

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN ABITIBI-TÉMISCAMINGUE

PERCEPTIONS DES FEMMES IYYIYUU-IINUU DU PROGRAMME DE SÉCURITÉ DU REVENU
DES CHASSEURS ET PIÉGEURS CRIS

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE SUR MESURE EN ÉTUDES AUTOCHTONES

PAR

ÈVA-MARIE NADON LEGAULT

AVRIL 2020



BIBLIOTHÈQUE

CÉGEP DE L'ABITIBI-TÉMISCAMINGUE
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN ABITIBI-TÉMISCAMINGUE

Mise en garde

La bibliothèque du Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue et de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) a obtenu l'autorisation de l'auteur de ce document afin de diffuser, dans un but non lucratif, une copie de son œuvre dans [Depositum](#), site d'archives numériques, gratuit et accessible à tous. L'auteur conserve néanmoins ses droits de propriété intellectuelle, dont son droit d'auteur, sur cette œuvre. Il est donc interdit de reproduire ou de publier en totalité ou en partie ce document sans l'autorisation de l'auteur.

Warning

The library of the Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue and the Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) obtained the permission of the author to use a copy of this document for nonprofit purposes in order to put it in the open archives [Depositum](#), which is free and accessible to all. The author retains ownership of the copyright on this document. Neither the whole document, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je souhaite remercier ma directrice Suzy Basile et mon co-directeur Hugo Asselin pour m'avoir donné cette occasion d'apprentissage inestimable, tant sur le plan académique que personnel. Je suis reconnaissante d'avoir été encadrée par deux chercheurs qui m'ont dirigée chacun avec une approche différente et tout à fait complémentaire. Leur soutien, autant technique que moral, m'a permis de passer au travers des hauts et des bas de mon parcours à la maîtrise. Ils ont fait preuve d'une grande patience et m'ont souvent répété de me faire confiance, ce qui me suivra pendant longtemps. C'est un privilège d'avoir eu la chance de parcourir, pour la première fois, dans une aussi petite mesure soit-elle, le territoire de Eeyou Istchee. Ce fut une expérience inoubliable. Je crois sincèrement avoir grandi grâce aux aventures sur le terrain qui m'ont poussée à sortir de ma zone de confort et à faire preuve de courage.

Je souhaite remercier la Cree Women of Eeyou Istchee Association pour sa confiance et son partenariat indispensable sans lequel ce projet de recherche ne se serait pas réalisé. Les membres de l'Association m'ont guidée tout au long du processus de recherche et m'ont accueillie lors de mes séjours dans les communautés. Un merci particulier à Linda L. Shecapio, Manon Richmond et Louise Saganash. Les rencontres ont permis de garder le cap sur les enjeux soulevés par les femmes et de s'assurer de la pertinence du projet. Je remercie toutes les femmes qui ont accepté de participer à la recherche pour m'avoir ouvert une fenêtre sur leur vie. Ce fut un réel privilège.

La collaboration avec l'Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris a aussi été importante. Merci au directeur général, Serge Larivière, d'avoir appuyé le

projet dès le début et de m'avoir permis de rencontrer des employés de l'Office. Merci à George Shecapio et John Jolly qui m'ont grandement aidée à contacter des participantes dans les communautés de Mistissini et de Waswanipi et à me déplacer au milieu des intempéries hivernales.

Merci au Réseau DIALOG pour le soutien financier et à Carole Lévesque pour m'avoir donné l'occasion de travailler au sein du réseau. Merci à mes collègues de DIALOG qui m'ont soutenue et écoutée dans les moments éprouvants que nul autre ne pouvait comprendre, en plus de partager avec moi des conseils précieux. Un merci spécial à Lisa Van Campenhout, Ioana Comat et Marie-Ève Drouin Gagné.

Finalement, je salue la patience, l'écoute et l'encouragement des membres de ma famille qui, tout au long de ma maîtrise, ont su m'accueillir dans tous les états possibles et qui m'ont sans cesse démontré leur amour et leur force. Mom, Norm, Féli, Jas, Fél et Beckie, merci mille fois.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	vii
RÉSUMÉ	viii
CHAPITRE 1 : INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 2 : PROBLÉMATIQUE	5
La Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ).....	5
Impacts sociaux.....	6
Impacts environnementaux	7
Le programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris	8
Critères d'éligibilité	12
Objectifs	14
CHAPITRE 3 : CADRE CONCEPTUEL	15
Le territoire.....	15
Le mythe de l'homme-chasseur	16
Revitalisation et réappropriation culturelle.....	17
CHAPITRE 4 : MÉTHODOLOGIE	19
Collaboration avec la Cree Women of Eeyou Istchee Association.....	19
Consultation des femmes	19
Collaboration avec l'OSRCPC.....	19
Considérations éthiques	20
Collecte de données.....	20
Interprétation.....	21

Analyse thématique.....	22
CHAPITRE 5 : RÉSULTATS	23
Lien au territoire.....	23
Transmission des savoirs traditionnels	23
Le territoire comme référent identitaire	27
Ressourcement, sérénité et mieux-être sur le territoire.....	29
Guérison	30
Famille	31
Activités sur le territoire.....	32
Artisanat	34
Préparation du gibier	35
Complémentarité des rôles des femmes et des hommes	36
Soin des enfants et entretien du camp	38
Gestion du territoire	39
Prise de décisions	40
Projets d'exploitation des ressources naturelles.....	43
Accès au territoire	44
Perceptions du PSR.....	46
Critères d'admissibilité	49
Montant des prestations.....	54
Modalités de versements	56
Cree Trappers' Association.....	56
Situation particulière des aînés.....	58
CHAPITRE 6 : DISCUSSION	62
Lien au territoire.....	63
Guérison	63
Transmission des savoirs traditionnels	65
Le territoire comme référent identitaire	68
Ressourcement, sérénité et mieux-être sur le territoire.....	69

Cohésion familiale	69
Raison d'adhésion au PSR	70
Activités pratiquées par les femmes sur le territoire.....	71
Complémentarité des rôles des femmes et des hommes.....	71
Soins des enfants et entretien du camp	71
Préparation du gibier	72
Cycle des saisons	72
Artisanat	73
Chasse, piégeage et pêche.....	73
Gestion du territoire	74
Prise de décisions	76
Projets d'exploitation des ressources	77
Accès au territoire	78
Perceptions du PSR.....	78
Critères d'admissibilité	81
Appréciation du PSR.....	83
Situation particulière des aînés.....	85
Recommandations.....	86
 CHAPITRE 7 : CONCLUSION	 88
 RÉFÉRENCES.....	 92
 ANNEXE A : LETTRE D'APPUI DE LA CWEIA.....	 103
 ANNEXE B : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	 105
 ANNEXE C : LETTRE D'APPUI DE L'OSRCPC	 111
 ANNEXE D : APPROBATION ÉTHIQUE.....	 113
 ANNEXE E : GUIDE D'ENTREVUE.....	 116

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 5.1. Avantages et inconvénients principaux du PSR.....	59
--	----

RÉSUMÉ

Les femmes autochtones ont vécu les assauts des politiques coloniales de dépossession territoriale et d'assimilation culturelle de façon particulière. Leurs contributions, leurs savoirs et leurs activités ont été effacés de l'histoire au profit des expériences des hommes. Cela s'explique en partie par le fait que la majorité des recherches ont longtemps été réalisées par des hommes allochtones. Malgré les obstacles à la survie de leur identité et de leur culture, les femmes autochtones ont su maintenir un lien fort au territoire, et les femmes *iiyiyuu-iinuu* n'y font pas exception.

Le Programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (PSR) a été négocié par les Cris dans le cadre de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) signée en 1975. Le PSR a pour but de garantir un revenu de base aux personnes vivant sur le territoire et pratiquant un mode de vie traditionnel basé sur la chasse, la pêche et le piégeage. Or, les femmes *iiyiyuu-iinuu* n'ont pas été spécifiquement consultées dans le processus menant à l'instauration de ce programme, ni dans le cadre des révisions subséquentes.

L'objectif principal de ce projet de recherche était de recueillir les perceptions des femmes *iiyiyuu-iinuu* du PSR. Pour ce faire, il était primordial de documenter leur relation au territoire, leurs activités et leur participation à la gestion du territoire. L'analyse des transcriptions d'entrevues individuelles et de groupes de discussion a révélé que le lien que les femmes *iiyiyuu-iinuu* entretiennent avec le territoire est profond, intime et vivant. Le territoire représente pour elles un lieu de guérison, de transmission des savoirs traditionnels et s'avère fondamental dans leur identité, en plus de favoriser la cohésion familiale. De l'artisanat au piégeage, en passant par la collecte de bois et de plantes, la préparation du gibier et le soin des enfants, à la chasse et à la pêche, les activités traditionnelles pratiquées par les femmes sont nombreuses et variées.

Bien que le rôle que jouent les femmes *iiyiyuu-iinuu* sur le territoire soit essentiel à la survie de leurs familles, elles ont généralement peu de place dans les sphères décisionnelles en lien avec le territoire et la gestion des ressources. Elles sont peu consultées par les *tallymen* (maîtres de trappe) et participent rarement aux consultations menées par les industries extractives dans les communautés.

Alors que certaines femmes *iiyiyuu-iinuu* se sont dites satisfaites du PSR, d'autres ont exprimé des doléances concernant la structure et les règles du programme, leurs besoins

et leurs réalités n'étant pas suffisamment pris en considération. Pour plusieurs, par exemple, le critère d'éligibilité au PSR qui exige du demandeur d'être chef de famille entrave dans plusieurs cas l'accès au programme pour les femmes qui ne sont généralement pas considérées comme pourvoyeuses principales. De plus, ce critère a pour effet de permettre à des femmes allochtones qui ont un conjoint cri d'être prestataires, tandis que des femmes iiyiyuu-iinuu ayant un conjoint allochtone se voient refuser l'accès au PSR. Cette pratique était perçue comme discriminatoire par plusieurs participantes. Les femmes ont souligné que les allocations n'étaient pas toujours suffisantes pour combler les frais liés à la vie sur le territoire et que les modalités de versement n'étaient pas adaptées à leurs besoins, ce qui causait des situations d'insécurité financière. Une confusion par rapport aux règles et aux activités admissibles au PSR a été manifestée par plusieurs participantes. Nombre d'entre elles ont aussi mentionné avoir peu de place pour s'exprimer au sein des instances décisionnelles en lien avec la gestion du territoire et que leur voix était peu écoutée. La situation précaire des aînés prestataires et l'avenir des jeunes en lien avec la transmission des savoirs traditionnels étaient des sources de préoccupation.

Les femmes iiyiyuu-iinuu rencontrées souhaitent être entendues et ont suggéré des pistes d'amélioration du PSR. Par exemple, elles ont proposé que les critères d'admissibilité soient révisés afin de préserver l'objectif initial du PSR qui est de permettre et d'encourager la poursuite du mode de vie traditionnel. Elles souhaitent en outre que les femmes et les jeunes soient consultés de façon systématique en ce qui a trait à la gouvernance du territoire, incluant le fonctionnement du PSR. La participation d'au moins une femme et d'une personne représentant les jeunes au sein du conseil d'administration du PSR a été recommandée. Il a été suggéré que des mesures incitatives pour les jeunes soient mises en place afin de faciliter leur participation au programme et de favoriser l'apprentissage des savoirs traditionnels. Les participantes ont souligné l'importance d'accorder une attention particulière à la situation des aînés en établissant des mesures qui visent à reconnaître leurs savoirs et leur contribution à la communauté et à favoriser leur occupation du territoire. Plus précisément, elles ont proposé d'adopter une mesure qui permettrait aux jeunes d'accompagner les aînés sur le territoire, ce qui servirait à apporter de l'aide aux aînés tout en permettant aux jeunes d'acquérir de l'expérience et des savoirs traditionnels en lien avec le territoire.

CHAPITRE 1 : INTRODUCTION

Les processus coloniaux au Canada ont bouleversé les ordres sociaux des peuples autochtones et les conséquences sont encore palpables aujourd'hui (Cornet, 2001; Léger, 2014). Par exemple, la régulation de l'identité autochtone par l'État engendre racisme et sexisme, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés. Durant plus d'un siècle, la Loi sur les Indiens a imposé un système patrilinéaire qui influençait l'attribution du « statut indien » (reconnaissance légale). En plus de discriminer les femmes, ce système discriminait aussi leurs enfants en excluant certaines mères et leur descendance de leur communauté parce qu'ils n'avaient pas de statut (Lawrence, 2003). En effet, la discrimination basée sur le genre était clairement inscrite dans la Loi sur les Indiens qui, jusqu'en 1985, retirait le statut d'« indienne » aux femmes autochtones mariées à des hommes allochtones ou autochtones sans statut et les forçait par le fait même à s'exiler hors de leur communauté. L'amendement C-31 en 1985 a permis aux femmes autochtones mariées à des hommes non statués de récupérer leur statut. Toutefois, leur réintégration dans les communautés a créé des frictions. Non seulement le financement octroyé aux communautés n'a pas été indexé suivant l'augmentation de la population, mais les femmes « réintégrées » et leurs enfants étaient perçus comme des étrangers (Cornet, 2001; Lawrence, 2003).

Les femmes ont particulièrement été touchées par l'imposition de politiques coloniales dont elles ont été spécifiquement la cible. L'imposition de la religion, de l'économie de marché et d'un système politique, de même que la dépossession des terres, l'établissement des réserves et des pensionnats ont eu pour effet, entre autres, d'altérer les relations entre les genres (Morantz, 2002; O'Brien, 2007; Van Woudenberg, 2004). Les rôles des femmes et des hommes dans la communauté et les marqueurs identitaires

y étant rattachés se sont vus bouleversés. L'imposition d'une structure et de conceptions patriarcales ont tôt fait de miner l'autonomie des femmes, d'éroder leurs rôles et de les effacer des sphères décisionnelles et des espaces publics (Basile, 2017; Turpel, 1993). Ce système basé sur le pouvoir des hommes et l'idée que la place des femmes se trouve au foyer et non dans l'espace public ou politique a été intériorisée par plusieurs membres des communautés autochtones (Barker, 2008; Sayers et MacDonald, 2001). En effet, la négation de la relation au territoire des femmes autochtones et de leurs connaissances en lien avec l'environnement résulte des efforts coloniaux qui perdurent aujourd'hui et qui sont reproduits par les communautés (Altamirano-Jiménez et Kermaal, 2016; ENFFADA, 2019; Van Woudenberg, 2004). Comme l'explique Kuokkanen (2011), l'idéologie coloniale patriarcale a longtemps ignoré les activités traditionnelles des femmes au profit de celles des hommes. Ceci a eu pour effet d'accorder davantage de poids à la parole des hommes et à leur relation au territoire (Kennedy Dalseg et al., 2018). Cette vision a des effets négatifs sur les femmes autochtones encore à ce jour (Staples et Natcher, 2015). Cela peut expliquer pourquoi peu de femmes sont impliquées dans les processus décisionnels relatifs à la gestion des ressources et du territoire (Kennedy Dalseg et al., 2018; Natcher, 2013; Turpel, 1993). Les atteintes portées à l'autonomie des femmes mettent en péril la transmission de la culture et de l'identité parce que les savoirs sont généralement transmis par la mère (Basile, 2017; Jacobs et Williams, 2008; Turpel, 1993).

Malgré de nombreuses tentatives d'effacement de leur relation au territoire, de leurs savoirs et même de leur existence en tant qu'Autochtones, les femmes ont survécu et elles ont su développer des stratégies d'adaptation et de résistance au système colonial patriarcal (Basile, 2017). Il n'en demeure pas moins qu'elles sont aujourd'hui moins représentées au sein des instances décisionnelles. Par exemple, au Québec, les femmes des Premières Nations élues représentent 17,5% des postes de chefs et 35% des postes de conseillers. Certaines communautés ont des postes de vices-chefs, dont 17% sont occupés par des femmes (AANC, 2019). Elles sont toutefois nombreuses dans

l'administration locale des programmes entre autres au sein des conseils de bandes (Morissette, 2007; O'Faircheallaigh, 2012; Turpel, 1993) et dans les secteurs de services comme l'éducation et la santé (Kuokkanen, 2011).

Plusieurs femmes autochtones ont été actives au sein de forums internationaux portant sur les enjeux environnementaux et de protection du territoire (Dion Stout et Kipling, 1998). Il existe aussi plusieurs initiatives de protection de l'environnement menées par des femmes qui mènent une lutte contre les invasions industrielles de leurs territoires et qui prennent leurs responsabilités pour assurer le mieux-être de leur communauté (McGregor, 2008). Par exemple, en 2012, le mouvement pancanadien Idle No More a été initié par trois femmes autochtones et une femme allochtone de la Saskatchewan en réponse au projet de loi omnibus C-45 du gouvernement conservateur de l'époque, qui mettait notamment en péril la capacité des peuples autochtones à participer aux processus décisionnels relatifs à l'exploitation des ressources naturelles (John, 2015; Kirshhoff et al., 2013). Aux États-Unis, un groupe de femmes Sioux Lakota du Dakota du Nord a organisé le *Sacred Stone Camp* dans la communauté de Standing Rock, qui sera l'un des lieux d'importantes protestations en réaction au projet de construction de l'oléoduc Dakota Access en 2016 (Bengal, 2017; Whyte, 2017). Plus récemment, les femmes autochtones au Brésil se sont mobilisées dans le cadre de la première Indigenous Women's March qui avait pour nom « Territory : our body, our spirit » dans le but de dénoncer les politiques du gouvernement Bolsonaro qui avaient pour effet de détruire la forêt amazonienne (Poirier, 2019).

Bien que l'implication des femmes dans les questions environnementales soit en croissance, les outils et programmes de gouvernance territoriale tiennent rarement compte de leurs réalités. Le contrôle du territoire et des ressources devrait être préalable à la revitalisation et au développement des cultures autochtones. En effet, l'accès au territoire est conditionnel à la participation aux processus de négociation et de juridiction où les femmes sont peu représentées. Certains processus actuels de revendications territoriales incarnent le colonialisme puisqu'ils diminuent le pouvoir et

la présence des femmes en accordant une valeur privilégiée aux connaissances des hommes (McGregor, 2008; Van Woudenberg, 2004). La gestion des ressources naturelles est alors généralement entre les mains des hommes, qui occupent davantage les rôles politiques dans les communautés autochtones (Poirier, 2000).

Parmi les ententes conclues entre les peuples autochtones et les gouvernements au Canada, la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ)¹ est considérée comme un modèle sur lequel d'autres peuples autochtones tentent de s'appuyer afin de parvenir eux aussi à la conclusion de traités modernes (Saganash, 2011). Cette entente comporte un chapitre (30) qui a permis la mise en place d'un programme sans précédent en matière de reconnaissance et d'appui au mode de vie traditionnel basé sur la pratique d'activités de récolte telles que la chasse, la pêche et le piégeage (CBJNQ, 1975). Toutefois, lors d'une rencontre avec le conseil d'administration de la Cree Women of Eeyou Istchee Association (CWEIA) en 2017, plusieurs femmes iiyiyuu-iinuu² ont soutenu que le Programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (PSR) était mal adapté à leurs besoins et qu'elles y avaient peu de place. Les activités généralement pratiquées par les femmes, telles que l'artisanat, la préparation du gibier, la cueillette ou la fabrication de filets de pêche, étaient identifiées comme « activités accessoires » par l'Office de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs Cris (OSRCPC).

Les objectifs de ce projet de recherche étaient de documenter la perception des femmes iiyiyuu-iinuu du PSR, de comprendre les raisons derrière les iniquités perçues et de recueillir des suggestions d'amélioration du programme.

¹ La CBJNQ prévaut sur la Loi sur les Indiens chez les Cris de Eeyou Istchee depuis 1975, mais les effets de la Loi sur les Indiens persistent dans la pratique, notamment auprès des femmes.

² Dans le présent mémoire, le terme « Cris » est utilisé pour parler des membres de la nation crie en général, alors que le terme « iiyiyuu-iinuu » est utilisé lorsqu'il s'agit des femmes ayant participé à la recherche, en réponse à une demande de la Cree Women of Eeyou Istchee Association (CWEIA).

CHAPITRE 2 : PROBLÉMATIQUE

La Convention de la Baie James et du Nord québécois

C'est dans une volonté d'expansion économique pour le Québec que, le 30 avril 1971, le gouvernement de Robert Bourassa a dévoilé le plan de construction d'un vaste complexe hydroélectrique sur le territoire de la Baie James (Kirkey, 2015). Le territoire d'Eeyou Istchee était alors perçu comme une nouvelle frontière à franchir, un espace vierge à conquérir et à exploiter à des fins économiques (Desbiens, 2006). Or, les Cris et les Inuit qui occupent ce territoire n'ont été ni consultés, ni invités à participer au projet (Kirkey, 2015). Le mode de vie des Cris, intimement lié au territoire, allait être considérablement bousculé par la construction d'infrastructures sur leur territoire ancestral (Whiteman, 2004). Alors que des traités avaient été signés entre le gouvernement du Canada et d'autres nations autochtones entre 1871 et 1921, ce n'était pas le cas pour certains groupes plus au Nord. Les 11 traités dits numérotés stipulent que les Autochtones concernés cèdent leurs droits au territoire en échange de la protection de la part de l'État canadien (Martin, 2010). Les Cris d'Eeyou Istchee n'avaient encore jamais renoncé à leurs droits lorsque les travaux de construction ont débuté en territoire non cédé. L'omission du gouvernement québécois de consulter les Cris avant d'entreprendre ces travaux a déclenché une longue saga politique et judiciaire. Une injonction a été déposée par les Cris et les Inuit en 1973 pour faire cesser les travaux de construction du complexe hydroélectrique, mais a été rejetée en appel au nom du bien commun de tous les Québécois (Desbiens, 2006; GCC, 2010; Martin, 2010). Ce geste d'éclat a néanmoins créé une nouvelle dynamique dans les rapports entre l'État et les nations autochtones en montrant que les projets de

développement territorial ne pouvaient plus s'élaborer sans l'implication des Autochtones (Martin, 2010).

Signée le 11 novembre 1975, la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) est le premier traité moderne au Canada, suite à l'adoption en 1973 d'une politique sur les revendications territoriales globales en réponse à l'arrêt Calder rendu par la Cour Suprême. La CBJNQ précise les droits et les responsabilités des Cris, des Inuit et des gouvernements du Québec et du Canada³. Elle stipule que les Cris cèdent une partie de leurs terres ancestrales pour la construction du complexe hydroélectrique en échange de compensations financières, de droits exclusifs sur une partie des terres et de certaines mesures d'autonomie gouvernementale (Senécal et Égré, 1999).

La CBJNQ a introduit une division du territoire en trois catégories. Les terres de catégorie I, qui englobent le territoire sur lequel se trouvent les communautés crie, sont soumises au contrôle exclusif des Cris, lesquels détiennent des droits exclusifs d'exploitation de la faune, et représentent environ 1,5% de leur territoire ancestral (Kirkey, 2015; Salée et Lévesque, 2010; Whiteman, 2004). Cependant, le gouvernement québécois en conserve la propriété et se réserve certains droits, par exemple ceux relatifs au sous-sol. Les terres de catégorie II représentent environ 18% de Eeyou Istchee. Les Cris y détiennent des droits exclusifs de chasse, de pêche et de piégeage. Quant aux terres de catégorie III, elles totalisent plus de 80% du territoire ancestral. Bien que les Cris y conservent certains droits d'exploitation, ces terres sont publiques et la propriété du gouvernement du Québec (Salée et Lévesque, 2010).

Impacts sociaux

Parmi les impacts sociaux engendrés par les activités d'exploitation, dont le développement hydroélectrique, Whiteman (2004) parle d'une rupture dans la culture crie. Avec la création du rôle de « chef » par la Loi sur les Indiens, ensuite renforcé dans la CBJNQ, une division s'est exercée au sein des communautés crie. La perte de

³ Les Naskapis ont signé la Convention du Nord-Est en 1978, dans le même esprit.

contrôle, d'autorité et de respect pour les maîtres de trappe (« *tallymen* ») a créé un schisme dans la culture. Bien que des mesures soient en place pour tenir compte de l'avis des maîtres de trappe dans les processus décisionnels en lien avec la gestion du territoire et l'extraction des ressources (Awashish, 2018), leurs demandes et recommandations ne sont pas toujours honorées dans la pratique (Whiteman, 2004). Comme Warner (1999) l'explique, les impacts sociaux générés par les transformations majeures apportées au territoire ont bouleversé le mode de vie traditionnel des Cris par la construction de barrages, de routes d'accès, de lignes de transmission et la création de réservoirs. Les communautés situées sur la côte de la Baie James, à l'embouchure de rivières qui ont été affectées par le projet, ont été le plus touchées par ces transformations. Niezen (1993) rapporte que la communauté de Chisasibi, autrefois située sur l'île Fort George à l'embouchure de la rivière La Grande, a été relocalisée en 1980 en raison des risques d'érosion causés par la fluctuation du niveau des eaux. Il rapporte que les taux de criminalité, de suicide, de violence familiale et d'abus d'alcool et de drogues y étaient plus élevés que dans la communauté de Mistissini, moins affectée par le développement hydroélectrique. Il proposait que l'incidence des problèmes sociaux à Chisasibi était liée aux bouleversements environnementaux.

Impacts environnementaux

La construction du projet hydroélectrique a eu d'importantes conséquences sur l'environnement. En plus des inondations provoquées par la création de réservoirs, la construction de routes (Kneeshaw et al., 2010) et de lignes de transmission ont aussi perturbé les écosystèmes. Les habitats fauniques ont subi des changements, notamment en raison de l'inondation de milliers de kilomètres carrés de terrains de trappe familiaux ce qui a résulté en des variations dans la disponibilité des espèces chassées et piégées traditionnellement (Senécal et Égré, 1999; Whiteman, 2004). À elle seule, la première phase du complexe La Grande a eu comme conséquences l'inondation de 10 000 km² sur le territoire avec la construction de huit barrages principaux, l'augmentation de près du double du débit de la rivière La Grande, du détournement de sept rivières et la

création de cinq réservoirs (Peters, 1999). Ces inondations, en plus de faire disparaître sous l'eau des lieux importants pour les Cris dont des sites abritant des sépultures, ont engendré des concentrations de mercure de trois à cinq fois plus élevées que la normale dans certaines espèces de poissons, mettant en péril la pérennité de la pêche (Sénécal et Égré, 1999) alors que cette activité représente 25% de l'apport alimentaire en protéines animales chez les Cris (Warner, 1999). Plus précisément, le méthylmercure se retrouve principalement dans les eaux des réservoirs et, pouvant y demeurer de 20 à 30 ans, contamine les espèces prédatrices comme le brochet (Rosenberg et al., 1997).

