

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN ABITIBI-TÉMISCAMINGUE

TRANSMISSION DES SAVOIRS ET DES PRATIQUES ETHNOBOTANIQUES
AUTOCHTONES : ÉTUDE DE CAS DU BLEUET (*MINIC*) AUPRÈS DES
ATIKAMEKW NEHIROWISKWEWOK (FEMMES ATIKAMEKW) DE
WEMOTACI

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE SUR MESURE EN ETHNOBOTANIQUE AUTOCHTONE

PAR

CHLOÉ PELLETIER

OCTOBRE 2022

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier toutes les personnes ayant contribué de près ou de loin à l'élaboration de ce mémoire. Tout d'abord, un énorme merci à Hugo et Benoit pour leur soutien, leurs encouragements et leur confiance.

Je souhaite remercier particulièrement Showerim Coocoo Weizineau, sans qui cette recherche n'aurait pas été la même. Je la remercie d'avoir fait partie du projet, mais surtout de m'avoir accueilli·e auprès de ses ami·e·s, de sa famille et de compter maintenant parmi mes ami·e·s. Je remercie son *mocom* et sa *kokom* de leur bienveillance, de leur douceur et de leur gentillesse à mon égard et pour les moments passés ensemble – je suis extrêmement reconnaissant·e et touché·e.

Je remercie également les membres du Conseil des Atikamekw de Wemotaci et du Conseil de la Nation Atikamekw m'ayant accompagné·e à différentes étapes de ce projet. Je souhaite également remercier très sincèrement tous·tes les participant·e·s au projet de m'avoir ouvert leur porte et partagé leurs connaissances et leurs expériences.

Je remercie de précieuses amies qui m'ont écouté·e, soutenu·e et dont la présence a été inestimable : Caroline, Lou, Rosabelle, Rachel, Magali, Nori. J'ai une grosse pensée pour mes parents et mes sœurs de l'autre côté de l'océan, que je remercie de croire en moi et qui sont dans mon cœur où que je sois.

Enfin, je souhaite remercier les organismes qui ont soutenu et cru en ce projet depuis son initiation : le Laboratoire de cartographie participative de l'UQAT, le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) et la Fondation UQAT.

AVANT-PROPOS

Position de recherche

Je souhaite reconnaître ma position en tant que chercheuse blanche euro-descendante ayant un parcours d'étude en biologie dans un programme axé sur la recherche dans les domaines de la gestion des ressources naturelles et de l'écologie, au Québec. L'approche de la recherche avec laquelle j'ai commencé mes études universitaires à l'Université du Québec à Rimouski était alors quantitative et associée aux systèmes occidentaux de gestion des ressources et du territoire. Ayant pris connaissance des enjeux et des réalités autochtones dans le cadre de formations et de lectures connexes, j'ai décidé de poursuivre mes études à la maîtrise à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue dans une démarche collaborative avec le peuple Atikamekw Nehirowisiw.

Je reconnais que ma position de recherche, externe à la culture atikamekw nehirowisiw et aux réalités autochtones, a eu un effet sur le déroulement de mes séjours sur le territoire et de mes échanges avec les membres de la communauté participante (Wemotaci). Pour limiter les biais associés à ma position de recherche, la collaboration de Showerim Cocoo Weizineau, Atikamekw Nehirowiskwew, assistante de recherche durant la collecte de données, a été précieuse. De plus, un retour des résultats auprès des personnes ayant participé au projet m'a permis de valider que j'en avait fait une interprétation juste et pertinente.

Je souhaite reconnaître que ce mémoire de maîtrise a été rédigé en territoires Anicinape (Val-d'Or), Mi'kmaq et Wolastoqey (Rimouski) et Atikamekw Nehirowisiw (Wemotaci) non cédés.

Rédaction inclusive

J'ai privilégié une écriture inclusive tout au long de la rédaction en utilisant la méthode du point médian comme suggéré dans le *Guide d'écriture inclusive* de la *Revue féministe étudiante pluridisciplinaire* (FéminÉtudes, 2020). L'accord pluriel d'adjectifs ou de sujets s'est fait selon le genre du dernier nom ou du participe passé le plus près. Mon choix d'utiliser une écriture inclusive et neutre a été motivé par trois principaux enjeux : (1) favoriser l'inclusion des femmes et des personnes non-binaires dans les domaines scientifiques; (2) refléter la diversité des genres et identités de genre; (3) contribuer à une remise en question du concept grammatical de genre.

Compréhension du genre

Je conçois la notion de genre comme un spectre et non selon des normes binaires. Je souligne que la division binaire sous-entendue dans certaines sections fait davantage référence à des catégories de pratiques considérées traditionnellement comme « féminines » ou « masculines » qu'à des identités de genre. Ces catégories ne sont pas hermétiques, mais perméables et complexes.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
AVANT-PROPOS	iii
<i>Position de recherche</i>	iii
<i>Rédaction inclusive</i>	iv
<i>Compréhension du genre</i>	iv
LISTE DES FIGURES	viii
LISTE DES ENCADRÉS	x
LISTE DES TABLEAUX	xi
RÉSUMÉ	xii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 - MISE EN CONTEXTE	4
1.1 Ethnobotanique autochtone en Amérique du Nord.....	4
1.3 Territorialités atikamekw nehirowisiwok	6
1.4 Régimes fonciers atikamekw nehirowisiwok et coexistence avec l'industrie forestière	9
1.5 Problématique et objectif de recherche	13
CHAPITRE 2 - CADRE CONCEPTUEL	17
2.1 Relations humains-plantes-territoire	17
2.1.1 <i>Ethnobotanique et ethnoécologie</i>	18
2.1.2 <i>Espèce culturelle clé</i>	19
2.2 Systèmes de savoirs autochtones	20
2.2.1 <i>Savoirs écologiques autochtones</i>	20
2.2.2 <i>Savoir-être et savoir-faire</i>	22
2.2.3 <i>Transmission des savoirs</i>	23
2.2.4 <i>Cartographie culturelle : outil de transmission des savoirs autochtones</i>	24

2.3 Notion de lieu.....	25
2.3.1 <i>Dwelling place</i>	26
2.3.2 <i>Paysages culturels</i>	27
CHAPITRE 3 - MÉTHODOLOGIE.....	30
3.1 Approche méthodologique et considérations éthiques.....	30
3.1.1 <i>Recherche en contextes autochtones</i>	30
3.1.2 <i>Cadre éthique du projet</i>	31
3.1.3 <i>Ententes de recherche</i>	33
3.2 Collaboration avec les partenaires Atikamekw Nehirowisiwok	34
3.2.1 <i>Collaboration avec les instances politiques Atikamekw Nehirowisiwok</i>	34
3.2.2 <i>Collaboration sur le terrain</i>	35
3.3 Collecte de données	35
3.3.1 <i>Préparation de la collecte de données, recrutement des participant-e-s</i>	35
3.3.2 <i>Profil des participant-e-s</i>	36
3.3.3 <i>Entrevues semi-dirigées</i>	38
3.3.4 <i>Observation participante</i>	40
3.3.5 <i>Autres contributions</i>	41
3.4 Traitement et diffusion des données	42
3.4.1 <i>Transcription des entrevues</i>	42
3.4.2 <i>Traitement des données</i>	42
3.4.3 <i>Diffusion des résultats et retombées du projet</i>	43
CHAPITRE 4 – RÉSULTATS.....	46
4.1 Relation au territoire	46
4.1.1 <i>Structure familiale de l'utilisation du territoire</i>	46
4.1.2 <i>Système de valeurs</i>	47
4.1.3 <i>Bien-être spirituel</i>	48
4.1.4 <i>Masko (l'ours)</i>	49
4.2 Description de la cueillette de bleuets	50
4.2.1 <i>Caractéristiques spatio-temporelles et motivations</i>	52
4.2.2 <i>Méthodes de cueillette</i>	54
4.2.3 <i>Principaux facteurs influençant la cueillette (quantité, qualité et utilisation) des bleuets</i>	55
4.3 Importance culturelle, alimentaire et économique des bleuets	58
4.3.1 <i>Fruit sacré</i>	58
4.3.2 <i>Bienfaits et propriétés médicinales</i>	59
4.3.3 <i>Pâte de bleuets (osekwan minic)</i>	60
4.3.4 <i>Autres utilisations alimentaires</i>	63
4.3.5 <i>Vente des bleuets par les cueilleur·euse·s de Wemotaci</i>	64
4.4 Transmission des savoirs ethnobotaniques	66

4.4.1 Critères sociaux et oralité.....	66
4.4.2 Complémentarité école-famille.....	68
4.4.3 Embûches à la transmission.....	69
CHAPITRE 5 – DISCUSSION.....	70
5.1 Minic en tant qu'espèce culturelle clé.....	72
5.1.1 Alimentation traditionnelle Atikamekw Nehirowisiw : la pâte de bleuets	73
5.1.2 Entrepreneuriat féminin autochtone : le cas de Osekwan minic	74
5.1.3 Santé, bien-être et identité en lien avec minic	78
5.2 Place de minic au sein de notcimik (l'univers forestier)	81
5.2.1 Aménagement du territoire	81
5.2.2 De l'occupation du territoire aux pratiques en communauté : les façons-de-faire entourant la cueillette de bleuets	83
5.2.3 Facteurs limitants	84
5.3 Systèmes de savoirs atikamekw nehirowisiwok	85
5.3.1 Acquisition, mobilisation et transmission des savoirs ethnobotaniques.....	85
5.3.2 Systèmes de savoirs et systèmes de valeurs : changements dans l'environnement éducatif	89
5.3.3 Initiatives éducatives atikamekw nehirowisiwok	92
5.3.4 Contributions de la cartographie culturelle à la transmission des savoirs territoriaux	93
CHAPITRE 6 – CONCLUSION.....	96
6.1 Les multiples facettes du bleuets comme espèce culturelle clé.....	97
6.1.1 Le concept d'espèce culturelle clé.....	97
6.1.2 De la ressource aux paysages.....	99
6.1.3 Acquisition, mobilisation et transmission des savoirs	100
6.1.4 Développement économique et social.....	101
6.2 Limites de la recherche	103
6.2.1. Limite liée à la zone de l'étude	104
6.2.2. Limite liée à la disponibilité du bleuets.....	104
6.2.3. Limite liée à la position de recherche.....	105
6.3 Avenues de recherche	105
RÉFÉRENCES.....	107
ANNEXE A - CERTIFICATION ÉTHIQUE.....	127
ANNEXE B - GUIDE D'ENTREVUE SEMI-DIRIGÉE.....	128
ANNEXE C - GLOSSAIRE NEHIROWIMOWIN-FRANÇAIS.....	131

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 Localisation du Nitaskinan, des 3 communautés atikamekw nehirowisiwok (Opitciwan, Wemotaci, Manawan) et de certaines municipalités – p. 6

Figure 3.1 Exemples de pyrogravures remises aux personnes participantes en remerciement – p. 39

Figure 3.2 Grille de codage (codes et sous-codes) – p. 43

Figure 3.3 Showerim Coocoo Weizineau et Chloé Pelletier lors d'une présentation du projet dans le cadre des ateliers de cartographies autochtones | *Aski Masinahikan* (Club Odanak, 28 octobre 2021) – p. 44

Figure 4.1 Trois types de bleuets (selon la classification botanique canadienne) : *V. angustifolium*, *V. myrtilloides*, *V. angustifolium* var. *nigrum* – p. 52

Figure 4.2 Cyclicité des utilisations et des pratiques entourant *minic* selon les 6 saisons – p. 54

Figure 4.3 Christiane Biroté dans son régalia traditionnel atikamekw nehirowisiw arborant des motifs de bleuets (Pow wow 2021, Wemotaci) – p. 59

Figure 4.4 Pâte de bleuets empotée et en cuisson dans un chaudron (*osekwan askikw*) – p. 61

Figure 4.5 *Packitcehikan* - instrument pour écraser des bleuets – p. 62

Figure 4.6 Cuisson des grands-pères aux bleuets (*minic cipahikan*) – p. 64

Figure 5.1 Sphères dans lesquelles s'exercent les connaissances et les utilisations de *minic* au sein de la communauté de Wemotaci – p. 72

Figure 5.2 Effets de l'intersectionnalité en contexte entrepreneurial féminin autochtone dans le commerce des PFNL – p. 78

Figure 5.3 Champs d'utilisations et d'implication de *minic* au sein de la communauté et sur le territoire (d'après Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019) – p. 89

Figure 5.4 Aperçu de la carte culturelle créée sur *minic* et mise en ligne sur le site Atikamekw Kinokewin – p. 95

Figure 6.1 Composantes de la relation atikamekw nehirowisiw à *minic* et de ses usages à Wemotaci – p. 103

LISTE DES ENCADRÉS

Encadré 1.1 Qu’entend-on par “bleuets sauvages”? – p. 14

Encadré 4.1 Complémentarité homme-femme et transmission intergénérationnelle : l’exemple de Osekwan minic comme entrepreneuriat autochtone féminin – p. 67

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1.1 Chronologie des événements ayant marqué la planification forestière en territoire atikamekw nehirowisiw de 1980 à 2018 (d’après Fortier et Wyatt, 2019) – p. 12

Tableau 3.1 Correspondance entre les valeurs au cœur de l’éthique de la recherche en contextes autochtones, les actions concrètes suggérées par Asselin, H. *et al.* (2017) et les actions posées lors des séjours à Wemotaci réalisés dans le cadre de ce projet – p. 33

Tableau 3.2 Caractéristiques sociales des personnes rencontrées en entrevues semi-dirigées entre juillet et septembre 2021 (âge, domaine d’expertise, identité de genre, langue utilisée lors de l’entrevue) – p. 38

Tableau 3.3 Récapitulatif des activités de retour des données et de diffusion des résultats – p. 45

Tableau 4.1 Récapitulatif des facteurs influençant le développement, la récolte et l’utilisation des bleuets à Wemotaci – p. 57

Tableau 6.1 Critères d’identification d’une espèce culturelle clé (Garibaldi et Turner, 2004) et résultats spécifiques à *minic* à Wemotaci recensés dans cette étude – p. 98-99

RÉSUMÉ

Les savoirs, les cultures et les identités autochtones sont étroitement liées à l'occupation et à l'utilisation du territoire d'appartenance. Pour bien comprendre comment se vit le lien au territoire et comment il peut être affecté par les changements environnementaux, il importe d'en documenter toutes les facettes. C'est dans cette optique que ce mémoire avait pour objectif de décrire et d'analyser la transmission des valeurs, des savoirs et des pratiques autochtones concernant le bleuet (*minic*) au sein de la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemotaci (Haute-Mauricie, Québec, Canada), particulièrement chez les femmes. Le cadre conceptuel de ce mémoire se fonde sur les notions de système de savoirs, d'espèce culturelle clé, de *dwelling place* et de paysage culturel. Dans une démarche collaborative, c'est par un séjour estival dans la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemotaci, que des données qualitatives ont été recueillies lors d'entrevues semi-dirigées et par de l'observation participante.

L'étude révèle que le *minic* est un marqueur identitaire du peuple Atikamekw Nehirowisiw ainsi qu'un vecteur de valeurs humaines : partage, réciprocité et respect. Le bleuet contribue au bien-être et à la santé des membres de la communauté et du territoire, notamment en nourrissant plusieurs animaux, dont *masko* (l'ours) qui transmet les bienfaits du bleuet aux Atikamekw Nehirowisiwok via la consommation de sa viande, sa graisse et ses os. L'abondance de bleuets sur le territoire est alors signe de santé pour les êtres humains et non-humains. Par ailleurs, l'étude soulève plusieurs facteurs limitant à la fois la quantité, la qualité et l'usage des bleuets : les changements climatiques, les pratiques forestières intensives et la cueillette intensive au peigne. La transmission des savoirs et des pratiques liées à *minic* est alors elle aussi touchée par ces facteurs.

La mobilisation, l'acquisition et la transmission des savoirs ethnobotaniques en contexte atikamekw nehirowisiw se font selon des voies de transmission distinctes et complémentaires. Ces étapes peuvent se faire de façon intrafamiliale, interfamiliale ou dans le cadre scolaire : par les enseignant·e·s et entre les jeunes d'un même génération également. L'étude révèle une complémentarité entre la transmission familiale et

scolaire des savoirs liés à *minic* à Wemotaci. Il faut cependant considérer une distinction entre certains savoirs dits « communs » (partagés largement au sein de la communauté, ex. confection de la pâte de bleuets) et « spécifiques » (détenus et transmis au sein d'une famille ou entre quelques personnes seulement, ex. utilisations médicinales des plantes).

À Wemotaci, le bleuet contribue au développement économique communautaire puisqu'une partie de la collecte annuelle est vendue sans transformation, majoritairement à l'extérieur de la communauté. Au sein de la communauté, le bleuet est consommé et transformé en pâte de bleuets, qui est un mets important au sein de la culture atikamekw nehirowisiw. Une entreprise locale (Osekwan minic), lancée par et pour les femmes de la communauté, se spécialise dans la fabrication et la vente de pâte de bleuets, essentiellement pour les membres et institutions de la communauté (ex. écoles, centre de santé).

Mots clés : Peuples autochtones; territoire; ethnobotanique; espèce culturelle clé; *Vaccinium*.



