'appartenance à la nation (descendance, auto-identification, connaissance de la langue, de la culture ou de longues résidences) ; le modèle de gouvernement public ou territorial dans lequel tous les citoyens du territoire sont membres du gouvernement comme chez les Inuit au Nunavut ; et enfin, le modèle de la communauté d'intérêts, un modèle non territorial qui permet notamment d'offrir une forme de gouvernance aux Autochtones en milieu urbain.

En ce qui a trait à l'autonomie gouvernementale, il est intéressant de se pencher sur la démarche de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh au Lac-Saint-Jean qui a été amorcée au printemps 2019 avec la création de la Commission Tipelimitishun (*Se gouverner soi-même*)¹⁶. Cette commission formée de trois membres de la communauté et de deux élus s'appuie notamment sur les trois catégories du droit : les droits civil et politique, les droits économique, social et culturel et le droit collectif.

Dans un article comparatif des formes du droit, Motard (2020) présente bien les différences entre le droit québécois et le droits innu ainsi que la manière différente qu'ont ces peuples d'exercer cette gouvernance sur leur territoire à partir des principes inhérents aux communautés et à la gouvernance :

[...] les récits oraux innus présentent des valeurs et des principes normatifs qui diffèrent de ceux qui se dégagent du droit québécois. La responsabilité (tipenitamun) et le respect (ishpitenitamun) envers le territoire, deux principes cardinaux, impliquent que les Innus soient les maîtres de leur territoire, parce qu'ils en prennent soin et qu'ils en sont les gardiens (ce qui se traduit par le verbe kanauenitam). En vertu du droit innu, il en serait ainsi, car le territoire est connu

¹⁶ Pour en savoir davantage, consultez le site suivant : <https://www.tipelimitishun.com/fr/>.

des Innus, qui l'ont occupé et qui doivent le transmettre aux générations à venir dans l'état où ils l'ont reçu.

[...] Le respect dû au territoire se traduit aussi par un certain nombre d'autres règles, dont l'interdiction de gaspillage, le respect de tout ce qui vit (particulièrement des espèces vulnérables) et l'obligation de partager (Motard, 2021, p. 435- 436)

La CSSSPNQL a produit un document en 2015 dans lequel elle cite *The Harvard Project on the American Indian*, qui indique que trois facteurs sont essentiels à la réussite de cette gouvernance, telle que conçue par les Premières Nations (CSSSPNQL, 2015, p. 11) :

1. La souveraineté pratique : un véritable pouvoir décisionnel conféré aux nations autochtones.
2. Des institutions capables de gouverner : un environnement institutionnel qui encourage les citoyens des tribus et d'autres personnes à investir temps, idées, énergie et argent dans l'avenir de la nation.
3. La concordance culturelle : l'alignement des institutions gouvernantes sur la culture politique autochtone, c'est-à-dire les idées autochtones à propos de la façon dont l'autorité devrait être organisée et exercée pour maintenir la légitimité auprès des personnes gouvernées.

Ce rapport indique aussi que cette notion de gouvernance est déjà, en 1996, au centre du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) et qu'elle

place l'autonomie gouvernementale au sommet de sa liste de priorités dans la perspective d'améliorer la vie des peuples autochtones du Canada. Plus particulièrement en ce qui a trait aux politiques de santé, le rapport recommande que les quatre principes suivants soient appliqués [...]

- a. L'holisme, c'est-à-dire la prise en considération de tous les aspects de la vie d'une personne dans son environnement global ;
- b. L'équité, c'est-à-dire un accès équitable aux moyens permettant de bénéficier d'un état de santé à peu près comparable au reste de la population ;
- c. La prise en charge, c'est-à-dire la possibilité pour les Autochtones de choisir les modes de vie, les services institutionnels et les conditions environnementales susceptibles de favoriser la santé ;
- d. La diversité, c'est-à-dire la prise en compte des cultures et de l'histoire Premières Nations, des Inuits et des Métis, qui garantit à ces peuples une place distincte au sein de la société canadienne et qui les différencie les uns des autres (CSSSPNQL, 2015, p. 12).

La CSSSPNQL (2019 : section n°1) précise à nouveau ce concept dans sa *Boîte à outils* sur la gouvernance en indiquant que

[...] la gouvernance représente « [l]es traditions (normes, valeurs, culture, langue) et les institutions (structures formelles, organisations, pratiques) qu'une communauté ou une nation utilise pour prendre des décisions et atteindre ses objectifs. Au cœur de la notion de gouvernance est la création de systèmes et de processus efficaces, responsables et légitimes, où les citoyens expriment leurs intérêts, exercent leurs droits et leurs responsabilités et concilient leurs différences ».

Pour être « effectif », ce mode de gouvernance doit impliquer l'ensemble des acteurs sociaux dans la gestion, le partage des responsabilités, la prise de décisions et la prestation de services, en s'appuyant sur :

- 1) La régulation : désigne l'ensemble des politiques, des normes, des programmes et des modes d'attribution des ressources pour atteindre les objectifs collectifs.
- 2) L'intervention : désigne la prestation de services ou ce qui est mis en place pour atteindre les objectifs collectifs.
- 3) La légitimité : désigne la légitimité politique et culturelle d'une institution, c'est-à-dire son bien-fondé et son acceptation de la part de tous.
- 4) L'implication : désigne l'engagement et la coopération de tous les acteurs. Il s'agit de la condition essentielle pour l'atteinte des objectifs collectifs.

Cette *Boîte à outils* (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, [CSSSPNQL] 2019, p. 3) stipule :

Pour les Premières Nations, la notion de gouvernance signifie :

- Reconnaître leurs savoirs traditionnels ;
- Confirmer leurs compétences dans l'administration et la gestion des services au sein de leurs communautés.
- Être maîtres de leur propre gouvernance.
- Assumer un leadership complet relativement à l'administration de leurs services.

En 2021, le Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (CCNSA) reprend l'article 23 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones et en précise l'importance dans la notion de gouvernance telle que voulue par les autochtones :

[...] les peuples autochtones ont le droit de définir et d'élaborer des priorités et des stratégies en vue d'exercer leur droit au développement. En particulier, ils ont le droit d'être activement associés à l'élaboration et à la définition des programmes de santé, de logement et d'autres programmes économiques et sociaux les

concernant et, autant que possible, de les administrer par l'intermédiaire de leurs propres institutions (CCNSA, 2021, p. 39).

Dans la conclusion du livre de Thierry Rodon (2019, p. 276) ainsi que dans l'article de Gentelet et Timpson (2014), tous insistent sur l'importance de cette définition et sur le fait que la mise en pratique de cette gouvernance ne peut se concrétiser sans les femmes autochtones.

[...] Les femmes autochtones constituent également un autre acteur clé de la gouvernance qui pourtant n'a pas été systématiquement présenté comme tel. Or, il apparaît fondamental, dans une perspective de décolonisation, de mettre en évidence tous les acteurs engagés dans la recherche de solutions aux problèmes sociaux, culturels, politiques, économiques et environnementaux urgents auxquels les peuples autochtones font face, et non seulement ceux qui correspondent au modèle préétabli [...].

Le cas des femmes autochtones illustre ainsi parfaitement l'apport fondamental des approches développées par des groupes de citoyens traditionnellement écartés de la gouvernance de collectivité pour la recherche de solution aux problèmes sociaux, environnementaux, culturels et économiques clés (Gentelet et Timpson, 2014, p. 30).

Par sa part, Kaine et Lavoie (2022) - professeure Wendat, dans une vision d'un partage des décisions, indique que :

[...] la gouvernance permet la participation de tous les acteurs au processus décisionnel et à l'expression d'une éthique du futur [...]. La concertation exige de partager le pouvoir décisionnel, contrairement à la consultation où les promoteurs d'un projet peuvent toujours décider de ne pas tenir compte des avis des personnes consultées. [...] Georges Sioui parle des philosophies autochtones de la gouvernance comme étant basées sur la réciprocité, les échanges et la reconnaissance du cercle de la vie (p. 106).

En conclusion, la notion de gouvernance chez les peuples autochtones s'appuie sur des concepts juridiques, notamment sur différentes formes du droit (Borrows, 2020; Motard, 2021), mais aussi au regard des cultures spécifiques des Premières Nations dans une volonté d'autodétermination et de cogestion pratique des processus qui les touchent (Saul, 2015).

Cette gouvernance s'inscrit dans des valeurs propres aux Premières Nations en lien avec leur territoire d'appartenance, mais aussi, comme le précise Houde en 2014 ou Kaine et Lavoie en 2022 dans une éthique du futur pour construire un avenir meilleur par et pour les populations autochtones qui ont été mises de côté dans les prises de décisions les concernant depuis le début de la colonisation.

Un retour historique sur la gouvernance des femmes autochtones

Plante et Roy (2011) précisent qu'il y avait des différences profondes entre les cultures de traditions algonquiennes et iroquoiennes. Les premières étaient composées de chasseurs et de

cueilleurs, et les secondes étaient tournées vers l'agriculture avec une conception matricentrique ou clanique. Dans les deux conceptions, les travaux, soit de piégeage et de cueillage, soit d'agriculture, étaient au cœur de la vie des communautés. Une plus grande considération de l'opinion des femmes semble toutefois être présente au sein des communautés iroquoises et huronnes-wendates (Lajoie, 2009).

Du côté des Innus, nous pouvons trouver une description assez précise du rôle des femmes, notamment dans le livre de Christiane Noël, *La culture traditionnelle des Montagnais de Mashteuiatsh* (Noël et Siméon, 1997).

Dans cette partie historique, plusieurs références remontent à plus de vingt ans et nous viennent de Plante et Roy (2011). Nous vous invitons à consulter directement le document d'origine de ces auteures, intitulé *Femmes autochtones et gouvernance : brève recension des écrits*. Nous soulignons cependant plusieurs éléments issus de cet état de la question historique qu'elles ont réalisé :

[...] Sur le plan du mode de vie et de la division du travail, certains textes laissent entendre que les femmes étaient égales, voire supérieures aux hommes autochtones. Par exemple, Kenny et al. (2004) soutiennent que le portrait actuel des femmes autochtones est plutôt sombre, alors que « traditionnellement, les femmes étaient tenues en haute estime parce qu'elles étaient considérées comme les plus proches de la mère nourricière, la Terre, et de la Création » (Kenny et al., 2004, cité dans Plante et Roy, 2011, p.34).

En effet, les femmes, considérées comme les gardiennes des cercles familial et communautaire, avaient des tâches perçues comme « nobles » chez les Innus (Algonquiens) telles que prendre soin des individus et porter la vie (Raphaël-Fortin, 1997). Puisqu'elles avaient des occupations « extrêmement valorisées socialement » (Viau, 2000, p. 202), les femmes étaient au centre de la vie autochtone et non limitées à vivre en vase clos (Kenny et al., 2004 ; Picard-Kanapé, 1997 ; Turpel-Lafond, 1997 ; Sayers et MacDonald, 2001 ; Viau, 2000 ; Delâge, 1991 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 34).

[...] Les occupations des femmes se déroulant autour de la tente, ces dernières n'étant ni chasseuses ni guerrières, elles ne pouvaient être chefs, selon les propos de Parent. Or, Nishapet Penashue, Innue de Sheshatshit, souligne, dans un ouvrage de Lacasse (2004), qu'une femme pouvait devenir chef dans certaines circonstances : C'est arrivé à ma mère. Mon père et les autres chasseurs étaient partis à la chasse depuis plusieurs jours et nous n'avions rien à manger. Ma mère est alors devenue Utshimau et a dirigé la chasse et la pêche jusqu'à ce que nous ayons trouvé de la nourriture (2004, p.74). Pour sa part, Marie-Louise André, aînée de la communauté de Matimekush, affirme que deux « capitaines » étaient nommés à l'intérieur de chacun des campements, soit un capitaine féminin et un autre masculin, chacun d'eux faisant la supervision des tâches du groupe sexuel. Le terme capitaine a également été employé par le jésuite Paul Le Jeune, 300 ans plus tôt, sans que ce dernier ne mentionne que les femmes pouvaient accéder à ce titre

(Leacock, 1980). (Lacasse, 2004 ; Leacock, 1980; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 34)

Toutefois, nous rappelons que « ce sont les idéologies paternalistes sur lesquelles les lois et les politiques coloniales se sont construites qui ont bouleversé le rapport hommes-femmes chez les sociétés autochtones » (Basile et al., 2023, p. 17).

La *Loi sur les Indiens* a modifié profondément les pratiques dans ces deux familles linguistiques (Plante et Roy, 2011, p. 18).

[...] Bien que nous comprenions que la principale source de discrimination envers les femmes est issue de la *Loi sur les Indiens* de 1876, leurs luttes ont commencé bien avant l'application de cette loi. Devens (1992, citée par Smandych et Lee, 1995, p.67) « soutient [également] que les femmes autochtones résistaient beaucoup plus activement [que les hommes] aux efforts des missionnaires [...] [et qu'elles] ont rejeté le christianisme parce qu'il compromettait leur statut dans la société et constituait une menace pour la famille » (Devens, 1992 ; Smandych et Lee, 1995 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 52).

[...] La *Loi sur l'avancement des Sauvages* de 1884, par exemple, interdisait les pratiques reliées à la culture et aux traditions et les Indiens reconnus coupables d'avoir participé ou assisté à des danses traditionnelles ou à des cérémonies étaient passibles d'une peine d'emprisonnement de deux à six mois. Cette disposition de la loi est demeurée en vigueur pendant près de 75 ans, empêchant ainsi la transmission des traditions orales de génération en génération (Crépeau, 2005 ; Lepage, 2009; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 42).

[...] « en 1876, un véritable glissement s'effectue dans l'administration des affaires indiennes. Ces “nations et tribus” dont il fallait assurer la “protection” seront placées sous la tutelle du gouvernement fédéral » (Lepage, 2009, p. 33). Aujourd'hui, malgré certains pouvoirs délégués aux communautés, les Premières Nations revendiquent toujours l'autonomie gouvernementale face à l'État canadien (Lepage, 2009, cité dans Plante et Roy, 2011, p. 18).

[...] Ces mesures [de la Loi sur les Indiens] ont entre autres eu pour conséquence de restreindre et de contrôler l'accès aux ressources des territoires ainsi que de détruire les « systèmes politiques et l'organisation sociale des autochtones, leur religion et les restes d'une économie auparavant viable » Green, en 1995 (cité par FAQ, 2004, p.7). Lacasse (2004) ajoute qu'on a alors imposé un nouveau mode de gouvernance aux Premières Nations où l'on a obligé toutes les nouvelles réserves à se nommer un chef pour les représenter au ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada. L'introduction de ce système hiérarchique, qui apportait des inégalités non seulement entre les hommes et les femmes, mais également entre les hommes, a inévitablement créé des conflits internes au sein des communautés (FAQ, 2004 ; Green, 1995 ; Lacasse, 2004 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 43).

[...] Enfin tous ces profonds bouleversements ont amené une déstabilisation de l'identité autochtone et une détérioration de la cohésion entre les membres des

communautés. Ainsi, les nombreuses catégories dans lesquelles sont classés les membres des Premières Nations (Métis, Inuit, Indiens, en réserve ou hors réserve, inscrits ou non-inscrits, etc.) présentent peu de rapport avec la culture, l'éducation ou l'identité et elles créent de nombreuses inégalités entre les hommes et les femmes (FAQ, 2008, cité dans Plante et Roy, 2011, p. 51).

[...] À cet effet, Devens affirme que « les tensions actuelles entre les femmes et les hommes des communautés autochtones découlent de la colonisation » [traduction libre] (1992, p.5). Elle soutient qu'alors que les hommes avaient tout à gagner du système paternaliste proposé par les missionnaires (activités productives des hommes, telles que la trappe, l'économie, le pouvoir, la possibilité d'affaires avec les Blancs, etc.), les femmes, pour leur part, avaient tout à perdre (leurs rôles se réduisaient de plus en plus aux tâches domestiques). Ainsi, alors que les hommes intégraient les pratiques et les valeurs paternalistes qui leur permettaient de négocier avec les colons blancs, les femmes perdaient tranquillement leur autonomie et leur statut au sein de leur nation (principalement chez les nations algonquiennes), de leur communauté et de leur famille. L'auteure suggère ainsi que ce legs se répercute encore aujourd'hui alors que les luttes des femmes, principalement basées sur l'obtention de droits individuels, s'opposent aux luttes des hommes, axées sur les droits collectifs (Devens, 1992, cité dans Plante et Roy, 2011, p. 60-61).

[...] Plusieurs auteurs et groupes de femmes expliquent que le processus discriminatoire des anciennes dispositions de la Loi a été reporté sur les générations futures (FAQ, 2001 ; Furi et Wherret, 1996/2003 ; Moss, 1997). En ce sens, les membres d'une même famille peuvent voir leur droit à la transmissibilité du statut traité de façon différente selon leur sexe. En effet, avec l'adoption du projet de loi C-31, les personnes pouvaient être réinscrites au statut d'Indien selon deux paragraphes différents n'offrant pas les mêmes possibilités en ce qui concerne la transmission du statut à leurs enfants (Furi et Wherret, 1996/2003). Concrètement, un frère et une sœur tous deux inscrits et ayant épousé des conjoints non autochtones avant 1985 n'auront pas les mêmes droits quant à la transmission du statut à leurs enfants.

[...] Par ailleurs, le gouvernement canadien exige que les femmes autochtones non mariées divulguent l'identité du père de leur enfant lors de l'enregistrement de ce dernier, sans quoi on présume que le père est non autochtone. En plus de faire une discrimination fondée sur l'état matrimonial, il est troublant de souligner que le gouvernement fédéral n'exige pas aux femmes allochtones l'identification du père pour octroyer la citoyenneté canadienne à leurs enfants, même si celles-ci ne sont pas mariées¹⁷ (FAQ, 2001 ; Furi et Wherret, 1996/2003 ; Moss, 1997; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 57).

Plante et Roy (2011) statuent également sur la situation des femmes autochtones quant au droit de vote : « Rappelons par exemple que ce n'est qu'en 1960 que les femmes autochtones ont

¹⁷ Cette information est encore valide en 2025. Elle nous a été confirmée par FAQ en janvier 2025.

obtenu leur droit de vote au Canada, soit 42 ans après les Canadiennes, qui l'ont obtenu en 1918 » (p. 58). Elles citent aussi le peu d'élues autochtones qui ont siégé, notamment au gouvernement fédéral, depuis 2011 (p. 18). Cela est également décrit par Héloïse Maertens (2022) dans son mémoire de maîtrise intitulé *L'implication politique des femmes autochtones au Québec*, même si ces élues autochtones sont plus nombreuses onze ans plus tard.