Le programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris

Le chapitre 30 de la CBJNQ concerne l'instauration du programme de sécurité du revenu de chasseurs et piégeurs cris (PSR)⁴. La mise en place de ce programme est le fruit de négociations entre les leaders cris et le gouvernement du Québec. Il a pour objectif de garantir un revenu pour les Cris qui désirent maintenir un mode de vie traditionnel basé sur des activités telles que la chasse, la pêche et la trappe de même que des activités accessoires telles que « la fabrication ou la réparation de matériel, la préparation et l'aménagement du terrain, le traitement, le transport et la commercialisation des produits d'exploitation, la fabrication d'objets artisanaux, la gestion de la faune, les déplacements, etc. » (OSRCPC, 2019c). Le PSR, avec sa portée légale, est le premier programme de sécurité du revenu de ce type à être instauré de manière permanente au Canada (Collette et Larivière, 2010) et, selon Scott et Feit (1992), en Amérique du Nord. D'autres programmes similaires ont vu le jour ailleurs par la suite, notamment le *Nunavut Harvesters Support Program*, établi en 1993. Bien qu'établi dans un contexte différent de celui du PSR, ce programme vise à aider les chasseurs inuit en offrant du soutien financier pour l'achat d'équipement et de matériel

⁴ Au cours de la rédaction du présent mémoire, le Programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris a changé de nom pour devenir le Programme de sécurité économique pour les chasseurs cris suivant la convention complémentaire n° 27. Le nom original a été conservé pour des raisons pragmatiques.

nécessaires à la chasse, à la pêche et à d'autres activités traditionnelles⁵. Plusieurs peuples autochtones aspirent encore à quelque chose de similaire (Collette et Larivière, 2010). Il importe de noter la création de la *Cree Trapper's Association* (CTA) dans le cadre de la signature de la CBJNQ. Cet organisme a pour rôle de représenter et de protéger les intérêts des piégeurs cris auprès des instances de gouvernance territoriale en plus de fournir du soutien financier pour les infrastructures, le matériel et des services nécessaires au piégeage (CTA, 2019; Feit, 1989).

Le PSR a été négocié par les Cris et mis en place pour pallier la perte de territoire et des ressources (Collette et Larivière, 2010). Durant les années 1990, et encore en 2010, de nombreux recours en justice ont été déployés par la Nation Crie en raison des manquements du gouvernement québécois à remplir ses obligations contenues dans la CBJNQ, notamment en ce qui a trait aux évaluations environnementales (Martin, 2010; Salée et Lévesque, 2010). Le régime de protection de l'environnement et du milieu social prévu au chapitre 22 de la CBJNQ précise les modalités et les procédures visant à protéger l'environnement et la poursuite des activités traditionnelles y étant rattachées dans le contexte de projets de développement sur le territoire (Peters, 1999). Le Comité consultatif pour l'environnement de la Baie James (CCEBJ), créé en lien avec le chapitre 22 de la CBJNQ, agit comme interlocuteur officiel auprès des gouvernements. Il a comme mandat, entre autres, de surveiller l'application des dispositions prévues en lien avec les processus d'évaluation des impacts environnementaux et sociaux, d'y assurer la participation des Cris et de conseiller les gouvernements en regard des lois et des politiques ayant le potentiel de toucher les communautés et l'environnement (CCEBJ, 2020). Bien que le chapitre 22 définisse clairement la représentation des Cris au sein d'instances décisionnelles et consultatives telles que les comités, les conseils d'administration et les commissions en lien avec les évaluations environnementales, les mécanismes encadrant les consultations publiques entourant le développement de

⁵ Le *Nunavut Harvesters Support Program* a été suspendu en 2014 dans le but d'en effectuer une révision. Il semblerait qu'il est de nouveau en place depuis avril 2017 (www.tunngavik.com).

projets sur le territoire, quant à eux, sont moins bien réglementés. Ainsi, malgré qu'elles soient encouragées par différentes mesures mises en place par les organisations crie, les consultations publiques manquent souvent la cible (Lajoie et Bouchard, 2006) et il n'y a pas de mécanismes particuliers assurant la participation des femmes à ces processus. Il convient de noter que le chapitre 30 de la CBJNQ, chapitre portant sur le PSR, est le seul à ne pas avoir été l'objet de litige jusqu'à ce jour (Serge Larivière, directeur général de l'OSRCPC, communication personnelle, 2018).

Le programme est géré par l'Office de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs crie (OSRCPC), composé de 3 membres choisis par le Gouvernement de la nation crie et de 3 membres choisis par le Gouvernement du Québec. Une femme occupe l'un de ces postes du côté québécois. Depuis juillet 2019, une femme iiyiyuu-iinuu siège au conseil d'administration pour la première fois depuis la mise en place du programme. Le PSR est financé par le Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Solidarité sociale. Le siège social se situe dans la ville de Québec et 10 bureaux locaux se trouvent dans les communautés crie. Les administrateurs locaux ont pour mandat de rencontrer les prestataires et d'évaluer leur admissibilité au PSR. Ils sont responsables de remettre les prestations selon les informations transmises par les prestataires (OSRCPC, 2019a). À cet effet, les prestataires reçoivent un calendrier d'activités sur lequel ils doivent encercler les journées passées sur le territoire. Des entrevues avec les administrateurs locaux sont organisées quatre fois par année soit en septembre, décembre, avril et juin. Au cours de ces rencontres, les prestataires doivent présenter leur calendrier et informer les administrateurs locaux de leurs activités sur le territoire afin de recevoir leur paiement (OSRCPC, 2019c). Les prestations sont indexées à chaque année suivant le Régime des rentes du Québec (OSRCPC, 2019a).

Suite à une révision du PSR en 1988, suivant la convention complémentaire n° 8, chaque communauté a la responsabilité de mettre sur pied un comité local de chasseurs et piégeurs crie chargé de désigner les individus admissibles au programme, c'est-à-dire d'établir s'ils sont reconnus comme pratiquant principalement le mode de vie

traditionnel ou non (Babeux, 2011). Ce comité, constitué par le Chef et le conseil de la communauté, occupe donc un rôle de consultant auprès de l'OSRCPC (OSRCPC, 2019a). Pour être admissible au PSR, le chef de famille doit être inscrit sur la liste de chasseurs et de piégeurs tenue par ce comité local. La Convention complémentaire n° 8 a également introduit des prestations de maternité afin de rendre le PSR en conformité avec les dispositions d'autres programmes gouvernementaux (Collette et Larivière, 2010).

En 2002, une seconde révision du programme a mené à la convention complémentaire n° 15, qui prévoit une augmentation des prestations quotidiennes et qui a introduit une allocation supplémentaire pour les journées passées en région éloignée. Plus précisément, un montant correspondant à 30% de la prestation quotidienne est ajoutée lorsque les activités se déroulent sur un terrain de trappe situé dans un rayon de 50 kilomètres à l'extérieur de la communauté ou de 200 kilomètres s'il est accessible par la route (OSRCPC, 2018).

Le plus récent processus de révision du programme a débuté en 2008-2009 par la consultation des bénéficiaires (Larivière, 2017). Les changements proposés concernent la correction d'inégalités de genre dans les avantages du programme, la correction d'une mesure considérée comme étant irrespectueuse envers les aînés, l'ajout de mesures incitatives pour les jeunes et l'amélioration de la situation financière des bénéficiaires. Une entente sur ces modifications a été signée en décembre 2018, soit au courant de la rédaction du présent mémoire. La convention complémentaire n° 27 a été adoptée officiellement le 8 mai 2019 et l'annonce des changements prévus au programme était indiquée dans l'édition de juin 2019 du magazine officiel de l'OSRCPC, *The Cree Hunter and Trapper* (OSRCPC, 2019b)⁶.

⁶ Dans l'édition de décembre 2019 du magazine *The Cree Hunter and Trapper*, une annonce est faite à l'effet qu'une tournée d'information sur la dernière révision du PSR et des changements apportés aurait lieu dans les communautés crie à l'hiver 2020.

Le nombre de prestataires du PSR est relativement stable depuis 1983 (Collette et Larivière, 2010) et ce sont principalement les mêmes familles qui bénéficient du programme depuis ses débuts (Larivière, 2017). Les prestataires représentent environ 15% de la population crie (Vaillancourt, 2017). Pour l'année 2016-2017, dans l'ensemble des communautés cries, 385 femmes étaient chefs d'unités. De ce nombre, 356 étaient les seules adultes de l'unité prestataire, tandis que 29 étaient chefs dans une unité de deux adultes (OSRCPC, communication personnelle, juin 2017). Selon le rapport annuel 2017-2018 de l'OSRCPC, le nombre d'unités prestataires s'élevait à 1402, représentant un total de 2577 personnes (75% d'adultes et 25% d'enfants). Les prestations versées totalisaient 24 091 183\$ pour l'année 2017-2018. Les communautés de Chisasibi, Mistissini et Waswanipi comprenaient 63% du total des prestataires (OSRCPC, 2018).

Critères d'éligibilité

Pour être admissible au PSR, il faut, entre autres, « Être le chef de famille », défini comme « le membre de la famille qui est un(e) bénéficiaire cri(e) et qui participe habituellement le plus activement aux activités d'exploitation ou aux activités accessoires. »⁷ (OSRCPC, 2019a). Une compensation financière est versée au chef de famille pour chaque journée passée en forêt à pratiquer des activités traditionnelles, pour un minimum de 120 jours (4 mois) et un maximum de 240 jours (8 mois) par année. Le programme verse des prestations à des « unités de prestataires » généralement composées du chef de l'unité⁸, du ou de la conjoint(e) et de leurs enfants. Une personne seule de plus de 18 ans peut également représenter une unité prestataire. En 2019, le montant de l'allocation quotidienne était de 75,50\$ par adulte pour chaque journée passée sur le territoire (OSRCPC, 2019a).

⁷ Cette définition se trouve dans la plus récente révision du PSR soit dans la convention complémentaire n° 27. Auparavant, le chef de famille était défini comme suit : « le membre de la famille qui habituellement subvient aux besoins de la famille, compte tenu des coutumes cries » (OSRCPC, 2019c).

⁸ Le chef de l'unité de prestataires est le chef de famille ou une personne seule (OSRCPC, 2019a).

Bien que des ajustements aient été apportés pour mieux tenir compte des pratiques et des besoins des femmes (par ex. congés de maternité), il reste que le programme est principalement basé sur les activités du chef de famille masculin. Bien que la nation crie ne soit plus soumise à la Loi sur les Indiens depuis la signature de la CBJNQ en 1975, il n'en demeure pas moins que ses effets sont toujours tangibles. Ainsi, selon les règles du PSR, si le chef de l'unité (généralement un homme) occupe un emploi rémunéré et que sa conjointe pratique des activités en forêt, elle n'est pas éligible au programme, qui tient alors pour acquis qu'elle bénéficie des ressources financières de son mari. Or, la situation inverse ne s'applique pas. Si la femme occupe un emploi salarié et que son conjoint pratique des activités de subsistance en forêt, celui-ci a accès au programme parce qu'il est tout de même considéré comme le chef de famille (le pourvoyeur). Cette situation est décrite comme suit sur le site de l'OSRCPC :

« Si le chef de famille travaille, le montant de base sera ajusté en conséquence et aucun jour n'est payable pour le conjoint durant cette période, même si le conjoint poursuit ses activités traditionnelles. Si c'est le conjoint qui travaille, ses revenus d'emploi sont considérés également. Par contre, les jours passés dans le bois par le chef de famille pendant cette période sont toujours payables. » (OSRCPC, 2019c)

La Cree Women of Eeyou Istchee Association (CWEIA) a exprimé ses préoccupations relativement à la place des femmes dans le PSR (CWEIA, 2017). Dans le cadre d'une première rencontre avec la CWEIA en mai 2017, des femmes iiyiyuu-iinuu ont mentionné qu'il était très difficile pour les femmes de remplir les conditions permettant de bénéficier du PSR. Une autre de leurs préoccupations était que les femmes ayant accès au programme doivent attendre longtemps, parfois jusqu'à un an, avant de recevoir leur premier versement. Le sentiment que les trappeurs ont pris toute la place dans le PSR a aussi été énoncé, de même que l'impression que le PSR est l'équivalent d'un programme d'aide sociale. Certaines femmes étaient d'avis que le PSR a rendu les Cris dépendants, car ils sont désormais payés pour faire des activités traditionnelles

qu'ils ont toujours pratiquées avant la signature de la CBJNQ. Certaines femmes hésitaient à déclarer la vente de produits d'artisanat de peur de voir leurs prestations être réduites. Des femmes célibataires et veuves souhaitant aller sur le territoire ont dit renoncer à cette idée puisqu'elles n'ont pas de partenaire pour les accompagner.

Le sujet de ce projet de recherche répond donc à un besoin exprimé par des femmes iiyiyuu-iinuu. Plus précisément, la CWEIA désirait participer à une recherche sur la gouvernance traditionnelle et l'implication des femmes dans celle-ci. Par la même occasion, l'Association a soulevé ses préoccupations quant à la place des femmes au sein du PSR (CWEIA, 2017), exprimées dans une lettre au conseil d'administration de l'OSRCPC en février 2017. Ces éléments ont contribué à l'intérêt porté aux perceptions qu'ont les femmes iiyiyuu-iinuu du PSR, leur rôle et leur place au sein du programme de même que sur le territoire de manière plus générale. Afin de faire la lumière sur ces préoccupations, nous avons cherché à répondre à la question suivante : Quelles sont les perceptions des femmes iiyiyuu-iinuu du programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris?

Objectifs

L'objectif général de ce projet de recherche était de documenter les perceptions des femmes iiyiyuu-iinuu du PSR. Plus précisément, le projet avait les objectifs spécifiques suivants :

- documenter les pratiques et les savoirs traditionnels des femmes iiyiyuu-iinuu en lien avec le territoire;
- recueillir les perceptions des femmes iiyiyuu-iinuu (prestataires ou non) du PSR;
- évaluer la capacité des femmes iiyiyuu-iinuu à rencontrer les conditions d'admissibilité du programme; et
- identifier les façons par lesquelles la participation des femmes au programme pourrait être optimisée considérant les réalités contemporaines.

CHAPITRE 3 : CADRE CONCEPTUEL

Compte-tenu du lien fondamental qui lie les Autochtones au territoire et de la place que joue ce dernier dans la définition de l'identité et de la culture, il sera un élément central dans l'analyse des propos des femmes iiyiyuu-iinuu. Par ailleurs, le mythe de l'homme-chasseur, qui a longtemps entretenu une méconnaissance des savoirs spécifiques aux femmes et de leur relation au territoire, sera confronté aux expériences et aux réalités des femmes iiyiyuu-iinuu. Étant donné que le mode de vie traditionnel et les savoirs y étant rattachés ont été mis en péril par les politiques coloniales, les concepts de revitalisation et de réappropriation culturelle serviront à mieux saisir les aspirations et les moyens mis en œuvre par les femmes iiyiyuu-iinuu pour affirmer leur identité, leur lien au territoire et leur place au sein du PSR.

Le territoire

Pour les Cris, comme pour la plupart des peuples autochtones, le territoire est à la base de la construction et de la définition de leur identité (Asselin, 2015; Martin et Girard, 2009). En ce sens, Martin et Girard (2009) parlent du fait que le territoire est perçu comme une « matrice » de la culture par les Autochtones. Il s'agit, pour plusieurs, d'une relation de réciprocité avec le territoire, de l'indissociabilité de l'humain et de la nature. Le territoire est le berceau de la culture et son « lieu d'expression ». C'est également sur le territoire que se maintient l'usage des langues autochtones. Le territoire est donc porteur à la fois de la dimension physique et culturelle de l'identité. Selon Asselin (2015) l'utilisation du mot « traditionnel » pour définir les savoirs autochtones peut porter à les envisager de façon statique, voire dépassée. Or, ces savoirs sont cumulatifs et constamment mis à jour lorsque transmis d'une génération à l'autre. Les savoirs autochtones sont locaux et intimement liés à l'environnement, tout

en étant associés aux sphères morale et spirituelle de la culture. Comme l'expliquent Schultz et al. (2016), l'attachement au « lieu » que représente le territoire est d'une importance fondamentale pour plusieurs peuples autochtones, puisque s'y inscrivent les savoirs traditionnels, la mémoire culturelle et l'histoire. C'est aussi le lieu où se font les apprentissages et l'enseignement du mode de vie traditionnel (Basile et al., 2017; Davidson-Hunt et Berkes, 2003). C'est grâce aux expériences personnelles et à la mémoire sociale que sont intériorisées et reproduites ces connaissances. Le vocabulaire utilisé pour définir le territoire est descriptif. Il est rattaché à une histoire, à un passé, où des activités sont inscrites dans des dimensions spatio-temporelles et culturelles. De plus, le territoire joue un rôle important dans la cohésion familiale et communautaire (Saint-Arnaud, 2009). Le temps passé sur le territoire présente de nombreux avantages quant à la santé holistique, qui englobe les aspects physique, spirituel, émotionnel et mental (Landry et al., 2019; Tobias et Richmond, 2014; Willox et al., 2012).

Le mythe de l'homme-chasseur

Les femmes et les hommes font des usages généralement différents du territoire. Par conséquent, leurs savoirs et pratiques diffèrent. Les femmes entretiennent donc une relation particulière avec le territoire et possèdent des savoirs spécifiques (Altamirano-Jiménez et Kermoal, 2016). L'idée simplifiée et non-représentative de « l'homme chasseur » et l'invisibilité de la relation des femmes avec le territoire, dont Altamirano-Jiménez et Kermoal (2016) traitent, sont des concepts utiles pour observer comment des idées préconçues sur la gestion des ressources et du territoire entravent le droit des femmes à y participer. Plus précisément, les auteures affirment que les savoirs des femmes autochtones dépassent souvent les activités qu'elles pratiquent. L'invisibilité de leurs savoirs n'arrive pas par accident, il s'agit de l'expression des relations de pouvoir qui sont partagées consciemment ou non par les membres des communautés. L'idée de « l'homme-chasseur » est si intériorisée de part et d'autre qu'elle est même reconnue dans la législation concernant les droits des Autochtones au Canada. D'autre part, tel qu'indiqué par Jarvenpa (2006), la division du travail selon des rôles genrés

rigides excluant les femmes de la chasse ne représente pas la réalité. Cette idée serait plutôt le reflet du regard longtemps biaisé des anthropologues occidentaux. En plus de faussement séparer l'abattage de l'animal de toutes les autres activités essentielles à la chasse, cette vision a eu pour effet de reléguer les femmes à l'arrière-plan de la vie sur le territoire. Le mythe de l'homme-chasseur symbolise donc l'invisibilité et l'effacement de la place des femmes autochtones sur le territoire.

Selon Wilson (2005), le lien homme-nature est souvent considéré comme plus important que le lien femme-nature dans le système patriarcal, car il réfère à l'aspect économique, à l'extraction des ressources comme étant à la base de la construction sociale du genre. Comme l'explique McGregor (2008), le lien femme-nature pourrait servir à justifier l'importance de la participation des femmes autochtones dans les processus de gestion des ressources et donc leur participation politique. Selon elle, le lien entre les femmes et le territoire vient du pouvoir de donner la vie qui est partagé par les femmes et la Terre. Elle présente aussi la comparaison entre l'eau de la Terre et le sang de la mère. Cette relation spéciale donne des responsabilités spécifiques aux femmes, notamment en ce qui a trait à la protection de l'eau.

Revitalisation et réappropriation culturelle

Comme Van Woudenberg (2004) l'explique, le contrôle du territoire et des ressources est essentiel à la revitalisation et au développement des cultures autochtones. Or, les femmes sont encore peu représentées dans les processus de négociation et d'attribution de juridiction en lien avec le territoire. L'accès au territoire dans une optique de revitalisation et de développement culturels est donc conditionnel à la participation des femmes aux processus décisionnels (Basile, 2017).

Le concept de revitalisation culturelle réfère notamment à un retour aux valeurs autochtones traditionnelles (Adelson, 2001) et le rôle des femmes en lien avec le territoire en fait partie. La restauration identitaire et culturelle se traduit souvent en termes de guérison, qu'elle soit de nature individuelle ou collective, et elle s'inscrit

dans un contexte historique et social marqué par les conséquences des politiques et des pratiques coloniales (Adelson, 2001; Waldram, 2014).

Comme Ball et McIvor (2013) l'expliquent, l'une des nombreuses conséquences multigénérationnelles provoquées par le passage forcé des enfants autochtones dans les pensionnats est le déclin des langues autochtones. Des initiatives ayant pour objectif de revitaliser la pratique et l'utilisation des langues sont en cours adoptant différents modèles d'apprentissage, et ce, chez plusieurs nations dont les Cris d'Eeyou Istchee.

CHAPITRE 4 : MÉTHODOLOGIE

Collaboration avec la Cree Women of Eeyou Istchee Association

Une entente de collaboration entre la CWEIA et l'UQAT a été convenue, facilitée par le fait que la CWEIA soit partenaire du Laboratoire de recherche sur les enjeux relatifs aux femmes autochtones – Mikwasitiw. L'appui de la CWEIA a été obtenu lors d'une première rencontre avec le conseil d'administration tenue le 21 mai 2017 à Val-d'Or (Annexe A). Le guide d'entrevue a ensuite été mis au point en collaboration avec la CWEIA pour assurer la pertinence de son contenu (Basile et al. 2018) (Annexe B).

Consultation des femmes

Au cours du processus ayant mené à la mise sur pied du PSR ainsi qu'au cours des consultations sur les conventions complémentaires n° 8 et n° 15 (1988 et 2002), les femmes n'ont pas été consultées spécifiquement. Un troisième processus de révision a été entamé en 2008 et une entente de principe a été signée en décembre 2018, soit au courant de la rédaction du présent mémoire. Les changements contenus dans la convention complémentaire n° 27 devaient être mis en œuvre en 2019. Il s'agissait donc d'un bon moment pour recueillir le point de vue des femmes et faire des recommandations de bonification du programme en conséquence.

Collaboration avec l'OSRCPC

Une première rencontre avec la direction générale de l'OSRCPC a eu lieu en amont de la collecte de données pour présenter le projet de recherche (Annexe C). Le guide d'entrevue et le formulaire de consentement ont aussi été validés par l'OSRCPC, qui a fourni une lettre d'appui au projet. Aussi, l'accès aux archives de l'OSRCPC a permis

de mieux comprendre les dynamiques de mise en place du PSR. Une rencontre tenue avec tous les administrateurs locaux rassemblés au bureau chef de l'OSRCPC a eu lieu en juillet 2017. La direction générale, de même que certains administrateurs locaux, ont alors transmis les noms de plusieurs femmes iiyiyuu-iinuu comme participantes potentielles à la recherche.

Considérations éthiques

Afin de respecter les principes d'éthique de la recherche en contexte autochtone, le projet a été élaboré conformément aux *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones* de Femmes Autochtones du Québec (FAQ, 2012), au protocole de recherche de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL, 2014), à l'Énoncé de politique des trois Conseils (CRSH et al., 2014), ainsi qu'aux principes Propriété, Contrôle, Accès et Possession (PCAP®). Le Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue a approuvé le projet en juin 2017 (certificat 2017-06, voir l'annexe D).

Collecte de données

Entre juillet 2017 et septembre 2018, 18 entrevues ont été réalisées dans les trois communautés crie où le nombre de prestataires était le plus élevé : Chisasibi, Mistissini et Waswanipi (les deux premières disposent par ailleurs de bureaux satellites du PSR), de même qu'à Nemaska, Waskaganish, Washaw Sibi⁹ et dans la ville de Senneterre. De plus, trois groupes de discussion ont été organisés en collaboration avec la CWEIA et avec le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre au cours desquels il a été possible de recueillir les différents points de vue des femmes en ce qui a trait à leur participation, leur connaissance et leur intérêt pour le PSR. Les groupes de discussion ont réuni respectivement 13 et 9 participantes pour ce qui est de ceux organisés avec la CWEIA et deux participantes se sont jointes à Senneterre pour le

⁹ Cette communauté émergente est reconnue par le gouvernement de la Nation crie depuis 2003, mais pas par le gouvernement du Québec. Elle dispose d'un bureau d'administration local du PSR à Amos.

troisième groupe de discussion. Le consentement oral était davantage de mise durant les groupes de discussion. Le formulaire de consentement a donc été expliqué aux participantes avant l'activité.

La sélection des participantes s'est faite suivant la méthode « boule de neige » (Gamborg, Parsons, Puri et Sandoe, 2012). À l'exception de trois participantes, toutes les femmes rencontrées en entrevues individuelles étaient prestataires du PSR. Quant aux participantes aux groupes de discussion, certaines étaient prestataires et d'autres connaissaient de manière indirecte le programme parce qu'un membre de leur famille était prestataire, qu'elles avaient tenté de devenir elles-mêmes prestataires ou qu'elles l'avaient été par le passé.

Les questions du guide d'entrevue portaient principalement sur la relation qu'entretenaient les femmes avec le territoire; leurs activités et responsabilités sur le territoire; la transmission des savoirs traditionnels; leur perception du PSR, plus précisément les avantages et les inconvénients du programme; et leur rôle dans la gestion du territoire (pour plus de détails, voir le guide d'entrevue à l'annexe E).

Interprétation

Au cours du premier groupe de discussion, plusieurs propos ont été tenus en langue crie. L'une des participantes a traduit de la langue crie vers l'anglais certains propos de façon volontaire et *in situ*. Suite à la transcription de ce groupe de discussion, certaines parties des propos demeuraient accessibles seulement en langue crie. Une étudiante de l'UQAT a donc été embauchée pour compléter la traduction. Au cours des entrevues individuelles, quelques participantes se sont exprimées en langue crie et la traduction vers l'anglais s'est faite sur place par un membre du personnel de l'OSRCPC. Dans un cas, un membre du personnel s'est joint à l'entrevue avec une participante afin de traduire les questions posées de l'anglais en langue crie et de traduire les propos tenus par la participante. Dans un autre cas, c'est avec une membre de CWEIA qu'une participante a été rencontrée. Comme elle ne parlait pas anglais, la membre de CWEIA

a participé à l'entrevue et a agi en tant qu'interprète. Lors d'une entrevue réalisée au domicile d'une participante, son conjoint a contribué à traduire une partie des questions de l'anglais vers la langue crie et vice versa pour certaines des réponses de la participante. C'est pourquoi certains extraits d'entrevues sont conjugués à la troisième personne du singulier et que la lettre « t » a été ajoutée au code pour signifier que les propos rapportés ont été traduits.