Masko medicine
(Ours médecine)

Eruoma Awashish
Artiste en arts visuels
Atikamekw Nehirowiskwew

Acrylique sur toile et feuilles d'or - 20''x20''
2022

INTRODUCTION

Au Canada, la prise de pouvoir des Euro-canadiens sur le territoire a été suivie par la mise en application de la *Loi sur les Indiens* en 1876 (L. R. C. (1985), ch. I-5). Cette loi fédérale, toujours en vigueur au Canada, définit le statut d'« Indien » des Premières Nations et est à l'origine de leur confinement dans des réserves. Les institutions politiques autochtones contemporaines – les conseils de bandes – sont également issues de cette loi. Ces politiques coloniales ont eu de nombreuses conséquences sur les réalités autochtones, allant de la dépossession territoriale à une érosion culturelle (Otis, 2011; Poirier, 2000; Roy, 2015). Il faut également noter que les femmes ont été et sont encore, davantage touchées par les oppressions (néo)coloniales¹ en raison de l'importation du modèle patriarcal européen dans les procédures d'assimilation (Basile, 2017; Baskin, 2020). Par exemple, jusqu'en 1985, la *Loi sur les Indiens* stipulait que les femmes Autochtones mariant des non-Autochtones perdaient leur statut (Deschambault, 2020).

En exerçant un contrôle actif des populations autochtones, la *Loi sur les Indiens* a pavé la voie à l'exploitation du territoire et des ressources naturelles. Il va sans dire que les modes de vie et les visions du monde autochtones ne coïncidaient, et ne coïncident toujours pas, avec cette vision extractrice et de privatisation des terres (Otis, 2011; Russel, 2017). La coexistence de visions du monde plurielles a longtemps été ignorée au profit d'un regard monolithique fondé sur la vision eurodescendante, menant à l'invisibilisation des peuples autochtones, présents sur ces terres depuis des temps

¹ L'utilisation du préfixe « néo- » dans ce mémoire vise à reconnaître le colonialisme comme processus continu, structurel et actuel, et non comme un processus terminé, appartenant au passé.

immémoriaux (APN, 2018). Les recherches documentant les visions du monde autochtones se sont multipliées au cours des dernières décennies, en s'attardant entre autres aux pratiques de chasse (Éthier, 2014; Feit, 1998, 2001; Nadasdy, 2007), de pêche (Freeman, 2011; Richmond *et al.*, 2005; Wiber et Milley, 2007) et de cueillette (Dell *et al.*, 2011; Parlee et Berkes, 2006; Trusler et Johnson, 2008). Cette documentation contribue à soutenir les démarches politiques d'autodétermination des peuples autochtones au Canada, de revendication de leurs territoires et de leurs droits ancestraux² en alimentant les connaissances sur les systèmes d'occupation et d'utilisation des territoires revendiqués.

Parmi les 11 Nations autochtones au Québec, les Atikamekw Nehirowisiwok occupent le Nitaskinan (territoire non-cédé) depuis des temps immémoriaux. Dans ce contexte, c'est en portant une attention spécifique aux pratiques et aux savoirs entourant la cueillette de bleuets au sein de la communauté de Wemotaci que cette étude s'est construite. Le présent projet de maîtrise portant sur les savoirs et les pratiques ethnobotaniques des Atikamekw Nehirowiskwewok (femmes Atikamekw) s'inscrit alors dans une démarche de reconnaissance et de valorisation des ontologies et des épistémologies atikamekw nehirowisiwok en s'attardant à une espèce culturelle clé, le bleuet (*minic*).

Le premier chapitre du mémoire est une mise en contexte abordant les caractéristiques socio-politiques et historiques de la Nation Atikamekw Nehirowisiw et de la communauté de Wemotaci, concernées par le projet, pour mener à l'énoncé de la problématique de recherche. Le deuxième chapitre expose le cadre conceptuel mobilisé dans l'analyse des données. Le troisième chapitre présente la méthodologie du projet de recherche, allant du cadre éthique à la collecte de données. Le quatrième chapitre dévoile les résultats issus de l'analyse thématique d'entrevues semi-dirigées et de notes prises dans le cadre d'observation participante. Le cinquième chapitre est constitué de

² L'autodétermination des peuples autochtones désigne leur droit à disposer d'eux-mêmes, à choisir librement de leur avenir (voir CGIPN, 2020b).

la discussion, mettant en lien les résultats de recherche et la littérature. Enfin, une conclusion résume la contribution du mémoire, identifie les limites de la recherche et propose des avenues de recherche à explorer par la suite.

CHAPITRE 1 - MISE EN CONTEXTE

1.1 Ethnobotanique autochtone en Amérique du Nord

Les récits historiques des “premiers explorateurs” documentant les plantes d’Amérique du Nord ont pu être rédigés, en grande partie, grâce au partage peu reconnu de connaissances autochtones (Geniusz, W. M., 2009). Pensons notamment aux quatre tomes de l’ouvrage *Curieuses histoires des plantes du Canada*, qui, bien que d’une richesse documentaire remarquable, retracent l’histoire de la botanique entre le II^e et le XX^e siècle au Canada en faisant référence aux “découvertes” d’espèces végétales et de leurs usages sur le territoire par les Vikings d’abord, puis les euro-descendants par la suite (Asselin, A. *et al.*, 2014; 2015; 2017; 2019). Au Québec, les grands noms associés à la botanique sont ceux d’hommes blancs, explorateurs et religieux comme Jacques Cartier, Jacques Rousseau, Ernest Lepage, ou encore le frère Marie-Victorin, auteur de la célèbre *Flore Laurentienne* (1935), parmi d’autres. Les “premiers ethnobotanistes” Allochtones ont alors contribué à l’appropriation d’usages et de savoirs, notamment sur les plantes médicinales (Geniusz, W. M., 2009). Détenus par les peuples autochtones depuis des temps immémoriaux, ils ont soudainement été répandus à la société euro-descendante et aux industries pharmaceutique et agricole, ce qui a laissé une crainte justifiée des populations autochtones à les partager (Geniusz, M. S., 2009).

Récemment, plusieurs ethnobotanistes autochtones ont contribué à déconstruire l’imaginaire (néo)colonial entourant les savoirs relatifs aux plantes au Canada en resituant l’historique des savoirs ethnobotaniques de leurs peuples grâce aux expertises d’ainé·e·s reconnu·e·s dans le domaine et dont les principales sources sont issues de la tradition orale (Geniusz, M. S., 2015; Geniusz, W. M., 2009; Joseph, 2020).

1.2 Femmes Autochtones

Les conséquences du colonialisme sur la place et le rôle des femmes Autochtones dans les communautés ont également marqué les dernières générations (Basile, 2017; Brodribb, 1984). Tandis que les femmes avaient des rôles majeurs dans la gouvernance et les pratiques traditionnelles (ex. chasse, pêche, cueillette), à partir du milieu du XIX^e siècle, elles ont progressivement été mises au second plan de certaines activités par les pressions coloniales, en premier lieu par le refus des missionnaires allochtones de s'adresser aux femmes Autochtones (Basile *et al.*, 2017). Leurs savoirs ont ainsi été longtemps marginalisés comparativement aux savoirs masculins (Basile *et al.*, 2017). L'abstraction des dynamiques de genre dans les recherches dites coloniales a été qualifiée de « *gender blindness* » par certain·e·s auteur·trice·s (p. ex. : Desbiens et Simard-Gagnon, 2012). Dans une optique de décolonisation de la recherche, donner la voix aux femmes Autochtones et documenter leurs rôles sur le territoire sont des démarches primordiales à une représentation plus réaliste des Premières Nations dans la littérature (Basile *et al.*, 2018; FAQ, 2012), d'autant plus que les femmes Autochtones sont couramment désignées comme étant « gardiennes de la culture » (Labrecque, 2015).

Une division selon le genre des rôles et des pratiques s'observe concernant l'utilisation, la gestion et la conservation des plantes (Howard, 2003; Pfeiffer et Butz, 2005). Les savoirs relatifs aux plantes détenus par les personnes de différents genres sont complémentaires et la répartition de leurs rôles sur le territoire est égalitaire (Basile, 2017; Lévesque *et al.*, 2016). L'hétérogénéité sociale qui structure les communautés doit donc être considérée dans la recherche en ethnobotanique par la reconnaissance des différentes strates sociales dans le design de recherche (Howard, 2003). Le genre est ainsi une variable critique influencée par des facteurs socioculturels. Par conséquent, la sous-représentation de l'expertise des femmes limite la compréhension et la portée des travaux sur les systèmes de savoirs et les pratiques culturelles autochtones (Basile *et al.*, 2018; Pfeiffer et Butz, 2005).

1.3 Territorialités atikamekw nehirowisiwok

La Nation Atikamekw Nehirowisiw est constituée de trois communautés; Opitciwan, Manawan et Wemotaci, situées en Haute-Mauricie (Figure 1.1). Les Atikamekw Nehirowisiwok habitent Nitaskinan, territoire ancestral de 82 000 km² qui couvre le bassin versant de Tapiskwan Sipi (rivière St-Maurice), une partie des bassins versants de la Baie-James, de Katino Sipi (rivière Gatineau) et de Wapoc Sipi (rivière du Lièvre) (CNA, 2018; Figure 1.1). La Nation comptait 8820 membres en 2018 (CERP, 2019), dont 2173 résidant à Wemotaci (Gouvernement du Québec, 2019). La langue atikamekw, le nehirowimowin, est parlée au sein des trois communautés et le français est également utilisé couramment, notamment par les plus jeunes générations (Poirier *et al.*, 2014). La communauté de Wemotaci, avec laquelle j'ai collaboré, est d'une superficie de 2978 hectares et est située à 115 km au nord-ouest de La Tuque (Communauté de Wemotaci, 2021).

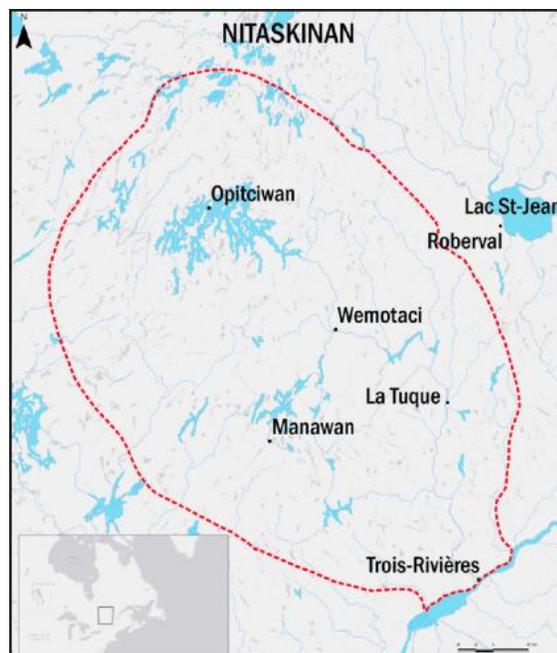


Figure 1.1 Localisation du Nitaskinan, des 3 communautés atikamekw nehirowisiwok (Opitciwan, Wemotaci, Manawan) et de certaines municipalités (Awashish et Depelteau, 2015)

Le territoire de la Première Nation Atikamekw Nehirowisiw est non-cédé, c'est-à-dire qu'aucun traité ou entente officielle n'a été signé entre les gouvernements et la Nation relativement à l'utilisation du territoire. Depuis 1979, dans le cadre de la politique sur les revendications territoriales globales du Canada mise en place en 1973, la Nation Atikamekw Nehirowisiw est engagée dans des processus de négociation avec les gouvernements du Québec et du Canada afin de faire reconnaître leur autonomie et leur droit à l'autodétermination au sein de Nitaskinan (CNA, 2018; Houde, 2014; Poirier *et al.*, 2014). La Nation a émis une déclaration de souveraineté et d'autonomie le 8 septembre 2014. Dans cette démarche vers l'autodétermination, les visions et les valeurs atikamekw nehirowisiwok sont centrales.

La notion de territorialité atikamekw nehirowisiw est définie par une vision holistique de l'environnement. L'expression « univers forestier » est ainsi utilisée pour référer à un ensemble reliant le vivant et le non-vivant³ dans une continuité passé-présent-futur (Éthier, 2011; Poirier, 2000, 2004; Poirier *et al.*, 2014; Wyatt et Chilton, 2014). D'autre part, la territorialité réfère également à l'occupation physique et culturelle du territoire : « Le territoire et l'univers forestier des Atikamekw Nehirowisiwok sont à la fois conçus et vécus comme des milieux de vie, des lieux d'identité, de mémoire et de transmission, des lieux de guérison et de ressourcement, ainsi que des espaces post/néo-coloniaux de tensions, de négociations et de compromis » (Poirier *et al.*, 2014, p. 7).

Ainsi, la territorialité atikamekw nehirowisiw est intrinsèquement liée à l'identité, la langue et la tradition orale : « Les jeunes générations disent souvent des aînés[·es] que ces derniers[·ères] parlent la “langue du territoire” » (Poirier *et al.*, 2014, p. 7). Selon une participante à l'étude de Basile *et al.* (2018, p. 8), « la langue est l'ingrédient primaire par lequel on s'identifie au territoire » (Traduction libre).

Alors que d'un point de vue eurocentré, le territoire est principalement un bien matériel et exploitable pouvant être acquis, d'un point de vue autochtone il s'agit davantage

³ Ensemble d'éléments ou d'entités physiques et spirituelles.

d'une entité nourricière dont les personnes font partie intégrante (Jérôme et Veilleux, 2014; Martin et Girard, 2009). Cette conception du territoire diffère donc de celle des gouvernements allochtones (Chaplier et Scott, 2018; Leroux, 2009; Thom, 2009). Gélinas (2000, 2007) a d'ailleurs retracé l'histoire de la Nation Atikamekw Nehirowisiw en soulignant les changements spatio-temporels qu'ont engendrés les échanges avec les populations coloniales euro-descendantes. Parmi les exemples ayant marqué les régimes territoriaux atikamekw nehirowisiwok, notons la création des réserves à castor par le gouvernement du Québec à partir des années 1930. Dans un contexte de diminution importante de la population de castors due au commerce des fourrures et à la chasse sportive, le gouvernement provincial a établi les « réserves à castor », des lots de trappes délimités et sous la responsabilité de chasseurs (essentiellement des hommes) Autochtones. Ils avaient la responsabilité de comptabiliser et de limiter les captures (imposition de quota). Alors que la structure territoriale atikamekw nehirowisiw repose sur une division basée sur des groupes familiaux – chaque famille étant responsable d'un territoire attribué selon une coutume ancestrale – la création des réserves à castor a engendré un rétrécissement des territoires de chasse atikamekw nehirowisiwok, ainsi qu'un enchevêtrement des territoires familiaux (*natoho aski*) avec les zones de chasse d'autres familles, les territoires d'autres Premières Nations et avec des zones de chasse utilisées par des *Emitcikociwicak* (Québécois·e·s) à des fins sportives (Poirier, 2000).

À cette période de création des réserves à castor, les Atikamekw Nehirowisiwok ont commencé à être davantage exposé·e·s à la cartographie occidentale (Éthier, 2020). Effectivement, les *ka nikaniwiticik* (responsables territoriaux) ont contribué à la création des cartes pour redéfinir les terrains de trappe en considérant les *natoho aski* et ainsi correspondre davantage à leur système d'occupation territoriale (Éthier, 2020; Poirier, 2013). Toutefois il est vrai que certaines portions des territoires familiaux n'ont pas été proprement incluses dans les délimitations des réserves à castor, ce qui a été source

d'iniquité entre certaines familles et de chevauchements territoriaux entre certains territoires familiaux (Éthier, 2020; Vincent, 2016).

1.4 Régimes fonciers atikamekw nehirowisiwok et coexistence avec l'industrie forestière

Les conseils de bande sont des systèmes politiques imposés par la *Loi sur les Indiens* (Morissette, 2007). Cet appareil politique est ainsi celui qui est reconnu par le gouvernement québécois lorsqu'il s'agit de négocier l'exploitation du territoire et de ses ressources naturelles (faune, minerais, bois) ou encore d'instaurer des ententes relatives aux services socio-économiques et éducatifs. Le conseil de bande est également le centre économique de la communauté puisqu'il représente le principal employeur au sein de la communauté (Morissette, 2007). Un travail de concertation en continu entre les conseiller·ère·s et les chef·fe·s de territoire est effectué pour assurer une cohérence entre les systèmes traditionnels et les conseils de bande (Morissette, 2007).

Les systèmes traditionnels de gestion du territoire reposent sur des structures familiales. Des chef·fe·s de territoire, « *ka nikaniwiticik* » sont désigné·e·s au sein des familles pour s'occuper de la coordination de l'utilisation et du partage du territoire familial (Éthier, 2014; Houde, 2014). À l'échelle communautaire, les activités de chasse, pêche et cueillette (*atoskewin*) se déroulent dans *notcimik* (l'univers forestier/lieu d'origine et d'appartenance) selon le droit coutumier transmis au sein des familles, des communautés et des Nations autochtones. Les mariages constituent alors des alliances interfamiliales dans l'exercice de ces pratiques et l'occupation du territoire (Basile *et al.*, 2017; Éthier, 2014; Éthier *et al.*, 2019; Houde, 2014).