Une vision de l'égalité et de la complémentarité homme-femme dans les nations autochtones

La majeure partie des textes que nous avons consultés insiste à la fois sur la complémentarité et l'équilibre (CSF, 2016) dans les rôles des hommes et des femmes.

[...] Quant aux Iroquoiens, « ils insistaient sur la nécessité de prendre des initiatives personnelles tout en agissant dans les meilleurs intérêts du groupe » (Viau, 2000, p. 224). Selon Sayers et MacDonald (2001), il existe également un esprit communautaire et une optique d'égalité des sexes propres aux Premières Nations. Pour ces derniers, l'homme et la femme se complétant, un respect mutuel est inscrit dans leurs relations (Kenny et al., 2004 ; Raphaël-Fortin, 1997). En fait, selon eux, non seulement les individus se complètent entre eux, mais l'univers entier forme un tout indivisible, ce qui prouve leur croyance en « l'interdépendance de tous les aspects de la vie » (Kenny et al., 2004, p.10). Cette interdépendance, menant au respect de toute chose, est caractéristique de la vision holistique des Premières Nations (Kenny et al., 2004 ; Lacasse, 2004). Par exemple, Lacasse (2004, p.71) mentionne : il est difficile de cerner l'ordre innu, avec la logique juridique euro-québécoise, parce que, dans la tête de l'Innu, les activités de tous les jours ne peuvent se distinguer selon leur caractère politique, économique, religieux ou juridique. Il s'agit là d'activités séparées pour une population non innue, ce qui n'est pas le cas chez les Innus. Au contraire, le tout l'emporte sur les parties du tout (Kenny et al., 2004 ; Lacasse, 2004, Raphaël-Fortin, 1997 ; Sayers et MacDonald, 2001 ; Viau, 2000 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 34).

[...] Les hommes et les femmes sont nécessairement complémentaires dans un mode de vie en forêt, mais sont-ils égaux pour autant ? À la lumière de la cosmogonie des Premières Nations et de leur mode de vie, la notion d'égalité, telle que la société dominante la conçoit, doit être évacuée pour tabler sur des notions qui sont propres aux Premières Nations. De ce fait, sans parler d'égalité, il est possible de parler d'un respect mutuel entre tous les membres d'une communauté, de la prépondérance du groupe sur l'individu et d'une participation équitable au sein de la communauté (Plante et Roy, 2011, p. 38).

[...] En se penchant sur la cosmogonie des Premières Nations, le terme d'équilibre semble plus approprié que celui d'égalité. À ce sujet, Robert Vachon (1992) précise : Dans un texte (1992, p. 5) où il compare les visions occidentales et mohawks de l'univers [...] qu'à l'intérieur de cet univers auquel l'Autochtone s'intègre sans se poser de questions, la personne humaine recherche l'équilibre et l'harmonie, alors que le membre de la société dominante, dans son univers à lui, aura plutôt tendance à vouloir modifier, organiser et améliorer cet univers (cité par

Lacasse, 2004, p.41) (Lacasse, 2004 ; Robert Vachon, 1992 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 30).

[...] Pour sa part, Lajoie (2009) formule plutôt l'hypothèse que les femmes assumaient les tâches politiques en raison de l'absence prolongée des hommes, ces derniers quittant fréquemment leur communauté pour chasser, trapper et faire la guerre.

En effet, puisque les aînés sont les gardiens et les transmetteurs de la tradition et qu'ils représentent les individus détenant le plus de pouvoir dans les communautés (Lacasse, 2004 ; Viau, 2000), il serait plus approprié de considérer l'âge dans les facteurs d'analyse.

Dans la communauté innue de Nutashquan, par exemple, « une femme aînée aurait plus d'autorité qu'un homme et occuperait une fonction plus spirituelle » (Lajoie, 2009, p.69). Malgré cette grande influence que semblaient posséder les aînés, Lacasse (2004) nous rappelle que leur pouvoir n'était pas coercitif (Lacasse, 2004 ; Lajoie, 2009 ; Viau, 2000 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 41).

[...] Quoique la modernité puisse avoir une connotation favorable par rapport à la tradition dans la société majoritaire, le contraire semble se produire chez les Premières Nations. En effet, certains auteurs nous mettent en garde contre l'idéalisation de la tradition autochtone où l'égalité des sexes était de mise (Lévesque et Trudeau, 2001b ; Sayers et MacDonald, 2001 ; Sioui, 1992 cité par Smandych et Lee, 1995 ; Van Kirk, 1987 ; cités dans Plante et Roy, 2011, p. 26).

« Un grand nombre d'Autochtones croient qu'en adoptant une vision du monde autochtone, les femmes et les hommes recréeront un monde idyllique qui ne connaîtra pas de hiérarchie entre les sexes » (Sayers et MacDonald, 2001, p. 16, cités dans Plante et Roy, 2011, p. 26).

Or, cela ne se produira pas, à moins, que les membres des Premières Nations n'entreprennent une démarche de décolonisation (Plante et Roy, 2011, p. 26).

Cette vision de la relation est reprise en matière de droit chez les Wabanakis. Woudenberg (2004) écrit à ce sujet :

Ce qu'il importe de reconnaître dans les traditions orales wabanakises et dans les enseignements qu'elles contiennent, c'est qu'elles sont les manifestations de la matrice spirituelle dans laquelle le peuple wabanaki vivaient leurs relations sociales et accomplissaient leurs activités quotidiennes. En effet, ces enseignements fournissaient aux gens un ensemble de règles gouvernant, non seulement la manière dont la terre était occupée, mais aussi la manière dont elle était utilisée. Les principes d'équilibre, de coexistence et de réciprocité, donc s'infiltraient dans tous les aspects du quotidien.

[...] Pour accéder au prestige, par contre, hommes et femmes devaient avoir accès aux « moyens de prestige », à savoir les espaces écologiques et les ressources qui leur permettaient de remplir leurs responsabilités sociales.

Pour acquérir une bonne réputation de chasseur, un homme devait avoir accès à un territoire de chasse. Une fois encore, la même règle s'appliquait aux femmes. Pour démontrer leurs habiletés et leur pouvoir, et de ce fait se construire une bonne réputation, elles devaient avoir accès aux terrains marécageux pour ramasser les matériaux nécessaires à la fabrication de paniers et de nattes, aux boisés pour cueillir les plantes sauvages, les racines, les feuilles et les écorces pour les teintures et les médicaments, aux plages pour ramasser les crustacés, aux marais salés pour recueillir les œufs des oiseaux sauvages, à des vallons, des îles et des terrains déboisés le long des rivières pour planter des jardins (p. 77-78).

En cela les luttes féministes autochtones sont très centrées sur l'histoire et les politiques coloniales qui ont détruit et brisé énormément les systèmes de droits autochtones, leur relation avec leur vision de la terre, mais aussi tous les processus traditionnels qui supportaient les familles autochtones, comme le précise Aurélie Arnaud (2014). Cette dernière insiste sur la manière dont les luttes pour les droits des femmes se sont organisées et structurées au fil des années, notamment grâce à FAQ.

Une gouvernance du corps chez les Innues et Atikamekw : le travail de Suzy Basile

Les articles de Suzy Basile (Basile, 2017, 2021 ; Basile et al., 2021, 2023) mettent de l'avant la relation existant entre le territoire (le Nitassinan pour les Innus et le Nitaskinan pour les Atikamekw) et la gouvernance rattachée au corps des femmes autochtones afin de revaloriser les savoirs féminins autochtones (protection, récolte médicinale, piégeage, transmission de la langue pour nommer le territoire, etc.). Basile insiste fortement sur ce lien intrinsèque et holiste entre le territoire et les femmes autochtones. En précisant qu'elle ne veut pas forcément idéaliser l'ancien mode de vie, elle essaie de comprendre comment fonctionnent ces bouleversements du territoire, souvent très rapides, avec une baisse de la participation dans les activités traditionnelles, qui affectent à la fois la santé, les pratiques autochtones et les rôles des femmes.

La place des femmes dans la gouvernance territoriale a été considérablement réduite au fil des ans depuis le contact avec les Emitcikociwicak (terme qui désigne les Eurocanadiens et aujourd'hui, les Québécois) et qui signifie « ceux qui coupent les arbres ».

La participation à la prise de décision et la pratique d'activités de gestion et d'occupation du territoire ont connu d'importantes modifications – une cassure ont dit plusieurs –, mais elles continuent d'exister. Les témoignages recueillis permettent ainsi d'écarter l'idée reçue selon laquelle les femmes autochtones auraient perdu leur lien au territoire (Basile et al., 2021, page 12).

Basile précise cette réflexion dans plusieurs de ses écrits :

[...] Une combinaison de facteurs a mis à mal la place des femmes autochtones dans la gouvernance territoriale, telle que leur effacement des processus de prise de décision (la religion les reléguant à la sphère domestique notamment), leur nombre encore trop restreint dans la sphère politique, la perte d'accès au territoire, ou encore l'altération des écosystèmes.

Le territoire, demeurant un pilier important des identités et des cultures autochtones pour lesquelles les femmes ont un rôle de « gardienne active », doit être protégé et respecté ; et pour cela, il doit être mieux compris (Basile, 2021, p. 4).

Or, pour que les femmes autochtones puissent reprendre le rôle et la place qui leur revient dans la gouvernance territoriale, il faut comprendre la vision qu'elles en ont afin que le changement vienne d'elles plutôt que de leur être, encore une fois, imposé (Basile et al., 2021, p.10).

[...] Pour les féministes autochtones, la décolonisation ne sera complète qu'avec le retour des femmes autochtones dans toutes les échelles de gouvernance, soit communautaire, régional et national, et dans tous les domaines, incluant les questions territoriales (Basile et al., 2023, p. 21).

Le pouvoir détenu par les femmes autochtones [...] s'incarne de manière emblématique dans tout ce qui a trait au rapport au corps (Anderson, 2003 cité par Basile et al., 2023, p. 52). [...] que cela soit l'accompagnement des grossesses, la gestion de contraceptifs naturels, voire des avortements lorsque la vie de la mère et de l'enfant est en danger [...] l'allaitement [...] (Basile et al., 2023, p. 55).

En cela :

C'est cette relation avec le territoire qui établit le fait d'être autochtone et le fait d'être femme (Basile et al., 2023, p. 17).

La notion de lien au territoire renvoie à la relation que les Premiers Peuples entretiennent avec la terre et la nature, c'est le rapport qui est à l'origine de la langue, de la culture et de l'économie des Premières Nations (Basile, 2017).

Le lien des femmes autochtones au territoire ne peut toutefois être réduit aux connaissances essentiellement utilitaires puisqu'il s'exprime dans tous les domaines de la vie humaine incluant la spiritualité (Basile et al., 2023, p. 19).

Basile et ses collègues indiquent également que :

[l]es femmes atikamekw ont continué à entretenir un lien étroit avec le territoire. Or, l'occupation du territoire semble intimement connectée à la forte utilisation de la langue atikamekw, à la continuité de la fabrication artisanale de médecines traditionnelles et d'objets pour nouveau-nés ainsi que d'une récente revitalisation des cérémonies traditionnelles se déroulant en territoire (Basile et al., 2023, p. 46).

Basile signale que les participantes de sa thèse ont insisté sur l'importance de l'équilibre entre l'homme et la femme, mais aussi sur la manière dont se transforme le rôle de la femme dans les communautés :

Alors qu'elles assument, toujours la transmission de la culture, de la langue et de plusieurs des activités rattachées au monde des femmes (art de la couture et du perlage, guide pour certaines cérémonies, préparation du gibier et des plantes médicinales, soins aux enfants et aux Aînés, etc.), plusieurs femmes occupent des postes de direction dans les communautés atikamekw.

En 2023, la première femme atikamekw, Vivianne Chilton, a été élue cheffe de la communauté de Wemotaci¹⁸.

La gouvernance du savoir des femmes autochtones : la recherche

La gouvernance s'exerce dans le contrôle, la propriété et la conservation des données qui vont toucher les communautés et leurs populations dans tous les processus de recherche. Souvent mises à l'écart de la recherche qui les concerne (Gentelet, 2009), les Premières Nations reprennent le contrôle sur les informations et la possession de leurs données.

Lorsque la recherche ne remet pas en question les structures du pouvoir dominant et les inégalités socio-économiques et culturelles systémiques, elle court le risque de continuer à reproduire, tout simplement parce que les inégalités servent (et parfois renforcent) la culture et le pouvoir établis, la hiérarchie académique et la liberté universitaire (Lachapelle et Puana, 2012, p. 1).

Il est important de reconnaître que l'historique colonial de la recherche scientifique a laissé un héritage de méfiance au sein des communautés autochtones qui ont trop longtemps été considérées comme des sujets passifs. (Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec [RCAAQ], 2021, p. 7)

Des principes de recherche en contexte autochtone ont été édictés à partir de 1998, à la suite de l'Enquête régionale longitudinale sur la santé des Premières Nations et des Inuits. On les repère dans l'acronyme PCAP® (Propriété, Contrôle, Accès et Possession) que l'on retrouve pour la première fois au Canada, en français, dans un document de l'Organisation nationale de la santé autochtone de 2007.

La première page de ce document indique l'importance pour les Premières Nations de :

[...] protéger toute information concernant leurs populations, culture et savoir traditionnel, ainsi que les renseignements obtenus lors de recherches [...] Les principes de PCAP® permettent de suivre une approche reflétant les Premières Nations dans le cadre de recherche et de gestion de données et d'information (Assemblée des Premières Nations, 2007, p. 1).

¹⁸ Journal en ligne – Mon Latuque : Viviane Chilton, nouvelle cheffe de Wemotaci
<https://monlatuque.com/viviane-chilton-nouvelle-cheffe-de-wemotaci/>. Consulté le 8 février 2025.

Les versions subséquentes au Québec sont à la disposition du public au centre de documentation de la CSSSPNQL avec le protocole de recherche de 2014 (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador [APNQL], 2014) et le guide d'accompagnement de 2019 (CSSSPNQL, 2019). Dans ce protocole de 2014, en page 3, il est indiqué que « les communautés des Premières Nations doivent exercer leur gouvernance en matière de gestion de l'information et des connaissances collectives et elles ont la responsabilité de protéger et conserver leur patrimoine informationnel. » Pour cela, elles doivent être consultées par rapport au projet et intervenir avant (soit durant la conception du projet), pendant (soit lors du déroulement de la recherche) et après (soit lors de la diffusion des résultats et du suivi de la recherche, par rapport aux paramètres entourant le projet) ce dernier. Deux objectifs sont poursuivis par le protocole, que nous citons ici textuellement.

1. Sensibiliser les Premières Nations, les organismes des Premières Nations ainsi que la communauté scientifique à l'importance de la recherche éthique ;
2. Proposer un cadre éthique de la recherche ayant à cœur un déroulement respectueux dans un contexte de Premières Nations, sous forme de :
 - Valeurs fondamentales qui orientent le processus de recherche auprès des Premières Nations, tel un fil conducteur ;
 - Principes de base de la recherche chez les Premières Nations (cultures, visions du monde, bonnes pratiques, etc.)
 - Étapes incontournables (CSSSPNQL, 2019, p. 5).

Le Protocole de recherche de l'APNQL s'inscrit donc dans ce contexte de décolonisation de la recherche. Il veut répondre au souhait des Premières Nations de se réapproprier les projets de recherche les concernant en proposant des principes tels que la réciprocité et en mettant l'accent sur l'importance d'établir des relations de confiance dans le cadre de ces projets (CSSSPNQL, 2019, p. 6). Une boîte à outils a été publiée en 2018 par différentes universités québécoises pour présenter ses concepts (Basile et al., 2018).

En 2022, les instances en recherche canadienne ont, elles aussi, mis à jour leur protocole de recherche avec le chapitre 9 de la politique des trois Conseils (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, 2022, p. 165-207). Il en va de même, au Québec, avec la synthèse des connaissances de l'Institut national de santé publique du Québec, intitulée *Principes autochtones de recherche : contribution à la collaboration en santé publique* (Institut national de santé publique du Québec, 2023).

Enfin, il ne faut pas oublier que plus de 50 % des Autochtones au Québec vivent en milieu urbain, dont une proportion plus importante de femmes (Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec [RCAAQ], 2018). En 2018, le Réseau des connaissances autochtones en milieu urbain a produit un Cadre éthique pour la recherche (Réseau des connaissances autochtones en milieu urbain, 2015), par la suite le RCAAQ, fondé en 1976, a aussi édité en 2021 un document touchant les recherches qui impliquent ses membres. Ce cadre de référence

est basé sur des principes tels que la reconnaissance, la réciprocité, l'agentivité et la pertinence (RCAAQ, 2021). Ces principes en recherche ont été spécifiquement précisés au regard de la réalité des femmes autochtones, en 2012, par Basile dans un document réalisé conjointement avec FAQ (FAQ, 2012, p.6).

Il est indiqué, en reprenant les principes de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC, 2011), que tout travail de recherche avec les femmes autochtones doit :

- 1) Revitaliser la valeur des femmes autochtones au sein des sociétés ;
- 2) Respecter les cultures autochtones et l'équilibre entre les éléments du cercle de la vie (incluant les femmes et les hommes) ;
- 3) Se conformer aux lois du Créateur ainsi qu'aux autres lois (loi autochtone, droit inhérent, la Constitution et la loi internationale) ;
- 4) Respecter la diversité culturelle et l'histoire des femmes autochtones (p. 5).

Prendre en compte le savoir des femmes autochtones permet à la recherche d'avoir une autre vision du monde et notamment une vision holiste, sans imposer des modèles féministes occidentaux « [...] qui [ont] pu mener à une fausse interprétation de la situation des femmes autochtones et des relations de genre ».