Analyse thématique

Les entrevues et les groupes de discussion ont été enregistrés sur support audio. Le contenu a été transcrit et analysé à l'aide du logiciel NVivo 10 (QSR International). Les extraits d'entrevues et de groupes de discussion ont été classés selon les thèmes du guide d'entrevue. Certains de ces thèmes ont été divisés en sous-thèmes en cours d'analyse. D'autres thèmes qui ne faisaient pas partie du guide d'entrevue, mais qui ont émergé en cours d'analyse ont été ajoutés, tels que la guérison, la famille et les préoccupations pour la situation des aînés. La codification des entrevues a été faite afin de respecter l'anonymat des participantes en indiquant un « I » pour Iiyiiuu-Iinuu, suivi d'un chiffre. Pour les extraits des groupes de discussion, le même principe a été utilisé, spécifiant de quel groupe de discussion il s'agissait. Quatre rencontres de validation avec la CWEIA ont permis de vérifier les résultats de l'analyse des données.

CHAPITRE 5 : RÉSULTATS

Lien au territoire

Les femmes rencontrées ont exprimé un lien très fort au territoire. Tantôt évoquant ses propriétés thérapeutiques, tantôt le considérant comme un havre de paix dans lequel tout le nécessaire est à portée de main ou encore comme leur chez-soi. Chaque participante a souligné l'importance du territoire dans sa vie. Le territoire est aussi le lieu d'apprentissage et d'enseignement des pratiques traditionnelles. Une femme s'est exprimée ainsi en parlant de ce que le territoire lui apporte :

« It provides lots. (...) It's always been there. You get your medicine from there, you get food from there, you get water, everything. » (I2)

Une autre prestataire veuve a expliqué pourquoi elle aime vivre en forêt :

« Because this is my way of living. It's to be out there. You can get a lot of healing when you're single or...like a widow. » (I8)

Pour une autre femme, ce lien avec le territoire est si étroit que même sans les prestations du PSR, elle a soutenu qu'elle vivrait sur le territoire :

« She says even if there was no Income Security Program, she would still go in the bush » (I7t)

Transmission des savoirs traditionnels

Pour toutes les femmes rencontrées, la transmission des savoirs traditionnels est d'une haute importance. Il s'agit de transmettre aux générations futures les pratiques et les savoirs qui caractérisent la culture et l'identité crie. Le territoire représente un lieu d'enseignement et d'apprentissage privilégié pour plusieurs participantes. C'est à la

fois là où elles ont acquis les connaissances liées au mode de vie traditionnel, et où elles les transmettent à d'autres. Pour certaines des femmes rencontrées qui étaient prestataires du PSR, ce programme leur permettait d'aller sur le territoire et d'apprendre comment y vivre. Pour d'autres, le PSR était le moyen de maintenir le mode de vie qu'elles avaient choisi depuis maintes années et de transmettre leurs connaissances à leurs enfants et leurs petits-enfants. L'extrait qui suit montre l'importance d'apprendre le mode de vie traditionnel :

« That's why I'm trying to learn as much as I can from them, from my grandpa now, before he goes. Like, I don't think there is much people out there that are trying to learn. I think money is more, like jobs, and I told my parents that the jobs will always be there. The school will always be there. Doesn't matter if I'm 50, I can go to school and still learn. But my grandpa, I don't know how long I'll see him. And if he's gone, well, where am I going to learn? » (I1)

Près de la moitié des femmes rencontrées ont acquis les savoirs traditionnels par l'entremise de leur grands-parents. Pour d'autres, ce fut une combinaison des enseignements de leurs parents et d'autres membres de leur famille. Quelques participantes ont été initiées au mode de vie traditionnel par leur mari ou leur belle-famille. À cet effet, une femme a dit : « I didn't find any interest in our cultural activities until I met my husband. » (I11). Cette participante a expliqué comment elle s'est tournée vers le mode de vie traditionnel alors que son parcours avait auparavant emprunté une autre direction. C'est grâce à son mari qu'elle a appris les rudiments de la vie sur le territoire :

« I was always in school. I was brought up to work, to go to school (...). I got my high school diploma. So, he taught me the things I know. » (I11)

Pour cette autre participante, l'apprentissage des savoirs traditionnels s'est fait par les femmes de sa belle-famille et par son mari :

« I didn't try moose hide. I didn't learn that. If I wouldn't have married, I wouldn't know how to do it. (...) My mom didn't learn me

anything. I just learned it from my sister in law, my mother in law. They told me how to take care of the kids and everything. » (I9)

La fluidité des rôles est un aspect de la transmission des savoirs traditionnels qui a été évoqué quelques reprises. L'une des femmes rencontrées a raconté comment son mari lui a appris les savoirs nécessaires à la vie sur le territoire. Son mari avait, quant à lui, appris par l'entremise de sa mère. Cet extrait montre que les savoirs souvent associés aux hommes, par exemple la chasse, peuvent être enseignés par les femmes :

« So, he had his mom only to teach him everything. So, like I learned a lot from him, specially cooking. He loves to cook. (...) Even his mom taught him how to hunt. » (I11)

Une autre participante a été initiée aux pratiques de la chasse par les hommes de son entourage :

« My dad and my grandpa. I used to go with them when they hunted. They taught me how to hunt. So, that's why I learned from them. Sometimes it's not easy when you go hunt. But I like hunting. » (I10)

La majorité des femmes rencontrées enseignent les savoirs traditionnels sur le territoire et c'est d'une haute importance pour elles que les générations à venir apprennent comment vivre en forêt. Ainsi, la situation des jeunes a souvent été soulignée lors des échanges concernant la transmission des savoirs traditionnels de même que les valeurs y étant reliées. Une participante a expliqué comment elle transmet ces savoirs à ses enfants et ses petits-enfants :

« It has to be very important to me. So, from what I know, it would be ok if they know half of what I know, you know, my children, my two daughters and my grandchildren. Well, I teach them. They went with us in May so my granddaughter is learning, likes hunting and fishing too and so I try, I teach them. I don't push them I just let them, if they want to learn, then I teach (...) and I teach them what they want to know. » (I2)

Pour cette autre participante, il s'agissait d'enseigner aux plus jeunes comment chacun devrait avoir une chance égale de s'exprimer et l'importance de respecter le territoire:

« I find that I'm teaching my next generation of grandchildren that role of saying that everybody in this circle that we have out there, everybody has an equal opportunity, has an equal chance to voice, you know. So, when we teach our young people that way, then they know that they can respect the land. » (I13)

Dans l'extrait suivant, une participante a exprimé le souhait de transmettre les savoirs traditionnels à ses enfants afin qu'ils les transmettent à leur tour à leurs enfants, elle-même ayant acquis ces connaissances de ses parents et ses grands-parents :

« I tell them (my kids) how to do it. Everything. Like moose hide, how to do it too. And the rabbit, when you take out the fur, everything, about the marten too. I tell them everything because I learned from my parents and my grandma. That's how I want to pass it on to my kids and then my grandkids. » (I10)

Une autre participante avait pris une année sabbatique pour pouvoir acquérir les savoirs traditionnels à travers les enseignements de son oncle et de sa tante :

« I lived with them (her aunt and her uncle) in the bush, I took a year off from school just to get the knowledge of it and I didn't want to forget. » (I8)

Le thème de la transmission des savoirs traditionnels fait référence à de maintes occasions à l'importance d'enseigner aux plus jeunes. Les participantes ont insisté sur cet aspect de la transmission et certaines ont exprimé leur inquiétude vis-à-vis de l'avenir des jeunes :

« It would be a very good program to take the young people to, you know, to teach them. (...) My grandchildren like going in the bush. They like to go fishing, snowshoeing, things like that. They have a little bit here with the Cree culture programs, but really not enough. » (I3, groupe 2)

Une autre participante a souligné l'une des différences entre le mode de vie actuel et celui d'autrefois davantage basé sur le territoire et l'effet que cela peut avoir sur la transmission des savoirs :

« Nowadays, kids are, like when you're 4 years old, you have to register your kid at the school or at the daycare, you know. And when both parents are working, they don't have time to spend or to teach their children out on the land, what it's like live there. » (I1, groupe 2)

L'extrait suivant met en lumière une fois de plus la préoccupation envers le maintien et la transmission d'éléments culturels aux plus jeunes :

« Children need to learn today. The youth need to learn. And I can teach tipi-making to just anybody. Because after I go, the knowledge is going to be gone. You know, right now I feel like something is flying away and you want to catch it and hold it as long as you can. That's how I feel about so many things. So, trying to catch the old ways. That's why I'm always willing to teach. » (I16)

Le territoire comme référent identitaire

Un fort sentiment d'appartenance au territoire était partagé par plusieurs des femmes rencontrées : « My home is in the bush. » (I16) Bien que la relation qu'entretenait chacune d'elles avec le territoire se rapportait à des expériences différentes, la majorité d'entre elles a affirmé préférer de loin la vie en forêt plutôt que dans la communauté : « I hardly go in the community. This (the bush) is where I belong. » (I8) Alors que certaines y ont vécu toute leur vie, d'autres ont choisi de retourner vivre sur le territoire après leur retraite. Dans d'autres cas, les femmes ont opté pour le mode de vie traditionnel plutôt que d'aller sur le marché du travail.

Plusieurs des femmes rencontrées ont grandi sur le territoire avant de devoir quitter pour aller au pensionnat. Le désir d'un retour à la vie en forêt après leur parcours scolaire ou après une carrière sur le marché du travail était un thème récurrent dans les entrevues. L'une des femmes a dit :

« When you are taught in the bush, the older you get, you long to get back over there. To go back where you come from. That's how I feel. I can go anytime I want to, you know, now that I'm retired. » (I1, groupe 2)

Une autre participante souhaitait être en mesure d'aller sur le territoire alors qu'elle était encore en bonne santé. C'est pourquoi elle a pris une pré-retraite :

« I took an early retirement because I wanted to be in the bush while I'm still able to do some things, you know, before I get too useless and old. » (I3, groupe 2)

La notion de connexion au territoire a été mentionnée par plusieurs femmes. Par exemple, une femme a dit :

« I love to be out on the land because I'm connected. I was born connected to the land because I was born on the land. » (I16)

Une participante a expliqué comment il est possible de communiquer avec les entités qui composent l'environnement, comme l'eau et les arbres. Elle a raconté comment les aînés lui ont appris à parler à l'eau agitée pour la calmer et ainsi s'assurer de la sécurité lors des déplacements en bateau. Il est important à ses yeux d'apprendre à nouveau et de transmettre ce savoir pour le mieux-être de la nation crie :

« You can communicate with the natural environment. This is what we have to learn again. We're trying to re-learn that. This is why that traditional knowledge is so important to transfer to those young ones. To have them experience that water or that land. That's why it's important. And that way of life we are given, that culture, that's our medicine. » (I12)

Les enseignements tirés de la nature ont également été mentionnés à quelques reprises.

Une femme a dit :

« Even if you look at the sky, there's a teaching in the sky, and you know what it's going to be like, you know, tomorrow, the weather. » (I1, groupe 2)

Dans le même ordre d'idées, une autre femme a expliqué quelles informations il était possible d'obtenir par l'observation des astres :

« I was made to connect with all that was around me and to be part of that environment. To be able to understand the sun, and the moon, and

the stars (...). It tells us the seasons, the day, and it predicts what's to come. » (I12)

Ressourcement, sérénité et mieux-être sur le territoire

Selon les femmes rencontrées, les bienfaits qu'apporte le temps passé sur le territoire sont nombreux. La sérénité que les femmes ressentent par le fait de se trouver loin de la vie mouvementée de la communauté a été relevée à 15 reprises au cours des 18 entrevues individuelles. Une femme a dit :

« When you're in the community I guess it's a little hectic. When you're in the bush it's more peaceful, very peaceful. It soothes you. When it's peaceful it's good for your body, mind and soul. » (I7)

Une femme ayant perdu son fiancé a mis du temps pour retourner pratiquer des activités sur le territoire:

« I didn't want to go in the bush, but after I decided to go to the bush. It's more peace and quiet over there, so you can think more. So, I started to go back doing things that I used to do, hunting... alone. » (I10)

L'absence de violence, de drogue, d'alcool et des technologies comme l'Internet, les jeux vidéo et la télévision rend la vie sur le territoire plus sécuritaire et épanouissante. Plusieurs femmes ont mentionné qu'elles s'inquiètent pour leurs enfants dans la communauté, alors que sur le territoire elles sont rassurées. Une participante a déclaré :

« I worry about them a lot, but in the bush, I always know where they are and it's less stressful. » (I11)

Une autre femme a dit :

« Especially the little girls, they can't go out. (...) I have to watch them when they're outside (in the community). And here (on the land), they're free. » (I5)

Une participante a expliqué qu'elle est devenue prestataire du PSR en raison de son attachement au territoire et pour le calme qu'elle y trouve, contrairement à la vie dans la communauté :

« The reason I went (on the PSR) was, not because of the money, but because of the effects that you have in the community, notice what's going on. And at the end I felt I needed more peace and quiet. » (I3, groupe 2)

L'extrait qui suit montre à la fois la paix et l'opportunité d'apprentissage que procure la vie sur le territoire pour cette femme :

« Well, I can do all kinds of things. Learn things. Peaceful. Couple things. Get away from town. Get away from drinking, drugs. » (I17)

Il existe une dichotomie entre la vie dans la communauté et la vie sur le territoire, et ce, même jusque dans les valeurs qui y sont véhiculées. Une participante explique comment des valeurs comme le partage et la compassion qui sont nécessaires pour la survie sur le territoire peuvent s'effriter au retour dans la communauté, où d'autres normes peuvent s'appliquer, créant par le fait même une sorte de choc des valeurs :

« When we leave (the forest), when we go back to "society", we get sucked in again. (...) You have to follow another norm that doesn't answer to your values, doesn't answer to your needs. (...) So, there's a big difference with the value of food and the value of money out there (in the community) as to being here (in the forest) (...) And that's why I say the value of being (on the land), the connection, the sharing, the compassion, this is what they're trying to bring in (the community). (...) So, there's a clash, you know. » (I13)

Guérison

Le thème de la guérison a émergé dès les premières entrevues. Le temps passé sur le territoire est gage de guérison pour plusieurs des participantes. Que ce soit pour vivre le deuil d'un proche ou pour apaiser les traumatismes vécus dans les pensionnats, la connexion avec le territoire est si fondamentale qu'elle permet de traverser de lourdes épreuves :

« Even when I went to boarding school, no one was able to hurt me. Connected. No matter what they did to me, they couldn't disconnect me. » (I16)

Selon une participante, beaucoup de personnes ayant été affectées par leur expériences dans les pensionnats ont de la difficulté à accepter leurs problèmes et ils auraient plus de facilité à se guérir en allant sur le territoire. Elle s'exprime ainsi :

« A lot of the people that are affected by residential school haven't tried being in the bush. You know, since they came out of the school they're either working or they're just not going in the bush, and I find that they have a hard time accepting the issues of the residential school. But I think if they went in the bush and found their peace, that would help. It was part of my healing to be able to go back and you know, have my identity back. Who I am, where I belong. And it helped me a lot. » (I3, groupe 2)

Voici un autre exemple qui illustre la guérison à travers la relation avec le territoire :

« And when I lost my grandson, I used to go in the bush. That's my healing. I used to go out in the bush and I cried and cried. » (I16)

Pour une autre participante, le territoire lui rappelait tristement la perte d'un être cher, ce qui la rendait réticente à y passer du temps :

« I always think about when I went in the bush, what we (her husband and her) used to do in the bush. Hard time for me. (...) Sometimes I don't really feel like going in the bush yet. » (I9)

Famille

Lors des discussions entourant la relation au territoire, plusieurs femmes ont parlé de leur famille et de leurs enfants. Alors que pour certaines il s'agissait d'une occasion de se ressourcer et d'être seule, d'autres y voyaient l'occasion de passer du temps en famille. Une participante montre dans l'extrait qui suit comment, à son avis, la vie sur le territoire est plus saine pour les enfants dont elle a la garde :

« I love being in the bush. I love staying here, with the family, with the kids. And (in the community), I don't really like staying over there. (...) Specially when I have foster children, so they don't see no violence here like in the community. » (I5)

Une participante a mentionné qu'elle souhaitait à la fois que ses enfants terminent leur parcours scolaire et qu'ils apprennent à respecter le territoire et les manières d'y vivre:

« So, that's what I want for my kids, to finish school and then I also want them to respect the land, learn about everything. I believe my husband can teach them those things. » (I11)

Une autre femme a souligné le fait qu'aujourd'hui les enfants entrent à l'école très jeunes et qu'il est difficile pour les parents qui travaillent d'emmener leurs enfants sur le territoire afin de leur enseigner comment y vivre :

« But nowadays, kids are, like when they're 4 years old, you have to register your kid at the school or at the daycare, you know. And when both parents are working, they don't have time to spend or to teach their children out on the land, what it's like to live there. » (I1, groupe 2)

De façon générale, les participantes allaient sur le territoire avec des membres de leur famille. Les veuves étaient souvent accompagnées de leurs enfants ou leurs petits-enfants. Parfois, l'entourage des femmes âgées s'inquiétait de les laisser partir seules en forêt. Le manque d'aide pour les aînés prestataires du PSR est un sujet qui a été soulevé à plusieurs reprises lors des entrevues.

Activités sur le territoire

Les activités pratiquées par les femmes sur le territoire sont variées et suivent le rythme des saisons. Bien que certaines activités se pratiquent tout au long de l'année, comme la fabrication de vêtements et la pêche, chaque saison comporte ses activités principales. Au printemps, la chasse à l'outarde est l'activité principale. Certaines femmes participent à la chasse et la plupart s'occupent de la préparation et du nettoyage des prises de la journée. Une participante a affirmé aller chasser l'outarde elle-même : « In the springtime, she says, she tries to go hunting for geese. » (I7t)

Certaines activités sont pratiquées principalement durant l'été telles que la cueillette de petits fruits, de bois, de produits pour préparer la médecine et la réparation du camp. L'extrait suivant décrit les activités principales pratiquées par cette femme durant l'été :

« I guess it's different for each season. Summer : fishing, fixing up the cabin (...) We get wood. August it's berry picking. Sometimes we'll get medicine if we need it. » (I1)

À l'automne, c'est le temps de la chasse à l'orignal. Quelques femmes ont affirmé chasser elles-mêmes l'orignal : « I like doing things like hunting, go moose hunting or rabbit. » (I10). Or, la plupart accompagnaient plutôt leur conjoint ou un autre homme de leur famille à la chasse à l'orignal. Elles étaient nombreuses à être responsables de la préparation de la viande et du tannage de la peau de l'orignal. La plupart des femmes rencontrées chassaient le petit gibier comme le lièvre, la perdrix, la martre et le castor.

Une femme aînée ajoute ceci :

« I still do moose hides and sewing, a little bit of hunting, not for moose, but for small game like rabbit, partridge, marten, things like that. » (I3, groupe 2)

Une participante veuve a dit ceci :

« I used to put the trap when I was in the bush. I killed three or four beavers. I had that when I was with my husband. He never used to go around with me. I just go by myself. » (I9)

Une autre participante a affirmé chasser le petit gibier et participer lors de la chasse à l'orignal :

« She says she goes hunting small game. But also, she goes with him (her husband) with the vehicle when they go moose hunting there. » (I7t)

La meilleure période pour le piégeage est entre l'automne et l'hiver, car c'est le moment durant lequel la fourrure est de meilleure qualité. À l'hiver, la température froide est idéale pour permettre le tannage des peaux. L'extrait suivant montre comment cette participante était responsable de tuer le lagopède ou la perdrix lorsqu'elle allait à la chasse avec son mari :

« She says that when they see, sometimes, partridge or white birds, she's the one who shoots them. » (I7t)

Bien que l'été soit la saison de prédilection pour la pêche, cette activité se pratique aussi en hiver. Une participante veuve qui retrouvait le désir de s'adonner aux activités traditionnelles après le décès de son mari, s'est exprimée ainsi :

« My late husband and I did a lot of ice-fishing. During the winter. And since he's not here, this year and I would like to do it again, going ice-fishing. » (I8)

Artisanat

L'artisanat fait partie intégrante des activités traditionnelles pratiquées par la majorité des femmes rencontrées. Sur les 18 entrevues individuelles, 15 femmes ont affirmé pratiquer des activités liées à l'artisanat. Le tannage des peaux d'animaux, notamment celles de l'orignal et de l'ours, pour la confection de mocassins, de mitaines et de gants est très répandu. Quant à la fourrure d'autres animaux, elle peut être utilisée à l'intérieur des mocassins et des mitaines. Certaines participantes ont mentionné l'utilisation de la fourrure dans les soins apportés aux bébés et aux enfants. Une femme a dit :

« When we were in the bush and the children were small you can dry that rabbit skin there and you can lay them down on their back. » (I18)

Plusieurs des participantes s'adonnaient aussi à la couture, au tricot et à la broderie. L'extrait suivant montre comment cette femme veuve a acquis les savoirs traditionnels relatifs à l'artisanat :

« When my husband and I were still...When he was alive, I used to live with my uncle and my aunt. So, they were the ones mostly that taught me how to live in the bush. And now by sewing, I make moccasins, you've seen the moose hide too. » (I8)

L'extrait qui suit montre les différents usages de la peau d'ours :

« I thought of using it in the sun dance. Or my sister wanted to use it in her daughter's walking out ceremony. It's good for sitting on if it's cold like when you go ice fishing. Or in the tipi, you know warm rug, in your bed, so, various stuff I can do with it. » (I1)

Cette même participante explique qu'en raison de contraintes de temps et de sa situation familiale, elle ne pratique plus cette activité :

« Sometimes I don't have time for that (arts and crafts). But when I didn't have kids, when I was younger, I made blankets with my grandma, I made mittens, but not lately since she passed. » (I1)

Au cours des entrevues, quelques femmes ont mentionné fabriquer elles-mêmes des abris temporaires : « I make my own tents to cover the tipi and the tent frame, so I sew a lot. » (I14); « I'm a tipi maker. » (I16).

Une autre femme a décrit sa routine quotidienne comme suit :

« Well, I get up when my grandpa gets up. I make him breakfast and clean the cabin, do what needs to be done, the wood, or if we need a tipi. » (I1)

Préparation du gibier

L'accès à la nourriture traditionnelle est très important pour les femmes iiyiyuu-iinuu. La préparation de la cuisine traditionnelle est une activité pratiquée par plusieurs des femmes rencontrées. Parmi les 18 femmes rencontrées lors des entrevues individuelles, 11 ont mentionné explicitement que la préparation de la cuisine traditionnelle faisait partie de leurs tâches quotidiennes. Les principaux éléments composant la cuisine traditionnelle sont le castor, le lièvre, l'orignal, l'outarde, le poisson et la bannique. Une participante a expliqué que son activité préférée lorsqu'elle était sur le territoire était la cuisine :

« My favorite (activity) is cooking. Traditional food. Like beaver or rabbits, moose meat, things like that. » (I5)

Bien que les femmes participent à la chasse, c'est plutôt la préparation du gibier dont la responsabilité revient aux femmes :

« Man goes hunting, trapping, and the woman does the fixing of whatever the man kills (...) She goes along during the moose hunting and the fishing, but she cleans it whenever they come back. » (I7t)

L'extrait suivant montre comment la cuisine et la préparation du gibier font partie intégrante des activités quotidiennes pratiquées par les femmes sur le territoire :

« My daily chores would be to bring the wood in, get the firewood, clean whatever meat do we have, whatever has been harvested. And I like that too, do these things. » (I2)

Une femme a affirmé:

« I trust the food more there (traditional food) than the things I buy at the store. » (I11)

Bien que les traditions persistent au fil du temps, certains changements s'opèrent quant aux valeurs traditionnelles. Une femme a souligné le changement de la valeur du partage de la nourriture à travers le temps :

« In traditional times, when a family killed a moose (...) they shared that food with them (other families). And so, our sense of, our understanding today of sharing is different now. » (I12)

Complémentarité des rôles des femmes et des hommes

Plusieurs participantes ont évoqué le partage des tâches entre les hommes et les femmes. Non pas qu'ils pratiquaient nécessairement la même activité au même moment, mais plutôt que la femme s'occupait d'une tâche alors que l'homme en accomplissait une autre, les deux étant complémentaires. Ceci est illustré dans l'extrait qui suit :

« But when it's time to, you know, clean the food, he helps me getting the stuff ready like the firewood and he brings the water for me to use and like I said we share the work. » (I2)

Lors d'une entrevue, la participante était en compagnie de son conjoint. Il a aidé à traduire certaines des questions tirées du guide d'entrevue. Il a expliqué en quoi consistaient les activités de sa femme :

« She does everything for me. Like, I put traps, she gets wood. For my traps, when I kill something, she helps me out, even moose or bear. She's always there with me. In the evening when we come back,

sometimes she cooks, fixes everything what we killed and we go to sleep. » (I6t)

Cette participante a raconté comment son mari était responsable de chasser et elle de cuisiner les prises :

« He (her husband) goes check traps, he gets beaver: “Go home now. Go cook it.” » (I1, groupe 3)

Bien que les femmes étaient généralement responsables de certaines tâches, d'autres activités se réalisaient à deux :

« To work out there in wintertime, cutting wood, both men and women do a lot of work together. » (I8)

« I know some women they go with their husband. They go hunting. » (I10)

Une prestataire du PSR qui vivait avec son grand-père sur le territoire depuis le décès de sa grand-mère a expliqué qu'il n'y a pas, à son avis, de division sexuelle du travail; elle fait ce que son grand-père fait. Or, lorsque ses cousins viennent les visiter, ce sont eux qui aident son grand-père tandis qu'elle demeure au camp pour nettoyer et préparer les prises du jour.