Les notions de famille et de territoire sont donc intimement liées par le système d'occupation et de gestion du Nitaskinan (Basile *et al.*, 2017). Wyatt et Chilton (2014) mentionnent quatre termes nehirowimowin décrivant les activités d'occupation et d'utilisation du territoire atikamekw nehirowisiwok : *tipahiskan*, *nametawin*,

kapeciwini et *atoskewin*. *Tipahiskan* décrit, dans le contexte des négociations territoriales actuelles, la perspective atikamekw nehirowisiw de « gestion du territoire » ou « d'aménagement forestier » (Wyatt et Chilton, 2014). *Nametawin* « est l'acte de se déplacer sur le territoire en y laissant des marques ou des indices afin de démontrer que ce territoire est occupé » (Wyatt et Chilton, 2014, p. 65). *Kapeciwini* désigne « la vie au camp et au sein de *notcimik* » (Wyatt et Chilton, 2014, p. 65). Enfin, *atoskewin* « regroupe des pratiques reliées au prélèvement des ressources du territoire, de ce dont on a besoin pour vivre, selon la saison et le code de pratique » (Wyatt et Chilton, 2014, p. 66). Ces activités se réalisent selon un calendrier rythmé par les six saisons atikamekw nehirowisiwok (Tableau 1 dans Wyatt et Chilton, 2014, p. 64) : *pitcipipon* (pré-hiver), *pipon* (hiver), *sikon* (pré-printemps), *miroskamin* (printemps), *nipin* (été), *takwakin* (automne).

Ces activités sont interreliées et s'exercent au sein de Nitaskinan de plus en plus difficilement en coexistence avec l'industrie forestière (Wyatt et Chilton, 2014). Effectivement le manque de consultation auprès des chefs de territoires familiaux est, encore aujourd'hui, dénoncé par les trois communautés et le Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (Radio-Canada, 2021a). Pour mieux comprendre la coexistence entre les régimes fonciers atikamekw nehirowisiwok et l'industrie forestière, Fortier et Wyatt (2019) évoquent les facteurs s'échelonnant entre 1990 et 2018 qui ont affecté la collaboration entre les différents acteurs de l'industrie forestière et les Atikamekw Nehirowisiwok dans le cadre de la planification forestière. C'est vers la fin des années 1990 que les Atikamekw Nehirowisiwok sont parvenus à initier un dialogue avec l'industrie forestière dans le but de concilier leur occupation ancestrale du territoire avec le développement des activités forestières. Le tableau 1.1 récapitule les événements marquants qui ont suivis l'initiation de ce dialogue. Notons cependant qu'en 2010 une réforme du régime forestier marque un tournant dans la collaboration forestière entre l'industrie, les Atikamekw Nehirowisiwok et le Ministère de la Forêt de la Faune et des Parcs (MFFP). Effectivement, la nouvelle loi rend le dialogue entre

ces différents acteurs de plus en plus compliqué. Alors qu'en 2001 avec la *Loi sur les forêts* ce sont les compagnies forestières qui étaient mandatées par le MFFP afin de négocier les mesures d'harmonisation avec les peuples autochtones, à partir de 2010 le gouvernement provincial reprend ce rôle. La réforme supprime également la possibilité pour les Atikamekw Nehirowisiwok de toucher des mesures compensatoires⁴. Depuis, la négociation des mesures d'harmonisation et compensatoires est limitée en raison du manque de communication entre les Atikamekw Nehirowisiwok, les compagnies forestières et le MFFP.

Ces difficultés ont amené les Atikamekw Nehirowisiwok à entreprendre d'autres avenues afin de faire respecter et d'exercer leurs droits ancestraux, telles que la création d'une entreprise forestière atikamekw nehirowisiw (Tableau 1.1). Fortier et Wyatt (2019) soulignent d'ailleurs la diversité de stratégies autochtones depuis les années 2000, tant de la Nation Atikamekw Nehirowisiw que des conseils de bande des trois communautés, stratégies interreliées qui s'alimentent les unes les autres dans une lutte commune. Ce sujet est d'ailleurs au cœur de l'actualité avec le moratoire sur la coupe forestière réclamé en 2021 par le CNA et les chef·fe·s des territoires familiaux Atikamekw Nehirowisiwok (Radio-Canada, 2021a).

Ce contexte spécifique entourant *notcimik* est important à souligner puisque les industries forestières accordent peu d'attention et d'importance à l'utilisation ancestrale des produits forestiers non ligneux (PFNL) par les Atikamekw

⁴ Les négociations entre les communautés autochtones et l'industrie forestière peuvent mener à des mesures d'harmonisation immatérielles ou à des mesures compensatoires matérielles :

Mesures immatérielles : « À titre d'exemples, ce sont des bandes de protection autour des sentiers de trappe et des camps de chasse, des déplacements de coupes dans la zone planifiée, des modifications de la taille, du lieu, de la durée et du moment des interventions, etc. » (Fortier et Wyatt, 2019, p. 355).

Mesures matérielles : « Par exemple, l'industrie forestière peut offrir aux familles et aux membres des communautés affectées par les coupes forestières du bois de chauffage, la construction ou la restauration de chemins forestiers, des formations professionnelles, des contrats, des emplois contractuels, etc. » (Fortier et Wyatt, 2019, p. 355).

Nehirowisiwok. La mise en valeur des savoirs ethnobotaniques atikamekw nehirowisiwok contribue alors à soutenir les démarches de revendications de la Nation.

Tableau 1.1 Chronologie des événements ayant marqué la planification forestière en territoire atikamekw nehirowisiw de 1980 à 2018 (d'après Fortier et Wyatt, 2019)

1982	Fondation du CNA et création d'un service forestier
1990	Établissement d'une association de trappeurs et chasseurs (Mamo Atoskewin Atikamekw)
1992	Création d'une entreprise forestière atikamekw: Services forestiers Atikamekw Aski Inc. (SFAA)
1996	Entente entre une entreprise forestière allochtone et le Conseil des Atikamekw de Wemotaci (CAW) pour la création d'une scierie (Tackipotcikan)
1999	Projet d'harmonisation mis en place par le SFAA et la CAW visant à concilier activités traditionnelles et développement forestier
2001	Modification de la <i>Loi sur les forêts</i> afin « de prendre en considération les intérêts et préoccupations d'autres utilisateurs du territoire de l'unité d'aménagement et de prévenir les différends concernant la réalisation des activités d'aménagement forestier » (L.R.Q., c. F-4.1 art. 54) Mise en place des contrats d'aménagement et d'approvisionnement forestier (CAAF)
2004	Entente signée entre le Conseil des Atikamekw de Manawan et le gouvernement du Québec prévoyant la mise en place d'un mécanisme de « conciliation des activités d'aménagement forestier avec la pratique des activités de chasse, de pêche, de piégeage et de cueillette effectuées à des fins alimentaires, rituelles et sociales »
2010	Adoption de la Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier (L.R.Q., c. A-18.1) réformant le régime forestier Perte des mesures de compensation Cartes de lots familiaux utilisées dans les mesures d'harmonisation
2010-2018	Mise en place des tables locales de gestion intégrée des ressources naturelles et du territoire (tables GIRT) regroupant l'industrie, les représentant·e·s Autochtones et les autres utilisateur·trice·s du territoire.

1.5 Problématique et objectif de recherche

La cueillette de plantes sauvages est la troisième catégorie de source d'alimentation traditionnelle, après la chasse et la pêche, pour les Premières Nations au Canada (Batal *et al.*, 2021). Pour les peuples autochtones situés en forêt boréale, parmi ces plantes, le bleuet est la principale ressource consommée (Tableau 1 dans Batal *et al.*, 2021). L'importance de ce petit fruit dans l'alimentation traditionnelle autochtone n'est donc pas à négliger.

Au sein de la Nation Atikamekw Nehirowisiw, plus d'une vingtaine d'activités de cueillette s'exercent sur le territoire pendant les six saisons (Atikamekw Sipi, 2021). Les travaux de Gérald Ottawa, disponibles sur le site *Atikamekw Kinokewin*⁵, recensent et décrivent ces activités dans des capsules vidéo en nehirowimowin. Concernant les végétaux, la cueillette de plantes médicinales (*nanto mackikiwaniwon*) a lieu annuellement tandis que la cueillette de petits fruits (*mowisowin*), s'exerce principalement durant l'été (*nipin*), le printemps (*miroskamin*) et l'automne (*takwakin*) (Wyatt et Chilton, 2014). Le bleuet (*minic*), est au centre de cette activité et est cueilli surtout durant *nipin*, principalement dans les forêts en régénération après feux (Raymond, 1945; Poucachiche, 2006; Wyatt et Chilton, 2014).

Minic est une espèce culturelle clé (Garibaldi et Turner, 2014) pour plusieurs Premières Nations au Québec (Karst, 2010), bien que les pratiques culturelles qui y sont associées restent peu documentées. Le bleuet est reconnu comme une ressource socioéconomique importante (Gouvernement du Québec, 2013; Poucachiche, 2006). Selon le MAPAC (2016), le Canada est le premier producteur mondial de bleuets sauvages (Encadré 1.1) et la majorité de cette production provient du Québec. Au Québec, la production est concentrée dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (MAPAC, 2016). La majorité des bleuets sur le marché provient de bleuetières aménagées : 87%, contre seulement

⁵ Il s'agit d'un site web à accès restreint, cocréé en 2014 par le CNA et l'Université Laval, recensant les savoirs liés aux six saisons atikamekw nehirowisiwok (Poirier, 2014).

13% pour les bleuets sauvages cueillis en forêt publique (MAPAC, 2016). Peu d'études se penchent spécifiquement sur les bleuets sauvages cueillis en forêt, dont les Premières Nations et particulièrement les Atikamekw Nehirowisiwok sont des cueilleuses notables.

Encadré 1.1 Qu'entend-on par "bleuets sauvages"?

Le terme « bleuet sauvage » est vaste et ne concerne pas seulement les fruits cueillis en forêt, mais aussi certains cultivars de production intensive en bleuetières aménagées (MAPAC, 2016). Effectivement, au Québec, l'industrie du « bleuet sauvage » est régie par le Syndicat des producteurs de bleuets du Québec (SPBQ) situé dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean. Trois appellations reviennent fréquemment dans l'industrie du bleuet : bleuets nains, bleuets en corymbe (ou bleuets géants) et bleuets sauvages (Agriculture Canada, 1988; MAPAC, 2016). Le terme « bleuets nains » semble moins utilisé de nos jours, il s'agit d'un nom vernaculaire pour désigner plusieurs espèces de bleuets indigènes de petite taille (*lowbush blueberries*). Le terme « bleuet sauvage » désigne les mêmes espèces de bleuets que « bleuets nains » (MAPAC, 2016). Les bleuets en corymbe (bleuets géants; bleuets cultivés; *Vaccinium corymbosum*) sont des arbustes hauts (1 à 3 mètres) (*highbush blueberries*) dont les fruits sont plus gros que ceux des bleuets nains.

Le bleuet est consommé, mais il est aussi utilisé comme plante médicinale par de nombreux peuples autochtones (Eeyou, Anicinape, Ojibway, Mi'kmaq, Chipewyan, Dene et Métis) (Uprety *et al.*, 2012b). Dans leur synthèse des plantes médicinales utilisées par les peuples autochtones de la forêt boréale au Canada, Uprety *et al.* (2012b) ont recensé six espèces de plantes à fruits du genre *Vaccinium*, dont 3 espèces de bleuets (*V. angustifolium*, *V. myrtilloides* et *V. uliginosum*). Le bleuet est un antioxydant et il est riche en vitamine C, potassium, phosphore et calcium. Une consommation régulière favorise une bonne tension artérielle (Smith *et al.*, 2000). Le bleuet est un bon régulateur de glycémie et prévient ainsi le diabète (Martineau *et al.*, 2006).

McCune et Cuerrier (2020) mentionnent que la cueillette de plantes médicinales et comestibles occupe une place importante dans la relation humain-territoire et le partage

de connaissances intrafamiliale pour plusieurs peuples autochtones au Canada. Les systèmes de transmission et d'acquisition des savoirs autochtones en contexte atikamekw nehirowisiw sont la base structurelle des relations familiales au territoire (Basile, 2017; Éthier, 2014; Poirier *et al.*, 2014). La cueillette de baies contribue ainsi à l'éducation des jeunes, la construction ou la solidification de liens sociaux et familiaux et la surveillance du territoire (Elk et Baker, 2020). Basile (2017, p. 88) a recueilli des témoignages d'Atikamekw Nehirowiskwewok mentionnant « vouloir recommencer à faire leur pâte de bleuets » et ayant fait part d'une divergence d'intérêts envers ce petit fruit : les jeunes cueillent davantage pour la vente tandis que les aîné·e·s cueillent pour leurs familles, se nourrir ou pour les *makocana* (repas communautaires/familiaux) (Basile, 2017, p. 84). L'inclusion de la dimension générationnelle dans cette étude vise à éclaircir cet aspect, en complément avec la dimension de genre, afin de mieux comprendre les relations, visions et utilisations de tous·tes et chacun·e au sujet de *minic*.⁶

La principale transformation culinaire connue de *minic* est la confection de la pâte de bleuets (*osekwan minic*), pratique qui « fait partie de l'identité des femmes et du peuple Atikamekw » (Basile, 2017, p. 88). Raymond (1945) a décrit cette pratique à partir de deux espèces de bleuets (*V. myrtilloides* et *V. angustifolium*). Avant l'accès au réfrigérateur dans les communautés, *osekwan minic*, se conservait à long terme sous terre pour être consommée durant la période hivernale (Basile, 2017; Gouvernement du Québec, 2013; Raymond, 1945). Dans une vidéo documentaire portant sur *La confection de la pâte de bleuets* en contexte atikamekw nehirowisiw (Saint-Pierre, 2013), il est possible de voir les grandes étapes de sa réalisation : collecte, cuisson, conservation. Toutefois, la documentation entourant cette pratique reste très

⁶ L'origine de *minic* est racontée dans une variante de *kitci atisokan* (récit fondateur). Ce récit décrivant la création de *minic* par Wisaketcakw a été conté par Jacques Newashish dans un balado de La Fabrique culturelle (Télé-Québec, 2021). Cette façon de partager les *atisokan* (récits) est particulièrement intéressante puisqu'elle conserve leur forme orale.

descriptive, de là l'importance de mieux documenter les relations, significations et utilisations autochtones du bleuet dans le contexte actuel.

Dans la communauté de Wemotaci, l'entreprise Osekwan minic a été créée en 2015 par et pour des femmes de la communauté (Tremblay, 2019). Elle vise à promouvoir la commercialisation de pâte de bleuets selon les pratiques traditionnelles de cueillette et de transformation. L'objectif de cette étude est de décrire et d'analyser la transmission des valeurs, des savoirs et des pratiques autochtones concernant le bleuet au sein de la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemotaci (Haute-Mauricie, Québec, Canada), particulièrement chez les femmes.

La présente étude s'inscrit dans les démarches de mise en valeur des savoirs autochtones dans une perspective d'autodétermination. L'intégration des enjeux culturels, environnementaux et de genres au sein du projet contribue à une réflexion sur l'occupation et l'utilisation du territoire ancestral atikamekw nehirowisiw. Ce projet s'inscrit dans la collaboration entre le Laboratoire de cartographie participative de l'UQAT et le Conseil de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (CNA), plus particulièrement le Secrétariat au Territoire (SAT), qui est responsable des questions environnementales et territoriales au sein de Nitaskinan.

CHAPITRE 2 - CADRE CONCEPTUEL

Dans ce chapitre, j'expliquerai comment les champs disciplinaires que sont l'ethnobotanique et l'ethnoécologie se posent comme une base fondatrice de mon analyse des résultats de cette recherche portant sur les savoirs relatifs au bleuet chez les Atikamekw Nehirowiskwewok de Wemotaci, en m'appuyant sur le concept d'espèce culturelle clé (Garibaldi et Turner, 2004). Dans un second temps, j'expliquerai comment les concepts de « savoirs autochtones », de « systèmes de savoirs autochtones » et de « transmission des savoirs autochtones » sont entendus et mobilisés dans cette recherche. Ensuite, je m'attarderai à la notion de lieu en présentant les concepts de « lieu habité » (*dwelling place*) et de « paysage culturel », afin d'exposer la façon dont ils sont mobilisés dans l'analyse des résultats de recherche.

Ces concepts ont été sélectionnés pour traiter le sujet de ce mémoire car ils permettent d'offrir une lentille holistique à la compréhension des enjeux entourant *minic*, notamment par la définition de liens étroits entre le territoire vécu (géographique et culturel) avec l'univers ethnobotanique atikamekw nehirowisiw.

2.1 Relations humains-plantes-territoire

L'ethnobotanique est une discipline de recherche spécialisée dans l'étude des relations entre des groupes ethniques, socioculturels et les plantes, principalement via les usages, les représentations et les caractérisations de celles-ci (Clément, 2014; Howard, 2003; Reyes-García *et al.*, 2007). L'ethnoécologie, quant à elle, désigne l'étude des connaissances écologiques de différents peuples (Turner *et al.*, 2000, 2020).