Le document indique douze principes qui guident toute recherche avec les femmes autochtones :

- 1) La présence des femmes lors des premiers contacts avant d'entreprendre une recherche [...] ;
- 2) La tenue d'une vaste consultation auprès de la communauté ou de l'organisme impliqué qui interpelle particulièrement les femmes par la tenue de rencontres spéciales avec elles, à un moment et dans un lieu propices à la discussion (ex. tenir les rencontres sur le territoire lorsque possible) [...] ;
- 3) L'implication des femmes autochtones dans la définition du sujet de la recherche, dans le choix de la méthodologie à appliquer [...] L'usage des langues autochtones doit aussi être priorisé lorsqu'exigé. La confidentialité et l'anonymat doivent être assurés lors de la collecte et l'analyse des données ;
- 4) La recherche doit être basée sur des besoins et des priorités locales identifiés par les femmes elles-mêmes, en plus de proposer des stratégies de transfert de connaissances [...] ;
- 5) Le respect des savoirs autochtones [...] ;
- 6) Choisir une méthodologie de recherche respectueuse des conditions prescrites par la communauté autochtone en tenant compte des valeurs et des savoirs des femmes autochtones [...] ;

- 7) Redonner une voix aux femmes autochtones afin de réinstaurer un équilibre dans le discours de la société en général [...];
- 8) Le respect de la vision holistique, qui caractérise la majorité des Peuples autochtones du monde [...];
- 9) L'établissement de la réciprocité dans toutes les relations [...];
- 10) Le retour des résultats auprès des femmes concernées et leurs retombées dans le milieu ou la communauté autochtone [...];
- 11) Le respect des valeurs fondamentales tout au long de la recherche telles que le respect, la confiance, la connaissance, l'équilibre, l'équité et le pouvoir décisionnel [...];
- 12) L'adoption d'une attitude et d'une démarche inclusive et l'entretien d'un dialogue continu et d'un partenariat efficace et sincère entre les chercheurs et les femmes autochtones (FAQ, 2012, p. 9-11).

En insistant sur le lien qui se crée et se maintient entre le chercheur et la communauté, la recherche-action participative est à prioriser lors de recherches avec les femmes autochtones, car « elle permet aux participantes d'une recherche de s'interroger sur leurs propres réalités, donc de formuler les questions de recherche et d'appliquer les résultats à leur propre vie ou à celle de leur communauté, donc de mettre en valeur leurs propres expertises » (FAQ, 2012, p. 12).

La recherche-action participative, est bien traduite dans le titre de l'article de Louise Lachapelle et de ShanDak Puana, poétesse et artiste innue, en 2012, : *Mamu minu-tutamutau – bien faire ensemble* (Lachapelle et Puana, 2012) ou dans l'explication d'Elisabeth Kaine, en 2022, lorsqu'elle parle d'autonomisation « [...] le partage des pouvoirs, des ressources et des informations s'installe dans la relation. Il ne s'agit pas d'un concept théorique, mais d'un mode de vie, d'une façon d'être ensemble » (Kaine, 2022, p. 110).

Fin de la boucle sur le mot-racine *gouvernance*

Dans ce chapitre, nous avons précisé les ramifications et compréhensions du mot-racine gouvernance propre aux femmes autochtones en le resituant dans une définition de la gouvernance tant territoriale, communautaire (empowerment) qu'individuelle. Nous avons, avec le travail qui a été réalisé par Annie Plante et Evelyne Roy en 2011, bonifié ce concept de gouvernance dans un cadre historique au sein duquel les pratiques du droit autochtone ont été exclues par les politiques des gouvernements fédéral et provinciaux depuis la période de contact (Brazeau, 2021). Enfin, nous avons précisé cette notion de gouvernance dans le domaine de la recherche autochtone, laquelle ne peut plus se réaliser sans la participation, le contrôle et la possession des données par, pour et avec les communautés, les organisations des Premières Nations et les femmes autochtones.

Même si nous percevons un changement dans le rôle des femmes autochtones, qui était auparavant marginal, notamment en politique, ces femmes se sont investies fortement pour faire avancer leurs droits et ceux de leurs communautés : « [...] nous assistons aujourd'hui à une implication de plus en plus marquée des femmes autochtones au sein des instances politiques, que ce soit dans les conseils de bande, les conseils tribaux ou en politique fédérale et provinciale » (Maertens, 2022, p. xi).

Toutefois, Germinie Van Woudenberg, dans la conclusion de son article, nous indiquait que cette réappropriation du pouvoir des femmes serait ardue, à la vue de tous les processus qui ont été mis en place pour morceler les territoires et leurs rôles :

[...] l'accès au territoire et aux ressources est un élément majeur de la revitalisation et du développement durable des cultures distinctes des peuples autochtones [...]. Si les modes de tenure des terres dans les systèmes autochtones traditionnels étaient des tapisseries environnementales riches de complexités, de nuances et d'interrelations, comment serait-il possible de les transformer en une totalité culturelle par des processus légaux et politiques qui séparent constamment les pratiques de ces cultures en partie « intégrantes » et « accessoires » ?

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

Nous terminons ce chapitre avec les paroles recueillies dans la thèse de Mitchell (2022), pour montrer que dans la lutte pour la gouvernance, les femmes autochtones, par les combats complexes qu'elles mènent, se réapproprient leur pouvoir, mais surtout leur propre image :

On est des femmes fortes, on est des femmes de tête, on démontre nos cultures, nos savoirs [...]. La femme autochtone a une espèce de devoir [ou] de pouvoir d'être une femme de tête. Je pense que ça fait un petit peu partie de notre devoir en tant qu'Autochtone [...]. D'une certaine façon, les femmes autochtones ont peut-être une espèce de pouvoir supplémentaire que la femme québécoise n'a pas finalement (p. 33).

CHAPITRE 3 : BOUCLE SUR LE MOT-RACINE *TRANSMISSION*

Nous dédions ce chapitre à la professeure Wendat Elisabeth Kaine, de l'Université du Québec à Chicoutimi, disparue en 2022. Spécialiste en design et en médiation culturelle, Élisabeth laisse un héritage riche dans le milieu muséal et le monde universitaire. En développant des méthodes collaboratives pour créer de nouvelles modalités de dialogue et de rencontre entre Autochtones et Allochtones, elle a su transmettre l'importance des cultures et des modes de vie des Premières Nations et des Inuit au Québec. La professeure Kaine a légué un héritage important avec la création de La Boîte Rouge Vif (BRV) (<https://www.laboiterougevif.com/>), organisme autochtone, leader dans la recherche collaborative et la cocréation au service de la transmission culturelle. Avant son décès, elle était cotitulaire de la Chaire UNESCO en transmission culturelle chez les Premiers Peuples comme dynamique de mieux-être et d'empowerment.

(Kaine, 2002, 2004, 201b, 2010a, 2016, 2022 ; Kaine et al., 2016)

La notion de transmission est directement reliée à la notion d'apprentissage en contexte autochtone (CCA, 2009) et aux différentes méthodes en lien avec l'éducation, dont la responsabilité est traditionnellement féminine (Mitchell, 2022). Transmettre est un geste éducatif pour les femmes autochtones, qu'elles soient résidentes des communautés ou des milieux urbains, mais aussi un geste politique pour préserver leur identité, leurs connaissances, leurs savoirs traditionnels et, plus globalement, leur langue et leur culture.

Dans une vision large de la notion de travail et de la signification du mot *Atuskan* (*faire un effort dans le but de*), que nous avons précisé dans l'introduction, le concept de la transmission s'inscrit dans une vision holistique intégrant les gestes du quotidien, que l'on soit sur le territoire ancestral ou non. Ces gestes se voient dans la relation que les femmes entretiennent avec leur corps (Basile et al., 2023 ; Breton-Théorêt, 2023), avec leur famille ou avec leur environnement (Basile, 2017 ; Beaudry et Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2018 ; Hébert-Lefebvre et Blanchet, 2023) et, plus fondamentalement, dans l'éducation de leurs enfants et de leurs pairs de travail, même s'ils ne sont pas autochtones.

L'approche holistique est une approche scientifique, qui s'attache à faire des liens, à relier les concepts que la science traditionnelle a souvent définis comme contraires (le bien et le mal, le vrai et le faux, le visible et le caché, le physique et l'émotionnel, le spirituel et le mental), ce qui est présenté par le philosophe Edgar Morin, dans sa *Méthode*, comme une science de la reliance et de la complexité (Morin, 2001).

Dans ce chapitre nous présenterons une définition, à partir des mots des Premières Nations, de la notion de transmission ; puis, nous définirons cette notion à partir de la vision holistique propre aux cultures autochtones. Par la suite, nous nous intéresserons aux processus et aux

politiques qui ont brisé cette transmission naturelle des savoirs des femmes autochtones et nous insisterons sur les fonctions du cercle et de la communauté dans le processus de parole et de guérison. Nous terminerons le chapitre en mettant en lumière la responsabilité des femmes dans leurs rôles de transmettrices des savoirs autochtones au sein du monde moderne.

Un essai de définition

Le terme *transmission* dans cette optique a été précisé dans le document du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) en 2021, pour introduire l'éthique de la recherche avec ses membres. Nous reproduisons ces traductions pour essayer d'en faire une définition intégrant les différentes transcriptions des différentes Nations présentes au Québec.

Tableau 7. Signification du mot *transmission* (RCAAQ, 2021, p. 3)

Langue	Traduction du mot <i>transmission</i>	Correspondance
iyyuw-iyimuuun (langue de la Nation Naskapi)	<i>Aashupistiinakauch aschaitmuuwun</i>	Désigne la transmission des savoirs.
kanien'kéha (langue de la Nation Kanien'kehá : ka/Mohawk)	<i>Aionté : weienhste</i>	Fait référence à l'action d'apprendre, signifie littéralement « la façon dont une personne apprend ».
innu-aimun (langue des Innus)	<i>Atanukan</i>	Désigne les récits et les mythes qui permettent d'expliquer et de comprendre le monde. <i>Atanukan</i> , c'est ce qu'on doit transmettre afin que les générations futures sachent ce qu'il convient de savoir.
mi'gmaw (langue des Mi'gmaq/Micmacs)	<i>Gina'masuti'l</i>	Fait référence aux connaissances et à l'apprentissage, correspond aux enseignements qui nous proviennent d'un aîné expérimenté ou de l'histoire.
iyyiyuyimuwin (langue de la Nation Eeyou/Cris)	<i>Kakwechihchemuwin</i>	Désigne l'action de poser des questions.
itewin atikamekw (langue de la Nation atikamekw)	<i>Kiskinoweworew</i>	Signifie orienter quelqu'un, faire marcher quelqu'un dans le droit chemin, donner l'exemple.
Anicinapemowin (langue des Anicinapek/Algonquins)	<i>Nandakanaweyan</i>	Signifie chercher des pistes ou des signes.
wolastoqey latuwewakon (langue des Wolastoqiyik Wahsipekuk/Malécites)	<i>Naskashu</i>	Signifie « il ou elle enquête ».
aln8ba8dwaw8gan (langue des Waban-Aki/Abénaquis)	<i>Wawidah8zw8gan</i>	Désigne la connaissance, la compréhension.
Wendat (langue de la Nation Huronne-Wendat)	<i>Yënienhwi's</i>	Signifie « j'apprends » (yë correspond à « je », nienhwi est la racine verbale de « savoir quelque chose »).

À partir de ces retranscriptions, la transmission serait pour les Premières Nations citées dans le tableau, la capacité d'apprendre, d'expliquer et d'enquêter (poser des questions) et de comprendre le monde à partir de la parole d'anciens ou de traces laissées, mais aussi d'accompagner une personne en donnant l'exemple, en lui faisant profiter de notre sagesse.

La mot-racine *transmission* et l'approche holistique

Cette transmission chez les Premières Nations s'inscrit toujours dans une vision du monde, mais aussi dans un temps qui est cyclique au regard des saisons, non linéaire, et qui se fait tout au long de la vie des personnes. Elle s'inscrit toujours dans les quatre aspects ou besoins de l'être (spirituel, physique, mental et émotionnel), dans un lieu (Campeau, 2021) ou sur un territoire. À cet égard, et même si ce n'est pas une auteure francophone, nous tenons à souligner le travail de Marie Ann Battiste, chercheuse Mi'gmaq/Micmacs, l'une des personnes les plus citées dans les bibliographies sur l'importance de l'apprentissage en contexte autochtone, notamment avec le territoire (Battiste, 2010 ; Battiste et Barman, 1995 ; Battiste et Henderson, 2000 ; Battiste et Bouvier, 2019 ; Battiste et Henderson, 2024). Le livre d'Émilie Deschênes et Jacques Kurtness, paru en 2024, reprend largement ses écrits.

Le Conseil canadien sur l'apprentissage, à partir de 2007, a été sans doute le premier à modéliser l'apprentissage holistique tout au long de la vie chez les Premières Nations, les Inuit et les Métis, pensées, écrits et modèles qui se retrouvent, en 2009, dans un document qui sert encore de référence en 2024 (Conseil canadien sur l'apprentissage [CCA], 2009). Cependant, lors de nos recherches, nous avons trouvé un modèle non conventionnel avec une forte ressemblance aux modèles circulaires (roue de médecine) dans le livre de l'ethnologue Franck Gouldsmith Speck de 1935, traduit en français par Carayon en 2011, reproduisant sur la besace d'un chasseur innu, l'image modélisée du Grand Homme. Il est dit :

Le grand Homme (Mista'peo) semble être situé dans le cœur (wute'i), il est l'équivalent de la vie incarnée dans les êtres humains et possède la caractéristique de survivre au corps [...]. La philosophie naskapie de l'âme contient également un facteur éthique. Nous apprenons en effet qu'à mesure que le Grand Homme fait activement preuve d'une plus grande volonté dans les intérêts de sa demeure matérielle, le corps de l'individu, il exige que l'individu ne dise aucun mensonge et n'use pas de tromperie envers les autres. En particulier, la générosité, l'amabilité et l'assistance aux autres lui font plaisir [...] (Speck et Carayon, 1935, p. 34-36).

Nous pourrions donc dire qu'un modèle holistique ne décrit pas juste des parties d'un tout, mais s'incarne dans une vision relationnelle et éthique des liens qui unissent ses parties.

Le modèle du CCA de 2009 a largement été repris et cité par la suite dans les écrits sur l'éducation autochtone (Colomb, 2012 ; Deschênes et Kurtness, 2024 ; Toulouse et al., 2016) et plus récemment dans l'ouvrage collectif sous la direction de Diane Campeau, *Regards diversifiés sur l'éducation autochtone : réflexions pour une pédagogie du XXI^e siècle*, notamment dans les chapitres 1, 2 et 8. Les modèles holistiques sont repris sous forme de cercle (roue de médecine), d'arbre de vie ou de fleur.

Emmanuel Colomb indique en 2012 que la vision holistique des Premières Nations

intègre fondamentalement le changement [...] cette vision holistique repose sur une dynamique du mouvement et de l'équilibre entre les liens des différentes composantes du monde, mais aussi une réflexion personnelle que chaque individu doit faire sur ce tout [...]. Il est donc toujours difficile et réducteur de représenter à la fois l'équilibre, le lien, le mouvement et la réflexion dans une même modélisation (p. 52).

Saini, en 2012, dans sa Revue systématique des modèles de recherche occidentaux et autochtones (Saini et Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2012), traduisent cette dynamique avec les mots de Battiste et Henderson (2000) :

[...] Voir les choses sous l'angle de la permanence revient à tout confondre : une des solutions de rechange correspond à la nécessité de créer des harmonies d'interdépendance temporaires par le biais d'alliances et de relations entre toutes les formes et les forces. Ce réseau d'interdépendance est une source sans fin d'émerveillement pour l'esprit autochtone et pour les autres forces qui contribuent à l'harmonie (Battiste et Henderson, 2000, p. 246).

On doit donc voir ces modèles sous forme de spirale intégrant une énergie de transformation et d'évolution par les apprentissages souvent précisés par la dynamique, par la roue de médecine (Colomb, 2012, p. 50). L'holisme chez les Premiers Peuples décrit aussi un rythme, une vibration qui harmonise toutes ses fonctions. Nous pensons que le son du tambour traditionnel et le chant qui l'accompagne sont de bons exemples. Ils font le lien entre les éléments de la terre, sa cosmologie, le territoire, et l'âme humaine. Il prépare l'être à l'action. Speck reprend les paroles de Joseph Kurtness, de Mistassini, dans la traduction française de Carayon en 2011 :

Le tambour est plus qu'un simple objet, il est une entité vivante [...]. Le tambour peut parler à celui qui comprend son langage. Lorsqu'il est battu par un homme à l'âme forte, il révèle ce qui va se passer [...] (Speck et Carayon, 1935, p. 176).

[...] Le tambour pourra donner réponse à tes questions en communiquant avec les esprits. Les aînés disent que tu peux regarder le tambour comme aujourd'hui on regarde une télévision, les images y apparaissent — Propos de Anne-Marie André, Innue (Kaine et al., 2016, p. 177).

Pamela Rose Toulouse, femme ojibwée du nord de l'Ontario, écrit pour sa part en 2016 sur la roue de médecine :

[...] elle [la roue] est aussi appelée « enseignements de vie » ou « préceptes de vie ». C'est un cercle de vie continu et sans fin. Il montre que tout est lié et que tout est sacré. Toute forme de vie est égale. Toute vie est digne de respect, d'attention et d'amour. Examinons d'abord le domaine physique. C'est là qu'est située la naissance des enfants. Il symbolise le printemps, le lever du soleil et la direction est. Le domaine affectif est associé à l'adolescence. Il symbolise l'été, le

soleil à son zénith et la direction sud. Le domaine intellectuel est associé à l'âge adulte. Il symbolise l'automne, le coucher du soleil et la direction ouest. Quant au domaine spirituel, il est associé à nos Aînés et la destination des Aînés ; il symbolise l'hiver, le lever de la lune et la direction nord. Chaque domaine représente les aspects d'un être humain qui en font un être complet : l'est représente le physique ; le sud, l'affectif ; l'ouest, l'intellectuel ; le nord, le spirituel. L'équilibre est essentiel à chaque domaine. Si l'équilibre est perturbé, tous les aspects de la vie sont touchés (Toulouse et al., 2016, p. 7).

Cet équilibre repose sur la notion de mieux-être (A. Rousseau, 2019). Le mieux-être est considéré comme un état dans lequel la personne peut se réaliser, développer sa résilience et son savoir-faire, notamment envers ses pairs (Toulouse et al., 2016).