Une participante a mentionné que les rôles des femmes et des hommes aujourd'hui ont changé et que dans son cas, son mari et elle réalisent parfois les tâches ensemble :

« Well, today the roles are different. My husband and I we share the work there, so we do things together. So, like if I want to build a tipi, we do it together and we go get the firewood together and I help him. So, that's our situation. But mostly I do the cleaning of the meat. » (I2)

Dans une communauté, une femme a affirmé que la chasse au gros gibier n'était plus réservée qu'aux hommes et qu'elle était pratiquée par beaucoup de femmes :

« But here (in the community), a lot of women, they are the ones who hunt nowadays. They kill the moose, the big game that was reserved to the men in our history books while the women stayed at home. Here

it is different. The woman is the one who hunts. There are a lot of women who kill today. » (I3)

L'extrait suivant résume bien les activités et les responsabilités qui semblent être du ressort des femmes sur le territoire :

« My activities when I'm in the bush is gathering wood, making sure the wood is always there, making sure the water is there all the time and making sure the game, or whatever is hunted or caught, making sure it's prepared and prepared for food. » (I12)

Soin des enfants et entretien du camp

Bien que les tâches quotidiennes soient partagées, le soin des enfants et l'entretien du camp reviennent plus souvent à la femme. Une participante a relaté comment la plupart du temps, elle s'occupait de ses enfants sur le territoire. Elle a expliqué qu'elle restait avec les plus jeunes au camp et qu'elle envoyait ses enfants plus âgés avec leur père dans le bois lorsqu'il posait des pièges ou des filets pour la pêche :

« When they set traps or set up a fishing net (...) I send them with their dad (...) The young ones stay close. The older ones always go with their dad. » (I11)

Elle a ajouté:

« Like, in the morning when we would wake up, first thing I would do is cook for them. Then I would dress them up, help them with brushing their teeth, washing their hands, then send them out. Then I would start with the cabin. Cleaning. » (I11)

Une participante a dit, en réponse à une question à savoir si elle allait chasser elle-même l'outarde : « No. I used to keep all my kids at the camp. » (I9)

La charge de travail des femmes sur le territoire est grande. L'extrait qui suit résume bien les responsabilités qu'ont les femmes au sein du campement :

« Mothers work hard in the bush. They need to prepare the food, to take care of the kids, when there are young children, cooking, keep the camp clean, plus doing other things at the same time. They are busy from morning to night. » (I3)

Une femme a raconté que pour elle, le rôle des femmes était de protéger et de prendre soin des membres de sa famille. Elle a expliqué :

« The role of women, the way my mom taught me, is to cover your family. You cover them with your love, and you also cover them with your work of your hands. You make their tent. You're covering your family. When you make their clothing, their snowshoes, you're covering them. You're protecting them. That's your role. Every child, even your spouse. When he's going out to hunt, you make his special suit, his mittens, his strings, the color of his strings. Everything comes into play because you're storytelling, you're blessing him for a successful hunt. You're making his backpack and you sew everything by hand because you're covering him to bring home success for you, because without him going out you're not going to eat, your children are not going to eat. » (I14)

Une autre femme a ajouté :

« But overall, you know, the woman covers like the whole part of the tipi, the whole circle. When they (family members) go out there, when something happens out there they say: "Ok. This is what we need." 90% of the time, they turn to the women. Now, that's value. That's a value for us. » (I13)

Les femmes s'occupent également de la préparation de la médecine traditionnelle. Une participante a raconté comment elle a appris à préparer la médecine :

« When I was a kid, the elders used to come all the time. They would ask my mother: "Can we take her? We're going to pick up medicine." And I would go. (...) So, I watched everything they did. » (I16)

Gestion du territoire

Selon les entrevues menées, la participation des femmes iiyiyuu-iinuu à la gestion du territoire et plus précisément aux prises de décisions en regard du territoire est très limitée. Elles participent peu aux consultations menées par les compagnies forestières et minières. Plusieurs femmes ont mentionné que la responsabilité de la gestion du territoire revient aux hommes, mais qu'elles souhaiteraient tout de même être davantage impliquées dans les processus décisionnels. Durant les entrevues et les

groupes de discussion, quelques cas de « *tallywomen* » ont été relevés. C'est-à-dire que ces femmes étaient responsables de terrains de trappe familiaux (*traplines*). D'après les participantes, les *tallywomen* héritent généralement du terrain de trappe suite au décès de leur mari, mais seulement si elles n'ont pas d'enfants. Dans d'autres cas, elles deviennent *tallywomen*, mais ce sont le ou les fils qui participent aux consultations et qui prennent davantage les décisions en lien avec le terrain de trappe. Tel que soulevé au cours des entrevues, en cas de décès du maître de trappe, le territoire est normalement transmis à un de ses fils plutôt qu'à son épouse. Elles peuvent tout de même occuper le territoire, mais n'ont généralement pas de pouvoir décisionnel quant à sa gestion. Le système selon lequel le responsable du territoire doit généralement être masculin écarte souvent les femmes des prises de décisions et plusieurs participantes ont affirmé être en désaccord avec cette pratique. L'une d'elles était d'avis que les femmes devraient avoir le droit d'être nommées comme gestionnaires du terrain de trappe :

« Maybe if you are single or if your husband passed away, I think you should, you know, have the right to be the tallyman (...), maybe give (the widow) the right to do that. » (I2)

Prise de décisions

L'idée selon laquelle la responsabilité de la gestion du territoire revient aux hommes était bien présente chez les participantes. Cela n'empêchait pas certaines d'entre elles de remettre en question cette façon de fonctionner. Une femme a dit :

« I'm not involved in decision-making. I think it's only, for one thing, it's only men that are the head, you know, because I guess they are the hunters. (...) Well, I would like to have a say in it. We are on the land too, as much as them. » (I2)

Une autre participante a affirmé qu'elle voulait que sa parole soit respectée et qu'elle souhaitait participer à la gestion du territoire :

« I want to have a right to say, assist in the caretaking of the land, but along with who's going to hunt there, my sons, or whoever is going to hunt there. » (I12)

Une participante a mentionné que les femmes devraient avoir les mêmes droits au territoire que les hommes : « For me, women have their own rights too, and (should) have a say. » (I1, groupe 2). Une autre a mentionné que certaines femmes sont des chasseuses :

« I was taught by my grandmothers and my mother's role (that women) had equal rights, they had equal rights to the land. Like, they were also hunters, some other women. If a man was sick and that, she had to do it, she had to do that work. » (I12)

Bien qu'elle ait été chef de l'unité familiale telle que décrite par le PSR, cette autre participante avait peu de place dans la prise de décision :

« She says yes, she wants to be part of that decision-making. Women should be part of decision-making. » (I7t)

Dans le cas de cette participante qui vivait sur le territoire, elle était la seule à occuper le terrain de trappe familial. Or, celui-ci était toujours au nom de son frère :

« I'm the only one who occupies the land, so we can still keep it. But I'm not the "tallyman". It's still under my brother's name. » (I3, groupe 2)

La participation des femmes iiyiyuu-iinuu aux consultations était également peu élevée :

« If I'm involved? I don't think so. If I vote for the person who gets in that's this much involved I get, I guess. » (I1)

« She says there's no major role that plays a woman on these decision-making that's happening with the major development in the traplines. » (I7t)

Une participante a hérité du terrain de trappe familial après le décès de son mari et selon elle, ses fils en hériteront à leur tour suite à son propre décès : « My late husband was the one that was the tallyman. Now it's me. » (I18)

À savoir si elle a des responsabilités en tant que *tallywoman*, elle a répondu ceci :

« I guess so, but nobody has really told me I have to do this because I'm a tallyman. As long as they know that it's me that is the tally person, you know. » (I18)

Les perceptions qu'avaient les participantes du système des terrains de trappe étaient mitigées. Certaines participantes ne remettaient pas en question ce système et l'autorité du *tallyman* :

« You have to respect the tallyman because otherwise, if you don't, he has the right to tell you: "Move on." » (I8)

Une participante a mentionné qu'après le décès de son père, sa mère a hérité du terrain de trappe. Or, ce sont les frères de la participante qui ont pris en charge la gestion du territoire. Ils ont rencontré les conseils de foresterie (*forestry board*) et minier :

« They were the ones who were going to these meetings, so my mother didn't have to go. (...) She would go as an observer, just to listen. But she didn't make the decisions. But she would influence a certain decision that she thought was necessary to make. » (I14)

Voici un autre des rares cas de « *tallywoman* » entendu lors d'un groupe de discussion :

« My sister's name was marked in the territory, my eldest sister, they will investigate, now it's under her name. Her picture is even on that map, this is the first time a woman made a breakthrough. (...) She will be the role model. » (I3, groupe 1)

L'une des participantes s'est démarquée de ces affirmations en mentionnant que par respect pour la tradition, la façon de transmettre le territoire suivant la descendance masculine devrait perdurer. Elle a dit :

« No, I wouldn't want to be (a tallywoman). Well, first of all, out of respect for my father, I would want my brothers to manage the land because I also believe in the role of women, the traditional way. » (I14)

Le nombre de postes occupés par les femmes au sein des instances décisionnelles tend à augmenter. L'extrait suivant montre l'arrivée d'une femme allochtone et, récemment, d'une femme iiyiyuu-iinuu au conseil d'administration de l'OSRCPC :

« Now there is a woman on the board of directors. It's new since last year, I think. Before that, there were no women. » (I3)

Cette même personne a affirmé que les femmes travaillant pour le PSR ne s'expriment pas beaucoup et qu'elles ont tendance à être discrètes.

Projets d'exploitation des ressources naturelles

Certaines participantes ont dit que le *tallyman* ne les avait pas consultées, que leur parole n'avait pas été prise en considération. Il est à noter que dans les cas de trois participantes, le territoire de chasse n'était au nom d'aucun *tallyman*. Dans le cadre de coupes forestières, une participante n'a pas participé à la prise de décision et n'a pas été consultée par le *tallyman* :

« She says that at one time, you know, she likes rabbit snaring and one time she went to this, where you go off road, on a forestry road, that's one of her favorite areas, and once she got there it's all clear cut. And she wasn't aware of it. (...) She's not a decision-maker or she's not consulted by the tallyman. » (I7t)

Ce fut le cas pour une autre participante qui n'était pas au courant des coupes forestières sur le terrain de trappe qu'elle utilisait :

« She said that in the beginning when they first did the forestry, nobody told them. It was already cutting. » (I15t)

Dans un cas, la participante occupait un terrain de trappe dont son mari était *tallyman*. Elle a affirmé participer à la gestion du territoire :

« I usually suggest things to him. Like this year I suggested that he built a cabin where we could have feasts together. (...) So, that's what he did, building that cabin. » (I11)

Pour une autre participante, le *tallyman* consultait seulement son mari lorsqu'il était question de projets de développement sur le territoire. Elle a souligné qu'elle faisait parfois des suggestions, mais qu'elle ne savait pas à quel point son mari en tenait compte :

« They go to my husband when it's time for that. (...) Well, he talks about it to me if he wants to. (...) Maybe I suggest a few things, but I don't know if he passes it on. » (I2)

Tel que soulevé au cours d'une entrevue, les compagnies forestières et minières doivent consulter les *tallymen* avant d'entamer des projets d'exploitation des ressources naturelles sur le territoire. Or, certaines participantes étaient d'avis que la parole des *tallymen* est parfois ignorée par les compagnies. Aussi, les *tallymen* ne consulteraient pas toujours les autres personnes utilisant les terrains de trappe. L'extrait suivant montre ces deux tendances :

« She says that even if we tell the tallyman about a moose yard (...) when there's a consultation with the forestry companies, it's either that (the tallyman) doesn't tell or doesn't listen, or even the forestry companies they still clear-cut the moose yards. » (I7t)

Les compagnies s'adressent davantage aux hommes, qui sont généralement gestionnaires du territoire :

« Well, they talk only to the oldest of the family. Like my husband's family, like his brother and my brother too on our side. » (I17)

Accès au territoire

Des changements sur le territoire en lien avec le développement industriel, notamment la construction des routes et la foresterie, ont été soulevés par certaines participantes. Ces changements affectent l'accès des femmes iiyiyuu-iinuu au territoire :

« So, when I was growing up, we settled in that place where the trees were harvested. We still live there. And when I was growing up, I was going blueberry picking there. Probably by the time I was 10 years old about, to about 5 to 8 years later, we stopped blueberry picking there because blueberries weren't growing there because there was no tree there. » (I14)

Le sujet des inondations causées par la construction de barrages hydroélectriques a aussi été soulevé. Dans un cas, une femme a dit ne pouvoir retourner sur son terrain de trappe car il a été inondé. Elle a dû choisir entre les prestations de la pension de la sécurité de la vieillesse du gouvernement du Canada et le PSR :

« I don't get paid going in the bush. I'm only on the old age pension program. I had to choose either one. My land was flooded I didn't get anything for free. My husband had passed away, I still live with my grandchildren. I still live in the same place where I stayed with my late husband and continue to live out on the land. They cut off the ISP program after my husband passed away. » (I5, Groupe 1)

Faisant référence aux propos ci-dessus, une autre participante a ajouté ceci :

« That's a major change there, but maybe the program never considered what she just said. That you can't follow traditional pursuits anymore because of the flooding on the territory. » (I3, groupe 1)

Une autre participante a mentionné comment les rivières ne sont plus navigables comme avant :

« We can't really travel those rivers anymore. Those rivers were our highways, our roads. » (I12)

En raison des inondations engendrées par le développement industriel, le lieu de sépulture d'un membre de la famille de cette participante se trouve actuellement sous l'eau :

« My grandpa used to talk about where his parents, I think his dad, was buried, but it's under water now. The dams affected that, I guess. » (I1)

Le coût de la vie a augmenté. Par conséquent, il est plus dispendieux qu'avant d'aller sur le territoire. Aussi, le prix de l'essence et de l'équipement nécessaire à la vie sur le territoire est plus élevé, rendant l'accès au territoire plus difficile. Pour certaines femmes, les prestations du PSR aidaient à accéder au territoire et à y passer du temps :

« You have to pay for the helicopter. You have to pay for the gas and you have to buy the canoe and the ski-doo, and if you go by track it's still costly. » (I12)

« Well, I guess it helps a bit but not enough to manage our home here and go out on the land. It's pretty expensive now to go out on the land. » (I2)

Perceptions du PSR

Selon certaines participantes, des activités traditionnelles pratiquées par les femmes, comme l'artisanat ou la cueillette de plantes, n'étaient pas reconnues par le PSR. Par conséquent, le temps consacré à ces activités n'était pas toujours comptabilisé.

Le fonctionnement du PSR semblait varier d'une communauté à l'autre. La connaissance des règles du PSR était également différente d'une participante à l'autre. À la lumière des entrevues menées, les critères d'admissibilité semblaient être parfois mal connus ou incompris par les prestataires. Plusieurs femmes n'étaient pas au fait des critères d'admissibilité, notamment en ce qui a trait aux activités liées à l'artisanat et aux autres activités, qu'elles soient rémunérées ou non. Une participante a décrit comment les prestataires pouvaient comptabiliser les journées passées à pratiquer des « activités accessoires » telles qu'identifiées par l'OSRCPC :

« Women can count their days when they make arts and crafts too. It fits into the “related activities”. So, for example you make moccasins, you get ready, you make your net, all of this you can count it. » (I3)

Les participantes avaient une appréciation mitigée du PSR. Certaines étaient satisfaites du programme, alors que d'autres ont exprimé des doléances relatives aux critères d'admissibilité et aux objectifs du PSR. Voici ce qu'une participante a dit :

« I love this program. I like being in the bush. I love hunting. That's what I do. » (I10)

Une autre participante a rappelé quel était le but du PSR à l'origine et comment il semblait avoir changé au fil du temps pour les prestataires :

« This program was for people who wanted to maintain the hunting and trapping way of life, but I think that along the way it changed and many people get into that program until they find something else. But that is not the goal of the program. The goal of the program is to perpetuate our ancestors' and our parents' traditional way of life. » (I3)

Dans le même ordre d'idées, une femme a souligné que le but principal du PSR, qui est d'encourager et de soutenir les personnes à vivre sur le territoire, a été perdu de vue. Il serait nécessaire, selon elle, de revenir aux objectifs initiaux du PSR :

« That's why I feel that we need to rethink, to revisit, to understand, ok, what is the purpose of this Income Security Program? Like I said, it's to sustain people. To sustain their values. To sustain their connection (to the land). » (I13)

Cette autre femme se questionnait sur les raisons pour lesquelles certaines personnes sont prestataires alors qu'elles ne vont pas sur le territoire :

« My concern is why get in the program when you don't spend your days in the bush? Because a lot of people, you know, don't go in the bush when they're on the program. » (I3, groupe 2)

Plusieurs femmes ont senti qu'elles n'avaient pas leur place dans le PSR et que le programme était davantage orienté vers les activités des hommes : « Well it's a male-dominated program. » (Groupe 1).

L'extrait suivant montre comment cette femme perçoit le PSR comme étant basé principalement sur les activités des hommes et qu'elle souhaiterait que les règles soient plus égalitaires :

« One of the things that she doesn't like about the Income Security Program is the way it is right now the women cannot play the role men

play. (...) She says that usually the man is the boss. (...) It should be more equal. » (I7t)

Selon une participante pour qui la discrimination envers les femmes est évidente, d'autres femmes ne sont peut-être pas conscientes des manifestations de l'inégalité des genres dans la vie de tous les jours et plus précisément dans les processus décisionnels puisqu'elle est omniprésente et intériorisée :

« My personal opinion is that some of the women don't see it (the discrimination) because they are in it. (...) and for having a Cree mother who was very submissive, and a Cree grand-mother who was also very submissive, for me, I've seen women's submission and I told myself: "No. I will not work into that. I don't work into that." It took me years to free myself from that and now my position is that a woman must take her place. But still, in the Cree community which was a men-dominated area for a long time, it is only very recently that women are becoming chiefs. » (I3)

Elle a expliqué la prépondérance masculine des chefs d'unités par la nature genrée du statut de chef de famille. Autrement dit, les hommes, et non les femmes, sont généralement considérés comme les principaux chefs de famille. Par conséquent, ce sont les activités pratiquées par les hommes qui sont comptabilisées par le PSR :

« The Cree Hunters and Trappers Income Security Program is a family program for the man, the woman and the children. When I first arrived, I thought that the program was discriminatory against women because the "head" was always the man in the beginning (...) except for the women who were widows. » (I3)

Elle a dit avoir soulevé ces questions auprès de l'administration du PSR et qu'on lui aurait répondu que le programme avait été conçu selon les valeurs de l'époque (1975), mais qu'il y avait des efforts faits pour rectifier la situation. Une autre participante a soulevé d'autres difficultés pour les femmes prestataires séparées de leur conjoint :

« There's another issue that I think we have to discuss concerning the social aspect of families or couples. When they separate and they're on the Security program, the man is given total control because the man listed the spouse and all the children. So, when the separation

happens, the woman has a hard time to collect, because she's the one that takes care of the children after the separation. They don't go in the bush with the father. So, she has a hard time, so, through the social services we have to prove (...) that these individuals are separated and that the woman is the one that takes care of the kids ...So, the woman has to wait 2 years to do her (own) collection of Income Security. » (I13, groupe 1)

Une participante a souligné le manque d'écoute qui règne au sein du leadership en général et qui s'étend jusque dans les rangs du PSR. À son avis, trop d'attention est portée à l'application des politiques et trop peu à l'aspect humain du programme. Il importe selon elle de se questionner sur la façon dont le PSR pourrait intégrer davantage les différents groupes représentés par les femmes, les hommes et les aînés :

« And this is what I see in the leadership. Specially in the CTA and ISP. They're so busy being involved in these policies or whatever. They don't stop to listen to what this person is saying besides them. Because that person is busy listening while they don't pay attention, you know. So, I think they really have to come down to the level where we are. To say ok, we have our women, we have our men, and the teachings that we get from our elders, how can we integrate, how can we adapt, you know, for these two to meet, in a union. » (I13)

Critères d'admissibilité

Certaines femmes ont mentionné que durant l'entrevue avec l'administrateur local elles n'avaient qu'à encercler sur le calendrier les journées passées en forêt et à identifier le terrain de trappe sur lequel elles pratiquaient. D'autres participantes ont affirmé devoir énumérer les activités pratiquées durant le temps passé en forêt. Une participante a expliqué son expérience de l'entrevue avec l'administrateur local ainsi:

« If you're out in the bush and you're making your husband's outfit, you're sewing, that counts. That's the interview I had. » (I14)

Pour une autre femme, les critères d'admissibilité ne sont pas clairs :

« We have to know the criteria, what needs to be followed. Because I don't know. Nobody says anything. » (I16)

Une participante a expliqué que les répercussions de l'amendement C-31 à la Loi sur les Indiens font en sorte que l'admissibilité des femmes au PSR est plus difficile. Bien qu'elle fût abolie pour les Cris à la signature de la CBJNQ, la Loi sur les Indiens, qui comportait des clauses discriminatoires envers les femmes en les excluant de leur communauté lorsqu'elles se mariaient à un homme non-autochtone, a influencé les règles du PSR. En effet, un homme cri ayant comme conjointe une femme non-crie peut être prestataire du PSR ainsi que sa conjointe. Or, si une femme crie a un conjoint non-cri, il est plus difficile pour elle d'être prestataire du PSR, puisque l'homme est toujours considéré comme le pourvoyeur principal :

« Some men are on the program and their consort are non-indigenous, they are beneficiaries too. (...) That's how it is. You can have a non-indigenous consort and she will be on the program, but the opposite is debatable. » (I3)

Elle a ajouté:

« A man who is a beneficiary married to a non-indigenous woman, she can benefit from the program. But the opposite, no. When you are on the program, the man is the "head", the woman is the consort. The man is working, because you are allowed to work a maximum of 4 months in a year as long as you still make more "bush days" than work. The man is working, the woman goes in the bush, her days are not counted. » (I3)

Les témoignages montrent que, d'une part, lorsque le mari occupe un emploi salarié, sa conjointe ne peut accéder au PSR. D'autre part, si une femme travaille, son conjoint ne peut adhérer au programme non plus ou verra ses prestations réduites en raison du salaire de la femme. L'extrait suivant explique comment les revenus sont pris en compte lors du calcul des prestations :

« The woman can work and the man benefits from the program. Of course, her income is taken into account. (...) But the man can still be paid. He can keep making his days (in the bush) and they are payable. » (I3)

Une participante a affirmé qu'alors qu'elle occupait un emploi salarié, son salaire était déduit des prestations que son mari recevait. Elle devait alors aider financièrement son mari pour qu'il puisse continuer d'aller sur le territoire.

« I think the only thing is to allow women to work and not deduct the income they make from (that of) the husband. (...) when he would get deducted a lot, I would be the one to give him money. Then I wouldn't have enough. Because I have things to pay here and take care of the kids. So, I thought, ok, I can't do this anymore. Just stop working altogether. » (I11)

Cette même femme était prestataire du PSR sans même le savoir; elle était automatiquement enregistrée sous le nom de son mari.

« I don't know how it works. They just tell me I'm on the program because my husband is on the program. (...) I had no choice. But if I had a choice, I would still choose it. » (I11)

Selon les critères du PSR, les prestataires reçoivent un montant supplémentaire pour chaque journée passée en forêt en région éloignée. La région éloignée est déterminée en fonction de son accessibilité et de la distance qui la sépare de la communauté. Une participante a déploré le fait que le revenu du PSR soit relatif à la distance à laquelle se trouve le territoire où les prestataires pratiquent leurs activités. Elle-même fréquentait deux territoires différents, l'un plus près de la communauté et l'autre plus éloigné. Elle recevait donc moins pour ses journées passées sur le territoire près de la communauté que lorsqu'elle accompagnait son grand-père sur un territoire plus éloigné. Selon elle, le revenu devrait être le même puisque dans un cas comme dans l'autre, elle est en forêt :

« How come we don't get equal? Why does it have to be like the further you are the more money you get? We still... some people just go out across the island there and it's less for them. But they don't have electricity there and they are still in the bush. I don't know why we don't get equal. » (I1)

Sur le même sujet, une participante à un groupe de discussion a souligné le fait que les politiciens de la nation crie réclament leurs indemnités de voyage vers les villes à partir du moment où leur véhicule est en marche et qu'il devrait en être de même pour les prestataires du PSR quand ils ou elles doivent se rendre sur leur terrain de trappe.

Une participante a affirmé que pour être éligible au PSR, on lui avait dit qu'elle devait chasser. Elle perçoit le programme comme étant axé principalement sur la chasse et cela ne lui cause pas de problème car elle pratique cette activité. Or, dans les règles, le PSR n'est pas réservé qu'aux chasseurs. Ce critère appliqué dans cette communauté pourrait poser un obstacle à l'admissibilité au PSR pour les femmes qui pratiquent d'autres activités traditionnelles.

La notion selon laquelle l'homme est considéré comme le pourvoyeur de la famille et que le PSR verse des prestations au chef de famille uniquement est problématique, car elle empêche des femmes d'adhérer au programme. Une participante s'est fait refuser l'accès au PSR parce qu'elle n'était pas la pourvoyeuse :

« I applied for 2 years so they done the same thing, they tell me: "You're not the provider. Your husband is.". So, this year I didn't go and bother to apply. » (I14, groupe 1)

C'était aussi le cas pour une autre participante qui a dû attendre que son mari cesse de travailler pour appliquer au PSR :

« Well, we were told that according to the Income Security we were not allowed to have it if he's working. » (I18)

Une participante a raconté plusieurs cas de femmes prestataires ayant perdu leurs prestations à partir du moment où elles avaient commencé à vivre en couple. Lorsqu'elles se séparaient, elles avaient à nouveau accès au programme, mais si elles revenaient avec leur conjoint, elles n'étaient plus admissibles puisque le PSR considère l'homme comme le pourvoyeur principal. Pour être éligible au programme, il faut avoir le statut de pourvoyeur principal.

« Year after year, my aunt is applying to the program, but she cannot be beneficiary because of how it is written. She cannot because her husband is not a Cree, he is an Algonquin. (...) If she would divorce, she would be able to go on the program. » (I3)

Voici deux autres exemples qui montrent que le critère d'admissibilité exigeant qu'il faut être le pourvoyeur principal pour être prestataire entrave l'accès des femmes au programme :

« Even this girl, she was saying she wants to apply, because she wasn't qualified because she was separated from her partner, because her partner was supposed to be, you know, a man, the man (provider). » (Groupe 1)

Une participante a affirmé que les prestataires du PSR sont réticents à participer à des rassemblements culturels puisque les journées qu'ils y passent ne sont pas comptabilisées. Or, ces rassemblements, qui se déroulent sur deux semaines, ont lieu en forêt et des activités traditionnelles y sont pratiquées. Cette femme s'est enquis auprès de l'administrateur local et il a soutenu qu'il s'agissait d'un événement et par conséquent les prestataires ne pouvaient pas recevoir de prestations pour les journées passées au rassemblement.