2.1.1 Ethnobotanique et ethnoécologie

Joseph (2020), ethnobotaniste et ethnoécologiste membre de la Nation Squamish (Skwxwú7mesh), témoigne de l'importance de renouer avec les pratiques et savoirs relatifs aux plantes dans une perspective de « résurgence culturelle » :

The recovery of plant knowledge leads to the renewal of cultural relationships. Plants connect us to language, harvesting sites, stories, songs and the rituals associated with particular plants. The restoration of a culturally important plant is not an isolated event. (Joseph, 2020, p. 389)

Au Québec, plusieurs études portant sur les savoirs ethnobotaniques autochtones ont été réalisées, par exemple avec les Nations Innue (Clément, 2014; Laurendeau, 2011), Naskapie (Lévesque *et al.*, 2017; Lévesque et Trudreau, 2001) et Anicinape (Geniusz, M. S., 2015; Geniusz, W. M., 2009). En ce qui concerne la Nation Atikamekw Nehirowisiw spécifiquement, à l'exception du mémoire de Tougas (2016) portant sur la cosmologie des arbres, il y a très peu d'études centrées sur l'ethnobotanique récentes (mais voir Raymond (1945) qui fait mention de la pâte de bleuets). La relation au territoire ne se limite pas aux échanges humains-animaux-plantes, le non-vivant fait partie intégrante de la relation à l'environnement des Autochtones (Geniusz, M. S., 2015; Joseph, 2020; Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016; Tougas, 2016). Cette vision holistique des Atikamekw Nehirowisiwok à l'égard du territoire et de l'univers forestier est centrale à la réflexion analytique de ce projet.

Parmi les études en ethnobotanique, je distingue deux principales approches. L'une systématique, se concentrant sur la classification, l'identification et les taxèmes, s'intéresse aux relations humains-plantes principalement par la linguistique (Clément, 2014). L'autre, davantage ancrée dans l'environnement, en s'associant à l'ethnoécologie, concentre son attention sur les pratiques et activités liées aux plantes au sein de l'écosystème (Turner *et al.*, 2020). Toutes deux sont cependant interreliées,

comme le montrent les ouvrages ethnobotaniques autochtones anicinapek⁷ de Geniusz W. M. (2009) et Geniusz M. S. (2015), et sont mobilisées dans mon étude. Effectivement, la documentation des termes atikamekw nehirowisiwok tout comme la documentation des utilisations entourant certaines espèces clés, permettent une compréhension des relations humains-plantes comme partie intégrante d'un ensemble d'interactions complexes et dynamiques. Il est important d'interpréter les savoirs et pratiques liées à la cueillette dans la vision globale du rapport au territoire autochtone.

Some ethnobiologists and other scholars studying cultural landscapes take an integrated or ecosystem based approach, recognizing that berries and berry-harvesting activities do not take place in isolation but are integrated with other resource-harvesting activities. (Parlee *et al.*, 2005, p. 132)

2.1.2 Espèce culturelle clé

Une espèce culturelle clé est une espèce (ou un taxon) animale, végétale ou même fongique qui est centrale dans un contexte culturel défini (Garibaldi et Turner, 2004). Ces espèces culturelles clés : « façonnent l'identité culturelle d'un peuple, comme en témoignent leurs rôles dans l'alimentation, les matériaux, la médecine et/ou les pratiques spirituelles » (Garibaldi et Turner, 2004, p. 4).

Garibaldi et Turner (2004) ont défini six critères servant à déterminer si une espèce est une espèce culturelle clé : (1) l'intensité, type et multitude d'usages de celle-ci; (2) la dénomination et la terminologie de celle-ci, y compris son utilisation comme indicatrice phénologique ou saisonnière; (3) son rôle dans les récits, les cérémonies ou sa symbolique; (4) la persistance et la mémoire de son utilisation dans la relation au changement culturel; (5) son unicité dans la culture (ex. difficilement remplaçable par une autre espèce), et (6) la mesure dans laquelle elle permet l'acquisition de ressources au-delà du territoire (ex. vente, échange, partage).

⁷ Pluriel de « anicinape ».

Le concept d'espèce culturelle clé permet de mettre l'accent sur l'importance socio-culturelle d'une espèce afin que les mesures d'aménagement et de conservation appropriées soient mises en place pour en assurer la pérennité (Garibaldi et Turner, 2004). La disparition de ces espèces ou la réduction de leur accessibilité et donc, de leurs usages, affecte directement la transmission des savoirs qui y sont reliées (Asselin, H., 2015; Garibaldi et Turner, 2004). Ultimement, cela peut entraîner des pertes linguistiques et culturelles (Garibaldi et Turner, 2004).

Pour comprendre le lien entre une espèce culturelle clé et son effet sur la transmission culturelle, il est nécessaire de définir les systèmes de savoirs autochtones.

2.2 Systèmes de savoirs autochtones

Un système de savoirs peut être défini comme un ensemble cyclique constitué de processus d'acquisition, de mobilisation et de transmission des savoirs permettant aux individus et aux collectivités d'interpréter et d'interagir avec leur environnement (Barth, 2002; Brush, 1993; Gadgil *et al.*, 1993; Mutti, 2020). Les systèmes de savoirs sont pluriels et dynamiques, tout en étant ancrés culturellement (Blaser, 2014; Knudsen, 1998; Nadasdy, 2007).

2.2.1 Savoirs écologiques autochtones

Les savoirs écologiques autochtones peuvent être définis comme « un ensemble cumulatif de connaissances, de pratiques et de croyances évoluant par des processus adaptatifs et transmis de génération en génération par transmission culturelle, portant sur la relation des êtres vivants (y compris les humains) les uns avec les autres et avec leur environnement » (Berkes, 2012, p. 7). Depuis la fin du XX^e siècle, la considération des savoirs autochtones dans les secteurs de la gestion des ressources naturelles, et la restauration des écosystèmes est grandissante (Uprety *et al.*, 2012a, 2017). Il est cependant important de définir la complexité de ces savoirs pour les considérer et les reconnaître dans leur globalité. La proximité qu'entretiennent les peuples autochtones

avec le territoire (Gélinas 2000; 2007), notamment par l'intermédiaire d'activités et de pratiques culturelles (ex. chasse, pêche, cueillette), leur confère des connaissances et perspectives uniques de l'environnement (Bélisle *et al.*, 2021; Berkes *et al.*, 2000). Les travaux de Berkes *et al.* (2000), Berkes et Folke (1998) et de Ohmagari et Berkes (1997), effectués principalement avec les Eeyouch/Eenouch (Cris), ont d'ailleurs contribué à éclaircir les liens indissociables entre les dynamiques sociales des populations autochtones algonquiennes⁸ et leurs savoirs écologiques. Menzies et Butler (2006) définissent les principales caractéristiques de ces savoirs : cumulatifs, dynamiques, construits à long-terme, holistiques, locaux, intégrés, moraux et spirituels. Les caractères cumulatif, dynamique et de long-terme des savoirs autochtones peuvent être compris ensemble puisqu'ils sont développés et transmis par la tradition orale, l'observation et l'expérience empirique (Asselin, H., 2015; Jérôme et Veilleux, 2014). Effectivement, la transmission des savoirs repose majoritairement sur l'oralité, qui elle-même découle d'une accumulation d'observations, de pratiques, de croyances et de constats factuels et empiriques à long-terme (Asselin, H., 2015). Cependant ils sont aussi dynamiques puisque des changements dans l'environnement ont lieu (ex. exploitation forestière, minière, hydrographique), affectant les pratiques traditionnelles⁹ et donc les procédures d'acquisition, de mobilisation et de transmission des savoirs (Basile *et al.*, 2017; Bélisle et Asselin, 2021). De plus, les intérêts de chacun·e sont en partie influencés par les domaines d'expertise exercées au sein des familles (Éthier, 2011; Poirier, 2014).

Les caractères holistique, moral et spirituel peuvent eux aussi être compris ensemble, car ils sont basés sur l'interconnectivité, la localité et l'intégrité. En effet, cela signifie que les différentes entités constituant l'environnement sont interconnectées et

⁸ La grande famille linguistique algonquienne comprend neuf Nations autochtones au Québec, dont les Atikamekw Nehirowisiwok, Eeyouch, Innus, Anicinapek, qui partagent une racine linguistique commune (Gélinas, 2007).

⁹ Il est important de préciser que les termes "tradition" et "traditionnel" ne signifient pas que les pratiques et savoirs sont figés dans le passé, mais bel et bien continus, dynamiques et fluides (Asselin, H., 2015).

interdépendantes dans le maintien d'un équilibre durable (Simpson, 2014, 2017). Par entités, je fais référence aux composantes vivantes et non-vivantes qui agissent et interagissent sur le territoire. Les savoirs autochtones sont moraux puisqu'ils sont conformes à des valeurs et règles de conduite. Certains travaux démontrent, par exemple, que les systèmes de savoirs atikamekw nehirowisiwok reposent sur des valeurs telles que le respect, la réciprocité, le partage et la préservation (Éthier, 2014; Poirier, 2014). Les savoirs sont aussi spirituels et intimes puisqu'ils sont reliés à des croyances, à des pratiques cérémonielles et à la cosmologie (Éthier, 2016; LaRiviere et Crawford, 2013).

2.2.2 Savoir-être et savoir-faire

Selon Barth, le savoir « réfère à un ensemble d'éléments que la personne intègre pour interpréter le monde et pour agir au sein de celui-ci » (Barth, 1995, 2002) et « inclut autant les sentiments, les pensées, les habiletés, les aptitudes, les systèmes taxonomiques et autres particularités linguistiques » (Barth, 2002). Éthier (2011) souligne que les pratiques territoriales atikamekw nehirowisiwok exigent à la fois la démonstration de « savoir-être » et de « savoir-faire ». Ainsi, le développement des connaissances et des expertises territoriales n'est pas uniquement lié au développement des savoirs techniques, mais aussi de l'apprentissage progressif de valeurs et de règles de conduite définies comme étant respectivement synonymes d'attitudes et d'aptitudes. Cette définition du savoir fait écho aux propos de Poirier (2014, p. 77) expliquant que le concept de « kinokewin », qui signifie « mémoire vivante » en nehirowimowin. Cette traduction vise à expliciter le fait que le savoir est dynamique, en mouvement, en relation avec les connaissances accumulées dans le temps, mais actualisées dans les pratiques contemporaines et transmises de génération en génération (Poirier, 2014). Tel que soutenu par Wyatt et Chilton (2014), l'identité, l'occupation du territoire, l'utilisation des ressources, ainsi que les structures sociales des Atikamekw Nehirowisiwok sont interreliées et contribuent ensemble à alimenter ce que l'on entend par « savoirs atikamekw nehirowisiwok ».

Deux types de savoirs peuvent être distingués parmi les savoirs atikamekw nehirowisiwok : spécifiques et communs (Éthier, 2014; Poirier, 2014; Poirier et Niquay, 1999).

Les savoirs communs sont ceux qui sont transmis et partagés ouvertement, ceux qui sont accessibles à tous [et toutes] et nécessaires à la vie sur le territoire. Les savoirs spécifiques sont détenus par certaines familles ou certaines personnes; ces savoirs spécifiques sont transmis de manière « privée » et peuvent s'appliquer à une espèce animale ou végétale particulière, ou à certains récits. Ce sont aussi ceux qui sont détenus par certaines familles du fait de la particularité physique et écologique de leur territoire familial. Certaines familles, par exemple, seront détentrices des savoirs liés à la fabrication de canots d'écorce, car c'est sur leur territoire que poussent en quantité les meilleurs bouleaux (et frênes); ou alors certaines personnes seront versées dans le savoir lié aux plantes médicinales qu'elles auront hérité d'un parent. (Poirier, 2014, p. 78)

2.2.3 Transmission des savoirs

L'utilisation du territoire et la transmission des savoirs autochtones sont intrinsèquement liées (Asselin, H., 2015; Basile *et al.*, 2017; Jérôme et Veilleux, 2014; Reyes-García *et al.*, 2016). Les Atikamekw Nehirowisiwok mettent l'accent sur l'apprentissage par rétroaction et l'observation. L'utilisation et la transmission des savoirs reposent sur des mécanismes d'intériorisation culturelle des pratiques traditionnelles et le développement de visions du monde plurielles au sein de l'univers forestier (Éthier, 2014; Éthier *et al.*, 2019; Jérôme et Veilleux, 2014). Afin de comprendre les dynamiques de transmission inter- et intra-générationnelle des savoirs associées à *minic*, les notions de « modèle d'apprentissage culturel » et de « voies de transmission » ont alimenté ma réflexion.

Reyes-García *et al.* (2016) font appel à un concept nommé le *multistage model of cultural learning* que l'on peut traduire par « modèle d'apprentissage culturel en plusieurs étapes ». Selon une approche quantitative, ce modèle vise à montrer comment

l'acquisition et la transmission des traits culturels se font à différents stades de vie, de façon interreliée ou non (expérience directe ou par observation).

Comme Ohmagari et Berkes (1997), Reyes-García *et al.* (2016) se basent sur les trois voies de transmission proposées par Cavalli-Sforza et Feldman (1981) : verticale – l'information est transmise de parents à enfants; horizontale – l'information est transmise entre personnes de même génération; et oblique – l'information est transmise entre des personnes de générations différentes, mais non associées par des liens familiaux. Selon Reyes-García *et al.* (2016), il existe deux principales utilisations théoriques de ces modes de transmission : l'une selon une approche évolutionniste, visant à les modéliser afin d'établir des scénarios maximisant l'efficacité des apprentissages. L'autre, sollicitée dans cette étude, selon une approche anthropologique, repose davantage sur l'observation et la description des voies de transmission prééminentes dans différents contextes socioculturels et des types de savoirs culturels associés à chacune d'elles.

Les deux principales conclusions de Reyes-García *et al.* (2016) sont (1) que les savoirs des adultes semblent être issus d'une combinaison de différentes sources de transmission réparties dans le temps; (2) que l'enfance est une période critique pour les apprentissages sociaux et est ainsi la fondation des connaissances et compétences de tous·tes et chacun·e. Ces affirmations, combinées aux résultats de Basile (2017) et Éthier (2014) sur les systèmes de savoirs atikamekw nehirowisiwok, m'ont servi d'assise dans l'analyse et la compréhension des dynamiques de transmission des savoirs ethnobotaniques des femmes Atikamekw Nehirowiskwewok.

2.2.4 Cartographie culturelle : outil de transmission des savoirs autochtones

Selon Acevedo (2017), il existe trois principales visées de la cartographie culturelle : (1) montrer les composantes culturelles d'un territoire spécifique, (2) illustrer les relations entre la culture et l'élaboration ainsi que l'interprétation des cartes et (3)

considérer le territoire comme une variable dans les études sociologiques. Dans le cadre du mon projet, les deux premiers aspects sont les principaux concernés.

La cartographie culturelle a un potentiel à l'échelle locale, dans un but de valorisation des savoirs et des pratiques traditionnelles. Par exemple, Roth (2009) soutient que deux innovations issues de la littérature sur les systèmes d'informations géographiques (SIG) s'imbriquent dans la reconceptualisation de la cartographie par l'intégration des *dwelling spaces*. Premièrement, il fait mention des visualisations géographiques (GVIs), comme avec Google Earth, donnant la possibilité de « s'immerger » dans la carte au moyen de la fonction « *street view* ». Cela permet une exploration dynamique des relations spatiales du paysage et montre un potentiel d'application dans les pratiques cartographiques participatives (Roth, 2009). Deuxièmement, il soutient que la cartographie interactive, qui permet de joindre des hyperliens, des images, des vidéos ou des audios, détache la carte digitale de l'abstrait en la ramenant à des expériences concrètes. Cette fonction multimédia vise à exposer un ensemble d'informations relatives aux pratiques et savoirs territoriaux dans une perspective de transmission intergénérationnelle. Les cartes interactives et digitales offrent ainsi une représentation visuelle du territoire pluridimensionnelle et plurisensorielle (Becker, 2018; Roth, 2009).

Dans le cadre de mon projet, ce type de cartographie a été sollicité afin de mettre en valeur les savoirs reliés à *minic* et les expériences des participant·e·s dans une perspective de (1) valoriser la culture atikamekw nehirowisiw, (2) cibler des sites à potentiel pour la cueillette des bleuets et (3) développer des outils pédagogiques pour les jeunes.

2.3 Notion de lieu

La notion de « sense of place » réfère aux lieux comme étant constitués de variables cognitives, conatives et affectives, faisant appel aux émotions, aux sens, aux croyances, aux comportements et aux actions humaines, animales, végétales, etc. (de Mello *et al.*,

2020; Jorgensen et Stedman, 2001; Pretty *et al.*, 2003). Selon Cuerrier *et al.* (2015) ce terme voit le jour dans le livre *Wisdom Sits in Place* de Basso (1996) dans lequel l'auteur propose une étude épistémologique des liens entre les humains et les paysages au-delà d'une simple occupation physique du territoire. À la même époque, le concept de *dwelling* décrit ci-dessous, exprime aussi cette idée, qui a été peu à peu articulée par les chercheur·euse·s en études autochtones plus spécifiquement.