Colomb (2012, p. 78) indique que la dynamique holistique d'apprentissage s'inscrit dans la transmission, à partir de l'intériorité de l'individu (observer, savoir observer, apprendre à comprendre et apprendre à apprendre), puis par la capacité de l'individu à extérioriser ses savoirs (apprendre à faire, à montrer ce qu'il sait faire, à dire ce qu'il sait faire ; apprendre à être pour faire faire aux autres), la transmission étant l'aboutissement du savoir (redonner à sa communauté ou à ses pairs). Contrairement à une vision européenne, qui insiste sur l'importance du pouvoir en lien avec le savoir et sur le fait que ce savoir est une entité individuelle qui peut être possédée (Saini et Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2012, p. 9), la vision holistique valorise, au-delà du savoir, la capacité de l'individu à transmettre ce qu'il sait. Cette action ne peut donc se faire que par la capacité de l'individu à créer une relation de confiance dans l'acte de transmettre et à maintenir cette relation dans tout le processus de transmission (Colomb, 2012, p. 78).

Cette transmission est un aller-retour continu entre l'individu, sa famille, sa communauté, sa nation et son environnement (territoire). Dans un processus d'acculturation, il suffit de couper les liens naturels entre ces cercles (individu, famille, communauté, nation, territoire) par toutes sortes de mesures (création des pensionnats, des réserves, des frontières, etc.) pour affaiblir ou réduire la transmission d'une culture (Colomb, 2012, p. 58).

Heidie Vachon, innue, dans le livre d'Émilie Deschênes et de Jacques Kurtness de 2024 précise :

Utiliser la vision holistique consiste aussi à reconnecter les dimensions que l'histoire et les politiques assimilationnistes ont rompues, c'est-à-dire voir renaitre, en éducation, les connexions entre la famille, l'école, le territoire et la spiritualité. Il faut apprendre à recréer l'Harmonie, voir la synergie entre ces dimensions (p. 49).

En cela, l'holisme, tel que vu et compris par les Premières Nations, est un paradigme épistémologique qui relie plutôt qu'il ne sépare, qui s'attache aux principes qui animent toutes les formes de la vie terrestre et cosmique sur un territoire. Mégan Hébert Lefebvre et Edgard Blanchet précisent cette idée :

Le Ndakina, territoire ancestral de la Nation w8banakii (Abénakise), peut être considéré, dans une perspective holistique, non seulement comme une entité géographique, mais comme englobant un ensemble de savoirs et d'activités ancestraux qui dépendent de conditions sous-jacentes telles que l'accès et la possibilité de transmettre [...]. Les témoignages suggèrent que le territoire est pour plusieurs une relation, activée à certains moments de la vie et déterminante dans la construction identitaire (Hébert-Lefebvre et Blanchet, 2023, résumé).

Campeau et ses collègues, en 2024, écrivent pour leur part :

Tous les discours entourant les savoirs autochtones mettent l'accent sur le fait que ce sont des savoirs contextualisés issus du territoire. Donc, bien que certains concepts les reliant peuvent être généralisables, ces savoirs sont propres à une communauté donnée. Ces savoirs s'inscrivent à la fois dans un espace biophysique, mais également dans un espace-temps, entre autres au regard des saisons (p. 206).

Les auteurs cités [...] ont déterminé quatre dimensions d'un lieu : le lieu est multidimensionnel, comportant à la fois des caractéristiques physiques et émotionnelles. Il est relationnel, basé sur la relation entre les individus et avec le lieu, le territoire. Il est expérientiel, donnant ainsi un sens au lieu. Il est local, un élément qui se reflète dans chacune des langues autochtones qui en décrivent la spécificité (p. 209).

Pour Battiste (2022), ces savoirs, notamment transmis par les cérémonies, ont toujours été en constante interaction entre les individus, le territoire et la communauté.

En langue innue (innu-aimun), si nous décortiquons le mot Nutshimit (représentant l'intérieur des terres ou du territoire), *nutshi* signifie « là d'où je viens » et *mit* signifie « sang ». Alors si nous rattachons ces deux mots, Nutshimit veut dire « là d'où vient mon sang »¹⁹. Le territoire est vu comme un lieu vivant qui relie les individus, un lieu de pratique et d'intervention sociale (Guay et Ellington, 2021) où la roue de médecine et la vision holistique peuvent s'exprimer pleinement.

Plus spécifiquement, la transmission de ces savoirs dans la majorité des philosophies des cultures autochtones est incarnée par la relation à la terre. Cette terre d'enseignement est une femme, car métaphoriquement, elle possède l'ensemble des savoirs. Elle est fertile donc elle a la capacité de donner la vie. Elle nourrit le monde qui touche à son sol comme une mère qui nourrit ses enfants. Elle apporte aussi refuge et sécurité aux individus qui la côtoient et la respectent.

Dans cet environnement, la personne doit développer, si elle veut grandir spirituellement dans cette vision holistique, une éthique pratique et collaborative en respectant des principes

¹⁹ Nous retrouvons cette définition dans la langue atikemekw nehirowisiwok. Véronique Basile Hébert, professeure et femme de théâtre de la communauté de Wemotaci a créé le spectacle *Notcimik*, « Là d'où vient notre sang » en 2021.

territoriaux et communautaires dont l'objectif est la recherche d'enseignements et leur transmission à partir d'un lieu. Dolorès Contré Migwans, artiste pédagogue d'origine franco-anishinabe, reprend les paroles d'un aîné de la nation Crie-Eeyou : « Il y a trois choses que nous transmettons généralement d'une génération à l'autre, l'histoire, la terre et la langue » (Contré Migwans, 2013, p. 46). La personne marche donc sur un chemin d'apprentissages et d'épreuves aidée souvent par les aînés de sa communauté et de sa famille. Elle développe ainsi une résilience face à l'incertitude qu'elle rencontre dans sa vie et sur son territoire. Cette éthique s'incarne, selon nous, dans cinq objectifs d'apprentissage qu'elle doit intégrer tout au long de sa vie : elle doit observer, elle doit écouter, elle doit apprendre, elle doit prendre soin d'elle et de son territoire et elle doit redonner.

La notion de bris de transmission et de bris de transmission intergénérationnelle

La responsabilité de la transmission se faisait et se fait, encore majoritairement, dans les familles dont les femmes sont souvent les piliers (Basile, 2017) et le cœur (Nepton-Hotte, 2024, p. 38-51). Au centre se trouve la femme de ce que l'historien wendat Georges E. Sioui nomme le *Cercle sacré de la vie* (Sioui, 2023). Il montre l'importance des cultures matricentrées et leur rôle dans les sociétés autochtones du nord de l'Amérique. Sioui (2023) écrit :

Pour l'Amérindien traditionaliste, la femme est l'être de raison qui éduque l'homme, oriente son avenir et prévoit les besoins de la société. L'Homme reconnaît dans la femme les pouvoirs essentiels de la vie et une capacité à comprendre ses lois [...]. On peut avancer que la majorité des peuples nomades de l'Amérique sont des sociétés matricentrées dans leur conception idéologique et spirituelle du monde (p. 26).

Toutefois, ces sociétés matricentrées au Canada vont être fortement affectées en modifiant, par la loi, le rôle des femmes dans la transmission des savoirs (Bourque, 2016). La personne autochtone, considérée comme pupille de l'État dès 1867, prend le statut de mineur et tombe automatiquement sous la responsabilité du régime fédéral, ce qui signifie que son éducation doit être prise en charge.

À cela, se rajoute la création des réserves avec une structure politique instaurée par le gouvernement fédéral, une structure qui prend forme dans les conseils de bande (Lepage, 2019). La création des réserves indiennes, leur gestion par des gestionnaires fédéraux ou des instances fédérales (les agents des terres indiennes et les conseils de bande) ainsi que le regroupement de toutes ces personnes autochtones dans un même lieu constituent une gestion politique affectant considérablement la transmission naturelle en territoire, puisque chaque déplacement devait être justifié. En effet, jusqu'au début des années 1960, sur les affiches placardées à l'entrée des communautés, nous pouvions y lire :

AVIS CE TERRITOIRE EST UNE RÉSERVE INDIENNE Quiconque pénètre, sans droit ni autorisation dans une réserve indienne est coupable d'infraction et passible, sur déclaration sommaire de culpabilité, d'une amende d'au plus cinquante dollars ou d'un emprisonnement d'au plus un mois, ou à la fois de

l'amende et de l'emprisonnement LE DIRECTEUR DES AFFAIRES INDIENNES (Bourque, 2016, p. 67).

Nous avons vu que la *Loi sur les Indiens* de 1876 a particulièrement affecté le rôle et le statut des femmes, car elles ont perdu à ce moment-là leur responsabilité dans la transmission des savoirs à leurs enfants et à leurs petits-enfants qui étaient soumis au régime des pensionnats, un régime qui reposait sur la ségrégation des sexes. Garçons et filles apprenaient séparément, leur apprentissage leur était transmis de force en lien avec des rôles de genre qui ne correspondaient pas aux enseignements traditionnels (Bourque, 2016, p. 69).

Or, Bourque revient sur la transmission, écrivant que celle-ci « est à la fois vecteur et valeur » (Bourque, 2017, p. 71).

En brisant la transmission, on brise le lien social, un élément qui est bien au-delà du simple savoir. Ce lien social constituait souvent le cœur des cérémonies traditionnelles, lesquelles sont proscrites dès 1884.

La Loi (sur les Indiens) interdit également aux membres des Premières Nations de pratiquer leurs cérémonies religieuses et de tenir des rassemblements culturels. En 1884, on rend le potlatch illégal, puis l'année suivante, la même règle s'applique à « toute fête, danse ou autre cérémonie indienne », ce qui englobe des activités comme les pow-wow et la danse du soleil. Une modification adoptée en 1914 interdit les danses en dehors des réserves et, en 1925, les danses sont finalement interdites partout. (Encyclopédie canadienne, s. d.).

Même si la loi est modifiée en 1951, cette nouvelle loi introduit la règle

de la « mère grand-mère », qui révoque, le jour de ses 21 ans, le statut d'Indien de tout enfant dont la mère et la grand-mère n'ont pas été reconnues comme Indiennes. Le rapport présenté en 1996 par la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones signale qu'un grand nombre des révisions contenues dans la réforme de 1951 ont en réalité pour effet de rétablir les dispositions de 1876, tandis que les restrictions supplémentaires concernant le transfert du statut d'Indien nuisent aux femmes des Premières Nations et à leurs enfants. (Encyclopédie canadienne, s. d.)

Les combats de Mary Two-Axe Early - Mohawk de Kahnawake, d'Yvonne Bédard - Haudenosaunee, de Jeannette Corbiere Lavel - Ojibwé, de Sandra Lovelace Nicholas - Malécite et des associations des femmes autochtones au Québec et au Canada permettent au nombre de personnes autochtones inscrites en 1985 de passer d'environ 360 000 à plus de 778 000, en 2007 (Encyclopédie canadienne, s. d.). Toutefois, le combat pour les femmes autochtones n'est pas fini.

[...] Lorsqu'en 1985, le projet de loi C-31 (*Loi modifiant la Loi sur les Indiens*) est adopté (après le rapatriement de la Constitution et de la Charte canadienne en 1982), les femmes regagnent leur statut, mais leurs enfants ne gagnent qu'un nouveau statut non transmissible, en vertu du paragraphe 6(2) de la Loi, pendant que les enfants de leurs frères mariés à une non-autochtone continuent de jouir du

statut transmissible, en vertu du paragraphe 6(1). Il faudra alors attendre un autre vingt ans de luttes pour que Sharon McIvor, une femme autochtone de Colombie-Britannique, puisse porter cette cause jusqu'en Cour d'appel de la province, que la loi C-31 soit jugée non conforme au principe d'égalité inscrit dans la Charte des droits et que le gouvernement adopte le projet de loi C-3, en 2010, redonnant leur statut à près de 40 000 petits-enfants des pionnières de la lutte pour l'égalité, à toutes ces « femmes autochtones » qui avaient perdu leur statut pour avoir aimé « à l'extérieur » (Arnaud, 2014, p. 216).

Le projet de loi C-3 sur Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens de 2011, le projet S.3 de 2017 (Éliminer les iniquités connues fondées sur le sexe en matière d'inscription) comme suite au dossier Descheneaux de 2015, et le projet S.2 de 2013 concernant la Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits ou intérêts matrimoniaux viennent, pour le gouvernement du Canada, corriger toutes les iniquités en matière de genre de la Loi sur les Indiens de 1876. Ainsi, la présence des cérémonies et des pow-wow dans les communautés est essentiel au retour des pratiques de transmission et les liens avec la Terre-Mère. Certains auteurs rappellent qu'il faut

[...] non seulement tenir compte des récits pour la transmission des connaissances, mais également des cérémonies qui sont en général considérées par les non-autochtones comme de l'art plutôt que de la science. À travers ces cérémonies, des protocoles importants permettent aussi « le maintien de l'intégrité de la terre elle-même (Battiste, 2002, p. 13, cité dans Campeau, 2024).

La communauté comme vecteur de transmission : l'exemple des cercles de parole et des cercles de guérison

Nous abordons la communauté ici dans un sens large, qui va au-delà du lieu physique et géographique nommé « réserve » et qui, dans une définition plus traditionnelle, représente un groupe social dont les membres vivent ensemble, ou ont des biens, des intérêts communs (Dictionnaire *Robert* en ligne ; Jouin, 2019). John D. Jackson, dans un article, ajoute à cela que la communauté incarne « [l]es liens sociaux, accompagnés du partage d'une même conscience ou de son identité [...]. En ce sens, la communauté renvoie à une qualité affective qu'on perçoit dans les rapports entre les personnes » (Jackson, 2013).

Dans *Le petit guide de la grande concertation* de Kaine et ses collègues (2016a) définissent le concept de communauté de pratique d'Etienne Wenger, en rapport à la création et à la transmission culturelle. La communauté est comme :

[...] un groupe qui partage une même culture, voire certaines passions et activités [...] elles détiennent un patrimoine commun (histoire, mémoire, archives, réalisations). Plusieurs communautés peuvent partager plusieurs fondements culturels, tout en se différenciant les unes des autres sur d'autres aspects [...] (Kaine et al., 2016a, p. 33).

À cette définition, Georges E. Sioui, dans cette vision démocratique et affective de la communauté, telle que vue par les Premières Nations, insiste sur l'idée d'une inclusivité des membres et de ceux qui peuvent y participer :

La notion de démocratie qui fut celle des Grecs de l'Antiquité ne pouvait inclure que certains éléments de la société grecque [...], mais les Wendats, quant à eux, pratiquaient la démocratie intégrale et universelle [...] en donnant des droits à toutes les catégories d'êtres [...]. La vie est *une* et tous les éléments la composant sont reconnus, non seulement en raison du principe de l'inclusivité, mais par qu'il n'y a pas de survie — ni de vie possible sans cette inclusivité (pensée circulaire et matricentrisme) (Sioui, 2016).

Au-delà d'une définition de la communauté dans un sens large, nous voulons aborder cette notion de communauté à partir de la vision de la transmission holistique que nous avons décrite précédemment et que nous retrouvons dans les cercles de parole, de guérison et de recherche. Ces cercles impliquent l'oralité et une manière spécifique de transmettre, de guérir et d'apprendre. Ce rôle de la transmission dans une approche multiculturelle et intercommunautaire est décrit dans l'article de Kaine de 2022, à travers le schéma de Lucien St Onge – innu, qui modélise, dans un arbre entouré d'un cercle rouge, la vision de la Chaire Unesco en transmission culturelle chez les Premiers peuples comme dynamique de mieux-être et d'empowerment (Kaine, 2022, p. 109).

Un autre exemple est la manière dont ont été menées les Commissions d'enquêtes publiques récentes, soit sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (Bureau du Conseil privé du Canada, 2019 ; FAQ, 2018) ou sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès [CERP], 2019), qui ont montré l'importance de pouvoir s'exprimer, d'affronter l'adversité et de mettre en place des processus de parole et de guérison en étant en cercle. Cette volonté d'être en cercle pour créer un dialogue de qualité va au-delà de la simple revendication.

La parole en cercle et sa force ont été décrites dans le livre de Jacqueline Dionne Proulx et de Marc Jean en 2007. Il est indiqué que le dialogue en cercle est un processus participatif dont chaque personne est une entité unique favorisant une méditation collective. Il s'agit d'une conversation qui ne repose pas sur la volonté de défendre son point de vue, mais d'écouter la parole des autres sans porter de jugement, d'explorer l'intérieur de ce que nous ressentons afin de créer un sens commun sans fragmenter sa pensée pour atteindre un niveau de conscience et d'apprentissage supérieur (Dionne et Jean, 2007, p. 335-340). Le même ouvrage indique que « [le dialogue en cercle] permet d'explorer les barrières psychologiques qui retiennent la parole et limitent l'action » (Dionne et Jean, 2007, p. 341).

En ce sens, les cercles de parole, de justice, voire de guérison communautaire, sont le cœur d'une transmission orale dans la manière d'exercer son propre pouvoir contre l'adversité et de rétablir un bien-être par la parole donnée. Ils forment ainsi :

[...] les traits communs d'une justice axée sur des principes de conciliation et de réparation, contrairement à l'approche utilisée dans les systèmes juridiques occidentaux qui, eux, privilégient une justice punitive (Jaccoud, 1999, p. 81).

La guérison renvoie à un « sentiment d'équilibre et de globalité ». Elle désigne un processus dont le déroulement est d'abord individuel puis interindividuel. Trois moments caractérisent son déroulement : la guérison commencerait à l'intérieur de l'individu, s'étendrait ensuite à la famille puis à la collectivité [...]. La guérison ne pouvant se produire que dans une relation et non dans l'isolement (Jaccoud, 1999, p. 86).

Dans la thèse de Sarah Clément de 2007 sur la notion de guérison communautaire en milieu atikamekw à Manawan, l'auteure décrit tout le processus de mobilisation des femmes de cette communauté et l'exercice du dialogue pour construire le Cercle Mikisiw pour l'espoir (un mot atikamekw qui désigne l'aigle), afin de contrer les abus sexuels dans la communauté. Délima Niquay, Thérèse Quitish-Dubé, Agathe Connely sont quelques-unes des femmes atikamekw qui vont permettre à ce travail de libération de la parole d'exister. Dans l'expérience qui est décrite, la parole sert de reconnexion avec son corps, avec la communauté et sa culture, notamment dans la création d'un théâtre communautaire de guérison dont l'aboutissement sera la création de trois pièces : *Opitowap*, *Sakipitcikan* et *Mantokasowin*. Ces pièces de théâtre représentent trois phases du processus de guérison, grâce auquel on découvre de plus en plus dans l'être et dans sa blessure profonde (Clément, 2007, p. 101).