« Some of the people that are on the Income Security Program say: "I cannot get my days. I've been there 14 days, but I cannot get my days (...) Because they told us it's an event you're going. It's not the bush.". And I said no. I beg to differ. Our people done this way back, centuries ago. They were there already before the Income Security Program. Of course, it's the bush. You should get your days because it's out on the land. » (I14)

Des prestataires sont parfois rémunérés pour des activités de transmission de savoirs traditionnels lors de ces rassemblements. Leurs prestations s'en voient déduites, ce qui les décourage à participer aux activités. Selon une participante, il est injuste de pénaliser ainsi les personnes qui détiennent et transmettent des savoirs traditionnels précieux :

« I beg to differ because we need to put value into the Income Security Program participants because they're valuable to the community, they're valuable to a nation. We're trying to build a nation. Not tear down a nation. And I find the Income Security program policing the participants, they're not building them up. » (I14)

Montant des prestations

Plusieurs des participantes ont affirmé que bien que les prestations servaient à couvrir une partie des frais liés au mode de vie sur le territoire, les montants reçus n'étaient pas suffisants. Une participante a exprimé son souhait d'obtenir des prestations plus élevées en raison du coût de la vie :

« I would like to get more. I find that it's not much. Not enough money. It should be a little bit more high, because the (prices of) things are getting higher now. Everything is high now. » (I17)

Une autre femme a mentionné que les prestations n'étaient pas suffisantes, surtout lorsque toute la famille devait se rendre au camp en avion :

« We struggled. And I know that it's not sufficient income, especially when all the family has to go to their camp by plane. » (I1, groupe 2)

Selon l'une des participantes (I2), les prestations du PSR aident un peu, mais pour certaines personnes dont le territoire de chasse se situe à 400 km, par exemple, les coûts pour s'y rendre sont élevés. Si la majeure partie des prestations reçues à tous les trois mois doivent couvrir les frais de déplacement jusqu'au terrain de trappe, ce n'est pas suffisant à son avis. Les participantes souhaiteraient que les journées de transport entre la communauté et le terrain de trappe soient payées :

« When you go in the bush, as soon as you pack your stuff and all that. You can't claim that, your travelling day. » (I11, groupe 1)

Une participante a affirmé que les prestations n'étaient pas suffisantes et qu'en tant que femme, elle ne recevait pas de subventions venant de la Cree Trappers' Association (CTA) pour l'essence. Avant d'avoir des enfants, elle était enregistrée au nom de son père et elle était donc éligible à ces subventions. Or, depuis qu'elle a des enfants et

qu'elle vit avec son grand-père sur le territoire, elle ne les reçoit plus. Elle n'est pas certaine de la façon dont fonctionne ce programme de la CTA :

« No (it's not sufficient) because we only get it every 3 months. Plus, I don't get gas. I don't know how that one works because it's under the CTA program. I don't know if it's the same thing as the Income Security Program, but the men get gas wherever your name is, like your trapline, and where my grandpa's cabin is, that's somebody else's trapline. I guess he gets the gas. But I don't get it, as a woman. Because I'm a woman. I used to get it before I had kids, but it was under my dad's name. But when I told them I go on the land with my grandpa, they wouldn't give it to me. » (I1)

Elle a ajouté que certaines femmes reçoivent les prestations pour l'essence durant la saison de la chasse à l'outarde, mais elle n'était pas certaine de bien comprendre le fonctionnement du programme et s'il relève de la CTA ou du PSR :

« But some women do get the gas, during goose break, I don't know if it's in the same program, only if you provide your registration number, the registration of your vehicle and where your cabin is. But I don't know how that one works. I don't know if it's under the CTA program or the...Cree Trappers Association I think it's called. » (I1)

Relativement aux activités pouvant générer un revenu, telles que la vente des produits de l'artisanat, une femme a dit :

« They don't tell you not to make money on the side. But when you like to sew and make all kinds of crafts, that shouldn't affect. (...) That's how they discourage people from doing the crafts. » (I16)

Encore une fois en lien avec les autres sources de revenus, une femme a dit :

« Another thing I heard from the women that collect benefits, ISP benefits, they say whenever we have extra income the administrator cuts their checks. Like, if they have a Bingo. » (Groupe 1)

Selon une participante, si les *tallymen* reçoivent des compensations financières de compagnies minières ou forestières lorsque des activités d'exploitation ont lieu sur leur terrain de trappe, ils ne devraient pas avoir droit aux prestations du PSR, ou du moins ils devraient voir leurs prestations réduites.

Modalités de versements

Les prestataires du PSR reçoivent leur versement à chaque mois ou à chaque trois mois selon le choix qu'ils ont fait. Au cours des entrevues, il est apparu que pour certaines participantes, la façon de procéder quant aux modalités des versements n'est pas claire. D'autre part, plusieurs ont souligné qu'il est problématique que le versement se fasse uniquement au nom du chef de famille. Ainsi, certaines femmes considérées alors comme les conjointes ne touchent pas l'argent du programme même si elles vivent sur le territoire. Une des participantes a affirmé :

« Some people I know their husband doesn't give some money to their wife. That's what I heard. » (I9)

Concernant les modalités de versement, une participante a affirmé qu'elle et son mari devaient remplir chacun leur propre calendrier, mais que le paiement se faisait au nom de son mari. Elle n'est pas certaine de la façon dont sont comptabilisées les journées, si elles sont calculées séparément ou non. Avant d'entrer dans le PSR, cette participante travaillait alors que son mari était prestataire du PSR. Elle ne croyait pas que son salaire était pris en compte dans le calcul des prestations de son mari. Or, elle pensait que la situation contraire, dans laquelle le mari occupe un emploi salarié, empêche sa conjointe de devenir prestataire. Elle donne l'exemple d'une amie qui ne pouvait pas adhérer au programme malgré le fait qu'elle passait la plupart de son temps en forêt :

« So, I don't know why they, if we switch roles, I don't know why they don't allow the women to collect ISP. (...) It's not OK. She should have the, she should be able to go and collect ISP if she is not working. » (I2)

Cree Trappers' Association

L'Association des trappeurs cris (*Cree Trappers' Association*; CTA) a été mentionnée à plusieurs reprises au cours des entrevues. Une confusion entre les responsabilités de la CTA et du PSR est ressortie. Plusieurs des femmes prestataires rencontrées étaient également membres de la CTA. Cela leur permettait d'obtenir des subventions pour l'essence et pour l'équipement. La CTA subventionne aussi la construction de camps.

Une femme ayant participé à une réunion de la CTA a affirmé que peu de femmes y assistaient :

« I think the most of it is brought up at CTA. They have the Cree General Assembly, there wasn't... when I looked at the audience, I mean the table where they were sitting, there wasn't that many women. It was just men. (...) That's why I was saying it's a male-dominated entity. » (Groupe 1)

Une autre participante a qualifié cette institution de « *Boys club of hunting* » (groupe 1), soulignant le peu de place fait aux femmes au sein de la CTA. Une participante a affirmé qu'au cours d'une réunion de la CTA elle avait soulevé la problématique que seules les familles ayant des fils bénéficiaient de subventions pour l'essence, tandis que les familles dont les enfants étaient des filles n'en recevaient pas :

« I brought up the issue about the subsidy program, that only families with boys got the gas subsidies. If a family has daughters only, they wouldn't get gas subsidies. Now they are giving subsidy to girls since I brought it up. » (I11, groupe 1)

Une femme a raconté son expérience alors qu'elle a assisté à une rencontre de la CTA au cours de laquelle elle ne s'est pas sentie bienvenue, du fait d'être une femme :

« One time I was at a meeting, CTA, and there were not many women there. So, I left because I felt... we weren't welcome, you know, as women, so I left. And then, the next day I got a phone call and this guy that called me said: "Don't tell anyone. I don't want anybody to know." (...) And then he says: "I saw you leave at the meeting last night." So, I said: "Yeah because I didn't feel welcome as a woman." And he says: "I want to tell you something. At that meeting, they talked about the women, what role, or whatever. And the men in there said that we should not consider a woman's decision or should participate in any kind of decision that has to do with any, hum, hunting, any kind of...". So, I said "Ok." So, I went to the CTA and I said: "How can you treat women like that? You have no right to treat them like that because we take care of you. Who else will take care of you?" » (I13, groupe 1)

Situation particulière des aînés

Pour plusieurs personnes aînées, il est difficile de passer de longues périodes en forêt. Les participantes ont soulevé une inquiétude concernant les aînés et le fait qu'ils devraient pouvoir bénéficier du PSR malgré leurs difficultés à passer beaucoup de temps sur le territoire. Il n'y a pas beaucoup d'aide disponible pour eux lorsqu'ils se trouvent incapables de passer du temps par eux-mêmes sur le territoire. Plusieurs d'entre eux sont prestataires du PSR depuis les débuts et mériteraient donc de demeurer bénéficiaires. L'extrait qui suit montre comment une participante était préoccupée par la situation des femmes aînées :

« One thing that I've seen women in our area, when their husbands leave, you know, when they pass away, they have a difficulty to be around the camp because the person that helps them is not there and sometimes, they're alone. And that's where I've seen that, you know, if the program can be developed where hum... they can have somebody, like youth be trained by them. » (Groupe 1)

Dans une communauté, il a été mentionné que les aînés peuvent se rendre au centre culturel pour pratiquer leurs activités et déclarer leurs journées sur le calendrier. Une femme a même pris l'initiative d'installer des lits au centre culturel pour que les aînés puissent s'y reposer et continuer leurs activités. Par contre, elle souligne que dans plusieurs communautés les centres culturels ne se trouvent pas sur le territoire, mais plutôt directement dans la communauté (I14).

Une participante a parlé de sa mère, qui devait se présenter à ses rendez-vous médicaux et qui ne recevait alors pas de prestations pour ses journées de voyage :

« It's like my mother too. She's on the ISP program, and hum, she has to get doctor follow-ups down south for all kinds of tests, whatever. She doesn't get paid for any of that. Her income is almost zero. (...) And I find it's male-dominated, the guy that works there, he goes for... I do believe he provides more for the men than the women. No matter how much you explain it to him, you know. She went to her doctor, she had no choice.» (I9, groupe 1)

Selon une participante, une iniquité existe quant aux prestataires qui reçoivent, en plus des allocations du PSR, des prestations du Régime des rentes du Québec. Il est aussi inéquitable selon elle que les prestataires ayant vécu seulement sur le territoire n'aient plus accès au PSR lorsqu'ils ne sont plus en mesure de maintenir un mode de vie traditionnel en raison de l'âge.

« When you are 65 years old, you can get your old-age pension check. The problem today is that there are a lot of retirees who go on the program. So, these people have a higher income compared to what people used to have. In the beginning, it was only people who had never worked, for who was their way of living. » (I3)

« The program is for the people that go in the bush. When you cannot practice (traditional activities) they (the ISP) don't pay you (anymore). » (I3)

Le tableau 5.1 résume les principaux avantages et inconvénients du PSR identifiés par les participantes.

Tableau 5.1. Avantages et inconvénients principaux du PSR

Avantages	Inconvénients
Allocations contribuent à maintenir un mode de vie traditionnel sur le territoire	Critère « Être le chef de famille » limite l'accès des femmes au PSR
Transmission des savoirs traditionnels sur le territoire	Allocations parfois insuffisantes pour combler les frais de la vie sur le territoire et dans la communauté
Sentiment d'appartenance et identité liés au territoire pour les femmes	Préoccupations pour les jeunes
Vie sur le territoire = meilleure santé physique, mentale, émotionnelle et spirituelle	Pas de garantie pour les aînés qui ont toujours été prestataires et qui ne peuvent plus passer autant de temps sur le territoire

À la lumière des entrevues, il est clair que le lien qu'entretiennent les femmes iiyiyuu-iinuu avec le territoire est profond et complexe. Tel qu'il a été exprimé, ce lien est essentiel pour assurer la transmission des savoirs traditionnels aux plus jeunes ainsi que l'apprentissage. De plus, le territoire représente un élément fondamental de l'identité chez plusieurs femmes. Par ailleurs, il a été souligné que le temps consacré sur le territoire de même qu'à la pratique d'activités traditionnelles est garant d'une meilleure santé tant sur le plan physique que mental, émotionnel et spirituel. Le temps passé sur le territoire procure aussi un sentiment de sérénité et est une occasion pour se ressourcer. Le territoire est également un lieu de guérison pour plusieurs participantes qui ont expliqué comment elles ont surmonté les difficultés liées à des traumatismes engendrés notamment par le deuil et le passage obligé au pensionnat. Selon plusieurs participantes, la vie sur le territoire favorise aussi la cohésion familiale.

Quant aux activités pratiquées sur le territoire par les femmes iiyiyuu-iinuu rencontrées, elles sont nombreuses, variées et suivent le cycle des saisons. Une large gamme de savoirs est mobilisée afin d'accomplir les différentes tâches qui se font en complémentarité avec celles généralement exécutées par les hommes. Outre l'entretien du camp et le soin des enfants, l'artisanat, le piégeage et la préparation du gibier sont parmi les activités les plus pratiquées par les femmes. Or, la pêche, la cueillette et la chasse au gros gibier ont aussi été mentionnées.

En termes de gestion du territoire, les femmes rencontrées sont peu impliquées dans les processus décisionnels. Non seulement elles participent peu aux consultations menées par les compagnies, elles sont rarement consultées par les *tallymen* responsables des terrains de trappe qu'elles occupent. Bien que l'idée que la responsabilité du territoire revienne habituellement aux hommes était partagée par certaines femmes, plusieurs ont admis néanmoins qu'elles souhaitaient être plus entendues au sein des instances décisionnelles en lien avec la gestion du territoire.

Les perceptions qu'ont les femmes iiyiyuu-iinuu du PSR sont mitigées. Les règles du PSR notamment en ce qui a trait à l'artisanat sont souvent méconnues par les femmes et le déroulement des entrevues avec les administrateurs locaux semblait varier d'une communauté à l'autre. Alors que certaines participantes étaient satisfaites du programme, d'autres ont exprimées des doléances à l'effet que le PSR était davantage orienté vers les activités des hommes et que certains critères d'admissibilité entravaient leur accès au PSR.

Dans le chapitre suivant, il sera question de présenter une analyse de ces résultats en les mettant en lien avec la littérature disponible.

CHAPITRE 6 : DISCUSSION

Ce projet de recherche avait pour objectif de documenter la perception qu'ont les femmes iiyiyuu-iinuu du PSR en plus de décrire, dans une plus large mesure, leur relation au territoire et les activités qu'elles y pratiquent. Dans le présent chapitre, il sera question en premier lieu du lien qu'entretiennent les femmes avec le territoire. Ce lien prend une place particulièrement importante pour les femmes en ce qui a trait à la guérison, à la transmission des savoirs traditionnels et à l'identité. Il s'agit d'un lieu qui favorise la cohésion familiale en plus de leur procurer un sentiment de sérénité et de leur permettre de se ressourcer. En second lieu, l'utilisation du territoire par les femmes sera présentée en décrivant le large éventail des activités qu'elles pratiquent. La complémentarité des rôles des femmes et des hommes a été soulignée au cours des entrevues, mettant en lumière les activités et responsabilités des femmes essentielles à la vie sur le territoire et qui pourtant sont souvent moins documentées. Par exemple, le soin des enfants et l'entretien du camp, la préparation du gibier et des repas, l'artisanat, la chasse, le piégeage et la pêche figurent parmi les activités quotidiennes des femmes iiyiyuu-iinuu. Le troisième thème qui sera abordé concerne la place qu'occupent les femmes dans la gestion du territoire. Bien qu'il soit généralement admis que le PSR contribue à permettre la poursuite d'un mode de vie traditionnel sur le territoire (OSRCPC, 2018), la plupart des participantes ont émis des réserves quant au fait que l'homme soit systématiquement considéré comme étant le « chef de famille », le « pourvoyeur ». Les femmes ont également exprimé des doléances à l'effet que ce programme soit davantage orienté vers les activités pratiquées par les hommes. Par conséquent, la place des femmes iiyiyuu-iinuu au sein du PSR semble limitée à leurs yeux, leurs besoins et leurs réalités n'étant pas suffisamment pris en compte.

Finalement, la préoccupation des femmes en ce qui concerne l'accès des aînés au PSR a été clairement énoncée lors des entrevues et des groupes de discussion. Leur préoccupation pour la place des jeunes dans le PSR et l'importance de leur transmettre les savoirs traditionnels est également apparue en filigrane tout au long de la collecte de données.

Lien au territoire

Le lien qui unit les femmes iiyiyuu-iinuu au territoire est apparu comme étant très fort, intime et complexe. Cette relation étroite fait écho à celle qu'entretiennent plusieurs peuples autochtones avec le territoire, qui est à la base de la culture et un pilier de l'identité (Asselin, 2015; Calderhead et Klein, 2012; Martin et Girard, 2009). Bien que chaque participante ait une expérience unique, plusieurs thèmes communs ont émergé lors des entretiens quant à leur relation avec le territoire. D'abord, de nombreux bienfaits ont été soulevés par les participantes quant à la vie sur le territoire. En effet, le lien au territoire et la pratique d'activités culturelles figurent parmi les déterminants de la santé et du bien-être des communautés autochtones au Canada (Kant et al., 2013; Richmond et Ross, 2009). La guérison est un thème qui a émergé au cours des entrevues et qui illustre le lien profond qui unit les femmes au territoire. C'est sur le territoire que plusieurs d'entre-elles ont affirmé se sentir réellement chez elles, pouvant jouir d'une tranquillité et d'une paix qui sont plus difficiles à trouver dans leur communauté. À l'instar des femmes atikamekw rencontrées par Basile et al. (2017), les femmes iiyiyuu-iinuu ont affirmé que l'enseignement et l'apprentissage des savoirs traditionnels passent par le territoire. Comme pour les femmes innues (Delisle L'Heureux, 2016), les femmes iiyiyuu-iinuu accordent une grande importance à la transmission des connaissances liées au mode de vie sur le territoire.

Guérison

Pour plusieurs participantes, le temps passé sur le territoire était synonyme de guérison. Elles se sentaient connectées à leur environnement et à tout ce qui le compose, ce qui leur permettait, entre autres, de traverser les épreuves difficiles liées au deuil d'un

proche ou encore de guérir des blessures liées à des traumatismes vécus dans les pensionnats. C'est en étant connectées à la nature qu'elles trouvaient la sérénité et la paix intérieure. Le concept de guérison par le territoire a été l'objet de plusieurs études et est bien documenté dans différentes communautés autochtones au Canada (Jérôme et Veilleux, 2014; Kirmayer et al., 2003; Willox et al., 2012). Radu et al. (2014), décrivant un modèle de guérison sur le territoire mis au point chez les Cris de Eeyou Istchee à Chisasibi, affirment que l'interaction avec le territoire est essentielle au processus de guérison, car elle permet aux individus de se connecter à leur culture et à leur langue en plus de favoriser la transmission intergénérationnelle des savoirs. D'autres études ont montré comment le lien au territoire est garant d'une meilleure santé tant sur le plan physique que mental, émotionnel et spirituel pour plusieurs peuples autochtones (Kant et al., 2014; Landry et al. 2019; Tobias et Richmond, 2014; Willox et al., 2012; Wilson, 2003).

La guérison est un processus à la fois individuel et collectif (Adelson, 2001; Waldram, 2014) et ceci s'est reflété dans le discours des participantes. D'une part, les femmes iiyiyuu-iinuu ont parlé de leur cheminement personnel de guérison à travers l'occupation du territoire, démontrant leur forte connexion à celui-ci. En parallèle, plusieurs ont fait référence au besoin de guérison dans les communautés et certaines, au sens plus large, de leur nation en retournant au territoire et au mode de vie traditionnel. En effet, la guérison renvoie à la revitalisation des traditions et des savoirs traditionnels par laquelle les peuples autochtones se réapproprient et réaffirment leur culture et leur identité (Adelson, 2001; Gone, 2013; Kirmayer, 2004; Radu et al., 2014). Comme l'explique Kirmayer (2004), la revitalisation des savoirs et des pratiques traditionnelles liés au territoire contribue à reconstruire et à maintenir les différentes facettes des cultures autochtones, incluant les moyens de guérison, qui ont été profondément affectées par les politiques coloniales d'assimilation et de dépossession territoriale. Les participantes ont parlé de l'importance de retourner sur le territoire, de se réapproprier les valeurs d'avant et retrouver le respect du rôle des femmes, ce qui

fait partie intégrante du processus de guérison selon elles. Ceci corrobore ce que Radu et al. (2014) expliquent, à l'effet que ce retour au territoire fait partie du processus de guérison à l'échelle individuelle et collective. Ainsi, les activités traditionnelles sur le territoire comme la pêche, le piégeage, la préparation de nourriture traditionnelle et l'artisanat constituent des pratiques de guérison en elles-mêmes (Radu et al., 2014).

Le discours des femmes iiyiyuu-iinuu entourant l'importance de se reconnecter aux savoirs, aux valeurs et aux pratiques traditionnelles correspond aussi avec ce qu'explique Kirmayer et al. (2003) à l'effet que la récupération des traditions et des activités sur le territoire est intimement liée au processus de guérison personnel et des communautés. Pour les femmes iiyiyuu-iinuu, le rôle du territoire dans leur cheminement de guérison était central.

Transmission des savoirs traditionnels

Les participantes ont souvent souligné le désir et les efforts faits pour « regagner » et « retrouver » les savoirs, les pratiques et les valeurs d'autrefois telles que le partage et le respect du territoire. Le désir des femmes de retrouver ces valeurs et l'importance de les transmettre a aussi été relevé chez les femmes Atikamekw (Basile, 2017). En effet, des efforts sont déployés par plusieurs peuples autochtones au Canada pour tenter de réparer les dommages causés par les politiques coloniales d'assimilation et de dépossession des terres, notamment en ce qui a trait à la transmission des savoirs traditionnels (Kirmayer et al., 2003; McGregor, 2008). Tel qu'énoncé plus haut, une phase de revitalisation des traditions, valeurs et savoirs autochtones est actuellement en cours chez plusieurs Premières Nations au Canada (Adelson, 2001; Gone, 2013) et les Cris d'Eeyou Istchee n'y font pas exception. Par ailleurs, ce processus, selon McGregor (2008), doit impérativement reconnaître que le rôle des femmes autochtones a été l'un des plus affectés par la colonisation et que par le fait même, leurs savoirs ont longtemps été ignorés (FAQ, 2012).

La transmission des savoirs traditionnels sur le territoire a aussi été documentée chez les femmes abénaquises et atikamekw (Basile et al., 2017; Van Woudenberg, 2004) ainsi que chez les Anicinapek (Davidson-Hunt et Berkes, 2003). Il en est de même pour les femmes iiyiyuu-iinuu, pour qui le territoire est un lieu privilégié d'enseignement et d'apprentissage des savoirs traditionnels (Ohmagari et Berkes, 1997). Or, la relation des femmes avec le territoire et les relations de genre ont été profondément bouleversées par les politiques et les pratiques coloniales (Van Woudenberg, 2004). Par exemple, les femmes ont longtemps été exclues des sphères politiques et décisionnelles et la propriété foncière a été attribuée aux hommes à travers les processus coloniaux. Le système colonial a donc chamboulé l'organisation sociale et la division du travail chez les peuples autochtones, reconfigurant du même coup les relations de genre (Altamirano-Jiménez et Kermoal, 2016; Sayers et MacDonald, 2001). En effet, la responsabilité et l'accomplissement de certaines tâches respectives aux femmes et aux hommes sont liés à la construction identitaire et l'accès au territoire y joue un rôle fondamental (Van Woudenberg, 2004). Malgré les entraves à l'accès au territoire et à sa gestion, et comme les résultats le montrent, les femmes iiyiyuu-iinuu ont su maintenir un lien intime au territoire et le transmettre aux plus jeunes générations. L'importance que prend la transmission des savoirs dans le maintien de l'identité crie et de la culture a été de nombreuses fois soulignée par les participantes, dont plusieurs enseignaient à leurs enfants et petits-enfants les savoirs liés au mode de vie sur le territoire.

Puisque les femmes et les hommes entretiennent une relation différente avec le territoire, ils détiennent généralement des savoirs différents mais complémentaires et la transmission de ces savoirs se fait la plupart du temps selon le genre (Lévesque et al., 2016; Wilson, 2003). Or, il importe de tenir compte du fait que la flexibilité des rôles est aussi une caractéristique de la division sexuelle du travail (Staples et Natcher, 2015).

Il est apparu au cours des entrevues que certaines pratiques associées également aux hommes telle que la chasse au gros gibier sont aussi acquises, maîtrisées et parfois transmises par les femmes. Inversement, certaines participantes avaient appris les techniques de chasse par l'entremise de membres masculins de leur famille. Ce type de transmission qui sous-tend une fluidité des rôles et des savoirs a aussi été documenté chez les femmes naskapi qui pratiquent la chasse (Lévesque et al., 2016). La plupart des participantes chassaient le petit gibier, mais certaines chassaient aussi le gros gibier, en plus d'assumer de nombreuses autres tâches connexes. Dans une étude réalisée par Staples et Natcher (2015) chez les Premières Nations au Yukon, cette fluidité a aussi été notée, alors que 19% des femmes participant à l'étude se sont définies comme chasseuses. Dans les Territoires du Nord-Ouest, les femmes des communautés Inuvialuit, Gwich'in et Sahtú pratiquent également la chasse au caribou (Parlee et Wray, 2016). Le mythe tenace de l'homme chasseur qui s'est longtemps perpétué dans la littérature portant sur les peuples autochtones ne reflète donc pas la réalité (Altamirano-Jiménez et Kermoal, 2016; Desbiens, 2010; Jarvenpa et Brumbach, 2006).

Les recherches anthropologiques auprès des peuples autochtones qui ont longtemps été menées par des hommes allochtones, ont créé un biais qui a eu pour effet de rendre les activités et les savoirs des femmes invisibles (Altamirano-Jiménez et Kermoal, 2016; Desbiens, 2010). Selon Jarvenpa et Brumbach (2006), la chasse a souvent été définie seulement comme l'acte de tuer un animal, gros gibier de surcroît, alors qu'un ensemble beaucoup plus large d'activités liées à l'organisation, au transport, à la préparation du gibier suite à l'abattage de l'animal, à la conservation et à la distribution de la nourriture sont des activités auxquelles les femmes contribuent pleinement.

Selon certaines participantes, des connaissances particulières sont tirées de la nature et ne s'acquièrent pas autrement que par l'expérience sur le territoire. À ce propos, elles ont expliqué que l'observation du ciel, de la position des étoiles et du mouvement de l'eau permettait de prédire des phénomènes météorologiques et aidait à s'orienter dans le temps et l'espace. Les savoirs en lien avec l'astronomie ont par ailleurs été

documentés chez les Naskapi et certains groupes Aborigènes d’Australie (Green et al., 2010; Lévesque et al., 2016).

Plusieurs participantes enseignaient le respect du territoire, qui implique aussi le respect des autres habitants du territoire, humains et non-humains, dans une perspective holistique (Martin et Girard, 2009; McGregor, 2008). Le respect du territoire et le respect des autres semblent être des valeurs intrinsèquement liées et il est primordial selon les femmes de transmettre ces enseignements aux plus jeunes. À cet effet, certaines participantes ont mentionné que la forme circulaire du tipi symbolisait l’égalité des chances pour les individus se trouvant à l’intérieur de ce cercle de s’exprimer et d’être entendus.