2.3.1 Dwelling place

Le terme *dwelling* provient de l'essai du philosophe Heidegger (1971) intitulé *Building Dwelling Thinking* et a été repris par différent·e·s auteur·trice·s, dont Ingold à partir des années 1990 (Ingold, 2000, 2011; Knudsen, 1998). La notion de *dwelling* réfère à l'être comme « être-dans-le-monde » (being-in-the-world), et traduit un engagement constant et inévitable de l'humain dans l'environnement (Obrador-Pons, 2007). Au centre des réflexions de Ingold, sa conception de l'environnement par le biais de la notion de « lieu habité » (*dwelling place*) se définit par l'expression momentanée de relations socioécologiques et culturelles agissant au sein d'un écosystème (Ingold, 2000, 2011; Roth, 2009). Le concept de *dwelling space* décrit ainsi un espace dynamique et multiple formé par les relations (sociales, politiques et économiques) et les interactions (écologiques, physiques et spirituelles) (Johnson, 2010; Roth, 2009). La notion de *dwelling place* permet de définir un lieu comme étant une entité impliquée dans un processus de construction culturelle (Obrador-Pons, 2007). Ainsi, les lieux font partie intégrante des cultures autochtones et les enrichissent au fur et à mesure qu'ils sont habités. Ces deux notions (lieu et espace), peuvent être comprises comme des échelles différentes de l'environnement, soit, locale (lieu) et globale (espace) (Escobar, 2001). Cependant, dans la mesure où les espaces, ainsi définis, sont dominés par les sociétés occidentales (ex. mondialisation, capitalisme), cela s'inscrit dans une perception hiérarchique plutôt qu'holistique de l'espace :

The critique of the privilege of space over place, of capitalism over non-capitalism, of global cultures and natures over local ones is not so much,

or not only, a critique of our understanding of the world but of the social theories on which we rely to derive such understanding. (Escobar, 2001, p. 170)

En faisant le portrait du concept de lieu et de la théorie entourant ce terme, Thom (2004) nous permet de mieux comprendre sa portée culturelle et politique en contexte autochtone, mais aussi de montrer pourquoi il est au cœur des recherches en anthropologie. L'un des aspects intéressant à soulever est celui de la coexistence de l'espace et du lieu. Thom (2004) présente une définition du lieu tirée de Casey (1996), qui le décrit comme étant créé au moment du contact entre les personnes et l'espace. Cependant, cela sous-entend une vision allochtone de l'espace, basée sur l'occupation de terres auparavant « vides », peu à peu construites par l'occupation humaine (Johnson, 2010; Thom, 2004).

Concevoir des lieux par la notion de *dwelling* permet de les percevoir comme des « milieux d'engagement » (Wylie, 2003, p. 155). Le concept de *dwelling* se pose alors comme un cadre pertinent en recherche autochtone tant au niveau épistémologique, qu'analytique (Escobar, 2001; Obrador-Pons, 2007) puisqu'il vise à déconstruire la perception dualiste nature/culture (Descola, 2005; Haila, 2000; Johnson et Murton, 2007).

2.3.2 Paysages culturels

Le concept de paysage culturel a été initialement développé par le géographe Allemand Carl Sauer en 1925 dans son ouvrage *The Morphology of Landscape* au sein duquel il définit ce concept comme suit : « Culture is the agent, the natural area is the medium, the cultural landscape is the result. Under the influence of a given culture, itself changing through time, the landscape undergoes development, passing through phases » (Sauer, 1925, p. 46). Plumwood (2006) expose une critique de cette définition initiale qui découle d'une pensée eurocentrée et binaire dans la mesure où elle réduit la culture à l'action humaine alors que la sphère naturelle et les éléments du territoire ne sont pas considérés dans la construction du paysage culturel.

Why does the concept of a cultural landscape privilege human agency over the other agencies involved and credit this force exclusively with creation of the land we view? Why are no other, nonhuman influences recognized or mentioned? Why is the human cultural narrative assumed to silence or take precedence over the other, nonhuman, narratives of creation and reproduction in the land? Such a model seems to reinforce the western tradition of treating humans as superior and apart, outside of and hyperseparated from nature, rather than integrating the human narrative with other narratives of the land. (Plumwood, 2006, p. 123)

Concernant les paysages culturels autochtones (PCA) spécifiquement au Canada, le *Forest Stewardship Council Canada* (FSC) propose une définition concordante avec la vision autochtone du territoire que je retiens dans mon étude :

Les paysages culturels autochtones sont des paysages vivants auxquels les peuples autochtones accordent une valeur sociale, culturelle et économique issue de leur relation durable avec le territoire, l'eau, la faune, la flore et le monde spirituel, de même que de l'importance actuelle et future que ces lieux jouent dans leur identité culturelle. Les PCA sont caractérisés par des éléments qui se sont maintenus tout au long d'interactions de longue date fondées sur la connaissance des soins à apporter à la terre et sur l'adoption d'un mode de vie fondé sur l'adaptation. Les peuples autochtones ont une responsabilité d'intendance sur ces paysages. (FSC, 2020, p. 11, traduction libre)

À cette définition, je reconnais tout de même une nouvelle fois la limite soulevée par Plumwood (2006), celle de la perspective anthropocentrique créée par l'idée que seuls les humains participent à la création des paysages culturels. De plus, Davidson-Hunt et Berkes (2003) soulèvent que le dynamisme des paysages culturels devrait être primordial dans leur compréhension, en lien avec les savoirs autochtones et de la relation autochtone au territoire. Effectivement, le caractère dynamique des paysages culturels est, entre autres, situé dans l'implication des cycles naturels (ex. saisons, cycles lunaires, etc.) dans leur définition :

For instance, as ziigwan [spring] turns into miinokamin [early summer], a feast to celebrate the first fruits is held. This feast shows respect to the plant beings that share with the Anishinaabe during berry-picking season.

Perception is not just created by noting changes in the biological environment, but also by the social and cultural activities that orient a person to the temporal dynamics of a cultural landscape. (Davidson-Hunt et Berkes, 2003, p. 12)

À la définition du FSC, j'ajouterai alors que je considère les paysages culturels dynamiques et liés au concept de *dwelling* (Ingold, 2000) décrit précédemment. Ainsi, toutes les entités du territoire, humains et non-humains, contribuent à la définition et à la présence des paysages culturels.

CHAPITRE 3 - MÉTHODOLOGIE

Une approche empirique au sein de la communauté a été privilégiée dans cette étude. Dans un premier temps, ce chapitre décrit certains éléments centraux de l'éthique de la recherche en études autochtones, plus spécifiquement de la démarche collaborative empruntée dans le cadre de ce projet de recherche auprès de la Nation Atikamekw Nehirowisiw. Ensuite, en conformité aux principes de la recherche collaborative en milieux autochtones, ce chapitre décrit le déroulement de la collecte et de la diffusion des résultats au sein de la communauté de Wemotaci.

3.1 Approche méthodologique et considérations éthiques

3.1.1 Recherche en contextes autochtones

Depuis les années 1990, des mesures ont de plus en plus été mises en place au sein des universités, des organismes autochtones et des organismes subventionnaires pour favoriser une décolonisation de la recherche (Asselin, H. et Basile, 2018; DIALOG, 2021; Éthier, 2010; Stevenson, 1998). Dans une démarche décoloniale, il est indispensable de resituer les protocoles et les principes autochtones, notamment en favorisant la souveraineté autochtone des données¹⁰ (CGIPN, 2020b; Lucchesi, 2020; Rose-Redwood *et al.*, 2020). La souveraineté des données est le droit des peuples autochtones de déterminer les moyens de collecte, d'accès, d'analyse, d'interprétation, de gestion, de diffusion et de réutilisation des données (Kukutai et Taylor, 2016).

¹⁰ Les principes PCAP® (CGIPN, 2020b) définissent la notion de propriété intellectuelle en 4 points: (1) propriété collective et individuelle des renseignements et des savoirs, (2) contrôle de la recherche et gestion de l'information par les Autochtones, (3) accès aux données et gestion de cet accès, (4) possession des données par les communautés et organisations autochtones.

L'approche méthodologique favorisée dans ce projet de recherche se veut en concordance avec les principes et méthodologies de recherche autochtones (Asselin, H. *et al.*, 2017; Asselin, H. et Basile, 2012; APNQL, 2014; Smith, 2012). À cet effet, le Protocole de recherche de l'Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador (APNQL, 2014) ainsi que l'Énoncé de politique des trois conseils – Éthique de la recherche avec des êtres humains (CRSH, CRSNG, IRSC, 2018) sont les principaux documents de référence à ce sujet. Une attention particulière a également été portée aux *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes Autochtones* (FAQ, 2012).

Le consentement continu, libre et éclairé, a été assuré en respect avec le *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador* (APNQL, 2014). Le consentement fait partie d'un processus dynamique, réfléchi et continu :

L'émergence en cours de recherche de questions, de concepts, de stratégies, de théories et de façons de recueillir et de traiter les données (p. ex. recherche émergente [article 10.5]) oblige le chercheur à réfléchir et à s'interroger constamment. La flexibilité, la réflexivité et l'adaptation exigées contribuent à la rigueur de la collecte et de l'analyse des données. (CRSH, CRSNG, IRSC, 2018, p. 152)

3.1.2 Cadre éthique du projet

Le projet a reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQAT (CÉR-UQAT) le 14 juillet 2021 (Annexe A).

Afin d'assurer le consentement continu, libre et éclairé des participant·e·s tel que défini ci-dessus, nous avons pris le temps, avant chaque entrevue, d'expliquer les grandes lignes du formulaire de consentement et nous avons laissé le choix aux personnes de fournir leur consentement par écrit en signant le formulaire, ou à l'oral (pour les aîné·e·s le consentement oral a été favorisé).

Les résultats émanant de cette recherche de maîtrise (transcription d'entrevues, photos et cartes) sont conservés au sein des archives du Conseil de la Nation Atikamekw

Nehirowisiw (CNA) et du Conseil des Atikamekw de Wemotaci (CAW). En outre, une entente de confidentialité a été signée par les responsables de la collecte de données (Shawerim et moi) et l'anonymat individuel a été respecté lorsque désiré par les participant·e·s. Les procédures de diffusion de l'information (publications, présentations orales) ont également été communiquées et validées par les instances atikamekw nehirowisiwok concernées et les participant·e·s.

Le comportement des chercheur·euse·s avant, pendant et après le terrain doit être en harmonie avec les valeurs fondamentales que sont le respect, la réciprocité et la flexibilité, communes à de nombreuses cultures autochtones (Tableau 3.1; Asselin, H. *et al.*, 2017; Datta, 2018). J'ai par conséquent tenu à être transparent·e quant à mes intentions, rétrospective sur mes actions et ouvert·e aux propositions pour améliorer le projet, tout au long du processus de recherche.

Tableau 3.1 Correspondance entre les valeurs au cœur de l'éthique de la recherche en contextes autochtones, les actions concrètes suggérées par Asselin, H. *et al.* (2017) et les actions posées lors des séjours à Wemotaci réalisés dans le cadre de ce projet

Valeurs	Actions suggérées par Asselin, H. <i>et al.</i> (2017)	Actions mises en place dans le présent projet
Flexibilité	<ol style="list-style-type: none"> 1. Respect de l'emploi du temps professionnel et personnel des personnes 2. Ouverture aux façons de faire propres à la culture locale 3. Adaptation des façons de faire et de communiquer (ex. perspective holistique, reconnaître la subjectivité, informaliser les rencontres et discussions) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Reporter des rencontres à plusieurs reprises au besoin (ou annulation lorsque désiré) 2. Offrir du tabac aux aîné·e·s 3. Prendre le temps, laisser place aux silences, adapter l'ordre des questions/sujets abordés en entrevue selon ce qui est partagé par la personne
Respect	<ol style="list-style-type: none"> 4. Sensibilité culturelle 5. Respect de la langue 6. Connaissance du contexte local et de l'historique de la communauté 7. Respect du consentement continu, libre et éclairé des personnes 8. Respect des savoirs traditionnels et des rituels 	<ol style="list-style-type: none"> 4. Participer à des rassemblements, activités culturelles 5. Réaliser des entrevues en nehirowimowin lorsque désiré 6. Faire des lectures préalables à la venue dans la communauté 7. Rappeler les participant·e·s 8. Valider les résultats à diffuser, respecter le souhait des participant·e·s de ne pas divulguer certaines expériences personnelles ou spirituelles
Réciprocité	<ol style="list-style-type: none"> 9. Offre de quelque chose en retour des savoirs et du temps partagés 10. Retombées utiles et concrètes 	<ol style="list-style-type: none"> 9. Offrir de tabac aux aîné·e·s, des collations et des pyrogravures (Figure 3.1) 10. Co-développer des outils pédagogiques

3.1.3 Ententes de recherche

Le CNA et le CAW ont été informés de mes souhaits de partenariat de recherche et des objectifs visés par ce projet d'abord via Zoom pour le CNA, puis en présentiel pour le CAW. Un suivi continu par échanges courriels et téléphoniques auprès de ces instances

a été assuré dans la planification de ma venue sur le territoire et *a posteriori* – entre le printemps 2021 et l’été 2022. Des ententes de recherche distinctes ont été conclues avec le CNA et le CAW. L’entente avec le CNA a été approuvée oralement par téléphone par le responsable adjoint du Grand Chef de la Nation Atikamekw Nehirowisiw, en juin 2021. Il est important de noter que le projet *Territorialités et cartographies autochtones* (CRSH, Développement savoir, 2018-2021, B. Éthier, dir.), dans lequel s’inscrit cette étude, avait déjà fait l’objet de la signature d’une entente formelle de collaboration avec le CNA. Une résolution officielle a été signée avec le CAW en juillet 2021 par le chef de la communauté, François Néashit.

Étant donné la période pandémique (COVID-19) dans laquelle s’est réalisé le séjour en communauté, j’ai pris un maximum de précautions avant et pendant mon séjour en correspondant avec le Comité de mesure d’urgence du CAW.

3.2 Collaboration avec les partenaires Atikamekw Nehirowisiwok

3.2.1 Collaboration avec les instances politiques Atikamekw Nehirowisiwok

Par l’entremise du Secrétariat au Territoire et des Services Culturels du CNA, mon implication en tant qu’assistant·e de recherche du laboratoire de cartographie participative de l’UQAT, m’aura permis de modeler les différents axes du projet à ses diverses étapes d’avancement. Effectivement, en travaillant en collaboration avec des membres du CNA, il m’a été possible de convenir de l’avenue à prendre pour déterminer le sujet et les objectifs de mon projet de mémoire selon les travaux en cours au sein de cette instance.

Après avoir défini les objectifs du projet avec ma direction ainsi que les membres du CNA, c’est lors d’un séjour à Wemotaci que j’ai pu les valider avec des conseiller·ère·s du CAW (en gestion du territoire et condition féminine notamment) et le Chef du Conseil des Atikamekw de Wemotaci, M. François Néashit.

3.2.2 Collaboration sur le terrain

Une collaboration essentielle a été la coréalisation de la collecte de données avec Showerim Coocoo Weizineau, assistante de recherche Atikamekw Nehirowiskwew. Showerim a agi en tant que médiatrice culturelle autant pour les personnes rencontrées dans la communauté que pour moi. Sa présence a été sécurisante dans la mesure où elle permettait aux participant·e·s (particulièrement les aîné·e·s) de s'exprimer dans leur langue, de lui faire part de leurs questions/réticences face à ma présence et à la recherche. De la validation des documents de recherche à la transcription des entrevues, en passant par le recrutement des participant·e·s et le déroulement des entrevues, ce travail a été réalisé conjointement par Showerim et moi. Afin de pallier les impacts de ma position de chercheuse externe à la culture atikamekw nehirowisiw, la présence et le rôle de Showerim dans ce projet étaient indispensables. Charest (2005) soutient par ailleurs que les collaborations locales contribuent aux retombées durables des projets de recherche via un échange de connaissances.

À Wemotaci, l'entreprise Osekwan minic compte parmi les partenaires de cette étude. Leur local a été un lieu clé de rencontres et d'informations sur l'utilisation des bleuets. Cette entreprise, créée progressivement depuis 2015 par un groupe de femmes de Wemotaci, se spécialise dans la transformation des bleuets en pâte de bleuet (*Osekwan minic*). Les employé·e·s de la saison estivale 2021 auront donc été des personnes essentielles pour nous aiguiller dans ce projet et nous partager leurs savoirs.

3.3 Collecte de données

3.3.1 Préparation de la collecte de données, recrutement des participant·e·s

La collecte de données empiriques s'est faite lors d'un séjour dans la communauté de Wemotaci. Ce séjour s'est réalisé du 14 juillet 2021 au 06 septembre 2021. Le guide d'entrevue (Annexe B) a été vérifié et révisé par plusieurs acteur·trice·s du projet : par ma direction de recherche, par le CÉR-UQAT puis sur le terrain, par Showerim. Malheureusement, nous n'avons pas été en mesure de traduire le formulaire de

consentement en nehirowimowin tel que recommandé par Basile (2017, p. 31-34). Je reconnais ici une limite à ma démarche méthodologique, qui aurait été davantage en accord avec les principes de recherche émis par les Atikamekw Nehirowiskwewok (Basile, 2017). Cela dit, le formulaire a été expliqué en nehirowimowin aux participant·e·s, qui pouvaient poser des questions dans leur langue au besoin.