Le rôle des femmes dans la transmission contemporaine des savoirs

L'éducation dans les structures traditionnelles continue à susciter de la méfiance issue des pratiques coloniales. Le racisme systémique présent dans ces institutions ne favorise pas les autres formes de transmission et d'apprentissage présentes sur le territoire, alors que ces approches restent une démarche majeure d'apprentissage et d'autodétermination pour les femmes des Premières Nations (Posca, 2018).

Le territoire, aide, depuis toujours, les mères à subvenir aux besoins de connaissance de leurs enfants. La transmission des savoirs est au cœur de la vie et du travail des femmes autochtones. Lorsque ces territoires sont perturbés ou menacés – l'exemple de la précarité du caribou au Québec est un symptôme de cela –, non seulement les savoirs sont de nouveau en danger, mais le corps même de transmission et de la nation est fragilisé.

En cela, les femmes sont à la fois des gardiennes des savoirs, servant de références ; des guides, des responsables permettant de remettre à l'avant-plan la transmission des savoirs traditionnels ; des guerrières, résistant à la pensée dominante ; et des guérisseuses, soignant et stimulant la résilience, comme le précise Gregory Cajete, un auteur américain tewa qui a largement documenté, par ses articles, les spécificités de l'éducation autochtone. Cet auteur est souvent repris dans des références francophones (Campeau et al., 2024, p. 233).

La transmission des savoirs et des traditions chez les femmes autochtones constitue un pilier essentiel de la préservation de leur culture, de leur identité et de leur histoire. Gardiennes des connaissances ancestrales (Grenon-Morin, 2017 ; Pelletier, 2022, 2022 ; Tania et al., 2020), elles jouent un rôle central dans l'enseignement et la perpétuation des langues (Chachai et al., 2019), ce que nous pouvons voir avec le travail de Joséphine Bacon ou d'Yvette Mollen (Clapperton-Richard et al., 2022) chez la nation innue mais aussi dans le monde²⁰. Leurs noms sont souvent cités dans la rédaction de dictionnaires, de documents et de livres en langue (Drapeau, 2014), des pratiques spirituelles (Battiste et Bouvier, 2019), des rituels et des savoirs traditionnels (Gagnon et Courtois, 2022). Malgré les efforts de colonisation qui ont tenté d'effacer ces héritages, les femmes autochtones continuent de transmettre, avec résilience, ces savoirs à travers les générations.

Aujourd'hui, elles sont à la fois des leaders communautaires et des figures clés dans les mouvements de décolonisation, d'activisme social et de protection de l'environnement. Leur rôle, qui s'étend bien au-delà de la sphère culturelle, est essentiel pour la revitalisation de leurs communautés et pour l'affirmation de leurs droits face aux défis contemporains.

La femme autochtone porte dans son cœur la transmission de sa culture et son identité. Nous pouvons lire dans la thèse de Suzy Basile (2017) :

Une des femmes mentionne : Le gouvernement n'a pas réussi à nous acculturer complètement. Nous avons sauvegardé l'essentiel, la langue, la culture, le territoire à moitié dévasté, mais la nation a survécu. Nous sommes encore là, bien vivants (p. 88).

Si nous reprenons les cinq revues de la persévérance et de la réussite scolaires chez les Premiers Peuples, produites dans un premier temps par le Centre Nikanite de l'Université du Québec à Chicoutimi, puis par la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval, à la suite des différents colloques sur cette thématique, de 2014 à 2024, le nombre de femmes qui ont écrit sur les processus pour favoriser la transmission de leurs savoirs représente plus de 90 % des auteurs (Perspectives, savoirs et réalités des Premiers Peuples, 2023). Cela démontre leur implication dans les processus éducatifs, mais aussi les formes de transmission qu'elles décrivent à tous les niveaux scolaires (centres de la petite enfance, écoles primaires, secondaires, professionnelles et centres de formation générale des adultes, cégeps [Institut Kiuna], universités) pour assurer et favoriser la réussite des enfants des Premiers Peuples. Paru en mars 2024, le livre d'Émilie Deschênes et Jacques Kurtness, *Valorisation et inclusion des*

²⁰ L'UNESCO reconnaît d'ailleurs dans son Plan d'action mondial de la Décennie internationale des langues autochtones (Organisation des Nations Unies pour l'éducation et la culture [UNESCO], 2021) le pouvoir de transformation des femmes et des filles autochtones, soulignant ainsi le rôle clé des femmes en tant qu'agents essentiels du changement dans la lutte contre l'extinction des langues autochtones, tout en s'attaquant aux inégalités structurelles auxquelles elles sont confrontées dans toutes les régions du monde (Les voix de la résilience : les femmes autochtones au cœur de la préservation des langues | UNESCO). <https://www.unesco.org/fr/articles/les-voix-de-la-resilience-les-femmes-autochtones-au-coeur-de-la-preservation-des-langues>

perspectives des Premières Nations et Inuit en enseignement, montre parfaitement cet engagement envers l'éducation à différents niveaux.

Même si nous percevons un changement dans le rôle des femmes autochtones qui était marginal à la moitié du XX^e siècle, ces dernières se sont investies fortement pour faire avancer leurs droits et les savoirs de leurs communautés. Gerdine Van Woudenberg (2004), dans la conclusion de son article, nous indiquait déjà que cette réappropriation du pouvoir des femmes serait ardue, à la vue de tous les processus qui ont été mis en place pour morceler les territoires et leurs rôles :

[...] l'accès au territoire et aux ressources est un élément majeur de la revitalisation et du développement durable des cultures distinctes des peuples autochtones [...]. Si les modes de tenure des terres dans les systèmes autochtones traditionnels étaient des tapisseries environnementales riches de complexités, de nuances et d'interrelations, comment serait-il possible de les transformer en une totalité culturelle par des processus légaux et politiques qui séparent constamment les pratiques de ces cultures en partie « intégrantes » et « accessoires » ? (p. 83)

Le modèle autochtone de transmission des savoirs privilégie la modélisation, la pratique et l'animation. L'oralité en constitue la principale caractéristique. Les images, les schémas et les symboles sont encore souvent préférés à l'écrit, même dans le contexte contemporain.

[...] La pédagogie autochtone se manifeste par une lecture du monde qui se vit dans une structure non hiérarchisée. Il n'y a pas de hiérarchisation des savoirs ni des individus : une discipline n'est pas vue comme plus importante par rapport aux autres (Campeau, 2021, p.57).

Mettre en contexte les activités à travers l'un des éléments (eau, air, terre ou feu) permet par ailleurs de lier les apprentissages à des caractéristiques du territoire, ce qui a influencé et qui influence toujours l'individu et sa communauté. Il s'agit en fait d'une pédagogie vivante et actuelle qui correspond plus que jamais à une éducation dans un monde complexe.

Fin de la boucle sur le mot-racine *transmission*

À travers ce chapitre, nous avons mis en évidence le rôle des femmes dans la transmission et la préservation des savoirs autochtones. Nous avons d'abord défini ce terme aux regards des langues autochtones, puis nous avons essayé de mieux comprendre la vision holistique de l'apprentissage, pour montrer comment cette transmission s'appuie sur les principes fondamentaux d'un dialogue qui se vit en cercle, mais aussi sur des principes alliant l'inclusion, la justice et la guérison. Dans la dernière partie, nous avons mis en évidence le rôle des femmes dans la transmission contemporaine de ces savoirs et leur préservation.

En effet, même si les nouvelles générations continuent de perpétuer ces traditions, elles les adaptent à leurs réalités. L'impact de la modernisation peut être considéré comme un facteur de risque dans la continuité des traditions autochtones.

Basile et al. (2023) précisent que les communautés ne sont pas affectées de la même manière dans les pertes des savoirs traditionnels.

[...] En revanche, si la transmission de ces savoirs dits traditionnels s'est opérée de la même manière, soit grâce à la fréquentation du territoire, cette dynamique semble avoir été historiquement modifiée de façon différenciée, que ce soit dans le cas des deux communautés innues ou de la communauté atikamekw. Concernant les femmes d'Opitciwan, on note une continuité dans la transmission des savoirs touchant la maternité qui s'est traduite par une survivance de ceux-ci alors que dans le cas des femmes innues, l'imposition de la vision biomédicale semble avoir eu des effets plus considérables. (Basile et al., 2023, conclusion).

La génération d'aujourd'hui doit rassurer les aînées qui font face à la modernisation, et les aînées, quant à elles, doivent maintenir la transmission de la culture et de la langue.

Face à cette transformation intergénérationnelle, Karine Bertrand (2017) préfère penser avec espoir, ce qu'elle partage dans son article sur le cinéma engagé des femmes inuit :

[...] Les communautés s'engagent de leur côté dans un long processus de guérison, utilisant pour ce faire des outils empruntés à la fois à la tradition (savoir ancestral, oralité, spiritualité, rituels, langage) et à la modernité (thérapies, engagement artistique, médiums contemporains).

Se situant au cœur de ces démarches de réappropriation de leur culture, les femmes inuit travaillent bien souvent de l'intérieur pour retisser les liens intergénérationnels et familiaux, entre autres en transmettant aux plus jeunes générations des enseignements traditionnels et des leçons de vie adaptés au contexte contemporain (p. 36).

CHAPITRE 4 : BOUCLE SUR LE MOT-RACINE *IDENTITÉ*

Ma vie est un éternel atelier de sensibilisation.

Widia Larivière, dans *11 brefs essais contre le racisme pour une lutte systémique*
(Zaazaa et al., 2019, p. 109)

Ce chapitre consacré à la notion d'identité en lien avec la sagesse des femmes autochtones est placé à la fin de cette revue documentaire pour montrer comment définir une identité autochtone en 2024 peut s'avérer complexe. En cela, nous parlerons des identités autochtones, mais nous présenterons aussi davantage qu'un essai de définition, en traitant des enjeux liés à ces identités et des manières dont ces identités sont vécues dans le quotidien des femmes autochtones, que cela soit en ville ou en communauté.

Nous voulons mettre à profit, dans cette introduction, l'importance de l'oralité et de l'image dans les identités et la sagesse des femmes autochtones et leur résistance. Un grand travail visuel et audiographique est fait en continu depuis les années 1970 par un nombre important de femmes autochtones au Québec (Nepton-Hotte, 2024) ainsi que d'organismes autochtones et non autochtones pour montrer le rôle crucial de la parole dans l'identité et la réalité des femmes autochtones, tant dans leurs engagements du quotidien que dans une vision élargie de leur travail aux différentes étapes de leur vie. Cette prise en compte de l'oralité et de l'image a modifié le contenu de ce travail, passant des éléments d'une revue de littérature plus traditionnelle à une revue documentaire pour rendre hommage à leur travail.

Comme le dit Bertand (2017) :

Parmi les outils utilisés par les Autochtones pour communiquer leur savoir et cautériser les plaies d'une tentative d'assimilation dont les effets se font encore ressentir, le cinéma se présente comme un outil idéal du transfert de l'oralité, jouant un rôle analogue à celui du chaman/conteur inuit, c'est-à-dire un rôle de transmetteur, de guérisseur, de médiateur et de catalyseur (p. 37).

L'Office national du film du Canada, avec sa section *autochtone*, a été sans doute une des premières organisations à proposer des films sur la réalité des communautés et des femmes autochtones. Avec des réalisatrices comme Alanis Obomsawin – Abénaki, et ses différents films, notamment *Mère de tant d'enfants* qui rend hommage à la place centrale des femmes et des mères dans les cultures amérindiennes ou les pratiques culturelles de la communauté de Manawan, Joséphine Bacon, Mélanie Kistabish – atikamekw, Marie Pierre Ottawa - atikamekw, Tessa Desnomie - crie, Kim O'Bomsawim et bien d'autres ont mis à profit leur talent en cinéma pour montrer les traces du passé, les capacités d'adaptation des femmes autochtones et leurs rôles dans l'avenir de la société canadienne moderne.

Nous ne pouvons non plus passer sous silence le travail d'organisations autochtones comme la Wapikoni mobile, la Boîte Rouge Vif (BRV) ou la maison de production Terre Innue, devenue Productions Nikan en 2024.

La Wapikoni Mobile, fondée en 2004 par Manon Barbeau, le Conseil de la Nation atikamekw (CNA) et le Conseil des jeunes des Premières Nations (CJPNQL), a permis à des centaines de jeunes de filmer leur réalité de l'intérieur de leur communauté. Leur bibliothèque comprend plus de mille courts métrages et autres productions musicales.

La Boite Rouge Vif (BRV), créée par Elisabeth Kaine, a démontré, depuis plus de vingt-cinq ans, l'importance du travail de valorisation et de médiation culturelles. Les réalisations visuelles de la BRV sont présentes dans de multiples communautés et musées autochtones et non autochtones du Québec.

Définition et reconnaissance des identités autochtones

La majorité des lectures et des visionnements réalisés pour cette revue documentaire en ce qui concerne les identités des femmes autochtones se caractérise par la variété et la richesse de ces identités (Mitchell, 2022).

En effet, l'identité, vécue dans l'action, par l'oralité, l'image ou l'écrit, est souvent perçue par le rôle social de la personne qui est présenté au moment du regard que l'on porte sur elle. De soeur à citoyenne, à cousine, à employée, à mère, à guérisseuse, à gardienne de savoir, à éducatrice, à politicienne, à guerrière, la femme autochtone prend plusieurs visages en 2024. Mais la majorité des femmes dont les paroles sont rapportées dans cette revue incarnent une fierté et un questionnement quant à leur volonté de laisser à leurs enfants un monde plus juste, plus sécuritaire, en meilleure santé, plus inclusif en respect avec les traditions et la préservation de la langue de leurs nations.

[...] l'identité est à la fois le résultat et une fonction. L'individu est, d'une part, le résultat de ses expériences et du sens qu'il attribue à celles-ci et, d'autre part, ce résultat influence ou dicte sa manière de voir le monde et de s'y adapter (Landry et al., 2018, p. 34).

Que peut-on dire de l'identité de la femme autochtone? S'identifie-t-elle à la femme d'autrefois ou rêve-t-elle de modernité avec un emploi fixe et des revenus conséquents? Doit-elle encore lutter contre le colonialisme et l'assimilation? Il y a autant de réponses à ces questions qu'il existe de femmes autochtones avec leur propre histoire et leurs propres défis. Et comme le précise Isabelle Picard, en 2022, on a « [...] dit à ces femmes-là comment être, quoi être et quand être depuis si longtemps que d'être elles-mêmes est devenu difficile » (p. 24).

L'identité autochtone regroupe, donc, plusieurs questionnements et concepts que nous allons essayer d'aborder. Il est intéressant de nommer, comme le fait Deschênes en 2024, la notion d'ancrages culturels comme base à ces identités, tels que les suivants : la spiritualité et la cosmologie ; les cultures d'appartenance ; la langue et la communication ; le territoire, le lieu

et le contexte ; la famille, la communauté et les générations ; les savoirs et expériences (p. 102). Il est aussi pertinent de présenter le modèle que l'on trouve dans *Le petit guide de la grande concertation* (Kaine et al., 2016), qui a permis de construire l'exposition permanente du Musée de la Civilisation à Québec. Ce modèle a été mis en images à partir de plus de 1500 pages d'entrevues des membres de l'ensemble des communautés du Québec et a été intitulé *L'être autochtone dans son milieu de vie : communautés, territoires et villes*.

Ce schéma regroupe trois domaines (savoirs et connaissances, mémoire et réseautage), prend quatre axes (territoire, autodétermination et autonomisation, transmission des savoirs, cosmologie) et couvre cinq périodes (le pré-contact, le contact, la colonisation, les mouvements d'autodétermination, les réponses aux stratégies colonisatrices, et les aspirations pour le futur) (Kaine et al., 2016). Nous pouvons aussi trouver des modèles culturels par communautés comme cela a été fait pour la nation atikamekw, par Janis Ottawa, Sipi Flamand et Diane Campeau (Campeau et al., 2024, p. 209).

Lorsque nous parlons d'identité personnelle, comme auteur et autrices, il est question d'une caractérisation psychologique qui nous sépare de notre voisin par notre unicité ; l'identité est alors plus reliée à la psychologie. L'identité culturelle est différente et, dans ce cas, regroupe les croyances, récits, pratiques ou savoir-faire, cérémonies, langues qui identifient la personne à un groupe spécifique d'une région spécifique (terme relié plus à l'ethnologie ou à l'anthropologie). L'identité sociale diffère également, regroupant quant à elle certaines caractéristiques plus générales comme le genre, le statut social ou le fait d'être une femme autochtone, ce qui plus relié à une approche sociologique.

Dans une vision individualiste et psychologique, l'identité est construite par les interactions sociales que les individus ont avec les personnes qui les entourent et leurs relations à un environnement. Les spécificités psychogénétiques de ces personnes et la qualité de leurs interactions vont construire leur personnalité, l'estime de soi, l'image de soi (Breton-Théorêt, 2023 ; Landry et al., 2018) et la résilience de cette personne. Cette identité est évolutive et peut se redéfinir à partir des choix de vie et des rencontres qui vont s'échelonner dans le parcours de la personne, ainsi que des crises personnelles vécues.

L'identité sociale et culturelle, pour sa part, est souvent plus stable, mais aussi et souvent plus clivante si on appartient à une minorité. Elle définit une communauté d'origine par la naissance ou celle de ces ancêtres avec des traits culturels propres, notamment la langue. La personne s'identifie à telle ou à telle communauté pour montrer ses origines, sa lignée, son appartenance et les torts éventuels qu'elle a subis. L'identité autochtone et l'auto-identification (Jung, 2021), comme nous l'avons vu en 2024 avec l'artiste Buffy St Marie, la juge Mary Ellen Turpel-Lafond, le ministre fédéral de l'Emploi, Randy Boissonnault ou plus récemment avec l'auteur Thomas King posent des questions éthiques majeures sur l'appartenance à une communauté autochtone.