Le territoire comme référent identitaire

Au cours des entrevues, le territoire s’est révélé être un marqueur identitaire d’importance pour les femmes. Pour plusieurs, c’est là où elles ont grandi et elles considèrent le territoire comme un réel chez-soi. Pour d’autres, il s’agit du désir d’un retour à la vie sur le territoire après un parcours scolaire ou sur le marché du travail, car elles sentent que leur place s’y trouve. Comme c’est le cas chez plusieurs peuples autochtones, l’identité des femmes iiyiyuu-iinuu est intimement liée au territoire. Selon Martin et Girard (2009), l’attachement et le sentiment d’appartenance qui lient les Premières Nations au territoire sont aujourd’hui encore bien vivants, et ce, malgré les changements importants venus altérer leur façons d’utiliser le territoire. Pour plusieurs des femmes rencontrées, le territoire occupe une place fondamentale dans la définition de leur identité dans laquelle s’imbriquent leur culture, la pratique de leurs activités et les savoirs qu’elles détiennent (Asselin, 2015). Tel que rapporté par Saint-Arnaud et Papatie (2012), le terme *nutshimit* en langue innue signifie « forêt » tandis que *nahamiic* serait la traduction de « the bush » chez les Cris. Chez les Anicinapek et les Atikamekw, le mot désignant la forêt (*nopimik* et *notcimik*, respectivement) a une signification plus large et une connotation identitaire voulant dire « là d’où je viens » (Saint-Arnaud 2009, Basile 2017).

Ressourcement, sérénité et mieux-être sur le territoire

Les participantes ont presque toutes affirmé qu'elles préféreraient être en forêt que dans la communauté. Le temps passé sur le territoire contribue au mieux-être des femmes à plusieurs niveaux. Un élément fréquemment entendu a été le calme et la paix que les femmes trouvaient sur le territoire. Ce temps passé seule ou en famille est une occasion de se ressourcer, loin des distractions et des perturbations qui ont lieu dans la communauté. Ces bienfaits qu'apporte le territoire en termes de ressourcement ont été documentés chez d'autres peuples autochtones tels que les Inuit, les Atikamekw au Québec, la Première Nation Secwepemc en Colombie-Britannique et les Oji-Cris en Ontario (Jérôme et Veilleux, 2014; Kant et al., 2014; Willox et al., 2012). Un autre aspect non négligeable de la vie sur le territoire est que le mode de vie traditionnel implique des efforts physiques, ce qui favorise une meilleure santé. Les femmes ont souligné comment elles appréciaient être physiquement actives lorsqu'elles se trouvaient en forêt. Les bienfaits de l'activité physique que requiert le mode de vie traditionnel ont aussi été documentés dans d'autres études portant sur le bien-être chez les Premières Nations, par exemple chez les Anicinapek (Wilson, 2003) et chez les Inuit (Richmond et Ross, 2009).

Cohésion familiale

Le territoire était considéré par plusieurs participantes comme un lieu favorisant la cohésion familiale. Le temps passé sur le territoire est souvent une occasion de se rassembler en famille et de renforcer les liens entre les générations. Le désir des femmes *iiyiyuu-iinuu* de voir leurs enfants apprendre à respecter le territoire et les manières d'y vivre a été exprimé de façon soutenue. Les activités traditionnelles se pratiquent donc régulièrement avec des membres de la parenté, ce qui permet la transmission des savoirs, des pratiques et des valeurs (Basile et al., 2017). Le développement des liens interpersonnels et la cohésion familiale et communautaire favorisés par le temps passé sur le territoire ont été soulignés comme facteurs importants de la santé mentale et physique chez les Cris de Eeyou Istchee (Kirmayer

et al., 2000) de même que chez les Anicinapek (Saint-Arnaud, 2009), les Secwepemc et les Oji-Cris (Kant et al., 2014). Aussi, plusieurs participantes ont mentionné qu'elles étaient moins inquiètes pour la sécurité de leurs enfants en forêt que dans la communauté, ce qui contribuait au sentiment de calme et de paix de ces femmes.

Les entrevues ont révélé qu'il existe un choc des valeurs entre la vie dans la communauté et sur le territoire. Des normes sociales différentes s'appliquent dans ces deux contextes et certaines participantes souhaiteraient que les valeurs de la vie sur le territoire telles que le partage et la compassion soient plus présentes dans les communautés. Dans le même ordre d'idée, Basile (2017) traite de la transition entre la vie sur le territoire et celle en réserve qui a provoqué des changements dans les pratiques et dans le mode de vie chez les femmes Atikamekw, et donc dans la signification de certaines valeurs comme le partage. Le sentiment que les personnes agissent différemment selon qu'elles se trouvent sur le territoire, en communauté ou en milieu urbain a été soulevé auparavant (Basile 2017; Asselin et Drainville 2020) et ceci correspond avec les résultats de la présente recherche. Niezen (1993) a montré que le mode de vie traditionnel sur le territoire nécessite une bonne coopération entre les personnes et qu'il est moins propice à l'incidence de problèmes sociaux tels que l'abus de substances, les suicides, la négligence des enfants et les actes de délinquance qu'en communauté. Il souligne également qu'au sein des communautés cries, il existe une perception assez répandue selon laquelle une génération a grandi en étant déconnectée des valeurs traditionnelles suite à la relocalisation de Chisasibi de l'île Fort George à une communauté plus centralisée sur la terre ferme. Ceci fait également écho aux propos recueillis dans la présente étude, qui révèlent que la vie sur le territoire est souvent plus sécuritaire, calme et qu'elle favorise la cohésion familiale.

Raison d'adhésion au PSR

La raison principale qui motivait les femmes iiyiyuu-iinuu à s'inscrire au PSR relevait de leur attachement au territoire. Certaines ont d'ailleurs mentionné que même sans les prestations du PSR, elles choisiraient un mode de vie traditionnel sur le territoire. Elles

ont affirmé se sentir bien sur le territoire, qui fait partie de leur identité. Elles sentent que leur place est en forêt, sur le territoire. Bien que les allocations aident à combler les frais liés à la vie sur le territoire, la bonification du revenu n'est pas la raison principale qui incite les femmes iiyiyuu-iinuu à adhérer au PSR. Ces données concordent avec celles recueillies par Collette et Larivière (2010) dans une étude auprès de prestataires (femmes et hommes) du PSR à l'effet qu'ils s'agit pour eux d'un moyen pour maintenir leur mode de vie traditionnel sur le territoire.

Activités pratiquées par les femmes sur le territoire

Complémentarité des rôles des femmes et des hommes

Les résultats montrent qu'il existe une complémentarité des rôles des femmes et des hommes sur le territoire. Bien que certaines tâches s'accomplissent à deux, de façon générale, chacun a ses propres responsabilités (Lévesque et al., 2016). Ainsi, les hommes sont généralement responsables de la chasse au gros gibier, tandis que les femmes s'occupent principalement de nettoyer et de préparer les animaux chassés, que ce soit à des fins alimentaires ou artisanales (Staples et Natcher, 2015). Ces responsabilités respectives ont été documentées chez les Cris (Feit, 1991) et chez d'autres peuples autochtones tels que les Naskapis (Lévesque et al., 2016) et les Anicinapek (McGregor, 2008). Cependant, plusieurs participantes ont affirmé participer à la chasse au gros gibier avec leur conjoint, un membre de leur famille et certaines s'y adonnaient même seules, une situation analogue à celle décrite chez les peuples Gwich'in et Sahtú aux Territoires du Nord-Ouest (Parlee et Wray, 2016). L'importance du travail d'équipe des femmes et des hommes pour le bon fonctionnement de la vie sur le territoire a souvent été évoquée par les participantes.

Soins des enfants et entretien du camp

La responsabilité des soins apportés aux enfants et de l'entretien du camp revient principalement aux femmes. Cette responsabilité incombe aussi à d'autres femmes autochtones, tel que l'ont montré Basile (2017) chez les femmes Atikamekw et

Lévesque et al. (2016) chez les femmes Naskapies. Plusieurs participantes ont mentionné avoir la responsabilité de l'approvisionnement en eau et en bois de chauffage pour le camp, ce qui a aussi été observé par Ohmagari et Berkes (1997) chez les femmes cries et par McGregor (2008) chez les femmes Anicinapek. Tel qu'Anderson et al. (2013) le décrivent, le lien étroit qui unit les femmes et l'eau chez plusieurs peuples autochtones relève d'une responsabilité de protection dans l'optique du mieux-être de leur communauté, en plus de jouer un rôle important en termes d'identité et de pratiques culturelles et spirituelles des femmes. De plus, l'eau est essentielle à la fabrication de la médecine traditionnelle qui est généralement sous la responsabilité des femmes.

Préparation du gibier

La responsabilité des tâches liées à l'alimentation est en grande partie du domaine des femmes, tel que documenté auparavant (Hodgson-Smith et Kermoal, 2016; Jarvenpa, 2013). Elles s'occupent du dépeçage, du plumage et de la préparation du gibier, pour ensuite l'utiliser dans les repas. Elles sont responsables aussi de la conservation des aliments, qu'ils soient congelés ou séchés. L'accès à la nourriture traditionnelle fait partie intégrante de l'identité et comporte des dimensions physique, sociale, spirituelle et économique importantes pour les Autochtones (Earle, 2010; Godmaire et al., 2003). Considérant la place fondamentale qu'occupe l'alimentation traditionnelle dans diverses sphères de la vie des peuples autochtones, il importe de reconnaître, de valoriser et d'assurer la transmission des savoirs liés à l'alimentation traditionnelle détenus par les femmes.

Cycle des saisons

Comme c'est le cas chez la majorité des peuples autochtones, les résultats montrent que les femmes iiyiyuu-iinuu pratiquent un bon nombre d'activités sur le territoire suivant le cycle des saisons, en concordance avec les résultats d'études précédentes réalisées avec des femmes métis et anicinapek (Hodgson-Smith et Kermoal, 2016; LaRiviere et Crawford, 2013). Au printemps, la chasse à l'outarde est l'activité

principale. Certaines femmes chassent et la plupart d'entre elles y participent activement en s'occupant de nettoyer les prises de la journée. Durant l'été, c'est le moment de la cueillette de petits fruits, du bois et des produits pour préparer la médecine. À l'automne, c'est la période de la chasse à l'orignal. Puis, l'hiver est la saison pour le piégeage et la pêche sur la glace. Ces informations recueillies auprès des femmes actives sur le territoire concordent avec celles documentées dans plusieurs études réalisées sur le sujet notamment auprès des femmes inuit et atikamekw (Basile, 2017; Desbiens et Simard-Gagnon, 2012).

Artisanat

La majorité des femmes rencontrées pratiquaient des activités liées à l'artisanat. Le tannage des peaux d'orignal et d'ours, entre autres pour la confection de vêtements comme les mitaines et les mocassins, mobilise des savoirs techniques particuliers (Desmarais et al., 1994; Hodgson-Smith et Kermoal, 2016). Tel que souligné par certaines participantes, les peaux peuvent aussi être utilisées dans le cadre de cérémonies comme celle « des premiers pas » et la « danse du soleil ». Le rôle que jouent les femmes dans les cérémonies, qui sont des éléments fondamentaux des cultures autochtones, montre l'importance de reconnaître, de préserver et d'assurer la transmission de ces savoirs (Tobias et Richmond, 2014). La fourrure du petit gibier comme le lièvre peut être utilisée à l'intérieur des mitaines et des mocassins de même que dans les soins apportés aux bébés. Le tricot, la broderie et la couture, populaires chez plusieurs peuples autochtones (Parlee et Wray, 2016), sont aussi pratiquées par plusieurs des participantes. L'artisanat cri se distingue par des motifs représentant des fleurs et d'autres éléments propres à l'environnement dans lequel vivent les Cris.

Chasse, piégeage et pêche

Contrairement à l'idée largement répandue que la chasse est une activité réservée aux hommes, les résultats montrent que plusieurs femmes iiyiyuu-iinuu sont aussi des chasseuses, tout comme les femmes métis, déné et inuit (Hodgson-Smith et Kermoal, 2016; Parlee et Wray, 2016). Certaines partent seules en forêt tandis que d'autres

accompagnent un membre masculin de leur entourage. La majorité des participantes pratiquaient la chasse au petit gibier et le piégeage de petits animaux comme le castor, la martre, le lièvre et la perdrix. La pêche, qui se pratique tout au long de l'année, figure également parmi les activités des femmes iiyiyuu-iinuu (Ohmagari et Berkes, 1997).

En considérant toutes les responsabilités et les activités des femmes sur le territoire, plusieurs participantes se questionnaient sur le manque de reconnaissance et de valorisation de leur rôle et de leurs savoirs au sein du PSR. Ceci est en lien avec les aspirations de la CWEIA pour les prochaines années. L'Association souhaite voir dans les communautés une plus grande connexion avec le territoire, le respect de la culture crie incluant le mode de vie et les valeurs traditionnelles, la transmission des savoirs traditionnels, ainsi que l'égalité dans la façon dont sont traités les femmes et les hommes (CWEIA, 2016).

Gestion du territoire

Les résultats montrent que les femmes iiyiyuu-iinuu sont très peu consultées dans le cadre de la gestion du territoire et des ressources et que leur participation y est limitée. Cela peut s'expliquer par le fait que les impacts sociaux des processus coloniaux chez les peuples autochtones ont été profonds et nombreux, notamment auprès des femmes (McGregor, 2008). L'intériorisation par les peuples autochtones d'une position dominante de l'homme dans les domaines politique, économique et domestique a perturbé la relation des femmes au territoire de même que le rôle que jouent les femmes dans la prise de décision au sein des structures de gouvernance du territoire (Anderson, 2009; Kuokkanen, 2011). La dépossession des terres par les colonisateurs a créé une rupture dans le lien au territoire, tant pour les hommes que pour les femmes (Altamirano-Jiménez et Kermoal, 2016). Comme les rôles et l'identité sont intimement liés à la relation au territoire, les effets de cette rupture ont été différents selon le genre. Le système de propriété foncière suivant une structure patriarcale imposé par la Loi sur les Indiens rend l'accès au territoire plus difficile pour les femmes et entraîne une transformation de l'identité (Turpel, 1993; Van Woudenberg, 2004). Même si la Loi

sur les Indiens ne s'applique plus à la Nation Crie depuis la signature de la CBJNQ en 1975, les impacts se font toujours sentir à ce jour. Bien qu'aujourd'hui, dans les communautés autochtones, les femmes soient plus représentées que les hommes sur le marché du travail, la négation du travail des femmes et de leurs rôles dans l'économie de subsistance demeure (Kuokkanen, 2011).

Le territoire d'Eeyou Istchee est actuellement divisé en environ 300 terrains de trappe familiaux, qui sont chacun sous la responsabilité d'un *tallyman* (Awashish, 2018). Ce système, appelé *Indoh-hoh Istchee* (aussi *Ndoho-Istchee*) en langue crie, aurait précédé le régime foncier des terrains de trappe établi formellement dans les années 1940 par le gouvernement provincial à travers l'établissement de réserves à castors (Awashish, 2018). Bien que l'organisation territoriale traditionnelle des Cris soit reconnue par les autorités gouvernementales, l'État instaure, ce faisant, son contrôle sur le territoire et ses ressources (Feit, 2004).

Vers la fin des années 1920 et au début des années 1930, la diminution du gibier et un ralentissement du marché de la traite des fourrures sur le territoire de la Baie James ont marqué le début des tentatives du gouvernement du Québec de contrôler les activités de chasse et de trappe autochtones (Morantz, 2002). En interdisant la trappe par les Cris au milieu des années 1930, le gouvernement du Québec et la Compagnie de la Baie d'Hudson ont établi un système de réserves à castors (Chaplier, 2018). Le territoire a alors été divisé selon un système de terrains de trappe familiaux (*traplins*) et un chef a été désigné pour veiller à ce que les quotas de castors tués soient respectés. Le chef, ou *tallyman*, devait être un chasseur d'expérience et être le chef de famille (masculin), qui se trouvait à être déjà en charge du terrain de trappe familial. La légitimité d'une telle mesure visant à favoriser la population de castors a été reconnue par les Cris. De plus, le système de terrains de trappe était une pratique déjà existante chez les Cris (Awashish, 2018), mais l'établissement d'une structure rigide de gestion donnant plus d'autorité aux *tallymen* et enregistrant le terrain de trappe à leur nom a été imposée. Il s'agit d'un système patrilinéaire qui transmet le territoire familial de

père en fils et non aux filles. Ce système a aussi été imposé chez les Atikamekw (Basile, 2017) et a eu pour effet d'écarter les femmes de toute décision prise en regard du territoire. Avec la signature de la CBJNQ en 1975, le rôle des *tallymen* a été d'autant plus cristallisé, reléguant les femmes au second plan relativement à la gestion du territoire et des ressources naturelles.

Prise de décisions

Selon l'analyse des résultats, l'idée que la responsabilité du territoire revient aux hommes, notamment en raison de leur rôle de chasseur, était partagée par certaines femmes *iiyiyuu-iinuu*, mais plusieurs d'entre elles n'étaient pas d'accord avec ce système. Plusieurs étaient d'avis qu'elles occupent le territoire autant que les hommes et qu'elles devraient par conséquent avoir les mêmes droits, ainsi que leur mot à dire en ce qui a trait à la gestion du territoire. Non seulement plusieurs femmes chassent-elles, mais les nombreuses autres activités qu'elles pratiquent sur le territoire sont essentielles au mode de vie traditionnel et devraient donc être reconnues tout autant que les activités pratiquées généralement par les hommes.

La voix des femmes quant à la gestion du territoire apporte une perspective différente et également valable (Staples et Natcher, 2015). Selon Van Woudenberg (2004), la représentation des activités des hommes et de leur relation au territoire comme étant plus importantes que celles des femmes au sein des instances décisionnelles présente un obstacle pour les femmes dans les processus de prise de décisions en lien avec la gestion du territoire. Bien que cela ne se retrouve pas de façon explicite dans la structure du PSR, il appert que ce paradigme existe bien dans la pratique et dans l'application des règles du PSR. En effet, le chef de l'unité familiale est généralement un homme. Ainsi, les prestations sont basées sur les activités de l'homme et non de la conjointe. Certaines femmes sont désignées comme chef d'unité, mais ce sont généralement des veuves. Bien que certains cas de femmes désignées comme *tallywomen* aient été relevés au cours des entrevues, les décisions étaient généralement prises par leurs fils ou par d'autres membres masculins de leur famille.

Les femmes rencontrées ne se sentaient pas toujours bienvenues au sein des consultations entourant les activités et les prises de décisions relatives au territoire. Elles souhaiteraient que leur voix soit entendue. Ce sentiment d'exclusion des processus décisionnels a par ailleurs été décrit dans d'autres études sur la participation des femmes autochtones aux évaluations environnementales (Kennedy Dalseg et al., 2018). Selon Delisle L'Heureux (2016), les femmes innues s'organisent et s'impliquent à l'extérieur de la sphère politique lorsqu'il est question des enjeux liés au territoire.

Projets d'exploitation des ressources

Lorsque des travaux d'exploitation des ressources naturelles risquent d'affecter un terrain de trappe familial, les compagnies forestières et minières se doivent de consulter les *tallymen* suivant les dispositions de la « Paix des Braves » (Secrétariat aux Affaires autochtones, 2002). Il importe de noter que les compagnies n'ont pas d'obligation légale de tenir compte de l'avis et des recommandations des *tallymen* (Whiteman, 2004). De ce fait, puisque les *tallymen* sont majoritairement des hommes, les femmes vivant sur le territoire sont souvent écartées du processus de consultation. Il est de la responsabilité du *tallyman* de consulter à son tour les gens qui habitent ou fréquentent son territoire. Les résultats montrent que la majorité des femmes iiyiyuu-iinuu n'ont pas été consultées par les industries extractives. De plus, tel que relevé durant les entrevues, le *tallyman* s'adresse généralement aux autres hommes habitant le territoire plutôt qu'aux femmes. Certaines participantes ont mentionné que bien qu'elles aient fait des suggestions, leur parole n'avait pas été considérée. Les femmes souhaiteraient être consultées et que leur voix soit entendue par les *tallymen*. D'autre part, il a été relevé dans certains cas que même si un *tallyman* s'opposait à un projet, une compagnie aurait entamé des travaux sur le terrain de trappe familial ce qui a aussi été documenté par Whiteman (2004) auprès de *tallymen* cris. Les résultats montrent que non seulement la participation des femmes aux consultations menées en lien avec l'exploitation des ressources naturelles et la gestion du territoire est faible, mais les femmes qui y participent ont peu de place pour s'exprimer. Ce phénomène a aussi été observé auprès

des femmes autochtones dans les processus d'évaluations environnementales dans une étude réalisée au sujet de projets miniers au Nunatsiavut, au Nunavut et aux Territoires du Nord-Ouest (Kennedy Dalseg et al., 2018).

Accès au territoire

Les impacts sur le territoire des industries extractives comme la foresterie et l'exploitation minière, les projets de développement hydroélectrique et la construction de routes entraînent de nombreux changements dans la vie des peuples autochtones et restreignent la poursuite du mode de vie traditionnel en limitant l'accès au territoire (Kneeshaw et al., 2010; Whiteman, 2004). Les femmes n'y font pas exception. Puisque les femmes rencontrées ne sont pas ou peu consultées et qu'elles ont peu de place au sein des processus décisionnels, elles ont peu d'occasions de faire valoir leurs intérêts et leur vision en ce qui a trait au territoire et à sa gestion.

Les inondations causées par la construction de barrages hydroélectriques sur le territoire d'Eeyou Istchee limitent l'accès au territoire et par conséquent restreignent la poursuite d'un mode de vie traditionnel. Selon des participantes, le PSR ne semble pas avoir pris en considération les impacts causés par les inondations (ou autres transformations anthropiques). Par exemple, une participante qui était prestataire a dû sortir du programme puisqu'elle n'avait plus accès à son territoire une fois inondé. Dans son cas, aucune mesure compensatoire n'a été appliquée.

Perceptions du PSR

Au cours de cette recherche, l'accent a été mis sur l'importance de recueillir le point de vue des femmes face au PSR, ce qui a inévitablement soulevé des questions concernant leur point de vue quant à leur place dans la gestion du territoire et au sein de leur communauté de manière générale.

Plusieurs participantes percevaient le PSR comme étant axé principalement sur les activités des hommes et elles souhaitaient avoir plus de place dans le programme. Ceci

est dû en partie au fait que selon les critères d'éligibilité du PSR, il faut se qualifier en tant que « chef de famille » pour être bénéficiaire principal.

Les rares études entourant l'avènement du PSR et sa mise en œuvre se penchent très peu sur les points de vue des femmes et, comme Collette et Larivière (2010) l'expliquent, ces études présentent davantage des résultats quantitatifs émanant de l'anthropologie économique. Bien que l'étude de Scott (1992) ne traitait pas spécifiquement du point de vue des femmes, plusieurs résultats de sa recherche concordent avec ceux qui se sont dégagés de l'analyse des entretiens avec les femmes iiyiyuu-iinuu, et ce, plus de 25 ans plus tard. Par exemple, la question du faible revenu et la déduction du revenu généré par la vente d'artisanat sont des thèmes communs aux deux études.

Les résultats révèlent que l'application des règles et des conditions d'admissibilité, de même que le déroulement des entrevues des prestataires avec les administrateurs locaux semblent être différents d'une communauté à l'autre et dépendre du bon vouloir des administrateurs locaux. Selon les participantes, les femmes reçoivent souvent un traitement différent de celui des hommes, et ce, de façon arbitraire en ce qui a trait à l'adhésion et à l'administration du PSR.

Les activités pratiquées généralement par les femmes telles que l'artisanat, la préparation du gibier, la cueillette ou la fabrication de filets de pêche sont identifiées comme « activités accessoires » par l'OSRCPC (OSRCPC, 2019a). Cette appellation dénote en soi la moindre importance accordée aux activités des femmes. Par exemple, la cueillette et la préparation des petits fruits réalisées par les femmes sont souvent considérées comme complémentaires à l'alimentation, mais représentent en réalité un élément essentiel dans la culture et la santé des Cris (Whyte, 2014). L'importance de cette activité a été relevée également par Desbiens et Simard-Gagnon (2012) chez les femmes inuites du Nunavik pour qui la cueillette de petits fruits représente un symbole de réaffirmation identitaire et culturelle en plus de maintenir leur lien au territoire. Du

côté des femmes atikamekw, cette activité est aussi reconnue comme faisant partie de leur identité et comme une occasion de passer du temps sur le territoire (Basile, 2017). Selon les règles du PSR, la cueillette de petits fruits et autres « activités accessoires » peuvent donc être déclarées lors de l'entrevue avec l'administrateur local et le temps passé à pratiquer ces activités peut être comptabilisé. Puisque certaines participantes ont affirmé ne pas savoir si l'artisanat pouvait être comptabilisé, il y a un décalage entre les règles du PSR et leur application, ou du moins, la perception qu'en ont les femmes. Quant aux activités de chasse et de piégeage, elles sont appelées « activités d'exploitation de la faune » par l'OSRCPC et représentent les activités pratiquées davantage par les hommes. Or, dans leur étude avec les communautés Inuvialuit, Gwich'in, et Sahtú dans le nord-ouest canadien, Parlee et Wray (2016) ont montré que les femmes détiennent des savoirs, des responsabilités et des compétences spécifiques relatives au caribou. Les auteures soulignent que les femmes jouent un rôle central dans la chasse au caribou. Les résultats de la présente étude montrent que de nombreuses femmes iiyiyuu-iinuu pratiquent le piégeage, la pêche et même la chasse au gros gibier. Aussi, tel que Feit (1991) le décrit chez les Cris de Eeyou Istchee, les activités des femmes sont nombreuses et incluent également la chasse au petit gibier. Non seulement les activités pratiquées par les femmes sont-elles essentielles, et donc loin d'être « accessoires », plusieurs d'entre elles pratiquent des activités habituellement considérées comme relevant du domaine des hommes.

Plusieurs participantes ont exprimé des doléances à l'effet que certains prestataires ne devraient pas l'être puisqu'ils ne vivent pas sur le territoire ou qu'ils sont prestataires seulement en attendant de trouver une autre occupation. Ce phénomène est connu de l'administration du PSR (OSRCPC, 2015) et représente un défi alors que certains prestataires auraient fait de fausses déclarations concernant leur calendrier d'activités. Cette tendance à s'écarter de l'objectif principal du PSR a fait partie des discussions avec les participantes et plusieurs souhaitent que l'esprit du programme ne soit pas perdu de vue.