Shawerim a traduit les questions du guide d'entrevue en nehirowimowin afin de préparer les discussions avec les aîné·e·s, pour lequel·le·s il est généralement plus confortable de s'exprimer dans leur langue. Nous [Shawerim et moi] avons ensuite préparé une annonce sous forme de questions-réponses réciproques visant à présenter le projet, notre travail et à expliquer nos intentions de recherche. Cette annonce a ensuite été diffusée à la radio communautaire de Wemotaci durant près d'un mois à fréquences variables. Le responsable de la radio communautaire a pris en charge la diffusion de cette annonce afin de la programmer à des journées et heures clés de la semaine où les membres de la communauté écoutent plus la radio – notamment, avant le bingo.

En allant présenter le projet à des conseiller·ère·s élu·e·s au CAW, nous avons pu identifier des cueilleur·euse·s de bleuets à aller rencontrer. Par effet « boule de neige » (Bernard, 2006), nous avons progressivement établi une liste de personnes à contacter pour leur présenter le projet et les inviter à participer à une entrevue semi-dirigée et/ou à des discussions informelles.

3.3.2 Profil des participant·e·s

Dans le cadre de ce projet, nous souhaitions donner la parole prioritairement aux femmes de la communauté de Wemotaci. En effet, les Atikamekw Nehirowiskwewok ont une place majoritaire dans le secteur de l'éducation et de la transmission des connaissances (Basile *et al.*, 2017). La plupart des femmes (4 sur 6) interviewées dans le cadre de ce projet sont d'ailleurs des enseignantes ou ex-enseignantes (Tableau 3.2). Toutefois, considérant que les hommes détiennent également des savoirs sur les plantes

et vont à la cueillette aux bleuets, une partie des entrevues semi-dirigées a été faite avec des hommes. Ainsi, neuf entrevues semi-dirigées ont été réalisées, six avec des femmes et trois avec des hommes.

Au-delà de l'identité de genre et du domaine d'expertise, l'autre critère social qui a été considéré dans cette étude est la génération. Effectivement, dans la mesure où la transmission intergénérationnelle des savoirs ethnobotaniques est l'une des principales thématiques de cette étude, et puisque les différentes générations utilisent le territoire différemment (Landry *et al.*, 2020), il allait de soi que nous rencontrions des aîné·e·s et des jeunes adultes dans le cadre des entrevues. Il ne nous a pas paru pertinent de faire des guides d'entrevues distinctifs selon la génération, mais pour chaque personne nous adaptions la formulation des questions ou l'ordre de celle-ci selon son vécu et ses partages.

Les résultats issus de cette recherche découlent également de rencontres et de discussions informelles. Le nombre exact de participant·e·s au projet est alors plus important, plus d'une dizaine d'autres personnes ayant contribué significativement (membres du CNA, du CAW et résident·e·s de Wemotaci).

Tableau 3.2 Caractéristiques sociales des personnes rencontrées en entrevues semi-dirigées entre juillet et septembre 2021 (âge, domaine d'expertise¹¹, identité de genre, langue utilisée lors de l'entrevue)

Participant·e·s	Âge	Domaine d'expertise	Identité de genre	Langue utilisée
Alys Quoquochi	36 ans	Conseillère Éluë – Condition féminine	F	FR
Dominique Quoquochi	84 ans	NA	H	AT
Nicky Petiquay	28 ans	Développement économique	H	FR
F20 ENT	20-25 ans	Entrepreneuriat	F	FR
F50 ENT-ÉDU	50-55 ans	Entrepreneuriat Éducation	F	FR
F60 ÉDU(R)-SAN	60-65 ans	Éducation Centre de santé	F	FR
F65 ÉDU(R)- ÉCO(R)-SAN	65-70 ans	Éducation Développement économique Centre de santé	F	FR
F75 ÉDU(R)- SOC(R)	75-80 ans	Éducation Services sociaux	F	AT
H70 POL(R)	70-75 ans	Politique	H	FR

3.3.3 Entrevues semi-dirigées

Les entrevues semi-dirigées sont recommandées en études autochtones afin de laisser aller la discussion tout en ayant des thématiques directrices pour guider l'échange (Gamborg *et al.*, 2012). Cette ouverture laisse notamment la possibilité aux participant·e·s de soulever des thématiques qui n'étaient pas initialement abordées dans le guide d'entrevue. Cette étape de la recherche a eu lieu au moment de l'année où

¹¹ 6 personnes ont désiré rester anonymes. Les codes choisis pour les nommer sont composés tel que : Identité de genre, âge | Domaine(s) d'expertise. (R) = retraité·e.
H = Homme, F = Femme, FR = Français, AT = Atikamekw nehirowimowin.

minic est au cœur des activités familiales (Wyatt et Chilton, 2014)¹². Les discussions portaient sur trois principales thématiques définies dans le guide d’entrevue (Annexe B) : (1) les caractéristiques directement liées aux bleuets et à la cueillette, (2) les utilisations et la transformation des bleuets, et (3) la transmission de ces savoirs.

Tel que suggéré par Asselin H. *et al.* (2017) et Basile (2017), nous avons fait preuve de flexibilité et de réciprocité dans nos démarches. La durée de notre séjour a permis de laisser le temps aux personnes de trouver des disponibilités afin de nous recevoir et de faire face à des imprévus en reportant nos rencontres, parfois à plusieurs reprises durant l’été. Le plus souvent possible, je m’organisais pour ne pas venir les mains vides et je préparais une collation à offrir aux participant·e·s. À la fin de mon séjour je suis retournée offrir aux participant·e·s des créations en pyrogravure que m’avait inspiré chaque discussion (Figure 3.1).



Figure 3.1 Exemples de pyrogravures remises aux personnes participantes en remerciement

¹² Cependant la collecte de bleuets a été exceptionnellement faible durant la saison 2021 en raison de gels tardifs ayant affecté les plants.

Les entrevues semi-dirigées ont été menées principalement à deux, par Showerim et moi (sauf pour 3 personnes pour lesquelles j'ai été seul·e à guider la discussion). Les entrevues ont été réalisées au domicile des participant·e·s, sur leurs lieux de travail ou à l'extérieur selon leurs préférences. Les entrevues ont été enregistrées. Généralement les personnes ont été rencontrées individuellement, sauf dans le cas où elles avaient un lien de parenté et souhaitaient être rencontrées par groupe de deux (cela concerne 4 personnes sur 9). Il y a donc eu sept enregistrements d'entrevues au total. Les entrevues en duo ont eu l'avantage de laisser plus de place à la discussion entre les deux participant·e·s directement et de favoriser la transmission intergénérationnelle de savoirs, puisqu'il s'agissait d'un aîné et sa petite-fille, ainsi que d'une mère et sa fille.

3.3.4 Observation participante

Dans la mesure où mon séjour dans la communauté destiné à la collecte des données a été relativement long (2 mois), l'observation participante a exercé une influence significative sur mes interprétations. J'ai tenu un journal de bord personnel dans lequel je notais des résumés de rencontres ou de moments clés, mais surtout, mes ressentis, questionnements et constats au travers de ceux-ci. Ceci m'a permis de rester rétroactive sur ma position dans la communauté. En échangeant régulièrement avec Showerim sur nos façons de faire et en revenant ensemble sur nos rencontres, je comprenais également mieux ses impressions et ressentis, ce qui a permis d'améliorer continuellement notre collaboration et nos démarches. L'observation participante vise à suivre les horaires des participant·e·s plutôt qu'à imposer une planification protocolaire de recherche (Gamborg *et al.*, 2012). Cette méthode est donc adéquate afin d'étudier les pratiques quotidiennes ou routinières des personnes et permet « de documenter l'utilisation des savoirs forestiers traditionnels en action » ainsi que « d'observer les aspects plus tactiques et non verbaux d'utilisation des savoirs traditionnels » (Gamborg *et al.*, 2012, p. 546, traduction libre). Puisque l'acquisition et la transmission des savoirs autochtones reposent en grande partie sur la mise en pratique et l'observation d'autrui, cette méthode s'avère être centrale à la

documentation des activités entourant les produits forestiers non ligneux, dont la transformation de bleuets (Gamborg *et al.*, 2012).

Grâce à la collaboration avec l'entreprise Osekwan minic, nous avons pu observer et participer à la confection de pâte de bleuets durant 2 journées complètes. Également, lors d'un rassemblement autochtone au Lac Descelles¹³, nous avons pu assister à la préparation de la recette de *minic cipahikan* (grands-pères aux bleuets), cuisinés en collation pour toutes les personnes présentes à cet événement.

J'ai aussi eu l'honneur d'être invitée par les grands-parents de Showerim à un *makocan* (repas familial) sur leur territoire familial au début de l'été. Plus tard durant mon séjour, j'ai également pu participer à une cérémonie de sudation - *sweat lodge* - tenue par Marcel Petiquay et Paul-Yves Weizineau au site Kotowakanik juste avant d'assister au Pow Wow 2021 sur le site de l'ancienne réserve, adjacent au village actuel. Bien que ces activités n'étaient pas en lien direct avec mon projet de recherche, elles ont fortement influencé ma sensibilisation à la culture atikamekw nehirowisiw, de même que mon regard en tant que chercheuse. Par la même occasion, cela m'a permis de développer des liens d'amitiés précieux.

3.3.5 Autres contributions

Dans un souci de réciprocité, j'ai également essayé de trouver des façons de m'impliquer dans la communauté durant mon séjour. En consultant des personnes responsables du secteur de l'éducation au CAW et à l'école secondaire Nikanik, ainsi qu'à la Maison des Jeunes -Niwitcewakan-Wapi, j'ai organisé une demi-journée de « chasse au trésor » à thématique botanique avec deux classes de jeunes de 12 à 14 ans, avec l'accord des parents et l'accompagnement de 3 enseignantes. Pour ce faire, j'ai réalisé des fiches éducatives sur 15 plantes communes identifiées au préalable sur un itinéraire défini à proximité de la communauté. Ces fiches étaient déposées à côté des

¹³ Il s'agissait d'un rassemblement commémoratif pour les enfants Autochtones disparus, ayant eu lieu en juillet 2021 durant 4 jours.

plantes correspondantes et étaient dotées d'indices pour trouver un code permettant d'ouvrir le « trésor » à l'arrivée. Les jeunes disposaient d'une carte papier avec l'itinéraire et les points des plantes à trouver. Chaque « trésor » était un coffre contenant des pots de pâte de bleuet de l'entreprise Osekwan minic. Chaque jeune a pu repartir avec un pot et nous avons fait un goûter à la maison des jeunes¹⁴ avec de la *pakwecikan* (bannique) fraîchement préparée par une employée de Osekwan minic.

3.4 Traitement et diffusion des données

3.4.1 Transcription des entrevues

La transcription des entrevues s'est réalisée au fur et à mesure de notre séjour dans la communauté et s'est terminée *a posteriori* durant les mois de septembre et octobre 2021. Showerim a transcrit deux entrevues du nehirowimowin vers le français tandis que j'ai transcrit les cinq autres en français.

Nous nous sommes entendues sur notre façon de transcrire les entrevues afin de maximiser l'uniformité de tous les documents (ex. nous notions les périodes de silence, les rires et certains éléments du langage non verbal jugés significatifs).

3.4.2 Traitement des données

Les transcriptions ont été traitées à l'aide du logiciel NVivo selon une approche à la fois inductive et déductive, c'est-à-dire que les thématiques analytiques se sont construites à la fois selon la structuration du guide d'entrevue semi-dirigée (déductive) et d'après des thèmes identifiés par les participant·e·s (inductive). Les principales thématiques émergeant des entrevues ont été identifiées au fur et à mesure du traitement des données (Figure 3.2). Notons que l'ordre des codes ou des sous-codes n'est pas défini selon l'importance ou la fréquence de ceux-ci. Le contenu de cette grille de codage sera présenté dans le chapitre des résultats et l'analyse, dans la discussion.

¹⁴ Organisme communautaire visant à accueillir les jeunes dans un milieu de vie complémentaire à l'école et la famille.

À partir des thématiques définies lors du codage, des résultats préliminaires ont été transmis aux participant·e·s afin de valider mon interprétation des liens entre les différentes thématiques et valider le contenu de celles-ci.

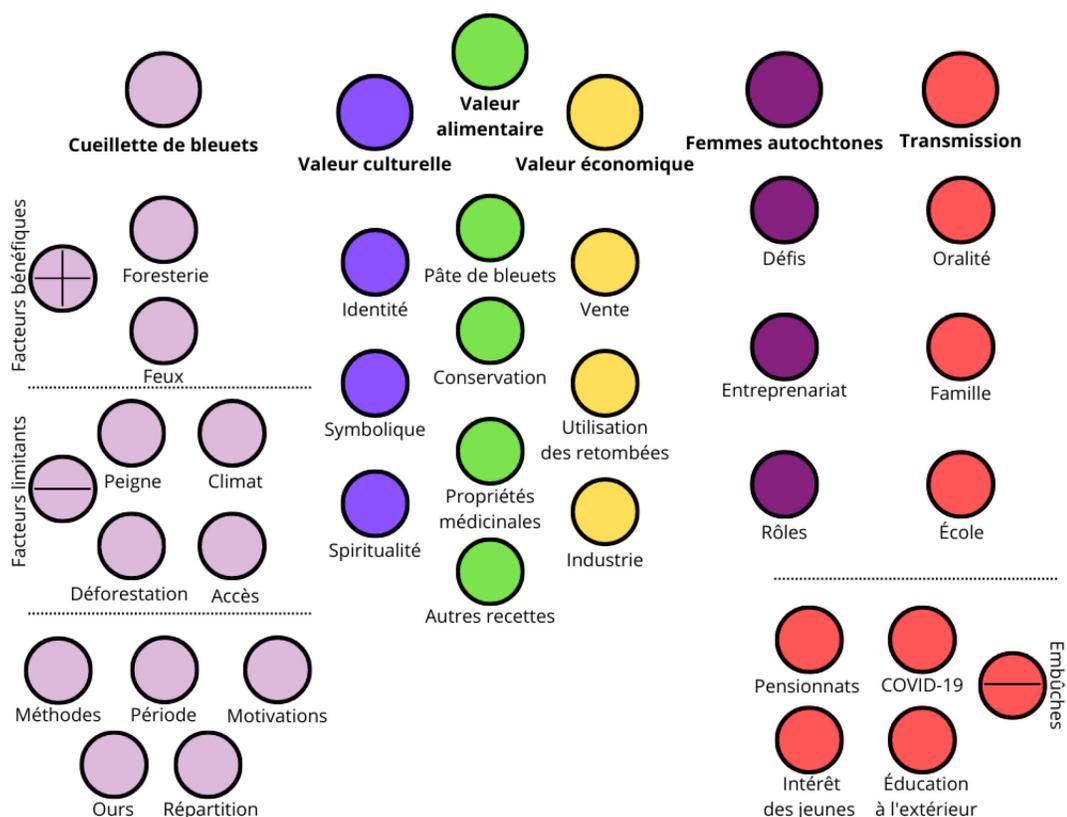


Figure 3.2 Grille de codage (codes en gras et sous-codes catégorisés par couleurs)

3.4.3 Diffusion des résultats et retombées du projet

Plusieurs moyens de diffusions des résultats ont été mis en place (Tableau 3.3). D'abord, Showerim et moi avons présenté les résultats préliminaires et notre démarche dans le cadre des ateliers de cartographies autochtones¹⁵ (La Tuque, Club Odanak; Figure 3.3) dont un rapport écrit a ensuite été publié (Pelletier et Cocoo, 2021).

¹⁵ Les ateliers de cartographies Aski Masinahikan ont été organisés dans le cadre du projet Territorialités et cartographies autochtones (CRSH, développement savoir 2018-2021 et CRSH, connexion 2021) dirigé par Benoit Éthier.



Figure 3.3 Showerim Coooco Weizineau (à droite) et Chloé Pelletier (à gauche) lors d’une présentation du projet dans le cadre des ateliers de cartographies autochtones| *Aski Masinahikan* (Club Odanak, 28 octobre 2021)

Par la suite, plusieurs autres démarches de diffusion des résultats ont été entreprises (Colloque annuel du Centre interuniversitaire d’études et de recherche autochtones (CIÉRA), publication d’un article dans *Le Couvert Boréal* (Pelletier *et al.*, 2022), carte interactive sur le site privé Atikamekw Kinokewin, cocréation de livrets éducatifs pour les écoles de Wemotaci et réalisation d’une capsule documentaire avec Osekwan minic). Parallèlement, la validation des résultats a été faite auprès des participant·e·s et du CNA. À la suite du dépôt final du mémoire, celui-ci sera également fourni à ces instances et les données déposées dans leurs archives.