Ces identités collective et culturelle reposent en grande partie sur les ancrages culturels cités, mais aussi sur les récits et la manière dont l'histoire de ces communautés est racontée. Il y a

donc souvent des versions différentes de cette identité sociale présentée en fonction de la perspective et de la culture de l'individu qui prend la parole, soit celles du colonisateur, celles du colonisé, celles de la personne qui revendique un statut de métis en essayant d'interpréter l'histoire ou parfois celles d'une ethnologie citoyenne et de proximité, notamment par des chercheurs québécois comme Rémi Savard, Sylvie Vincent, Paul Charest, José Mailhot, Serge Bouchard, Pierre Lepage, Sylvie Poirier, Laurent Jérôme ou des historiens comme Denys Delage pour n'en citer que quelques-un

Les paroles de l'ancien chef de la communauté Innu de Mashteuiatsh, Clifford Moar, précise dans Colomb (2012, p. 23) que « chaque peuple est ainsi doté d'une identité qui est le résultat de son évolution, des choix qu'il a faits et aussi de ceux que lui a imposés l'histoire. »

Un processus de perte ou d'affaiblissement identitaire, organisé par des processus administratifs que nous avons décrits (Brazeau, 2021 ; Lepage, 2009; Rodon, 2019), peut survenir, soit en introduisant, par-dessus ces règles administratives, des images stéréotypées dans le discours dominant, ce qui réduit le rôle et l'importance des sociétés autochtones, soit, plus individuellement, en affaiblissant l'estime de soi et les compétences de la personne autochtone. Nous parlerons alors de bris ou de fracture dans la continuité de l'identité culturelle (Mitchell, 2022, p. 9) par des processus d'acculturation organisés.

Depuis les années 1970, par les combats notamment des femmes autochtones, ce processus s'inverse pour que puissent être retrouvés, préservés, revendiqués, reconnus ou défendus les valeurs et les fondements des identités culturelles autochtones, tant en passant par des luttes politiques, économiques, sociales, linguistiques qu'avec des processus de reculturation et d'autodétermination.

En 2024, les femmes autochtones revendiquent à la fois une ressemblance (être une femme autochtone), un droit à la différence (être une femme autochtone d'une nation spécifique, vivant en communauté ou pas, avec des engagements et une histoire spécifique), mais aussi une manière dont elles veulent être traitées par les personnes qui ne les ont pas, ou peu, considérées dans le passé. En ce sens, elles demandent, pour elles-mêmes et souvent pour leur nation, que leur population soit en sécurité, culturellement, dans les institutions ou organisations étatiques et que ces institutions reconnaissent et préservent les spécificités de leur identité et de leur culture.

Les échelles de cette considération culturelle sont reprises par plusieurs auteurs. Colomb (2012) et Deschênes (2024) citent le travail de Milton Bennett (1998) avec les stades de la sensibilité culturelle allant de l'ethnocentrisme à l'ethnorelativisme. Cette échelle est reprise sous diverses formes et sources. Le CAPRES (2018) reprend le modèle de Carole Levesque (2017) comprenant les stades de la conscience culturelle, de la sensibilité culturelle, de la compétence culturelle et de la sécurisation pour aboutir en 2024 au modèle proposé par Deschênes, échelle qui va de la destruction culturelle à l'incapacité culturelle, à l'aveuglement culturel, à la pré-compétence culturelle, à la préconscience culturelle, à la conscience

culturelle, à l'humilité culturelle, à la sensibilité culturelle, puis à la sécurisation culturelle²¹ (Deschênes et Kurtness, 2024). Même si le gouvernement du Québec a adopté la *Loi sur la sécurisation culturelle dans le réseau de la santé* (Loi 32) en décembre 2024, cette loi est fortement critiquée par des organisations autochtones (Bureau du Principe de Joyce, APNQL, FAQ) qui ne se sont pas senties écoutées (Bacon, 2024).

Les enjeux de l'identité des femmes autochtones

L'identité des femmes autochtones est donc faite de complexités, à la fois d'oralité et d'images qui définissent une vision biocentrique ou cosmocentrique du monde (Campeau et al., 2024, p. 209 ; Deschênes et Kurtness, 2024, p. 117), mais aussi, dans leur quotidien, par des luttes administratives ou intérieures et par une recherche de sens, de façon quasi permanente.

Patricia A. Monture, professeure de sociologie, mohawk de Grand River, précise :

Mon nom indien est Ayewah-han-day [...]. Cela signifie « Qui parle en premier » (« Speaking first »). Mon nom me relie au don des mots dont m'a doté le Créateur. Il s'agit à la fois d'une identité et d'une direction donnée. Il s'agit d'une force et d'une responsabilité. C'est cette position dans le monde, en tant que citoyenne mohawk et en tant que femme, qui oriente ma manière d'interpréter les modèles qui à leur tour fondent ma compréhension de ce que je suis et de ce que je sais [...]
(Monture et Giroux, 2017, p. 149).

L'identité des femmes autochtones est donc un modèle dynamique d'affirmations qui se construit par sa naissance, mais aussi par sa réflexivité et son affirmation, et qui doivent lui permettre d'affronter les réalités de ses statuts pour y donner sens, afin « [d]'unir le passé, le présent et le futur à l'intérieur de catégories rendant compte de l'unicité de sa personne » (Landry et al., 2018, p. 45).

Ces identités, comme le montre Lambert (2021) en parlant des nouveaux inscrites et inscrits dans la communauté de Mashteuiatsh avec les lois C-31, C-3 et S-3, se vivent pour la personne autochtone sous différentes formes. Cette dernière intègre à la fois une identité légale avec le statut d'Indien, une identité culturelle avec son appartenance à une communauté, une identité subjective, que Lambert (2021, p. 34) nomme « ressenti identitaire » (on peut avoir un statut légal, sans s'identifier culturellement par ses pratiques quotidiennes à une nation), une identité relationnelle (dans la relation que les membres ont avec leur communauté, les allochtones et le gouvernement fédéral) et une identité politique.

[...] vous voyez que je suis une Abitibiwinini, et donc membre officielle de ce conseil de bande. Pourtant j'ai du sang cri et atikamekw. Vous voyez le non-sens

²¹ « Le concept de sécurisation culturelle a vu le jour en Nouvelle-Zélande dans les années 1980, alors que l'infirmière et chercheuse d'origine maorie Irihapeti Ramsden cherchait à atténuer l'insatisfaction du peuple maori – les Autochtones de la Nouvelle-Zélande – à l'égard des soins infirmiers qui leur étaient prodigués (...) » <https://www.oiiq.org/securisation-culturelle-en-sante-un-concept-emergent>

des statuts octroyés par les politiques de l'État en vertu de la *Loi sur les Indiens* ? (Wylde, 2024, p. 55-56)

Ces différentes formes d'identité ont créé et créent des conflits tant dans les familles que dans les communautés pour savoir qui est un « vrai Indien » ou qui ne l'est pas. Dans une même famille, les enfants peuvent avoir des statuts juridiques différents (Lambert, 2021, p. 34-45) qui eux, entraînent des statuts intériorisés souvent conflictuels.

Le témoignage de Michèle Audette, qui parle de son expérience d'être une femme innue, ainsi que la lutte de sa mère Evelyne St-Onge dans la reconnaissance de ses droits à l'intérieur de sa communauté, dans le documentaire *Laissez-nous raconter*, montre comment ces débats ont des impacts majeurs dans les familles et très tôt dans la vie des femmes autochtones et de leurs enfants (BVF et Terre Innue, 2024, 00:37:33 - 00:51:30).

Pour les femmes autochtones au cœur de ses confrontations reste la volonté de laisser à leurs enfants la possibilité de choisir leur statut, un choix qu'elles n'ont pas forcément eu (Roy, 2024). Pour Lambert, les femmes autochtones sont au cœur de ces luttes identitaires (Lambert, 2021, p. 35-44).

[...] pour ces femmes, il était important de se battre contre cette discrimination, afin que leurs enfants aient accès non seulement au statut d'Indien, mais également à leur culture et à leur communauté. En effet, pour elles, leurs enfants devaient avoir le choix entre l'identité allochtone ou indienne.

[...] mes enfants, il faut qu'ils aient le loisir de choisir quelle va être leur identité. Et quand ça va être le temps de développer leur identité, il faut qu'ils sachent qui ils sont, d'où ils viennent. S'ils veulent faire un choix, ils le feront. S'ils ne veulent pas le faire, ils ne le feront pas, mais ils vont avoir tout ce qu'il faut pour l'avoir (FC3102) (Lambert, 2021, p. 44).

Dans la conclusion d'un article de Basile et ses collègues (2021), l'auteure indique bien comment ces peurs identitaires, dont le cœur est le territoire dans la culture atikamekw, engendrent des insécurités :

Les femmes atikamekw ont une expérience et un rôle particulier dans la gouvernance de Nitaskinan, auquel elles ont un fort attachement. Elles ont néanmoins partagé leurs préoccupations au sujet des changements de l'occupation et de l'utilisation du territoire ancestral qui menacent toujours davantage le maintien de la culture, des savoirs et de l'identité atikamekw. Cette situation engendre un sentiment d'insécurité et un désir de « retrouver l'équilibre » qui semble avoir caractérisé la vie d'autrefois, celle qui se passait sur le territoire et dans laquelle les femmes jouaient un rôle clé (Basile et al., 2021).

Identité, modernité et défis liés au travail des femmes autochtones²²

Dans le livre de 2024, *Les jeunesses autochtones au Québec. Décolonisation, fierté et engagement* sous la direction de Natasha Blanchet-Cohen et de Véronique Picard – Wendat, chercheuses de l'université de Concordia, Kananish McKenzie - innue témoigne précisément de ce sentiment de déchirement entre les valeurs issues du territoire et la modernité, comme d'autres jeunes de ce livre :

[...] Il est difficile d'être une jeune Autochtone dans cette transition complète vers ce mode de vie occidental. On est contraint de se plier à la modernité pour pouvoir « réussir ». La vérité, c'est que je dois faire le deuil d'une vie que je ne connaîtrai jamais, et cela influencera d'une certaine façon mon cheminement (p. 176).

En lisant ce témoignage de Kananish McKenzie, nous ressentons cette difficulté de vivre entre ces deux mondes que sont ceux des traditions et de la modernité. En effet, d'un côté, nous retrouvons le noyau central constitué de liens forts avec sa famille et sa nation, sans oublier sa propre langue et ses savoirs ancestraux et, de l'autre, les défis qu'elle doit relever pour assurer sa vie future. La transformation de son identité culturelle semble être le prix à payer pour évoluer vers un monde que l'on dit « moderne », c'est-à-dire qu'elle doit s'adapter à une culture et à une langue qui ne sont pas les siennes pour survivre. Cela renforce la tragédie de l'individu pris dans cet écart, entre l'affection pour ce qui a été et la nécessité, parfois imposée, de s'adapter à ce qui vient.

Dans une vision idéale de la sagesse de la femme autochtone, il faudrait qu'à la fois la femme autochtone préserve ses traditions et assure l'avenir de sa famille. Nous avons indiqué dans les chapitres sur l'adaptation et la transmission comment le rôle de l'éducation est central dans cette sagesse. En naviguant entre ces deux réalités, les femmes autochtones des communautés essaient non seulement de s'épanouir dans un monde moderne, mais aussi de préserver et de faire évoluer leur culture, en la réinterprétant à travers leurs expériences nouvelles, notamment pour femmes, de plus en plus nombreuses, qui vivent en ville. L'article de Myriam Boulianne (2024) pour *Espaces Autochtones* montre bien la réalité de ces femmes atikamekw dans l'espace urbain :

Si la décision de quitter la communauté peut avoir été déchirante pour certains, l'éventualité d'un retour aux sources n'est pas envisagée par tous, notamment en raison de l'ancrage familial qui s'y est morcelé au fil des années et des problèmes sociaux qui y persistent (Boulianne, 2024).

[...] le retour dans sa communauté risquerait de rompre l'équilibre qu'elle s'est peu à peu construit au fil des années à La Tuque, ajoute-t-elle (en parlant de Stacy Awashish, atikamekw). Un équilibre enfin trouvé parmi les nombreuses

²² Nous n'avons pas abordé la notion d'intersectionnalité comme voie d'avenir dans la pensée féministe et politique autochtone contemporaine. Les références anglophones étant plus nombreuses. Vous pouvez, toutefois, consulter à ce sujet l'article de Julie Perreault (2015) ou le rapport de maîtrise en droit de Sarah-Maude Belleville-Chenard (2015). Les deux références ont été mises dans la bibliographie.

obligations de son rôle de mère, sa carrière professionnelle et son attachement à son identité autochtone (Boulianne, 2024).

Leurs capacités à allier tradition et modernité leur permettent de jouer un rôle clé dans la transmission et l'adaptation de leur héritage culturel, même dans des contextes parfois perçus comme difficiles ou antagonistes. Ces résiliences, si elles sont vécues comme positives et formatrices, construisent des identités plus affirmées, selon ces femmes.

[...] Quelques femmes plus jeunes ont soulevé le fait qu'aujourd'hui les rôles sont inversés. Plusieurs femmes sont pourvoyeuses de la famille par l'occupation d'un emploi rémunéré dans la communauté (ayant généralement un niveau d'éducation plus élevé que les hommes, les femmes atikamekw occupent la majorité des emplois disponibles) et les hommes gardent les enfants. Une participante fait remarquer que dans sa communauté ce sont majoritairement les pères qui vont chercher les enfants à la garderie (Basile, 2017, p. 92).

Identité professionnelle et monde du travail

Nous voulions terminer notre chapitre sur une réflexion sur la notion de l'identité professionnelle souvent associée, pour le LARIEP, à une éthique pratique liée à un processus réflexif continu de l'acteur, notamment en lien avec les décisions ou dilemmes que ce dernier doit prendre en fonction de son environnement professionnel. La seule manière de le faire est la capacité de l'acteur à instaurer un dialogue de qualité, en recherchant des compromis sincères et des objectifs mutuellement partagés avec ses pairs à partir de valeurs qu'ils désirent défendre ensemble,

Nous avons fait le constat que pour les femmes autochtones, ces dilemmes sont multiples et se vivent à tous les moments de leur vie, dès leur petite enfance et pas seulement dans leur milieu de travail. Ce dernier représente parfois pour elles, en raison du racisme institutionnel qu'elles peuvent y subir, un lieu supplémentaire de résistance et de résilience, mais aussi d'affirmation de leurs valeurs.

Pour les femmes autochtones dans la recherche de compromis, ces dilemmes identitaires se croisent et s'entremêlent tant dans leurs décisions familiales, communautaires que professionnelles. Leur identité est continuellement en questionnement dans les confrontations de leur quotidien et de leur emploi.

Précisé dans le livre *La théorie psychogénétique de l'identité et l'épreuve groupements : fondements et applications* sous la direction de Louise Landry, qui comporte notamment les écrits d'un éthicien québécois de renom, Luc Bégin (Landry et al., 2018), ou l'approche bioécologique de Bronfenbrenner (Bronfenbrenner, 1999 ; Campeau et al., 2024), l'approche psychogénétique de l'identité prend en compte un modèle systémique nous permettant de mieux comprendre la construction de ces identités conflictuelles et complexes. Entre autres, nous soulignons la pertinence de ce que Bégin nomme *la pensée synthétique* de la construction de l'identité, qui s'applique à une identité professionnelle. La pensée synthétique est

[...] une pensée anticipatrice, intuitive et qui permet de s'adapter au milieu dans lequel on vit, aux situations du quotidien, sans avoir recours constamment à l'analyse pour poser une action (plus ou moins) adaptée. C'est donc à partir de la pensée synthétique qu'on donne un sens à ce qui nous arrive et qu'on arrive à construire notre identité (Landry et al., 2018, p. 34).

Cette construction repose donc sur la capacité et la force de chaque femme à développer une « organisation identitaire » plus ou moins précise et claire (Landry et al., 2018, p. 138), ou à construire des catégories dans lesquelles elle s'inscrit, incluant son milieu de travail. Chaque catégorie peut être une lutte qui se cumule afin, comme l'indique l'auteure ilnu Caroline Hotte dans l'avant-propos de sa thèse, en s'appuyant sur la parole de l'artiste Sonia Robertson, de devenir une *mishtashkeu*, soit une grande femme, en nehlueun (Nepton-Hotte, 2024).

Toutefois, au cœur d'une identité professionnelle se trouvent des considérations centrales pour la femme, comme sa famille et sa communauté, avec une forte réflexivité sur les relations qui la lient au monde et à son territoire d'appartenance et qui construisent les fondements de sa sagesse ou autrement dit, de sa compétence éthique.

Luc Bégin (2014), lorsqu'il parle de compétence éthique, précise :

La compétence éthique implique une considération des autres. La sensibilité éthique, la prise en compte des attentes des autres à notre endroit, la capacité de déterminer les risques et conséquences potentiels de nos choix d'action pour les autres ainsi que la capacité de justifier nos choix, supposent toutes que nous soyons attentifs à nos semblables. [...] C'est par ces interactions sociales que nous développons et structurons notre univers moral. Ces interactions se vivent de façon corporelle, physique. Les postures, les gestes et les regards sont des messages porteurs de significations parfois très lourdes, allant de l'approbation la plus totale au rejet le plus brutal (p. 205).

Il ajoute qu'être

[...]compétent sur le plan éthique se définit ainsi : être capable d'agir de manière autonome en situations éthiques problématiques par la mobilisation volontaire de ressources appropriées (Bégin, 2014, p. 207).

Fin de la boucle sur le mot-racine *identité*

Ce chapitre a présenté le vécu complexe et ses croisements identitaires des femmes autochtones dans différents domaines, qu'ils soient individuel, culturel, social et professionnel ; mais plus encore, il a mis l'accent sur la difficulté de vivre ces identités multiples. Malgré cela et tout au long de ce travail, les femmes autochtones, auteures, réalisatrices, journalistes, porteuses de savoirs ont toujours insisté sur l'importance qu'a l'éducation comme moteur fondamental du développement et de la préservation de leurs identités culturelles. Cela a comme but qu'elles-mêmes et leurs enfants puissent prendre leur place en tant qu'acteurs au sein de la société, comme en témoigne l'augmentation de leur participation dans la vie professionnelle, juridique, politique, sociale, éducative dans le monde francophone.

La préservation de ces identités, pour les femmes autochtones, dans leurs démarches d'enrichir leur communauté, leur vie personnelle et leur autodétermination reste une motivation centrale à vivre l'avenir. Les savoirs qu'elles ont acquis leur permettent de prendre des initiatives, de s'engager dans des projets communautaires et de redevenir des leaders pour leurs nations, la société québécoise et canadienne.

[...] Je peux faire des liens historiques, je peux me backer toute seule. Je suis capable de dire : ben regarde, je suis formée, je ne parle pas à travers mon chapeau, je sais de quoi je parle. Je pense qu'après Kuina, on est plus armés et on se fait plus confiance. C'est comme ça qu'on peut continuer à s'éduquer et à passer ce bagage aux gens de nos communautés ! Jennifer O'bomsawin. Wendat, diplômée Kiuna. (Dufour, 2021, p.161).