Critères d'admissibilité

L'une des problématiques soulevées par rapport au PSR est que pour y être éligible, il faut « Être le chef de famille, tel que défini comme le “membre de la famille qui habituellement subvient aux besoins de la famille, compte tenu des coutumes crie” » (OSRCPC, 2019c). En effet, on considère généralement l'homme comme le pourvoyeur principal. Selon les informations recueillies au cours des entrevues, si dans une unité familiale l'homme travaille, la femme ne peut être prestataire du PSR car l'homme est considéré comme le pourvoyeur principal. Toutefois, si la femme travaille, le salaire de celle-ci n'étant pas considéré comme le revenu principal du ménage, l'homme peut tout de même être prestataire. Le salaire de la femme sera alors considéré dans le calcul des prestations versées à son conjoint, mais l'homme pourra tout de même avoir accès au PSR. Cela a plusieurs effets sur la place des femmes dans le PSR. D'abord, certaines femmes souhaiteraient devenir prestataires, mais se voient refuser l'accès au PSR puisqu'elles ne sont pas considérées comme chefs de famille. Aussi, les résultats montrent que certaines participantes ont été contraintes à se retirer du marché du travail pour éviter de pénaliser leur mari parce que leurs prestations seraient réduites en raison du salaire de la femme. Or, dans le cas où un homme occupe un emploi salarié ailleurs, sa conjointe n'est pas éligible au PSR puisqu'il est tenu pour acquis qu'il est le pourvoyeur principal. Selon plusieurs participantes, il devrait être permis aux femmes d'avoir accès au PSR si elles ne travaillent pas. Pour être en accord avec le but du PSR, qui est d'encourager la poursuite d'un mode de vie traditionnel, les dispositions de ce dernier devraient permettre aux femmes d'être prestataires en bonne et due forme.

Les résultats montrent que le critère d'admissibilité au PSR selon lequel il faut « Être le chef de famille » contraint parfois les femmes à choisir entre leur propre intérêt et celui de leur conjoint. Il devrait être permis aux femmes d'occuper un emploi salarié sans que cela affecte les prestations PSR de leur conjoint. Pour les femmes célibataires et les veuves, ce critère ne semble pas causer de problème. Si certaines mesures peuvent

être prises pour qu'une unité familiale reçoive des paiements séparés, certaines femmes semblaient ne pas être bien informées à propos des options disponibles.

Selon les règles du PSR, les prestataires peuvent occuper un emploi temporaire et travailler un maximum de 4 mois par année. Les résultats montrent que lorsque l'homme travaille temporairement et que sa conjointe part en forêt pratiquer des activités traditionnelles, les journées de la conjointe ne sont pas comptabilisées. Or, le contraire ne s'applique pas, car ce sont les activités du chef de famille qui sont considérées par le PSR.

Les résultats mettent en lumière un autre aspect discriminatoire de la structure du PSR envers les femmes. Puisque l'on considère que le pourvoyeur principal est l'homme, il est possible pour une conjointe non-iiyiyuu d'être prestataire. Or, si une femme iiyiyuu-iinuu a un conjoint non-iiyiyuu, elle ne peut accéder au PSR puisque son conjoint (non-cri ou non-bénéficiaire de la CBJNQ) est tout de même considéré comme le pourvoyeur principal. Ainsi, des femmes allochtones sont admises dans le PSR alors que des femmes iiyiyuu-iinuu y sont refusées.

Un autre exemple d'élément discriminatoire envers les femmes a été soulevé par les participantes à la recherche. Certaines femmes qui ont un conjoint et qui appliquent au PSR sont refusées « puisqu'elles ont un pourvoyeur ». Si elles se séparent elles peuvent ensuite avoir accès au PSR puisqu'elles deviennent « chef de famille ».

Les critères d'admissibilité semblaient parfois mal compris par les participantes, surtout en ce qui a trait aux activités d'artisanat et à leur admissibilité à la comptabilisation des jours dans le calendrier du PSR. Aussi, les modalités de versements des prestations semblaient floues pour plusieurs participantes.

Les résultats montrent que certains prestataires sont réticents à participer aux semaines culturelles au cours desquelles ils reçoivent un revenu pour des activités de transmission des savoirs parce que les jours passés à ce type d'événement ne sont pas reconnus par le PSR. De plus, les sommes reçues dans le cadre de ces événements, si

tel est le cas, sont par la suite déduites de leurs prestations. Or, si le but du PSR est d'encourager les Cris à maintenir un mode de vie traditionnel, la participation à ce type d'événement devrait aussi être encouragée. Comme il a été souligné lors des entrevues, ce type d'événement existait bien avant l'instauration du PSR et fait partie intégrante de la culture traditionnelle. Selon l'avis des participantes, pénaliser des prestataires y prenant part parce qu'ils reçoivent un revenu pour transmettre leurs savoirs va à l'encontre du but visé par le PSR.

L'ambiguïté entourant les critères d'admissibilité et les règles du PSR a été soulevée par Scott et Feit (1992) dans leur étude il y a déjà plusieurs années auprès des prestataires du PSR. Malgré les efforts des administrateurs locaux et de l'OSRCPC pour mieux faire connaître les modalités du PSR aux prestataires (Scott et Feit, 1992), la structure et les règles du PSR demeurent souvent nébuleuses pour les participantes.

Appréciation du PSR

Les femmes iiyiyuu-iinuu ont une perception mitigée du PSR. Les points positifs concernaient principalement le fait que les prestations servent de revenu d'appoint pour combler les frais liés à la vie sur le territoire. En effet, comme le territoire est un lieu de transmission des savoirs traditionnels (Basile et al., 2017), élément fondamental dans la définition de l'identité et de la culture (Asselin, 2015; Martin et Girard, 2009), le PSR contribue à rendre possible la perpétuation d'un mode de vie traditionnel. La pertinence culturelle plutôt que l'aspect socio-économique du PSR a été soulignée par la plupart des participantes, ce qui correspond aux résultats de Collette et Larivière (2010) recueillis lors d'une étude avec des prestataires du PSR. Dans ce sens, le but du programme qui permet aux Cris de maintenir le mode de vie traditionnel est atteint.

Quelques-unes des participantes se disaient entièrement satisfaites du programme et ne voyaient aucun changement à y apporter. Par ailleurs, plusieurs irritants ont été exprimés par les femmes iiyiyuu-iinuu en regard du PSR. D'abord, les prestations ne suffisent pas toujours à combler les frais de la vie quotidienne sur le territoire. Plus

particulièrement, il est fréquent que les femmes doivent entretenir leur résidence dans la communauté en plus de défrayer les coûts liés au temps passé sur le territoire. Des propos similaires ont été relevés au cours de l'étude de Collette et Larivière (2010). De plus, le prix élevé de l'essence et des denrées alimentaires, qui sont par ailleurs en augmentation constante, fait en sorte que les prestations ne suffisent pas toujours aux participantes pour subvenir à leurs besoins, et ce, même si les prestations sont indexées annuellement (OSRCPC, 2018). D'autre part, les modalités de versement des prestations trimestrielles semblent problématiques puisque les factures s'accumulent et les ressources financières s'amenuisent au fil de cette période de trois mois. Certaines participantes ont affirmé recevoir l'aide de voisins ou de proches à l'occasion car elles ont peine à se nourrir par moments.

Les autres sources de revenu, telles que les sommes générées par la vente de produits d'artisanat, ne devraient pas affecter les prestations versées selon les participantes. Ceci décourage les femmes à pratiquer des activités traditionnelles. À cet effet, il semble y avoir une confusion au sujet de la possibilité ou non de vendre des produits artisanaux tout en étant prestataire et si oui, de quelle façon les prestations en seraient touchées.

Bien qu'il y ait une femme allochtone, et récemment une femme iiyiyuu-iinuu au conseil d'administration de l'OSRCPC, il a été mentionné que les femmes s'expriment peu, et ce, même au sein de l'administration du PSR. Comme le soulignait une participante, ceci pourrait relever d'une manifestation des structures patriarcales et discriminatoires envers les femmes qui ne sont pas toujours perçues par les femmes parce que qu'elles ont été intériorisées au sein des communautés tel que Sayers et MacDonald (2001) le stipulent.

Il a été souligné au cours des entrevues que trop d'accent était mis sur l'application des politiques par les administrateurs locaux par rapport à l'attention portée aux besoins des gens, plus particulièrement à ceux des femmes. De plus, il importe de noter, tel qu'affirmé par certaines participantes, que la structure de la CBJNQ dans laquelle

s'imbrique le PSR, est une structure extérieure à la Nation Crie. Bien qu'elle ait été négociée entre les Crie et le gouvernement du Québec et que son contenu ne se réfère pas aux principes de la Loi sur les Indiens, certaines femmes perçoivent encore aujourd'hui les impacts de cette loi dans la pratique.

Situation particulière des aînés

Des inquiétudes concernant la situation des prestataires aînés, femmes ou hommes, ont été soulevées par les participantes. D'une part, elles déplorent qu'il n'y ait pas de garantie de revenu lorsque les aînés deviennent incapables de passer le minimum du temps nécessaire sur le territoire (maladie, âge, accident). Plusieurs prestataires aînés n'ont connu que la vie sur le territoire et n'ont jamais ou peu été actifs sur le marché du travail. Selon les participantes, ils devraient avoir droit à une compensation qui ressemblerait à un régime de retraite s'adressant spécifiquement aux prestataires aînés. Les aînés sont les porteurs de savoirs traditionnels précieux (Ray, 2015; Simpson, 2002) et plusieurs femmes s'inquiètent de voir disparaître ces connaissances en lien avec le territoire. C'est pourquoi il est primordial pour elles d'assurer la transmission des savoirs en respectant et en prenant soin des aînés.

D'autre part, selon les données recueillies auprès des participantes, un phénomène relativement récent concerne le fait que beaucoup de prestataires sont maintenant retraités et qu'ils ont donc accès aux prestations du Régime des rentes du Québec en plus des prestations du PSR. Selon certaines participantes, c'est injuste pour les prestataires qui ont vécu toute leur vie sur le territoire et qu'à un certain âge, avec des capacités réduites et n'étant désormais plus en mesure de pratiquer des activités traditionnelles sur le territoire, n'ont accès à aucun revenu garanti. Selon les règles du PSR, « chaque Crie a droit, s'il est admissible en vertu de ces programmes, de recevoir des prestations en vertu de tout programme de paiements de transfert, d'indemnisation des accidentés du travail, d'assurance-emploi, des régimes de pension du Canada et des rentes du Québec ainsi que de tout autre programme d'assurance sociale établi de temps à autre, au Québec, qu'ils soient mis sur pied ou financés par le Québec ou le Canada »

(OSRCPC, 2019a). Ceci pourrait expliquer pourquoi des prestataires n'ayant peu ou pas été actif sur le marché du travail au courant de leur vie reçoivent moins de revenus que d'autres ayant cotisé au Régime des rentes du Québec.

Selon les informations obtenues d'abord par communication personnelle puis par la consultation des documents disponibles sur le site web de l'OSRCPC tels que les certains rapports annuels et le magazine officiel, la Convention complémentaire n° 27 contient quelques dispositions en lien avec les préoccupations nommées par les participantes à la recherche. Certaines définitions ont été modifiées et des mesures incitatives ont été ajoutées notamment en ce qui a trait à la participation des jeunes et à la transmission des savoirs traditionnels sur le territoire. Par exemple, la définition du « chef de famille » était auparavant « le membre de la famille qui habituellement subvient aux besoins de la famille, compte tenu des coutumes criées » (OSRCPC, 2019c). Dans la plus récente mouture du programme, le chef de famille est défini comme étant « le membre de la famille qui est un(e) bénéficiaire cri(e) et qui participe habituellement le plus activement aux activités d'exploitation ou aux activités accessoires » ce qui pourrait avoir un impact sur la place des femmes prestataires ou leur accès au PSR. Une mesure visant à verser une allocation de mentorat supplémentaire à l'unité prestataire qui emmène une personne adolescente entre 13 et 18 ans sur le territoire a aussi été mise en place. Bien que certaines restrictions s'appliquent, cette mesure correspond aux points soulevés par les participantes en regard de l'importance de la transmission des savoirs traditionnels aux plus jeunes.

Recommandations

Plusieurs pistes d'amélioration du PSR ont été suggérées par les participantes à cette étude. À la demande de la CWEIA, ces suggestions sont ici présentées sous la forme de huit recommandations.

Recommandation 1 : Que les critères d'admissibilité au PSR et les modalités de gestion soient révisés pour assurer que le programme répond à son objectif initial

d'encourager et soutenir les pratiques traditionnelles mises en péril par les bouleversements engendrés par les projets de développement, notamment hydroélectriques.

Recommandation 2 : Qu'au moins une femme iiyiyuu-inuu soit présente au sein du conseil d'administration du PSR, de même qu'au moins une personne représentant les jeunes. Leur participation permettrait de représenter les intérêts et les réalités des femmes et des jeunes, donc des futures générations, en ce qui a trait au territoire.

Recommandation 3 : Que les femmes soient consultés de façon systématique lorsqu'il est question de gouvernance du territoire, incluant le fonctionnement du PSR, ce qui assurerait de prendre en considération leurs intérêts et leurs réalités respectives.

Recommandation 4 : Que soient mises en place des mesures incitatives pour les jeunes qui désirent entreprendre un processus de guérison sur le territoire grâce à la poursuite du mode de vie traditionnel.

Recommandation 5 : Que le délai d'un an précédant le versement des premières allocations soit réduit.

Recommandation 6 : Que les activités de transmission des savoirs traditionnels puissent parfois se dérouler dans les communautés, ces pratiques culturelles font partie du mode de vie traditionnel et devraient par conséquent être comptabilisées.

Recommandation 7 : Que des mesures incitatives soient adoptées pour encourager les jeunes à accompagner les aînés sur le territoire. Comme plusieurs aînés ont besoin d'aide pour poursuivre leurs activités sur le territoire, les jeunes auraient l'occasion d'acquérir des savoirs traditionnels et les aînés pourraient ainsi demeurer prestataires.

Recommandation 8 : Que des campagnes d'information sur le PSR soient organisées pour l'ensemble des prestataires, femmes et hommes, en langues crie, anglaise et française. Des formations plus complètes devraient être offertes aux administrateurs locaux pour uniformiser l'application des règles du PSR dans toutes les communautés.

CHAPITRE 7 : CONCLUSION

Les objectifs de ce projet de recherche étaient de documenter la perception des femmes iiyiyuu-iinuu du PSR, de comprendre les raisons derrière les iniquités perçues et de recueillir des suggestions d'amélioration du programme. Comme le PSR s'adresse aux personnes poursuivant un mode de vie traditionnel sur le territoire, il était nécessaire de se pencher d'abord sur la relation que les femmes entretiennent avec le territoire. Ainsi, les thématiques suivantes ont été abordées : les pratiques et les savoirs traditionnels des femmes en lien avec le territoire, le rôle et la place des femmes en ce qui a trait à la gestion du territoire, la capacité des femmes à rencontrer les critères d'admissibilité du PSR.

Les résultats montrent que les femmes entretiennent une relation intime et profonde avec le territoire. Pour certaines, le territoire représente un lieu qui leur permet de vivre un processus de guérison, qu'il soit individuel ou communautaire. Le territoire est aussi le lieu de transmission des savoirs traditionnels fondamentaux à l'identité et la culture cri. Le sentiment de paix et de sérénité ressenti par les femmes lorsqu'elles sont sur le territoire est éloquent à ce propos. Le territoire est également un marqueur identitaire. Il représente le chez-soi et procure un sentiment d'appartenance. Les moments passés sur le territoire contribuent à la cohésion familiale, car les membres de la famille sont appelés à renforcer les liens qui les unissent, notamment à travers la transmission des savoirs.

Les activités pratiquées par les femmes sur le territoire sont nombreuses et variées. La complémentarité des rôles des hommes et des femmes sur le territoire est un élément fondamental du mode de vie traditionnel cri. Les femmes sont généralement

responsables des soins apportés aux enfants, de l'entretien du camp, de la préparation des repas, de l'approvisionnement en eau et en bois. Elles font de l'artisanat et confectionnent des vêtements. La plupart pratiquent le piégeage et la pêche, et certaines s'adonnent à la chasse au gros gibier.

La participation des femmes dans les processus décisionnels en lien avec la gestion du territoire est limitée. Dans le cadre de projets d'exploitation forestière ou minière, elles sont très peu consultées et représentées. Si certaines ont le titre de *tallywomen*, elles demeurent des exceptions. Plusieurs femmes sont d'avis qu'elles devraient avoir le droit d'être responsables du terrain de trappe familial. Les femmes souhaitent que leur parole soit davantage entendue et prise en compte, même si le sentiment que la gestion du territoire revient aux hommes est partagé. Ce phénomène peut être attribuable aux politiques coloniales par lesquelles les femmes ont été systématiquement exclues des instances décisionnelles et dont les impacts sont toujours tangibles aujourd'hui.

Les perceptions qu'ont les femmes du PSR sont partagées. Certaines participantes sont entièrement satisfaites du programme. Il répond à leurs besoins en leur permettant de vivre sur le territoire. L'un des aspects positifs est que comme le territoire est le lieu par excellence pour la guérison, pour la transmission des savoirs et la cohésion familiale, le PSR contribue à la réalisation de ces domaines au niveau individuel, familial et communautaire. Toutefois, il semble que les critères d'admissibilité soient appliqués différemment d'une communauté à l'autre et qu'ils soient souvent mal connus et compris par les participantes. Les allocations quotidiennes sont parfois insuffisantes pour couvrir tous les coûts liés à la vie sur le territoire. La structure du PSR étant basée sur les activités du chef de famille, considéré généralement comme étant une place occupée par l'homme, la place des femmes et de leurs activités n'y est pas suffisamment reconnue. Ce critère d'admissibilité fait en sorte que certaines femmes se voient refuser l'accès au programme puisqu'elles ne sont pas les pourvoyeuses principales. Cette structure contraint les femmes à choisir entre leurs propres intérêts et ceux de leur conjoint. Certaines participantes souhaiteraient occuper

un emploi salarié, mais comme leur revenu sera déduit des prestations de leur conjoint et qu'elles ne veulent pas le pénaliser, elles décident de ne pas travailler ou de cesser de travailler. Aussi, des participantes qui souhaitent vivre sur le territoire alors que leur conjoint occupe un emploi se voient refuser l'accès au PSR.

Les femmes se sont dites préoccupées par la situation des aînés. Les prestataires aînés qui vivent sur le territoire, qui sont prestataires depuis longtemps et qui n'arrivent plus à pratiquer les activités traditionnelles comme avant se voient démunis car il n'y a pas de garantie de revenu pour eux. Les participantes avaient à cœur la transmission des savoirs traditionnels aux prochaines générations. Elles ont donc proposé d'améliorer la situation en combinant une mesure pour aider les aînés sur le territoire et une autre permettant aux jeunes de se familiariser avec la vie sur le territoire, favorisant ainsi des échanges intergénérationnels.

Il convient de prendre en compte que cette recherche comportent certaines limites. D'abord, il importe de considérer que plusieurs femmes iiyuu-iinuu n'ont pas l'anglais comme langue maternelle, ce qui peut avoir posé un obstacle pour certaines participantes à s'exprimer pleinement. De plus, puisque dans certains cas la présence d'une personne traductrice a été nécessaire, il est possible que la transmission des informations ait été affectée et que la simple présence d'une tierce personne ait pu jouer un rôle dans le déroulement de l'entrevue. Comme la plupart des entrevues individuelles se sont déroulées chez les participantes, il est arrivé qu'elles ne soient pas seules, ce qui pourrait aussi avoir affecté leur liberté à s'exprimer librement.

Afin d'établir un portrait plus exhaustif des défis et des réalités qui caractérisent la situation actuelle du PSR, des entrevues avec des administrateurs locaux du programme apporteront certainement des informations pertinentes quant au fonctionnement interne du PSR. Des entrevues menées auprès de membres plus jeunes dans les communautés afin de recueillir leur point de vue, leurs intérêts et leurs besoins, qu'ils

soient prestataires ou non, serviraient sans doute à identifier des pistes pour l'avenir du PSR et à confirmer les dires des participantes à la présente recherche.

Les femmes iiyiyuu-iinuu sont conscientes des défis à relever en lien avec le PSR. Elles souhaitent que le programme continue d'exister tout en rencontrant leurs besoins et leurs réalités autant que ceux des hommes. Elles soulignent l'importance de transmettre aux plus jeunes les savoirs traditionnels sur le territoire et reconnaissent que le PSR peut y contribuer. Elles souhaitent que leurs besoins et leurs préoccupations soient entendus, que leur rôle soit reconnu et qu'elles puissent reprendre la place qui leur revient.

RÉFÉRENCES

- AANC. (2019). *Profils des Premières nations*. Gouvernement du Canada. Affaires autochtones et du Nord Canada. Repéré à <http://fnp-ppn.aandc-aadnc.gc.ca/FNP/Main/Search/FNListGrid.aspx?lang=fra>
- Adelson, N. (2001). Towards a recuperation of souls and bodies: Community healing and the complex interplay of faith and history. Dans : L. J. Kirmayer, M. E. Macdonald et G. M. Brass (Dir.), *The mental health of Indigenous Peoples*. Montreal : Division of Social & Transcultural Psychiatry, McGill University, 120-134.
- Altamirano-Jiménez, I. et Kermoal, N. (2016). Introduction. Dans : N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land. Indigenous women's understanding of place*. Edmonton : Athabasca University Press, 3-17.
- Anderson, K. (2009). Leading by action: Female chiefs and the political landscape. *Restoring the balance: First Nations women, community, and culture*, 99-123.
- Anderson, K., Clow, B. et Haworth-Brockman, M. (2013). Carriers of water: Aboriginal women's experiences, relationships, and reflections. *Journal of Cleaner Production*, 60, 11-17.
- APNQL. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador.
- Asselin, H. (2015). Indigenous forest knowledge. Dans : K. Peh, R. Corlett et Y. Bergeron (Dir.), *Routledge Handbook of Forest Ecology*. New York : Earthscan, Routledge, 586-596.
- Asselin, H. et Drainville, R. (2020). Are Indigenous youth in a tug-of-war between community and city? Reflections from a visioning workshop in the Lac Simon Anishnaabeg community (Quebec, Canada). *World Development Perspectives*, 17, 100168.

- Awashish, P. (2018). *A brief introduction to the Eeyou traditional system of governance of hunting territories (Traditional Eeyou Indoh-hoh Istchee governance)*. Toronto : University of Toronto Press.
- Babeux, D. (2011). *La participation au programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris, 1977-2011 Faits saillants*. Montréal : Institut national de la recherche scientifique.
- Ball, J., et McIvor, O. (2013). Canada's big chill: Indigenous languages in education. Dans : C. Benson et K. Kosonen (Dir.), *Language issues in comparative education*. New York : Springer, 17-38.
- Barker, J. (2008). Gender, sovereignty, rights: Native women's activism against social inequality and violence in Canada. *American Quarterly*, 60(2), 259-266.
- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*. Thèse de doctorat en sciences de l'environnement. Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw. *Recherches féministes*, 30(1), 61-80.
- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2018). Co-construction of a data collection tool: A case study with Atikamekw women. *ACME* 17(3), 840-860.
- Bengal, R. (2017). The water protectors at Standing Rock. *Vogue Magazine*, 8 mars.
- Calderhead, C. et Klein, J.-L. (2012). L'identité et le territoire dans la reconstruction communautaire des Malécites de Viger. *Cahiers de géographie du Québec*, 56(159), 583-598.
- CBJNQ. (1975). *Convention de la Baie James et du Nord québécois*. Québec : Gouvernement du Québec.
- CCEBJ. (2020) *Comité consultatif pour l'environnement de la Baie James*. Repéré à <https://www.ccebj-jbace.ca/fr/>
- Chaplier, M. (2018). Property as sharing: A reflection on the nature of land ownership among the Cree of Eeyou Istchee after the "Paix des Braves". *Anthropologica*, 60(1), 61-75.

- Collette, V. et Larivière, S. (2010). The Income Security Program. Sustaining the domestic economy in Eastern James Bay. *Cahiers du CIÉRA*, 6, 123-144.
- Cornet, W. (2001). La gouvernance des Premières Nations, la Loi sur les Indiens et les droits à l'égalité des femmes. Dans : J. F. Sayers, K. A. MacDonald, J.-A. Fiske, M. Newell, E. George et W. Cornet (Dir.), *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques*. Ottawa : Condition féminine Canada.
- CRSH, CRSNG et IRSC. (2014). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa : Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada.
- CTA (2019) Cree Trapper's Association.
<http://creetrappers.ca/index.php/about/history>
- CWEIA. (2016). *CWEIA Strategic Plan 2016-2020*. Ouje-Bougoumou : Cree Women of Eeyou Istchee Association.
- CWEIA. (2017). *Input on program revision*. Ouje-Bougoumou : Cree Women of Eeyou Istchee Association.
- Davidson-Hunt, I. et Berkes, F. (2003). Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive learning. *Conservation Ecology*, 8(1), 5.
- Delisle L'Heureux, C. (2016). *De l'engagement communautaire à la défense du territoire : les voix politiques des femmes innues face à l'exploitation minière*. Mémoire de maîtrise en anthropologie. Université de Montréal.
- Desbiens, C. (2006). Un nouveau chemin vers les rapides. Chisasibi/La Grande et les relations nord-sud au Québec. *Globe : Revue internationale d'études québécoises*, 9(1), 177-210.
- Desbiens, C. (2010). Step lightly, then move forward: exploring feminist directions for northern research. *Canadian Geographer*, 54(4), 410-416.
- Desbiens, C. et Simard-Gagnon, L. (2012). *Vulnérabilité et adaptation aux changements climatiques: savoirs et vécus des femmes inuites du Nunavik*. Québec : Cahiers de l'Institut EDS.