Tableau 3.3 Récapitulatif des activités de retour des données et de diffusion des résultats

Octobre 2021	Présentation - ateliers de cartographies autochtones (<i>Aski Masinahikan</i>), Club Odanak, La Tuque
Mars-Avril-Mai 2022	Validation des résultats avec les participant·e·s aux entrevues semi-dirigées et envoi d'un résumé des résultats préliminaires
Mai 2022	Présentation orale au Colloque annuel du CIÉRA, Musée McCord, Montréal
Juin à septembre 2022	Retour dans la communauté en personne
Juillet 2022	Publication d'un article de vulgarisation du projet dans <i>Le Couvert Boréal</i>
Août 2022	Publication d'une carte <i>Google Earth</i> sur le site <i>Atikamekw Kinokewin</i> (regroupant des parties d'entrevues, des informations clés sur <i>minic</i> et des photos de terrain) Tournage d'une capsule documentaire avec Osekwan minic
Novembre 2022	Dépôt des transcriptions (anonymes) ou des entrevues (non anonymes) aux archives du CAW et du CNA
Automne-Hiver 2022-2023	Co-crédation de deux livrets éducatifs pour l'école primaire et secondaire de Wemotaci Montage et diffusion de la capsule documentaire avec Osekwan minic

CHAPITRE 4 – RÉSULTATS

Six thématiques ont émané des entrevues semi-dirigées et de l'observation participante : 1. Relation au territoire, 2. Description de la cueillette des bleuets, 3. Valeur alimentaire des bleuets, 4. Valeur culturelle des bleuets, 5. Valeur économique des bleuets et 6. Transmission des savoirs ethnobotaniques. Les résultats ont été regroupés au sein de quatre sections dans le présent chapitre. Premièrement, la relation au territoire sera abordée au travers de la structure familiale sur laquelle repose l'utilisation du territoire, de la santé spirituelle et du système de valeurs entourant les usages de *minic*. Deuxièmement, les caractéristiques descriptives de la cueillette de bleuets seront étayées en abordant les critères spatio-temporels de la cueillette, les motivations et les méthodes de cueillette, ainsi que les principaux facteurs naturels et anthropiques influençant la qualité, quantité et la disponibilité des bleuets sur le territoire. Troisièmement, les valeurs alimentaire, culturelle et économique des bleuets seront présentées. Quatrièmement, le chapitre aborde la transmission des savoirs ethnobotaniques, en portant une attention particulière à la tradition orale, à la complémentarité entre l'école et la famille et aux embûches passées et présentes à la transmission des savoirs identifiées par les participant·e·s.

4.1 Relation au territoire

4.1.1 Structure familiale de l'utilisation du territoire

Dans toutes les entrevues semi-dirigées, les participant·e·s ont abordé leur relation au territoire avant de parler plus spécifiquement des plantes et des bleuets. Plusieurs activités reliées à l'occupation et à l'utilisation du territoire ont alors été nommées, dont

la chasse au petit gibier et la trappe. Ces sorties de chasse et pêche représentent des occasions de repérage des sites productifs en bleuets et autres PFNL.

En discutant du territoire, les notions de famille et de transmission des savoirs territoriaux ont également été abordées. Plusieurs participant·e·s ont expliqué que les sorties sur le territoire sont des occasions d'apprentissage pour les jeunes (Alys Quoquochi; H70; Nicky Petiquay). De plus, l'observation et l'expérience pratique ont été nommées comme centrales à la transmission des savoirs et des pratiques des femmes Atikamekw Nehirowiskwewok (F50; F60). L'observation participante a permis de noter que deux jeunes stagiaires du secondaire travaillaient pour l'entreprise Osekwan minic durant la saison estivale 2021.

D'après trois participantes, la structure familiale du territoire, qui régit toutes les pratiques liées à la chasse et à la pêche (notamment via des alliances familiales¹⁶) ne s'applique pas directement à la cueillette des bleuets. Effectivement, le bleuet voit sa répartition varier chaque année sur le territoire et celle-ci est influencée par plusieurs facteurs (voir 4.2.3). Bien que les membres de la communauté puissent aller cueillir n'importe où sur le territoire, certain·e·s ont soulevé le fait que les alliances familiales influencent quand même la cueillette de bleuets puisque cette activité est généralement effectuée en famille/pour la famille nucléaire, les lieux productifs étant partagés selon les liens familiaux et sociaux (F60; F65; H70).

4.1.2 Système de valeurs

De façon générale les propos des participant·e·s m'ont permis d'identifier trois principales valeurs régissant la relation atikamekw nehirowisiw au territoire de même que la cueillette traditionnelle des bleuets : le partage, le respect et la réciprocité. Le

¹⁶ Les alliances familiales sont le fondement de la gestion et de l'occupation territoriale atikamekw nehirowisiw. Celles-ci ont été spécifiquement documentées relativement aux pratiques de chasse et de pêche (Wyatt et Chilton, 2014).

partage se trouve à toutes les étapes : de la recherche des sites de cueillette de bleuets (*nantominew*) à la consommation des fruits en passant par leur cueillette. En effet, le partage d'informations sur les sites de cueillette se fait oralement entre les membres de la communauté, selon les affinités et les liens familiaux, durant la saison estivale. Ensuite, il est courant que des bleuets soient directement offerts aux aîné·e·s, ou via des mets lors de rassemblements ou repas familiaux (*makocana*). La notion de partage est alors inculquée aux enfants via le bleuet, afin qu'à l'âge adulte ils·elles aillent à leur tour cueillir des bleuets pour les aîné·e·s ne pouvant plus se déplacer sur le territoire.

En ce qui concerne le respect de la plante, les principales actions qui ont été nommées à ce sujet sont : de limiter le piétinement des plants de bleuets lors de la cueillette, de cueillir à la main le plus possible (sans utiliser de peigne¹⁷ - *pinakwanipitciken*), de laisser les fruits au bas du plant. La réciprocité se concrétise par une offrande de tabac avant et après la cueillette pour faire appel au Créateur et le remercier.

L'application de ces valeurs lors de la cueillette de bleuets semble assurer le maintien de la relation entre les personnes et le territoire. Effectivement, respecter la plante contribuerait positivement à sa croissance afin qu'un même plant puisse produire plusieurs fois des fruits au sein d'une même saison, pour nourrir tous les êtres du territoire s'en alimentant. Ces deux valeurs sont reliées, dans la mesure où le respect des plants favorise leur productivité dans le temps et donc le partage avec d'autres cueilleur·euse·s et les animaux.

4.1.3 Bien-être spirituel

Les utilisations des bleuets sont diverses et multiples. Certains mets préparés avec des bleuets ont ainsi une double fonction : alimentaire et cérémonielle (culturelle), pour assurer la santé spirituelle individuelle et collective. Les détails des utilisations cérémonielles du bleuet ne m'ont pas été partagés puisqu'il s'agit de savoirs spécifiques

¹⁷ Instrument en plastique ou en bois, denté, utilisé pour cueillir des bleuets sur les plants.

et d'enseignements sacrés. Ce dont il a été mention en revanche, c'est que le bleuet est consommé communautairement dans le cadre de cérémonies liées à des stades de la vie, comme à l'enfance (ex. cérémonie des premiers pas) et lors d'un décès (ex. lors de veillées funèbres) (F65).

Plusieurs femmes m'ont mentionné être particulièrement attachées à la saison du bleuet (*miniciskaw*) et à tout ce qu'elle représente : des moments familiaux sur le territoire, une connexion avec le territoire lors de la cueillette (à la main) ainsi que des moments de partage intergénérationnel. À l'échelle individuelle, ce sentiment d'attachement au bleuet est aussi spécifique au bien-être de chacun·e comme le suggèrent ces paroles « Le temps des bleuets moi c'est vraiment mon temps. Je suis née en août, c'est vraiment le temps de bleuets. Aujourd'hui je suis malheureuse, on est en 2021, il n'y a pas de bleuets. » (F60).

4.1.4 Masko (l'ours)

Masko (l'ours) est un être clé illustrant les notions de partage au-delà de l'humain et de respect mutuel « Tu ne déranges pas l'ours, il ne te dérangera pas » (F60). Effectivement, les ours ont été identifiés comme centraux à la relation entre les membres de la communauté et le bleuet puisqu'ils ont été mentionnés par 5 participant·e·s comme principaux consommateurs de *minic*, avec les humains. Une *kokom* (grand-mère, aînée) en particulier a parlé davantage de *masko*. Lorsque Showerim et moi étions allées cueillir des bleuets, nous avons observé une mère ours avec deux petits, nous avons rapporté cette information à la participante et elle est allée distribuer des bleuets là où nous les avons vus : « Au moins je me disais que si la mère se nourrit, les petits pourront manger » (F60), nous a-t-elle dit.

Les petits fruits font partie de l'alimentation de base des ours durant l'été, selon certain·e·s, ils sont donc un indicateur de la présence de bleuets sur le territoire. Par exemple, durant mon séjour à Wemotaci, il m'a été expliqué lors d'échanges informels avec des membres de la communauté que lorsque les ours sont visibles et près de la

communauté entre juillet et septembre, cela peut être signe qu'ils ont faim et donc qu'il n'y a probablement pas beaucoup de bleuets. À l'inverse, une participante a mentionné que si les bleuets sont de plus en plus loin de la communauté, les ours aussi se déplacent plus loin pour les trouver (F60). C'est principalement par l'observation de fèces que les cueilleur·euse·s surveillent la présence ou non d'ours sur le territoire.

Le partage des bleuets avec masko se traduit par le partage du territoire. D'après la *kokom* qui nous l'a exprimé par son expérience, l'ours peut « interdire » (F60) la cueillette à certains moments :

Je me souviens d'une année, il y avait eu de l'exploitation forestière puis c'était vraiment beau pour qu'il y ait des bleuets. Nous autres on s'était arrêtés à une fourche. D'un côté on voyait qu'il n'y avait pas grand-chose qui poussait, fait qu'on décide d'aller de l'autre côté, au moment où on s'engageait, une roche "tchô". C'était lancé, ça paraissait que quelqu'un l'avait envoyée, pas fort là, mais juste pour nous dire "arrête".

Moi j'ai dit "c'est quoi ça, c'est qui ça ?". Puis là il (mon mari) m'a dit "bon, on ne va pas là", puis c'est après qu'il m'a dit que son père, mon beau-père, avait déjà dit ça, comme quoi les ours pouvaient interdire des places où il y aurait de l'abondance [de bleuets] et ils ne veulent pas que tu ailles là.

F60|ÉDU(R)-SAN

4.2 Description de la cueillette de bleuets

Les différentes espèces de bleuets présentes sur le territoire (*Vaccinium angustifolium*, *Vaccinium myrtilloides* et *Vaccinium corymbosum*) sont cueillies sans distinction majeure quant à leurs utilisations. Les principaux critères atikamekw nehirowisiwok de classification des bleuets sont la couleur des fruits et des feuilles, le stade de développement des fruits et la forme des plants. Voici quelques exemples de termes descriptifs en nehirowimowin :

- *Apiciminikacin* (Petit bleuet)
- *Aritci* (Début de la formation du fruit/étape entre la fleur et le fruit, pour parler d'un plant)
- *Aritciwon* (Début de la formation du fruit/étape entre la fleur et le fruit, pour parler de plusieurs plants, une tale)
- *Aritewon* (Étape de la coloration des plants)
- *Kicikin* (Étape de fin/aboutissement, fruits mûrs)
- *Makiminikaw* (Gros bleuet)
- *Matcekimakan* (Croissance/développement des bleuets)
- *Papackitcepirin* (Quand le fruit est trop mûr et qu'il éclate)
- *Wapikoniwon* (Étape de la floraison)

Ainsi, *V. angustifolium* et *V. myrtilloides* se distinguent de *V. corymbosum* par leurs plus petites tailles. Un variant de l'espèce *V. angustifolium* est également distingué des autres par la couleur particulièrement noire de ses fruits (Figure 4.1; *V. angustifolium* var. *nigrum* – *makatewominan* en nehirowimowin). Ce type de bleuets est plus rare et beaucoup plus sucré que les « bleuets bleus », il est donc souvent cueilli pour être consommé tel quel ou *mowiminew* (manger des bleuets pendant la cueillette) et non transformé. Pour les autres, aucune distinction ne semble être faite pour la vente et la transformation (pâte de bleuets et autres recettes).



Figure 4.1 Trois types de bleuets (selon la classification botanique canadienne) : *V. angustifolium* (à gauche), *V. myrtilloides* (au centre), *V. angustifolium* var. *nigrum* (à droite)

4.2.1 Caractéristiques spatio-temporelles et motivations

Les sites productifs en bleuets ont été décrits par toutes·s les participant·e·s comme étant principalement les parcelles de régénération après feu et après certaines coupes forestières (voir 4.2.3), mais aussi près des milieux humides (tourbières, bordures de rivières et de lacs).

La saison du bleuet (*miniciskaw*) s'étend en moyenne de mi-juillet à mi-septembre avec un pic de productivité vers la fin du mois d'août (figure 4.2), mais cela dépend grandement de plusieurs facteurs naturels et anthropiques influençant la productivité des plants (tableau 4.1).

C'est vraiment dommage, d'année en année, on va de plus en plus loin, mais aussi, quand je revois mon enfance, il y a une grosse différence. C'étaient des montagnes ou on voyait que c'était bleu. Puis aujourd'hui c'est vraiment plus en grappes, on les ramasse puis on est obligé d'aller voir ailleurs ensuite. Je ne sais pas si mes petits-enfants plus tard ils vont pouvoir avoir des bons bleuets.

Lors de discussions informelles, il a ainsi été mentionné que certaines personnes optent pour deux types de cueillette successivement durant l'été : au début de l'été, les premiers bleuets sont cueillis pour être vendus, car plus fermes et légèrement moins sucrés que ceux disponibles à la fin de l'été, cueillis et conservés pour consommation personnelle, familiale ou communautaire et surtout destinés à la cuisson. Effectivement, même des bleuets « trop murs » (*papackitceham*) peuvent être cueillis pour être transformés ensuite. Bien entendu, ce n'est pas une procédure universelle puisque certaines personnes ne cueillent des bleuets que pour la vente ou à l'inverse, seulement pour une consommation par les membres de la communauté.

Pour l'un des participant·e·s, les déplacements sur le territoire liés à la cueillette des bleuets ont changé avec le temps :

J'aime ça écouter les histoires des anciens. Ils me parlaient souvent qu'eux-mêmes, ce qu'ils faisaient dans le temps, c'est qu'ils partaient, mettons une semaine de temps *non-stop* puis ils allaient camper dans le bois puis ils restaient là. Ils ramassaient *non-stop*, ils ramassaient des bleuets puis ça faisait partie de la saison. Il y avait vraiment une saison qui était dédiée à [ça] – comme aujourd'hui, la saison de la chasse durant laquelle on s'en va dans le bois, on reste dans le bois une semaine de temps, puis on revient après ici à Wemotaci. Il y avait une saison qui était dédiée justement à la cueillette de bleuets qu'on ne fait plus, ben que le monde fait, mais ils ne restent pas nécessairement dans le bois. Au niveau bleuets, je fais un peu comme tout le monde, je m'en vais une journée dans le bois puis je reviens, le lendemain matin j'y retourne, puis je reviens. Ce n'est pas constant, donc je perds du temps dans la portion de route.

Nicky Petiquay, Responsable au secteur du développement économique du CAW

Il semblerait ainsi que les aîné·e·s allaient cueillir des bleuets via un séjour prolongé sur le territoire en campement, alors que désormais les personnes font majoritairement des allers-retours quotidiens, jusqu'à l'atteinte de leur objectif de cueillette.

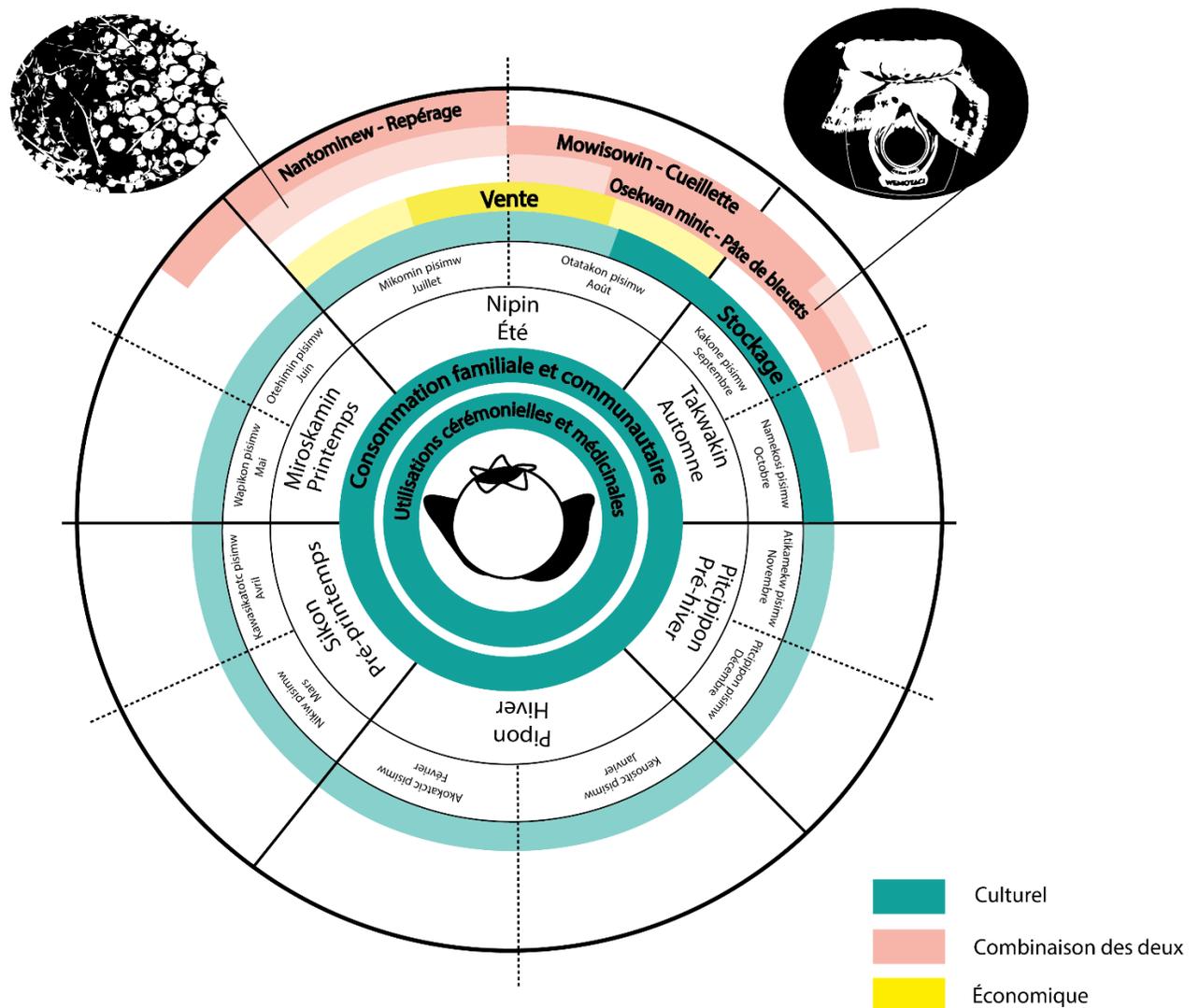


Figure 4.2 Cyclicité des utilisations et des pratiques entourant *minic* selon les 6 saisons

4.2.2 Méthodes de cueillette

Deux principales méthodes de cueillette ont été identifiées : à la main et au peigne (*pinakwanipitciken*, aussi appelé gratte, patte d'ours, ou *ka mowisoparik*, littéralement : machine qui ramasse). Une participante a mentionné utiliser des assiettes en aluminium pour recueillir les petits fruits rapidement, en alternative au peigne, plus coûteux (F65).