L'importance de ces identités pour le futur, en partie, dans la revendication de la compétence 15 portée par le Conseil en Éducation des Premières Nations (CEPN), l'Institut Tshakapesh et le Centre de développement de la formation et de la main-d'œuvre huron-wendat (CDFM) dans le référentiel de compétences professionnelles de la profession enseignante au Québec, montre cette bataille pour la préservation des identités autochtones (CEPN., n.d). Ces trois organisations présentent cet ajout de compétence dans le cursus enseignant au Québec comme un élément fondamental de la préservation et de la valorisation des identités autochtones.

La compétence 15 est une exhortation envers l'État québécois à l'accomplissement de son devoir et à l'intégration des recommandations de la Commission de vérité et réconciliation de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées et de la Commission Viens, non seulement dans le domaine de l'éducation, mais aussi dans tous les domaines visés par ses appels à l'action (CEPN et al., n.d).

Même si cette compétence n'est pas encore intégrée dans le cursus, de multiples initiatives sont nées dans les communautés et hors des communautés pour enseigner la richesse et la préservation des identités culturelles autochtones, notamment de nombreuses initiatives portées par les femmes autochtones en ce qui a trait à la langue, considérée avec le territoire comme le cœur de ses identités. Les travaux réalisés par Émilie Deschênes en 2024 dans *Valorisation et inclusion des perspectives des Premières Nations et Inuit en enseignement* (Deschênes, 2024), l'ouvrage collectif sous la direction de Diane Campeau (2024) ainsi que les différentes initiatives présentées dans les colloques successifs sur la persévérance et sur la réussite scolaire chez les Premiers Peuples depuis dix ans le prouvent.

Toutefois, le travail est encore colossal avant d'assurer la préservation de ces identités et des cultures autochtones, comme le précise Jacques Kurtness. Ce dernier, psychologue ilnu de la

communauté de Mashteuiatsh et ancien directeur du Collège Manitou²³, écrit dans la préface de Deschênes en 2024 :

[...] les perspectives des PNI (Premières Nations et Inuit) doivent être ramenées sur le même pied d'égalité que celles de la société majoritaire, et leur contribution historique et actuelle doit être reconnue, valorisée et incluses partout [...]. Si individuellement, personne aujourd'hui n'est responsable de ce qui s'est passé depuis 400 ans, nous sommes tous collectivement responsables de ce qui se passe aujourd'hui [...]. Si l'éducation est réellement inclusive et si l'école est le reflet de la société, elles ne doivent plus occulter plus d'un million de personnes (au Canada) (préface de Deschênes et Kurtness, 2024).

²³ Le collège Manitou est le premier établissement d'enseignement post-secondaire autochtone ouvert au Québec de 1973 à 1976. Il était situé sur l'ancienne base militaire de La Macaza dans les Laurentides au Québec. Voir : Pageot, E.A. (2025). *Le Collège Manitou. Renouveau artistique et médiatique autochtone*. Les Presses de l'Université de Montréal et Dufour, E. (2017). Du Collège Manitou de La Macaza à l'Institution Kiuna d'Odanak : la genèse des établissements postsecondaires par et pour les Premières Nations au Québec. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 70(4), 5–33. Le chapitre 6 précise l'apport des femmes inscrites au Collège Manitou. Lise Bastien, Wendat, étudiante au Collège Manitou a été l'instigatrice du CEPN (Conseil en éducation des Premières Nations). Elle deviendra la première directrice générale de l'Institution Kiuna à partir de 2011.

CONCLUSION : VERS L'AVENIR

Cette brève revue documentaire sur la sagesse des femmes autochtones du Québec en 2024, utilisant essentiellement des sources francophones de moins de quinze ans, est conçue comme une spirale dont les boucles se complètent pour former un document qui met en évidence quatre mots-racines représentant cette sagesse pour l'équipe d'écriture : l'adaptation, la gouvernance, la transmission et l'identité.

Chaque mot-racine représente une boucle. Chaque boucle complète les suivantes dans une vision holiste et cosmocentrique (Deschênes, 2024). Nous avons accordé une importance particulière à présenter, dans cette brève revue, la force des femmes autochtones face à l'adversité qui les a et qui les touche encore en 2024. Nous avons porté une attention plus particulière sur des sources décrivant les pratiques des nations atikamekw, ilnu et innues, à la vue de notre projet final intitulé *Atikamekw iskwew et Innushkueu – Parcours de vie, portraits féminins et réflexion comparative sur la sagesse, les valeurs et l'éthique du travail*.

Cette résilience, incarnée dans ces mots-racines, représente pour nous la sagesse des femmes autochtones du Québec et leur persévérance à protéger leurs territoires, leurs langues, leurs identités pour l'avenir de leurs enfants et les générations qui les suivront.

Nous avons étendu la notion de travail (telle qu'elle est définie en innu-aimun par le mot *atuskan*, soit « faire un effort dans le but de ») dans cette brève recherche documentaire au-delà du seul domaine professionnel. Nous avons pris en compte le développement :

- Des capacités d'adaptation à une société en constante évolution ;
- Dans les efforts de préservation des territoires et ses pratiques ancestrales sur ces territoires ;
- Dans les rôles renouvelés que prend la femme autochtone, comme celui de politicienne, d'écrivaine, de réalisatrice, de cinéaste, d'artiste et d'autres professions sans perdre de vue qu'elle est à la fois, fille, sœur, épouse, mère, grand-mère ;
- Dans la volonté sur le plan éducatif de présenter la richesse des cultures autochtones et d'intégrer ces cultures dans les cursus d'éducation non autochtone.

Cet exercice nous a permis de montrer que le volume conséquent de références sur les femmes autochtones au Québec s'accroît en nombre, mais qu'il présente aussi une qualité notable sur le plan des recherches des deuxième et troisième cycles, tant en art, en éducation, en sciences des religions, en études littéraires, en sciences de la communication, en travail social, en droit, en sciences politiques ou en sciences de l'environnement.

La recherche sur les visions autochtones, notamment le rôle des femmes dans la société contemporaine, s'impose donc comme une approche innovante des sciences dans son ensemble. De plus, les épistémologies autochtones influencent de manière conséquente les domaines de la recherche traditionnelle en y introduisant des valeurs et des pratiques portant

sur le travail collaboratif, l'intersectionnalité et des pratiques interdisciplinaires/multidisciplinaires incarnées par des approches holistique et dialogique.

Les femmes autochtones du Québec sont, en outre, des actrices économiques reconnues par leurs communautés, par le grand nombre de femmes qui poursuivent des études postsecondaires et qui occupent des emplois traditionnels et non traditionnels dans leurs communautés ou en dehors de leurs communautés, tant pour des organisations autochtones que non autochtones.

Dans la première boucle sur l'adaptation, nous avons essayé de mettre en lumière les différentes stratégies de résilience des femmes autochtones et de décrire des réalités, plus particulièrement les barrières institutionnelles, qui nuisent à leur affirmation dans différents domaines du monde du travail que nous avons choisis de citer dans ce chapitre (enseignement, entrepreneuriat, politique, littéraire).

Dans le chapitre deux qui touche la boucle sur la gouvernance, nous avons resitué cette gouvernance dans une vision territoriale, communautaire et individuelle. De plus, nous avons insisté sur la notion de gouvernance dans le domaine de la recherche autochtone et sur les investissements qui ont été faits par les femmes autochtones du Québec pour faire avancer leurs droits et ceux de leurs communautés.

Dans la troisième boucle qui aborde la notion de transmission, nous avons porté notre attention sur le rôle des femmes dans la transmission et la préservation des savoirs autochtones. Par la suite, nous avons décrit l'importance de l'apprentissage tout au long de la vie dans une approche holistique afin de révéler comment cette transmission s'appuie sur les principes fondamentaux d'un dialogue qui se vit en cercle, mais aussi sur des principes alliant l'inclusion, la justice et la guérison, ce qui s'inscrit dans une vision contemporaine des savoirs.

Dans la quatrième boucle, nous avons montré la complexité des croisements identitaires des femmes autochtones dans différents domaines, soit individuel, culturel, social et professionnel, et la volonté des femmes de vivre ces identités multiples. Nous avons présenté l'importance du rôle de l'éducation et la préservation des langues ancestrales dans les principes qui guident leur volonté d'autodétermination de leurs communautés et de leurs nations. Nous avons insisté à la fin de ce chapitre sur le rôle que peut jouer la compétence 15 dans le référentiel de compétences professionnelles de la profession enseignante au Québec, à la fois pour faire connaître et reconnaître les identités autochtones au Québec, mais aussi pour réduire le racisme individuel et institutionnel, l'intolérance et les micro-agressions dont peuvent être victimes les populations autochtones du Québec.

BIBLIOGRAPHIE

- Antane Kapeshe, A. (2019). *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu. Je suis une maudite sauvagesse*. Mémoires d'encrier.
- Arnaud, A. (2014). Féminisme autochtone militant : quel féminisme pour quelle militance ? *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 211-222. <https://doi.org/10.7202/1033627ar>
- Arriagada, P. (2016). *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe* (Rapport statistique Canada n° 89-503-X). <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-503-x/89-503-x2015001-fra.htm>
- Asselin, H. et Basile, S. (2012a). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14(1). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.959>
- Assemblée des Premières Nations. (2007). PCAP Propriété, Contrôle, Accès et Possession.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et du Labrador*. Comité de gouvernance sur l'information des Premières Nations, Assemblée des Premières Nations - Organisation nationale de la santé autochtone.
- Association francophone pour l'éducation artistique en Ontario. (2021). Les sept enseignements sacrés.
- Bacon, J. (2009). *Thissinuatshtakana - Bâtons à message*. Mémoire d'encrier.
- Bacon, J. (2023). *Kau minaut - une fois de plus*. Mémoire d'encrier.
- Bacon, S. (collaboration). (2024, 5 décembre). Sécurisation culturelle pour les Autochtones : le projet de loi 32 adopté. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/2124788/securisation-culturelle-projet-loi-32-adoption-autochtones>
- Bacon, J. & Depelteau, J. (2020). Compte rendu de [An Antane Kapeshe, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019]. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (24), 256–258.
- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles* [thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue]. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/703/>
- Basile, S., Gros-Louis McHugh, N., Gentelet, K., et Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2021). Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone : éthique, respect, équité, réciprocité, collaboration, culture (Édition 2021). Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. <https://files.cssspnql.com/s/Ih03uLUVvpsHLzD>

- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2021). Perceptions des femmes atikamekw de leur rôle et de leur place dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles. *Revue d'études autochtones*, 51(2-3), 9-19. <https://doi.org/10.7202/1097372ar>
- Basile, S., Comat, I., Montambault, P. et Cardin, S. (2023). *Consolidation du lien au territoire de femmes innues et atikamekw par la grossesse et l'accouchement*. [Rapport de recherche]. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/1512/>
- Battiste, M. (2010). Nourishing the Learning spirit: living our way to new thinking. *Education Canada*, 50(1), 14-18.
- Battiste, M. A. et Barman, J. (1995). **First nations education in Canada: the circle unfolds*. UBC Press.
- Battiste, M. et Henderson, J.S. (2000). Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. *Journal of Educational Thought / Revue de La Pensée Educative*, 36(1), 92–94. <https://doi.org/10.55016/ojs/jet.v36i1.52737>
- Battiste, M. A. et Henderson, J. Y. (2024). *Protecting Indigenous knowledge and heritage: a Canadian obligation*. New edition, vol. 1-1 online resource. Purich Books, an imprint of UBC Press.
- Beauchclair, N. (2018). Littérature amérindienne, éthique et politique : la poétique décoloniale de Joséphine Bacon. *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, 43(1). <https://doi.org/10.7202/1058064ar>
- Beaudry, M.-H. et Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2018). Le bâton de parole est aux femmes autochtones : elles prennent la plume pour partager leurs visions du développement durable.
- Beaupré Lamy, J. (2013). Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien, *Temps Zéro*, 7. <https://tempszero.contemporain.info/document1096>
- Bégin, L. (2014). *Cinq questions d'éthique organisationnelle*. Nota bene.
- Bellamy, S. et Hardy, C. (2015). Le syndrome de stress post-traumatique chez les peuples autochtones du Canada - Examen des facteurs de risque, l'état actuel des connaissances et orientations pour de plus amples recherches. <http://www.nccah-ccnsa.ca/fr/>
- Belleville-Chenard, S.-M. (2015). *Femmes autochtones et intersectionnalité : féminisme autochtone et le discours libéral des droits de la personne* [Dissertation, Université de Montréal]. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=42200f85-c365-45e9-bee1-dc1977a7eb0e>
- Bennett, M. J. (1998). *Basic concepts of intercultural communication: selected readings*. Intercultural Press.

- Bernheim, E. et Ottawa, E. (2022). Mirowatisiwin : vers le mieux-être à Manawan. Une recherche-action au service du Principe de Joyce. *Revue d'études autochtones*, 52(3), 125-132. <https://doi.org/10.7202/1110705ar>
- Bertrand, K. (2017). Le collectif Arnait Video Productions et le cinéma engagé des femmes inuits : Guérison communautaire et mémoire culturelle. *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 44(1), 36-53.
- Blanchet-Cohen, N. et Picard, V. (2024). *Les jeunesses autochtones au Québec : décolonisation, fierté et engagement*. Presses de l'Université Laval.
- Borrows, J. (2020). *La constitution autochtone du Canada*. Presses de l'Université du Québec.
- Boudreau, D. (1991). L'écriture appropriée. *Liberté*, 33(4-5), 58–80.
- Boudreau, D. (1993). *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Hexagone.
- Boulianne, M. (2024, 17 décembre). Autochtonie urbaine : « vivre en communauté et en ville, c'est deux mondes différents ». *Radio Canada*. https://ici.radio-canada.ca/info/long-format/2126019/autochtone-villes-urbains-centre-amitie?fromApp=rcca_appmobile_appinfo_android&fromMobileApp=android&marketingCloudId=b8e36535-b31b-4b54-a00f-7c2dafcff1a6
- Bourque, L.È.-M. (2016). *La transmission ancrée dans le territoire chez les femmes autochtones au Québec : analyse politique et symbolique d'une revendication* [Maîtrise en communication, Université du Québec à Montréal]. <http://www.archipel.uqam.ca/10643/>
- Bradette, M.-È. (2018). Langue française ou langue autochtone ? : Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations. *Captures*, 3(1). <https://doi.org/10.7202/1055834ar>
- Bradette, M.-È. (2019). Elles se relèvent : penser la résurgence dans la langue et la littérature Innues. *@analyses. Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*, 14(1), 100-125. <https://doi.org/10.18192/analyses.v14i1.4310>
- Brazeau, P. (2021). Comprendre l'évolution des enjeux autochtones au Canada où l'inertie du gouvernement fédéral.
- Breton-Théorêt, N. (2023). Au-delà des apparences : l'expérience de la beauté chez les femmes autochtones de Mashteuiatsh. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/27858>
- Brière, S., Tremblay, M. et Auclair, I. (2017). L'entrepreneuriat féminin autochtone : limites des approches existantes et nouvelles perspectives endogènes. *Recherches féministes*, 30(1), 141-160. <https://doi.org/10.7202/1040979ar>
- Bronfenbrenner, U. (1999). *Ecology of the family as a context for human development: Research perspectives*. Routledge.

- Bureau du Conseil privé du Canada. (2019). *Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* (vol. 1-1 ressource en ligne [5 fichiers texte]). http://epe.lac-bac.gc.ca/100/201/301/weekly_acquisitions_list-ef/2019/19-23/publications.gc.ca/collections/collection_2019/bcp-pco/CP32-163-2-1-2019-fra.pdf
- Busy, S. (2020). L'intervention d'un mécanisme de justice transitionnelle au Canada : l'opportunité de faire évoluer la condition des femmes et des filles autochtones ? *Annuaire de la justice transactionnelle*. <https://hal.science/hal-04645047/document>
- Campeau, D. (2021). Pédagogie autochtone et pédagogie du lieu : proposition d'un modèle d'enseignement autochtonisé. *Éducation et francophonie*, 49(1), 52-70. <https://doi.org/10.7202/1077001ar>
- Campeau, D., Ouellet, S et Wylde, C. (2024). *Regards diversifiés sur l'éducation autochtone : Réflexions pour une pédagogie du XXIe siècle*. Presses de l'Université du Québec. <https://doi.org/10.1515/9782760560123?locatt=mode:legacy>
- CAPRES. (2018). Étudiants des Premiers Peuples en enseignement supérieur.
- Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (n.d). Les peuples autochtones et le traumatisme historique. <http://www.nccah-ccnsa.ca/fr/>.
- Chachai, V., Junker, M.-O., Martinuzzi, K., Petiquay, N. et Planchon, C. (2019). Anotc nehirowimowin. La langue atikamekw aujourd'hui : attitudes et identité. *Recherches amérindiennes au Québec*, 49(1), 3-13. <https://doi.org/10.7202/1066757ar>
- Chartier, D. (2019). La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire. *Revue japonaise d'études québécoises*, (11), 27-48.
- Clapperton-Richard, A., Bouchard, I. et Boivin-Comtois, M. (2022). Protéger et transmettre l'innu-aimun : entrevue avec Yvette Mollen. *À bâbord ! Revue sociale et politique*, (92), 44-47.
- Clément, S. (2007). *Guérison communautaire en milieu Atikamekw : l'expérience du Cercle Mikisiw pour l'espoir à Manawan*.
- Colomb, E. (2012). *Premières Nations : Essai d'une approche holistique en éducation supérieure*. Presses de l'Université du Québec.
- Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec. (2019). *Les femmes autochtones dans les métiers non traditionnels*. Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec. https://5d896bb7-82c3-4f89-8058-aaeb370a0f17.filesusr.com/ugd/4f7b76_2292604c216a47bb8dc957aef9207571.pdf

- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNLQ). (2015). Projet de gouvernance en santé et en services sociaux des Premières Nations du Québec : Améliorer le bien-être par une meilleure gouvernance. <https://cssspnql.com/produit/projet-de-gouvernance-en-sante-et-en-services-sociaux-des-premieres-nations-au-quebec-ameliorer-le-bien-etre-par-une-meilleure-gouvernance/>
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNLQ). (2019). Boîte à outils sur la gouvernance. <https://gouvernance.cssspnql.com/boite-a-outils>
- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès-C. (2019). Rapport final. Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf
- Conseil canadien sur l'apprentissage (CCA). (2009). État de l'apprentissage chez les Autochtones du Canada : Une approche holistique de l'évaluation de la réussite. http://bv.cdeacf.ca/EA_PDF/59335.pdf
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, C. de recherches en sciences naturelles et en génie du C., Instituts de recherche en santé du Canada. (2022). Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains.
- Conseil du statut de la femme (CSF). (2016). À la rencontre des femmes autochtones du Québec. https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/femmes_autochtones_web.pdf
- Conseil en Éducation des Premières Nations, Institut Tshakapesh, et Centre de développement de la formation et de la main-d'oeuvre huron wendat. (n. d.). Compétence 15 : Valoriser et promouvoir les savoirs, la vision du monde, la culture et l'histoire des Autochtones. <https://cepn-fnec.ca/wp-content/uploads/2021/01/Competence-15.pdf>
- Contré Migwans, D. (2013). *Une pédagogie de la spiritualité amérindienne : Naa-ka-nah-gay-win*. L'Harmattan.
- Dabin, S. (2022). Participer ou s'autodéterminer ? Un état des lieux de la littérature décoloniale autochtone. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 55(4), 939-957. <https://doi.org/10.1017/S0008423922000828>
- Delisle L'Heureux, C. (2018). *Les voix politiques des femmes innues face à l'exploitation minière*. Presses de l'Université du Québec.
- Deschênes, É. et Kurtness, J. (2024). *Valorisation et inclusion des perspectives des Premières Nations et Inuit en enseignement* (1^{re} édition). Fides éducation.