- Desmarais, D., Lévesque, C. et Raby, D. (1994). La contribution des femmes naskapiennes aux travaux de la vie quotidienne à l'époque de Fort McKenzie. *Recherches féministes*, 7(1), 23-42.
- Dion Stout, M. et Kipling, G. D. (1998). *Les femmes autochtones au Canada: orientations de la recherche stratégique en vue de l'élaboration de politiques*. Ottawa : Condition féminine Canada. .
- Earle, L. (2010). *La santé et les régimes alimentaires traditionnels autochtones*. Prince George : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone.
- ENFFADA. (2019). *Réclamer notre pouvoir et notre place: Un rapport complémentaire de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*. Ottawa : Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.
- FAQ. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake : Femmes Autochtones du Québec.
- Feit, H. A. (2004). James Bay Crees' life projects and politics: Histories of place, animal partners and enduring relationships. Dans : M. Blaser, G. McRae et H. A. Feit (Dir.), *In the way of development: Indigenous peoples, life projects and globalization*. New York : Zed Books, 92-110.
- Feit, H. A. (1991). Gifts of the land: Hunting territories, guaranteed incomes and the construction of social relations in James Bay Cree society. *Senri Ethnological Studies*, 30, 223-268.
- Feit, H. A. (1989). James Bay Cree self-governance and land management. Dans: E. N. Wilmsen (Dir.) *We are here: Politics of Aboriginal land tenure*. Oakland : University of California Press, 68-98.
- Gamborg, C., Parsons, R., Puri, R. K. et Sandoe, P. (2012). Ethics and research methodologies for the study of traditional forest-related knowledge Dans : J. A. Parrota et R. L. Trosper (Dir.), *Traditional forest-related knowledge: Sustaining communities, ecosystems and biocultural diversity*. New York : Springer, 535-562
- GCC. (2010). *Together we stand firm*. Nemaska : Grand Council of the Crees (Eeyou Istchee).

- Godmaire, H., Sauvé, L. et Boileau, J. (2003). Explorer, comprendre et agir ensemble: une recherche collaborative avec les Innus du Labrador. *Éducation relative à l'environnement: Regards-Recherches-Réflexions*, 4, 147-162.
- Gone, J. P. (2013). Redressing First Nations historical trauma: Theorizing mechanisms for indigenous culture as mental health treatment. *Transcultural Psychiatry*, 50(5), 683-706.
- Green, D., Billy, J. et Tapim, A. (2010). Indigenous Australians' knowledge of weather and climate. *Climatic Change*, 100(2), 337-354.
- Hodgson-Smith, K. L. et Kermoal, N. (2016). Community-based research and Métis women's knowledge in northwestern Saskatchewan. Dans : N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land: Indigenous women's understanding of place*. Edmonton : Athabasca University Press, 139-167.
- Jacobs, B. et Williams, A. J. (2008). Legacy of residential schools: Missing and murdered Aboriginal women. Dans : M. B. Castellano, L. Archibald et M. DeGagné (Dir.), *From truth to reconciliation: Transforming the legacy of residential schools*. Ottawa : Aboriginal Healing Foundation, 119-140.
- Jarvenpa, R. (2013). Cuisiner en bordure de la piste : Préparation des repas par les hommes à la chasse, relations entre genres et transformation sociale chez les Chipewyans (Dene). *Anthropologie et Sociétés*, 37(2), 45-65.
- Jarvenpa, R. et Brumbach, H. J. (2006). Revisiting the sexual division of labor: Thoughts on ethnoarchaeology and gender. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 16(1), 97-107.
- Jérôme, L. et Veilleux, V. (2014). Witamowikok, « dire » le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui : Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 11-22.
- John, S. (2015). Idle No More – Indigenous activism and feminism. *Theory in Action*, 8(4), 38-54.
- Kant, S., Vertinsky, I., Zheng, B. et Smith, P. M. (2013). Social, cultural, and land use determinants of the health and well-being of Aboriginal peoples of Canada: a path analysis. *Journal of Public Health Policy*, 34(3), 462-476.
- Kant, S., Vertinsky, I., Zheng, B. et Smith, P. M. (2014). Multi-domain subjective wellbeing of two Canadian First Nations communities. *World Development*, 64, 140-157.

- Kennedy Dalseg, S., Kuokkanen, R., Mills, S. et Simmons, D. (2018). Gendered environmental assessments in the Canadian North: Marginalization of Indigenous women and traditional economies. *Northern Review*, 47, 135-166.
- Kirchhoff, D., Gardner, H. L. et Tsuji, L. J. (2013). The Canadian environmental assessment act, 2012 and associated policy: implications for Aboriginal peoples. *International Indigenous Policy Journal*, 4(3).
- Kirkey, M. (2015). The James Bay Northern Quebec Agreement. *Journal of Eastern Townships Studies* 45.
- Kirmayer, L., Simpson, C. et Cargo, M. (2003). Healing traditions: culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples. *Australasian Psychiatry*, 11(suppl. 1), S15-S23.
- Kirmayer, L. J. (2004). The cultural diversity of healing: meaning, metaphor and mechanism. *British Medical Bulletin*, 69(1), 33-48.
- Kirmayer, L. J., Boothroyd, L. J., Tanner, A., Adelson, N. et Robinson, E. (2000). Psychological distress among the Cree of James Bay. *Transcultural Psychiatry*, 37(1), 35-56.
- Kneeshaw, D., Larouche, M., Asselin, H., Adam, M.-C., Saint-Arnaud, M. et Reyes, G. (2010). Road rash: Ecological and social impacts of road networks on First Nations. Dans : M. G. Stevenson et D. C. Natcher (Dir.), *Planning co-existence: Aboriginal considerations and approaches in land use planning*. Edmonton : Canadian Circumpolar Institute Press, 169-184.
- Kuokkanen, R. (2011). Indigenous economies, theories of subsistence, and women: Exploring the social economy model for indigenous governance. *American Indian Quarterly*, 35(2), 215-240.
- Lajoie, G. et Bouchard, M.A. (2006). Native involvement in strategic assessment of natural resource development: the example of the Crees living in the Canadian taiga. *Impact Assessment and Project Appraisal*, 24(3), 211-220
- Landry, V., Asselin, H., Lévesque, C. (2019). Link to the land and *mino-pimatisiwin* (comprehensive health) of Indigenous people living in urban areas in eastern Canada. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(23), 4782.

- LaRivière, C. et Crawford, S. (2013). Indigenous principles of wild harvest and management: An Ojibway community as a case study. *Human Ecology*, 41, 947-960.
- Larivière, S. (2017). *The Cree hunters and trappers Income Security Program*. Conférence donnée à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- Lawrence, B. (2003). Gender, race, and the regulation of Native identity in Canada and the United States: An overview. *Hypatia*, 18(2), 3-31.
- Léger, M. (2014). Décoloniser notre regard : la discrimination envers les femmes autochtones des Amériques. Dans : N. Thede et M. Dufour-Poirier (Dir.), *L'Amérique latine – Laboratoire du politique autrement*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 83-104.
- Lévesque, C., Geoffroy, D. et Polèse, G. (2016). Naskapi women: Words, narratives, and knowledge. Dans : N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land: Indigenous women's understanding of place*. Edmonton : Athabasca University Press, 59-84.
- Martin, T. (2010). Vers la fin du « contrat colonial moderne »? Le cas des ententes hydroélectriques au Québec et au Manitoba. *Globe : Revue internationale d'études québécoises*, 13(2), 125-150.
- Martin, T. et Girard, A. (2009). Le territoire, « matrice » de culture : Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les Premières Nations du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 61-70.
- McGregor, D. (2008). Anishnaabe-kwe, traditional knowledge and water protection. *Canadian Woman Studies*, 26(3), 26-30.
- Morantz, T. (2002). *White Man's gonna getcha: The colonial challenge to the Crees in Quebec*. Montréal : McGill-Queen's Press
- Morissette, A. (2007). Composer avec un système imposé. La tradition et le conseil de bande à Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 127-138.
- Natcher, D. C. (2013). Gender and resource co-management in northern Canada. *Arctic*, 66(2), 218-221.

- Niezen, R. (1993). Power and dignity: The social consequences of hydro-electric development for the James Bay Cree. *Canadian Review of Sociology*, 30(4), 510-529.
- O'Brien, J. M. (2007). *'Divorced' from the land: Resistance and survival of Indian women in eighteenth-century New England: A guide to researching and writing*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- O'Faircheallaigh, C. (2012). Women's absence, women's power: Indigenous women and negotiations with mining companies in Australia and Canada. *Ethnic and Racial Studies*, 36(11), 1789-1807.
- Ohmagari, K. et Berkes, F. (1997). Transmission of Indigenous knowledge and bush skills among the Western James Bay Cree women of Subarctic Canada. *Human Ecology*, 25(2), 197-222.
- OSRCPC (2015). *The Cree Hunter and Trapper*. Official magazine of the Cree Hunters and Trappers Income Security Board. (18) Juin. p.1-36.
- OSRCPC. (2018). *Rapport annuel 2017-2018*. Gouvernement du Québec, Gouvernement de la Nation crie.
- OSRCPC. (2019a). *Convention complémentaire n° 27, Chapitre 30, Programme de sécurité économique pour les chasseurs crie* (p. 30): Gouvernement de la nation crie, Gouvernement du Québec.
- OSRCPC (2019b). *The Cree Hunter and Trapper*. Official magazine of the Cree Hunters and Trappers Income Security Board. (26) Juin, 1-31.
- OSRCPC (2019c). FAQ.
- OSRCPC (2019d). *The Cree Hunter and Trapper*. Official magazine of the Cree Hunters and Trappers Income Security Board. (27) Décembre (partie 1), 1-23.
- Parlee, B. et Wray, K. (2016). Gender and the social dimensions of changing caribou populations in the Western Arctic. Dans : N. Kermoal et I. Altamirano-Jiménez (Dir.), *Living on the land: Indigenous women's understanding of place*. Edmonton : Athabasca University Press, 169-189.
- Peters, E. J. (1999). Native people and the environmental regime in the James Bay and Northern Quebec Agreement. *Arctic*, 395-410.

- Poirier, C. (2019). Indigenous women mobilize to resist Bolsonaro. *Amazon Watch*. Repéré à <https://amazonwatch.org/news/2019/0814-indigenous-women-mobilize-to-resist-bolsonaro>
- Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et sociétés*, 24(1), 137-153.
- Radu, I., House, L. L. M. et Pashagumskum, E. (2014). Land, life, and knowledge in Chisasibi: Intergenerational healing in the bush. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3), 86-105.
- Ray, A. J. (2015). Traditional knowledge and social science on trial: Battles over evidence in Indigenous rights litigation in Canada and Australia. *International Indigenous Policy Journal*, 6(2), 5.
- Richmond, C. A. et Ross, N. A. (2009). The determinants of First Nation and Inuit health: A critical population health approach. *Health & Place*, 15(2), 403-411.
- Rosenberg, D. M., Berkes, F., Bodaly, R. A., Hecky, R. E., Kelly, C. A. et Rudd, J. W. (1997). Large-scale impacts of hydroelectric development. *Environmental Reviews*, 5(1), 27-54.
- Saganash, R. (2011). La reconnaissance des droits des Cris de la Baie-James : de la CBJNQ à la déclaration de l'ONU. Dans : J.-G. Petit, Y. Bonnier Viger, P. Aatami et A. Iserhoff (Dir.), *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 67-85.
- Saint-Arnaud, M. (2009). *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone : le cas des Anicinapek de Kitcisakik (Québec)*. Thèse de doctorat en sciences de l'environnement. Université du Québec à Montréal.
- Saint-Arnaud, M. et Papatie, C. (2012). Ejigabwîn : la foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42 (2-3), 111-127.
- Salée, D. et Lévesque, C. (2010). Representing Aboriginal self-Government and First Nations/State relations: Political agency and the management of the boreal forest in Eeyou Istchee. *International Journal of Canadian Studies*, 41, 99-135.
- Sayers, J. F. et MacDonald, K. A. (2001). Pour une participation équitable des femmes des Premières Nations à la gestion des affaires publiques. *Les femmes*

des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens: recueil de rapports de recherche en matière de politiques. Ottawa : Condition féminine Canada.

- Schultz, K., Walters, K. L., Beltran, R., Stroud, S. et Johnson-Jennings, M. (2016). “I’m stronger than I thought”: Native women reconnecting to body, health, and place. *Health & Place*, 40, 21-28.
- Scott, C. H. et Feit, H. A. (1992). *Income security for Cree hunters: Ecological, social and economic effects.* Montréal : McGill University, Programme in the Anthropology of Development (PAD).
- Secrétariat aux Affaires autochtones (2002). *Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec.* Québec : Gouvernement du Québec.
- Senécal, P. et Égré, D. (1999). Human impacts of the La Grande hydroelectric complex on Cree communities in Québec. *Impact Assessment and Project Appraisal*, 17(4), 319-329.
- Simpson, L. (2002). Indigenous environmental education for cultural survival. *Canadian Journal of Environmental Education*, 7(1), 13-25.
- Staples, K. et Natcher, D. (2015). Gender, critical mass, and natural resource co-management in the Yukon. *Northern Review*, 41, 139-155.
- Tobias, J. K. et Richmond, C. A. (2014). “That land means everything to us as Anishinaabe...”: Environmental dispossession and resilience on the North Shore of Lake Superior. *Health & Place*, 29, 26-33.
- Turpel, M. E. (1993). Patriarchy and paternalism: The legacy of the Canadian state for First Nations women. *Canadian Journal of Women and the Law*, 6, 174.
- Vaillancourt, J. (2017). Fausses déclarations chez certains bénéficiaires de la Convention de la Baie-James. *Radio-Canada*. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1019497/fausses-declarations-cris-beneficiaires-programme-convention-baie-james-activites-traditionnelles-autochtones>
- Van Woudenberg, G. (2004). « Des femmes et de la territorialité » : début d’un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(3), 75-86.

- Waldram, J. B. (2014). Healing history? Aboriginal healing, historical trauma, and personal responsibility. *Transcultural Psychiatry*, 51(3), 370-386.
- Warner, S. (1999). The Cree people of James Bay: assessing the social impacts hydroelectric dams and reservoirs. Dans J.F. Hornig (Dir.), *Social and environmental impacts of the James Bay hydroelectric project*. Montréal : McGill-Queen's, 93-120.
- Whiteman, G. (2004). The impact of economic development in James Bay, Canada: the Cree tallymen speak out. *Organization & Environment*, 17(4), 425-448.
- Whyte, K. P. (2014). Indigenous women, climate change impacts, and collective action. *Hypatia*, 29(3), 599-616.
- Whyte, K. P. (2017). The Dakota access pipeline, environmental injustice, and US colonialism. *Red Ink: An International Journal of Indigenous Literature, Arts, & Humanities*, 19(1), 154-169.
- Willox, A. C., Harper, S. L., Ford, J. D., Landman, K., Houle, K. et Edge, V. L. (2012). "From this place and of this place:" climate change, sense of place, and health in Nunatsiavut, Canada. *Social Science & Medicine*, 75(3), 538-547.
- Wilson, K. (2003). Therapeutic landscapes and First Nations peoples: an exploration of culture, health and place. *Health & Place*, 9(2), 83-93.
- Wilson, K. (2005). Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking culture, gender and nature. *Gender, Place & Culture*, 12(3), 333-355.

ANNEXE A : LETTRE D'APPUI DE LA CWEIA

ANNEXE B : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

CONSENT FORM

TITLE OF THE RESEARCH PROJECT: Perceptions of Eeyou women on the Cree Hunters and Trappers Income Security Program (ISP)

NAME AND AFFILIATION OF THE RESEACHERS: Èva-Marie Nadon Legault, MA student, Research Laboratory on Issues related to Indigenous Women, School of Indigenous Studies, UQAT; Suzy Basile, Professor and Director of the Research Laboratory on Issues related to Indigenous Women - Mikwatisiw, School of Indigenous Studies, UQAT; Hugo Asselin, Professor, School of Indigenous Studies, UQAT

SPONSOR OR SOURCE OF FUNDING: Research Laboratory on Issues related to Indigenous Women - Mikwatisiw

DURATION OF THE PROJECT: 2 years.

ETHICS CERTIFICATE ISSUED BY THE UQAT ETHICS REVIEW BOARD: June 27th 2017

PREAMBLE:

We would like you to participate to a research project that aims to document the perceptions and the place of Eeyou women in the Cree Hunters and Trappers Income Security Program (ISP).

Before you consent to participate to this research project, please take the time to read this document carefully to make sure that you fully understand it and that you carefully consider the following information as part of your rights to get informed.

This consent form explains the purpose of this study; the procedures, the advantages, the disadvantages and the risks, as well as the people to whom you should address your questions regarding the progress of the research, or any other concerns you might have relating to your rights as a participant.

This research follows the research principles prescribed in the *Guidelines for Research with Aboriginal Women* (2012), the *First Nations of Québec and Labrador Research Protocol* (2014) and in the *Tri-Council Policy Statement- Ethical Conduct of Research Involving Humans* (2014) TCPS 2.

PURPOSE OF THE RESEARCH:

The purpose of this research project is to examine how the ISP takes into account realities of Eeyou women and if it meets their needs. To do so, we will collect your perceptions about the ISP in addition to assessing your knowledge and interest in the program, to determine to what extent you have the capacity to meet the eligibility criteria. The project will be used to identify, where appropriate, ways in which women's participation in the program could be optimized considering contemporary realities.

YOUR PARTICIPATION TO THE RESEARCH:

We would like to hear you about your knowledge, interest and perception on the place of Eeyou women in the ISP during a semi-directed interview that will be conducted in a place you choose. If necessary, the services of an interpreter in the Eeyou language will be made available to you. The duration of the interview should not exceed 90 minutes and the interview will be recorded audio only (with a recorder). If your interview is the subject of a life story, the necessary time could be divided into several (two or three) meetings. We intend to validate with you the results of the interpretation of your remarks.

BENEFITS ARISING FROM YOUR PARTICIPATION:

Your participation in this research project will allow you to express your perceptions on the ISP and Eeyou women's place in the ISP. Your testimony will help to better document the practices and traditional knowledge of Eeyou women in relation to the land and to assess the ability of women to meet the eligibility requirements of the program. You will also have the opportunity to suggest improvement of the ISP.

RISKS AND DISADVANTAGES ARISING FROM YOUR PARTICIPATION:

The only disadvantage of participating in this research is the time it will take to answer questions and sharing your experience. The duration of the semi-directed interview could exceptionally be lengthened, with your consent, supplemented by moments spent together in your territory or elsewhere, with the aim to better understand your point of view and to take better account of your experience.

COMMITMENTS AND MEASURES TO ENSURE CONFIDENTIALITY:

In order to ensure the full confidentiality of the information you will provide us, the following measures will be taken:

- No personal information allowing identifying you will be shared.
- Only the principal researcher, Èva-Marie Nadon Legault and her supervisor, Suzy Basile, will have access to the data and engage to respect their confidentiality.
- Your first and last names will be replaced by codes during data processing and the code will be used if interview excerpts are published.
- Files will be kept in a computer protected by a password.
Data from the study will be kept two years after the final publication of the research. Thereafter, the coded data will be returned to you and/or to the community (with your authorization).

COMPENSATION:

There will be no compensation given for participating to this research.

COMMERCIALIZATION OF RESULTS:

The results from this research will not be commercialized in any way.

CONFLICT OF INTERESTS:

The results of this research will not be commercialized. They will be made public and available for free. In the case of secondary uses of some of the data, a publication agreement will be agreed upon between the researcher and the participant. The researcher certifies not to be in a conflict of interest, apparent or real.

DISSEMINATION OF RESULTS:

The results of the research will be verified with the participants, the Cree Women's of Eeyou Istchee Association (CWEIA), and the Cree Hunters and Trappers Income Security Board prior to release.

The results will be the subject of a master's thesis, a copy of which will be transmitted to the Eeyou authorities concerned. A copy of the thesis will also be sent to participants on request.

The results of the research will be published in a scientific article.

A summary of the main findings will be made available in English, French and in the Eeyou language, to any person who so requests (oral or written). This summary, written in clear and accessible language, will also be available on the website of the UQAT School of Indigenous Studies and those of CWEIA and of the Cree Hunters and Trappers Income Security Board.

RESPONSIBILITY CLAUSE:

By providing your consent to be part of this research, you neither renounce to any of your rights, nor do you free the researchers and the institutions involved of their legal and professional obligations toward you.

THE PARTICIPATION IN A RESEARCH IS ON A VOLUNTARY BASIS:

Your participation is on a voluntary basis. You have the right to refuse to participate and you can withdraw from the study at any time without prejudice and without justification from your part. In such a case, you must inform the researcher if you want the data you provided to be deleted. However, depending on the stage of analysis, this might not be possible.

For further information concerning your rights as a participant, please contact:

Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains
Vice-rectorat à l'enseignement, à la recherche et à la création
Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue
445, boulevard de l'Université, bureau B-309
Rouyn-Noranda (Quebec) J9X 5E4
Phone : 819-762-0971, ext. 2252
Email : cer@uqat.ca

CONSENT:

The undersigned declares that his/her participation is done on a voluntarily basis and that he/she is consenting to participate to the project « Perceptions of Eeyou women on the Cree Hunters and Trappers Income Security Program (ISP).».

Name of the participant (please complete in block letters)

Participant's signature

Date

This consent was obtained by:

Name of the researcher (please complete in block letters)

Signature

Date

FOR INQUIRIES:

If you have any other inquiries during the duration of this project, please contact:

Student : Èva-Marie Nadon Legault, 514-409-1989, eva-marie.nadonlegault@uqat.ca

Supervisor: Suzy Basile, 1-866-891-8728, ext. 6336, suzy.basile@uqat.ca

Co-supervisor: Hugo Asselin, 1-877-870-8728, ext. 2621, Hugo.Asselin@uqat.ca

Please retain a copy of this form for your files.

ANNEXE C : LETTRE D'APPUI DE L'OSRCPC



Le 1^{er} juin 2017

Mme Èva-Marie Nadon Legault
Étudiante à la maîtrise
Laboratoire de recherche sur les enjeux relatifs aux femmes autochtones
École d'études autochtones
Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue
675, 1^{ère} Avenue,
Val-d'Or (Québec) J9P 1Y3
Courriel: eva-marie.nadonlegault@uqat.ca

OBJET : Confirmation de soutien au projet de recherche sur les perceptions des femmes cries du Programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris

Madame Legault,

La présente lettre vise à confirmer notre soutien au projet de recherche lié aux perceptions qu'ont les femmes cries du programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (PSR). Cette collaboration est essentielle pour assurer une bonne communication, respect et réciprocité parmi les acteurs du projet.

Bien que le PSR s'adresse aux familles, la place des femmes dans le programme est actuellement une préoccupation. Le projet de recherche contribuera à documenter cette question et à recueillir des suggestions d'amélioration.

Nous voulons également participer au développement et à la mise en œuvre de ce projet de recherche tel que convenu avec vous lors de nos réunions précédentes. Nous sommes confiants que ce projet de recherche se déroulera selon les normes éthiques les plus élevées et selon nos protocoles et nos méthodes de travail.

Merci pour l'attention que vous porterez à cette proposition.

Le Directeur général,

Serge Larivière, Ph.D., MBA, ASC

c.c. Mme Suzy Basile, professeure et directrice du Laboratoire de recherche sur les enjeux relatifs aux femmes autochtones – Akwatisiw, École d'études autochtones, UQAT

Hugo Asselin, professeur et directeur de l'École d'études autochtones, UQAT

ANNEXE D : APPROBATION ÉTHIQUE

Le 27 juin 2017

Madame Èva-Marie Nadon-Legault
Étudiante à la maîtrise en études autochtones
Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

Objet : Évaluation éthique – Projet « *Perceptions qu'ont les femmes Eeyo [sic] du programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (PSR)* »


Étant donné le risque en deçà du seuil minimal pour les participants, le Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQAT (CÉR-UQAT) a eu recours le 15 juin 2017 à la procédure d'évaluation déléguée du projet cité en rubrique, par trois de ses membres, conformément à la Politique d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQAT (article 5.5.2).

Le CÉR-UQAT a évalué les modifications apportées au projet pour faire suite aux modifications qui avaient été demandées lors de cette évaluation. Toutes les modifications ont été faites à notre satisfaction et nous sommes heureux de vous délivrer le certificat attestant du respect des normes éthiques.

Avant le début de votre collecte de données, nous vous invitons à nous faire parvenir le guide d'entrevue que vous utiliserez dans le cadre des groupes de discussion.

Je vous invite également à nous faire part de tout changement important qui pourrait être apporté en cours de recherche aux procédures décrites dans le formulaire de demande d'évaluation éthique ou dans tout autre document destiné aux participants.

En vous souhaitant tout le succès dans la réalisation de votre projet, je vous prie de recevoir, Madame, l'expression de nos sentiments les meilleurs.



Pascal Grégoire, Ph.D.
Président par intérim du Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains

PG/jc

p. j. Certificat

c. c. Pre Suzy Basile, directrice de recherche
Pr Hugo Asselin, directeur de recherche



Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains
Certificat attestant du respect des normes éthiques

Le Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue certifie avoir examiné le formulaire de demande d'évaluation éthique du projet de recherche et les annexes associées tels que soumis par :

Mme Èva-Marie Nadon-Legault

Projet intitulé : « *Perceptions qu'ont les femmes Eeyo [sic] du programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (PSR)* »

Décision :

Accepté

Refusé : Suite aux dispositions des articles 5.5.1, 5.5.2 et 5.5.4 de la Politique d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

Autre :

Surveillance éthique continue :

Date de dépôt du rapport annuel : 27 juin 2018

Date de dépôt rapport final : À la fin du projet

Les formulaires modèles pour les rapports annuel et final sont disponibles sur le site web de l'UQAT : <http://recherche.uqat.ca/>

Membres du comité ayant participé à cette évaluation :

Nom	Poste occupé	Département ou discipline
Pascal Grégoire	Président intérimaire	UER en sciences de l'éducation
Cléo Bérubé	Membre étudiante	
Nancy Crépeau	Représentante autochtone substitut	

Date : 27 juin 2017

Pascal Grégoire, Ph.D., président par intérim du CÉR-UQAT

Pour toute question : cer@uqat.ca

ANNEXE E : GUIDE D'ENTREVUE

- 1- Can you share with me what are your favorite activities are when you go out in the bush?
- 2- While in the bush, what are your daily chores look like?
- 3- Depending on seasons, do you do different activities depending? If so, what are they?
- 4- For survival out on the land, can you describe what are the roles and responsibilities of both men and women?
- 5- If you were not in a relationship (single), would you still live off the land?
- 6- During your time under the ISP, do you make arts and crafts?
- 7- Can you talk about your teacher/mentor (who pass on traditional knowledge)?
- 8- How important is traditional knowledge transmission to you?
- 9- Describe your connection and relation with the land?
- 10- Are you involved in the decision-making regarding the land?
- 11- Does the tallyman consult you when major development projects are involved on the trap line you reside?
- 12- What is Income Security Program to you?
- 13- How long have you been on the program?
- 14- Why do you choose to be part of this program?
- 15- What are the pros and cons of the ISP?
- 16- As Iiyiyuu-Inuu woman, what would you change in the program for your needs to be met?
- 17- (If needed: Can you make a living only being on this program?)