- Dionne, J. et Jean, M. (2007). *Pour une dynamique éthique au sein des organisations*. Télé-université, Université du Québec à Montréal.
- Drapeau, L. (2014). *Grammaire de la langue innue*. Presses de l'Université du Québec.
- Dufour, E. (2017). Du Collège Manitou de La Macaza à l'Institution Kiuna d'Odanak : la genèse des établissements postsecondaires par et pour les Premières Nations au Québec. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 70(4), 5–33. <https://doi-org.sbioproxy.uqac.ca/10.7202/1040572ar>
- Dufour, E. (2021). *C'est le Québec qui est né dans mon pays !* Ecosociété.
- Encyclopédie canadienne. (2022). *Loi sur les Indiens*. Version révisée de la *Loi sur les Indiens* en 1951. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/loi-sur-les-indiens>
- Femmes Autochtones du Québec. (2015). Naniaawig mamawe ninawind - Debout et solidaires - Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec. <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/09/RapportFADA-Copie.p>
- Femmes Autochtones du Québec. (2018a). Résumé : Enquête Nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. Résumé du rapport d'étape : Nos femmes et nos filles sont sacrées. https://faq-qnw.org/wp-content/uploads/2022/04/Copy-of-Memoire-depose-commission-viensP-1172_M-031.pdf
- Femmes Autochtones du Québec. (2018b). Femmes en résistance face à l'extractivisme: Analyse des enjeux soulevés lors de la rencontre internationale « Femmes en résistance face à l'extractivisme ». Femmes Autochtones du Québec. <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2018/09/2018.09.27-FINAL-Analyse-des-enjeux-soulev%C3%A9s-lors-de-la-Rencontre-internationale-Femmes-en-r%C3%A9sistance-face-%C3%A0-l'extractivisme.pdf>
- Femmes Autochtones du Québec. (2019). Notre vision, Notre mission Nos trajectoires, Nos luttes - 1974-2019. <https://faq-qnw.org/wp-content/uploads/2022/05/BrochureFAQ-FR.pdf>
- Fischer, G.-N., Tarquinio, C. et Dodeler, V. (2020). Chapitre 4. Adaptation et coping : Dans *Les bases de la psychologie de la santé* (p. 103-141). Dunod. <https://www.cairn.info/les-bases-de-la-psychologie-de-la-sante-2020--9782100793204-page-103.htm?ref=doi>
- Gabriel, K. E. (2024). *When the Pine Needles Fall*. Between the Lines. <https://btlbooks.com/book/when-the-pine-needles-fall>
- Gagnon, J. et Courtois, V. (2022). Gardiens et gardiennes de la terre : de la conservation à la conversation : entrevue avec Valérie Courtois, Ilnu de la communauté de Mashteuiatsh et directrice de l'Initiative de leadership autochtone. *Revue d'études autochtones*, 52(3), 97-103. <https://doi.org/10.7202/1110702ar>

- Gatti, M. (2024). *Littératures autochtones francophones au Québec : anthologie (Troisième édition revue et augmentée)*. Bibliothèque québécoise.
- Gentelet, K. (2009). Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. *Cahiers de recherche sociologique*, (48), 143–153. <https://doi.org/10.7202/039770ar>
- Gentelet, K. (2014). Idle No More: identité autochtone actuelle, solidarité et justice sociale : Entrevue avec Melissa Mollen Dupuis et Widia Larivière. *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 7. <https://doi.org/10.7202/1033615ar>
- Gentelet, K. et Timpson, A. M. (2014). Décoloniser les approches sur la gouvernance des Premières Nations : Présentation du dossier. *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 23-30. <https://doi.org/10.7202/1033616ar>
- Grenon-Morin, J. (2017). La Terre-Mère écrivaine. Le lien femmes et Nature dans Andatha d'Éléonore Sioui. *Loxias*, 56. <https://hal.science/hal-04517380>
- Guay, C. et Ellington, L. (2021). Le territoire comme levier d'intervention sociale auprès des jeunes Innus à Uashat mak Mani-utenam. *Nouvelles pratiques sociales*, 32(1), 355-374. <https://doi.org/10.7202/1080885ar>
- Guimont Marceau, S., Sioui, A. et Dubois Sénéchal, I. N. (2023). Chapitre 5 : D'Idle no More au Principe de Joyce : une décennie de luttes autochtones au Québec. Dans *L'état des mouvements sociaux au Québec* (CAPED). Presses de l'Université de Montréal.
- Halseth, R. (2013). *Les femmes Autochtones au Canada : Genre, déterminants socioéconomiques de la santé et initiatives visant à réduire l'écart en matière de bien-être* (Vol. 1-1 ressource en ligne [23 pages] : illustrations). Centre de collaboration nationale de la santé Autochtone. <https://www.deslibris.ca/ID/238687>
- Harvard, D. (2011). The power of silence and the price of success: Academic achievement as transformational resistance for aboriginal women. *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/95>
- Hébert-Lefebvre, M. et Blanchet, E. (2023). Femmes et territoire : démarche d'intégration des savoirs des femmes w8banakiiak dans les travaux du Bureau du Ndakina. *Les Cahiers du CIÉRA*, (22), 41-60. <https://doi.org/10.7202/1107141ar>
- Houde, N. (2014). La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan : tradition, adaptation et flexibilité. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 23-33. <https://doi.org/10.7202/1027877ar>
- Jaccoud, M. (1999). Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada. *Criminologie*, 32(1), 7-105. <https://doi.org/10.7202/004725ar>

- Jouin, C. (2019). Le concept de communauté. *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*. N°56. <https://doi.org/10.4000/cpuc.380>
- Jung, D. (2021, 31 octobre). Déterminer l'identité autochtone d'une personne, un exercice parfois complexe. *Espaces autochtones - Radio Canada*. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1835693/malete-thinsdale-kweepto-mcgregor-richardson-identite-autochtonie>
- Kaine, É., Bellemare, D., Bergeron Martel, O. et DeConinck, P. (2016a). *Le petit guide de la grande concertation*. Presses de l'Université Laval.
- Kaine, É., Kurtness, J., Tanguay, J. et Boite Rouge vif (Association). (2016b). *Voix, visages, paysages : les Premiers Peuples et le XXI^e siècle*. Presses de l'Université Laval. http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/pul/voix_visages_paysages/9782763727318.pdf
- Kaine, É. et Lavoie, D. (2022). La gouvernance en recherche autochtone : « Pour y arriver, tu dois d'abord désapprendre ce que tu sais et ensuite m'écouter ». *Revue d'études autochtones*, 52(3), 105–113. <https://doi.org/10.7202/1110703ar>
- Kanapé Fontaine, N. et Béchar, D. Y. (2021). *Kuei, je te salue - Conversation sur le racisme*. Écosociété.
- Kapesh, A. A. (1979). *Qu'as-tu fait de mon pays ?* Éditions Impossibles.
- Lachapelle, M. (2017). *La négociation d'un parcours d'intégration : expériences postsecondaires d'Inuit du Nunavik* [thèse de doctorat, Université Laval]. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=e3f4ae40-8b16-4ccf-a8b0-75eb4da22349>
- Lachapelle, L., et Puana, S. d. (2012). Mamu minu-tutamutau (bien faire ensemble). L'éthique collaborative et la relation de recherche. *Éthique Publique*, 14(1). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.951>
- Lajoie, A. (2009). *Le rôle des femmes et des aînés dans la gouvernance autochtone au Québec*. Thémis.
- Lajoie, A. (2015). Le rôle des femmes dans la gouvernance autochtone. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68508>
- Lambert, M.-M. (2021). *Identité et culture chez les nouveaux Indiens inscrits de la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh*. <https://constellation.uqac.ca/id/eprint/7703/>
- Landry, L., Bégin, L., Perreault, G. et Ross, N. (2018). *la théorie psychogénétique de l'identité et l'épreuve groupements : Fondements et applications*. Les Presses de l'Université Laval. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uqac-ebooks/detail.action?docID=5802213>
- Larivière, W. (2017). Les luttes autochtones sont féministes. *Relations*, (790), 22.

- Lefevre-Radelli, L. (2019). *L'expérience des étudiants autochtones à l'université : Racisme systémique, stratégies d'adaptation et espoir de changement social* [thèse de doctorat, Université de Montréal - Université de Nantes]. <https://archipel.uqam.ca/13631/1/D3728.pdf>
- Légaré, M.-I. (2013). Femmes autochtones : au-delà d'une solidarité de papier. *Relations*, (762), 18-18.
- Lepage, P. (2009). *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, 2^e édition. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Institut Tshakapesh.
- Levesque, C. (2017). La sécurisation culturelle : un moteur de changement social. Pour l'amélioration des conditions de vie.
- Maertens, H. (2022, juillet). *L'implication politique des femmes autochtones au Québec* [mémoire de maîtrise, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue]. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/1364/>
- Marceau, S., Sioui, A. & Dubois Sénéchal, I. (2023). Chapitre 5 D'Idle No More au Principe de Joyce: Une décennie de luttes autochtones au Québec. In *Le Québec en mouvements* (pp. 91-112). Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.1515/9782760649293-007>
- Manciaux, M. (2001). La résilience Un regard qui fait vivre. *Études*, Tome 395(10), 321-330. <https://doi.org/10.3917/etu.954.0321>
- Marcoux, P. (2015). *De la pellicule à la plume : poésie et geste documentaire dans Bâtons à message. Tshissinuatshtakana de Joséphine Bacon* [mémoire de maîtrise, Université Laval]. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=fb5173ac-6a57-4c21-9475-2bed6aae4d87>
- Mitchell, J. (2022). Identités des femmes autochtones poursuivant des études universitaires. <https://core.ac.uk/download/pdf/534963703.pdf>
- Monture, P. A. et Giroux, D. (2017). Les mots des femmes. Pouvoir, identité et souveraineté indigène. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (18), 146-151.
- Morin, E. (2001). *La Méthode. t.5. L'Humanité de l'humanité — L'identité humaine*. Le seuil : Points.
- Motard, G. (2021). Regards croisés entre le droit innu et le droit québécois : territorialités en conflit. *McGill Law Journal*, 65(3), 421-465. <https://doi.org/10.7202/1075598ar>
- Nametau Innu : Mémoire et connaissance du Nitassinan (n.d.) – Site web : <https://www.nametauinnu.ca/fr/accueil.html>
- Nepton-Hotte, C. (2024). *Ashetateu : sur les traces des femmes artistes autochtones au Kepek. Stratégies pour une mobilisation des épistémologies et des cosmologies autochtones en*

- arts médiatiques* [thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal].
<http://www.archipel.uqam.ca/17510/>
- Noël, C., & Siméon, M.-D. (1997). *La culture traditionnelle des Montagnais de Masteuiatsh, Pointe-Bleue: pratiques, coutumes, légendes*. Septentrion.
- O'Bomsawim, K. (Réalisateur). (2020). *Je m'appelle humain* [Enregistrement vidéo]. Tout. TV.
- Obomsawin, A. (Réalisateur). (1993). *Kaneshsatake, 270 ans de résistance* [Enregistrement vidéo]. Office National du Film.
https://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance/
- Organisation des Nations Unies pour l'éducation et la culture (UNESCO). (2021). *Plan d'action mondial de la décennie internationale des langues autochtones (2022-2032)*.
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379853_fre
- Ottawa, É. (2014). Construire notre avenir en misant sur notre héritage ancestral. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 115–117. <https://doi.org/10.7202/1027886ar>
- Ottawa, É. W. (2023). *Wactenamakanicic e opikihakaniwitic. L'adoption coutumière chez les Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan*. Presses de l'Université Laval.
<https://www.pulaval.com/livres/wactenamakanicic-e-opikihakaniwitic-l-adoption-coutumiere-chez-les-atikamekw-nehirowisiwok-de-manawan>
- Pelletier, C. (2022, octobre). *Transmission des savoirs et des pratiques ethnobotaniques autochtones : étude de cas du bleuet (minic) auprès des Atikamekw Nehirowiskwewok (femmes Atikamekw) de Wemotaci* [mémoire de maîtrise, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue]. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/1382/>
- Perreault, J. (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine. *Recherches féministes*, 28(2), 33–52.
<https://doi.org/10.7202/1034174ar>
- Perspectives, savoirs et réalités des Premiers Peuples (Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval). (2023). *Revue de la persévérance et de la réussite scolaires chez les Premiers Peuples*. <https://cdn.fourwaves.com/static/media/filecontent/052b7589-81e1-4701-8cb6-a022674e38f9/195abd38-868e-4538-a95f-cca7f0059c63.pdf>
- Picard, I. (2022). Sakohèn: tèse – Les leaders. *Les Cahiers du CIÉRA*, (20), 22-25.
- Plante, A. et Roy, E. (2011). Femmes autochtones et gouvernance : brève recension des écrits.
https://constellation.uqac.ca/id/eprint/2861/1/Rapport_FAG_19sept.pdf
- Poirier, S., Jérôme, L., et Société d'histoire atikamekw. (2014). Présentation Les Atikamekw Nehirowisiwok : territorialités et savoirs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1).
<http://dx.doi.org/10.7202/1027875ar>

- Posca, J. (2018). *Portrait des inégalités socioéconomiques touchant les Autochtones au Québec*. Institut de recherche et d'informations socio-économiques. <https://www.deslibris.ca/ID/10095226>
- ICI.Radio-Canada.ca. (2024, 18 octobre). *Le statut des femmes autochtones et la Loi sur les Indiens*. Radio-Canada ; Radio-Canada.ca. Consulté à l'adresse <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2054728/femmes-autochtones-statut-loi-archives>
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. (2018). Les autochtones en milieu urbain et l'accès aux services publics. https://www.rcaa.qc.ca/wp-content/uploads/2019/08/RCAAQ_Portrait_Montreal_FR.pdf
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. (2021). Cadre de référence en recherche par et pour les Autochtones en milieu urbain au Québec.
- Rodon, T. (2019). *Les apories des politiques autochtones du Canada*. Presses de l'Université du Québec.
- Rousseau, A. (2019). Expérimenter des formes de « mieux être » : Reconnaître le sens de l'expérience en considérant le pouvoir de dire et de faire des Anicinabekwek (femmes algonquines). *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 14(2), 208-239. <https://doi.org/10.7202/1071138ar>
- Rousseau, G. (2018). *Repenser l'identité dans les romans autochtones des femmes au Canada : Une analyse de la résistance littéraire autochtone*. <https://era.library.ualberta.ca/items/c312dad6-0178-45d3-83fd-2c3820c6b9a8>
- Roy, B. (2024). *Bibiane Courtois : Kanatukuhitshesht*. Presses de l'Université Laval.
- Saini, M. et Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. (2012). *Revue systématique des modèles de recherche occidentaux et autochtones : évaluation de la validation croisée pour l'exploration de la compatibilité et de la convergence*. Centre de collaboration nationale de la santé Autochtone - CCNCA. <https://www.deslibris.ca/ID/235991>
- Saul, J. (2015). *Le grand retour*. Boréal.
- Sioui, G. E. (2023). *Pour une Autohistoire Autochtone de L'Amérique*. Les Presses de l'Université Laval. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uqac-ebooks/detail.action?docID=30746656>
- Sioui, N. (2017). Le processus de résilience familiale en milieu anicinape [Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal]. <https://archipel.uqam.ca/10969/1/D3348.pdf>
- Speck, F. G. et Carayon, P.-M. (1935). *Naskapi : les chasseurs sauvages de la péninsule du Labrador*. Éd. Effix et Découverte.
- St Gelais, M. (2022). *Une histoire de littérature innue*. Institut Tshakapesh - Laboratoire international du Nord, de l'hiver et de l'Artique - PUQ.

- Tania, C., Myriam, T., Alex-Andrée, C. et Cloos, P. (2020). Les Femmes anishinaabeg (Canada), la santé et l'eau : des savoirs traditionnels aux mobilisations contemporaines. *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, (19). <https://doi.org/10.4000/amnis.5096>
- Tipi, Ş. (2024). « *Eshkʷ tshikanakuan kanamehtaik – Les traces sont encore visibles* » : langue et territoire chez les Pekuakamiulnuatsh. Université Laval.
- Toulouse, P. R. (2018). *Truth and reconciliation in Canadian schools*. Portage & Main Press.
- Toulouse, P. R., People for Education, et Bibliothèque numérique canadienne (Firme). (2016). *Mesurer ce qui compte en éducation des autochtones : proposer une vision axée sur l'holisme, la diversité et l'engagement* (vol. 1-1 ressource en ligne [1 fichier PDF, 21 pages]). People for Education. <https://www.deslibris.ca/ID/10050368>
- Wesley-Esquimaux, C. C., Smolewski, M. et Fondation autochtone de guérison (Canada). (2004). *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Fondation autochtone de guérison.
- Woudenberg, G. V. (2004). « Des femmes et de la territorialité » Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(3), 75-86.
- Wylde, C. (2024). *Émergence insoumise : Réflexions sur la persistance du racisme systémique envers les femmes autochtones* (Éditions Hannenorak).
- Zaazaa, A., Nadeau, C., Adjokê, S. et Voltaire, F. (2019). *11 brefs essais contre le racisme pour une lutte systémique*. Éditions Somme toute.