La cueillette au peigne est principalement choisie à des fins de vente des bleuets, afin de maximiser l'efficacité de la cueillette (plus de bleuets en moins de temps). Bien que la cueillette au peigne favorise un rendement plus important, elle a été soulevée unanimement comme l'une des causes pouvant expliquer la diminution de la quantité de bleuets sur le territoire, surtout près de la communauté. Le fait d'arracher des branches et des feuilles, en plus des fruits, endommage la plante et limite la possibilité de faire une deuxième cueillette dans la saison.

La cueillette à la main est favorisée dans le cadre d'une consommation personnelle, familiale ou communautaire. Plusieurs personnes disaient préférer cueillir à la main pour minimiser les dégâts aux plants de bleuets, se sentir davantage connectées au territoire et préserver les traditions et le mode de vie atikamekw nehirowisiw. Effectivement, la cueillette de bleuets en tant que pratique ancestrale est réalisée uniquement à la main, de telle sorte que la plupart des aîné·e·s accompagnant les jeunes générations à la cueillette de bleuets choisissent généralement de cueillir à la main. Afin de préserver cette tradition, l'entreprise Osekwan minic n'achète et n'utilise d'ailleurs que des bleuets cueillis à la main.

4.2.3 Principaux facteurs influençant la cueillette (quantité, qualité et utilisation) des bleuets

Parmi les facteurs bénéfiques à la productivité des plants de bleuets sauvages, les principaux éléments qui ont été mentionnés sont : des conditions météorologiques favorables (luminosité, pluies fréquentes, orages), des feux de forêt et certains types de coupes forestières.

La présence de bleuets sur un site brûlé débute entre deux à trois ans après l'année du feu, selon les participant·e·s. Il a été mentionné à quelque reprise que, anciennement, les aîné·e·s faisaient usage de brûlages dirigés de parcelles de forêt pour entretenir le territoire (*minikesawan* – mettre le feu à des sections). Cela favorisait le développement des bleuets et donc, indirectement, la présence d'ours pour la chasse. L'un des

participant·e·s a d'ailleurs décrit la pratique de brûlage dirigé que faisait son grand-père avant la sédentarisation :

Il y a des méthodes qui étaient utilisées par les[anciens]. Mon grand-père le faisait là. Il y a un grand lac puis il y a une pointe qui s'avance comme ça là [*mime la forme pointue avec ses mains*], une passe pas trop large, le début de l'île, une presque-île en fait. Ils s'arrangeaient pour le brûler. Brûlage contrôlé, pour qu'il y ait des bleuets là. Éventuellement au bout de deux ans, il y avait des bleuets là. L'ours, des fois il s'aventurait là-dedans. Il en mangeait. Eux autres étaient déjà à l'affût, quand tu le voyais aller, il était "fait". C'est important aussi l'ours dans l'alimentation, la graisse.

H70|POL(R)

Comme pour le feu, selon les participant·e·s, la présence de bleuets débute environ trois à quatre ans après certaines coupes forestières (ex. coupes avec protection de la régénération et des sols). Le débroussaillage favoriserait également la présence de petits fruits (bleuets et framboises notamment) en créant un effet de bordure à la lisière des forêts et près des chemins forestiers. Une *kokom* mentionnait également : « c'est comme si on vient nous consoler de la perte du territoire puis des arbres » (F65) en parlant de la croissance des bleuets à la suite de coupes forestières.

Au-delà des types de coupes, les participant·e·s (particulièrement les aîné·e·s) ont mentionné des craintes quant à l'augmentation de la fréquence et de la taille des coupes forestières sur le territoire.

Deux participant·e·s ont soulevé que l'épaisseur du couvert de neige permet de prédire si la saison des bleuets sera bonne ou non. En effet, plus le couvert de neige est important, plus les plants de bleuets sont protégés du gel longtemps (F65; H70). Les participant·e·s ont révélé que les changements climatiques accentuent les écarts de température ainsi que la fréquence des gels tardifs, réduisant ainsi la productivité des plants de bleuets. Lors de notre séjour à Wemotaci, durant l'été 2021, des gels tardifs

ont marqué le printemps et l'absence de bleuets a forcé les kiosques de vente et d'achat de bleuets à rester fermés.

La pollution est également un élément important à considérer dans la sélection des sites de cueillette. Effectivement, bien que les bleuets soient généralement présents en milieu ouvert ou éclairé, il est préférable de ne pas les cueillir à proximité des routes forestières fréquemment utilisées et des lignes de transport hydro-électrique, où des produits chimiques sont épandus pour empêcher la pousse de la végétation haute.

L'accessibilité des bleuets a aussi été soulevée comme étant un enjeu. Toutes les personnes rencontrées ont mentionné qu'il faut se déplacer de plus en plus loin de la communauté pour trouver des bleuets, et qu'il y en aurait moins qu'autrefois. Cela implique que les dépenses de temps, d'énergie et monétaires (associées à l'essence) augmentent au fur et à mesure que les sites de cueillette s'éloignent de la communauté. Cela implique également l'obligation d'avoir accès à un véhicule motorisé pour se rendre sur les sites de cueillette.

Tableau 4.1 Récapitulatif des facteurs influençant le développement, la cueillette et l'utilisation des bleuets à Wemotaci

	-	+
Facteurs directs naturels	- Gels tardifs	- Conditions météorologiques favorables - Feux de forêt - Chablis - Couvert de neige
Facteurs directs anthropiques	- Cueillette intensive au peigne - Pollution - Coupes partielles	- Coupes avec protection de la régénération et des sols
Facteurs indirects	- Éducation hors de la communauté - Peu d'intérêt des jeunes	- Programmes éducatifs atikamekw nehirowisiwok - Transmission familiale (inter et intra) - Transmission communautaire (ex. Osekwan minic)

4.3 Importance culturelle, alimentaire et économique des bleuets

4.3.1 Fruit sacré

Le bleuet fait partie intégrante du *nehirowi pimatisiwin* (mode de vie autochtone), de *otcitakotc* (du nécessaire), et de *notcimi mitcim* (la nourriture forestière) selon ce que m'ont expliqué deux *kokominook*. L'utilisation du bleuet est ancestrale. Les *kokominook* m'ont conté que lors de leurs déplacements au sein de leur territoire, leurs ancêtres vivaient « avec » le bleuet, en le conservant tout l'hiver pour en retirer des bénéfices à l'année. Les jeunes générations aussi m'ont mentionné que le bleuet est ancré dans leur culture, leurs traditions et leur identité.

Ça fait partie de nous, ça fait partie de nous autres, le bleuet. D'amener les enfants aussi, comment ils se donnent pour les ramasser. C'est de même qu'on les amène à les conscientiser que ça fait partie de nous, de notre culture également, d'aller ramasser des bleuets : pour pouvoir faire de la pâte, qu'on puisse faire d'autres [recettes]. C'est de même qu'on transmet aussi nos traditions.

Alys Quoquochi, Conseillère élue (Secteur condition féminine) au CAW

Les symboles de la fleur et du fruit du bleuet sont souvent utilisés dans l'artisanat atikamekw *nehirowisiw* (Figure 4.3). De plus, la couleur du bleuet, le violet, est une couleur sacrée. Elle symbolise l'union des éléments et des peuples (résultant du mélange des couleurs sacrées de la roue de médecine ainsi que du bleu, symbole de l'eau) (F50).



Figure 4.3 Christiane Biroté dans son régalia traditionnel atikamekw nehirowisiw arborant des motifs de bleuet (Pow wow 2021, Wemotaci), © Nicole Houde

4.3.2 Bienfaits et propriétés médicinales

Les bleuetiers font partie des plantes médicinales, les fruits ont de multiples bienfaits reconnus et partagés (vitamine C, antioxydant, prévention du diabète, etc.). L'une des *kokominook* expliquait que la consommation de bleuets l'hiver favorise le renforcement du système immunitaire et qu'autrefois, cela prévenait le scorbut, entre autres maladies (F65). D'autres parties de la plante comme les racines auraient également des propriétés médicinales auxquelles des connaissances et des utilisations ancestrales atikamekw nehirowisiwok sont associées. En revanche, ces informations ne m'ont pas été partagées puisqu'il s'agit de savoirs spécifiques et sacrés.

Les propriétés médicinales des plants de bleuet peuvent varier selon les plantes compagnes sur un site. Certain·e·s participant·e·s ont mentionné que si un plant de bleuet est entouré d'autres plantes médicinales, ses fruits ont de meilleures propriétés médicinales. Par exemple, du thé du Labrador (*Rhododendron groenlandicum*) pousse

couramment à proximité de plants de bleuets et augmente leurs propriétés médicinales. Les bienfaits du bleuet (et d'autres plantes) peuvent aussi être reçus indirectement, via la consommation de viande d'animaux, comme l'ours, s'étant nourris de bleuets.

4.3.3 Pâte de bleuets (osekwan minic)¹⁸

La pâte de bleuets est la principale méthode de conservation traditionnelle atikamekw nehirowisiw du bleuet, en plus de la dessiccation. La pâte de bleuets peut être conservée sous plusieurs formes : empotée, séchée, durcie. Autrefois, la pâte de bleuets était conservée tout l'hiver dans des paniers d'écorce de bouleau à des endroits stratégiques sous terre pour pouvoir être consommée en saison hivernale. Désormais, les congélateurs permettent de conserver les bleuets tels quels, afin de les cuisiner n'importe quand dans l'année.

Traditionnellement, la pâte de bleuets était réalisée sur le feu (Figure 4.4). Parmi les personnes rencontrées, 7 sur 9 m'ont dit faire de la pâte de bleuets, mais seulement quatre d'entre elles la faisaient encore occasionnellement sur le feu. La majorité des participant·e·s mentionnaient donc faire leur pâte de bleuets sur la cuisinière, principalement pour faciliter le maintien d'une température constante.

¹⁸ L'entreprise Osekwan minic produit essentiellement de la pâte de bleuets en pots, d'une consistance standard.



Figure 4.4 Pâte de bleuets empotée (à gauche) et en cuisson (à droite) dans un chaudron (*osekwan askikw*)¹⁹

La confection de la pâte de bleuets se réalise en groupe, elle est donc particulièrement sujette à se rassembler, discuter et partager puisqu'il s'agit d'un processus requérant attention, patience et constance dans le brassage. Cette étape de transformation des bleuets est ainsi spécifiquement liée à la notion de partage (voir 4.1.2). Au sein de l'entreprise Osekwan minic²⁰, la cuisson des bleuets se fait sur le feu à l'extérieur, sous un abri pour éviter le dépôt de poussières dans le chaudron.

C'est un bon moyen qui va permettre de se rassembler, autour d'un feu. Le feu est très représentatif. Il va nous donner de l'énergie, on peut prier avec le feu. Se rassembler autour d'un feu, en faisant de la pâte de bleuets, à tour de rôle, prendre place à faire la cuisson de la pâte de bleuets. On peut aller loin avec ça, en allant avec la famille, en prenant le temps de le faire, d'aller à la cueillette ensemble.

F50|ENT-ÉDU

¹⁹ L'un des participants (H70) décrivait un chaudron traditionnel spécifique pour faire la pâte de bleuets qui serait détenu par certain·e·s aîné·e·s, généralement des femmes, et transmis de génération en génération. Il s'agit d'un chaudron en cuivre, évasé en hauteur, différent de celui montré à la figure 4.6.

²⁰ La sélection des bleuets par l'entreprise Osekwan minic se fait selon certains critères précis : les bleuets doivent être cueillis à la main (exempts de débris), moyens à gros et cueillis dans des lieux non contaminés (ni au bord des routes, ni dans les zones de transport électrique).

Les essences de bois utilisées pour entretenir le feu (*asati* – tremble et *wikwasatikw* – bouleau blanc) sont choisies selon leur durée et intensité de combustion, afin de maintenir une constance de température. Durant les journées passées auprès des employées de l'entreprise Osekwan minic, les femmes effectuaient des tours de 10 minutes de brassage à tour de rôle avec un bâton de bois destiné spécifiquement à cet usage (*atehikanatikw*). Durant la cuisson, *atehikanatikw* était aussi utilisé par les femmes pour écraser les bleuets (*packitcehiminew* – action d'écraser les bleuets) contre les parois de *osekwan askikw*. Un autre instrument, spécifique à cette fonction d'écraser les bleuets peut aussi être utilisé, il s'agit de *packitcehikan* (Figure 4.5). L'essence du bois est sélectionnée afin d'éviter de parfumer la pâte. Le processus de cuisson durait environ 5h (selon la quantité de fruits transformés), jusqu'à ce que la consistance finale désirée soit obtenue. À chaque heure, les employées prennent des données sur la pâte : consistance, couleur et température. La température ne doit jamais excéder un certain seuil, afin de maintenir les nutriments des fruits.



Figure 4.5 *Packitcehikan* - instrument pour écraser des bleuets

4.3.4 *Autres utilisations alimentaires*

La consommation de pâte de bleuets accompagnée de bannique et de graisse d'ours est un mets traditionnel consommé par les aîné·e·s, les bienfaits de la graisse d'ours et du bleuets agissent ensemble de façon cumulative. Dans cette même idée, un autre mets traditionnel, le *cikoman*, associe le poisson blanc (corégone) aux bleuets. Seul un des participant·e·s avait connaissance de ce plat, disant que certain·e·s aîné·e·s font encore cette recette de poisson bouilli émietté accompagné de bleuets frais (H70).

D'autres recettes, de desserts, plus communes nous ont été mentionnées pour la consommation des bleuets tels que : les crêpes aux bleuets (*minic tekirep*), les tartes aux bleuets (*minic tepatew*), les gâteaux aux bleuets (*minic rikwato*). Ce sont les utilisations les plus courantes des bleuets que les *kokominook* font pour accueillir leurs enfants et petits-enfants à la maison ou dans le cadre de *makocana* (repas traditionnels familiaux en forêt). Lors de rassemblements ces mets peuvent aussi être préparés à l'échelle communautaire et extra-communautaire. Par exemple, en juillet 2021 lors du rassemblement pour les enfants Autochtones disparu·e·s et les survivant·e·s des pensionnats au Lac Descelles (Radio-Canada, 2021b), sur le Nitaskinan, plusieurs communautés de différentes Premières Nations étaient venues sur place et les femmes de Osekwan *minic* ont préparé des *minic cipahikan* (« grands-pères aux bleuets » : des boulettes de bannique cuites dans des bleuets bouillis; Figure 4.6) pour tou·te·s.



Figure 4.6 Cuisson des grands-pères aux bleuets (*minic cipahikan*)

L'une des conséquences de l'exploitation forestière pour l'une des *kokominook* rencontrées est son incidence sur le goût des ressources animales et végétales du territoire :

Tout goûte différent aujourd'hui. C'est sûr que oui, le bleuets est différent aujourd'hui, c'est de même pour tout. Même le goût est différent, *notcimi mitcim* [la nourriture forestière], le petit gibier, le gros gibier, c'est plus le même goût depuis le début des coupes forestières de masse.

F75|ÉDU(R)-SOC(R)

Le goût des bleuets sauvages cueillis en forêt a par ailleurs été décrit comme « unique », plus sucré que celui des bleuets généralement trouvés dans les commerces.

4.3.5 Vente des bleuets par les cueilleur·euse·s de Wemotaci

La motivation monétaire associée à la cueillette des bleuets m'a été rapportée par 7 participant·e·s comme importante pour les familles de la communauté. La vente de bleuets permet aux familles atikamekw nehirowisiwok d'acheter du matériel scolaire puisque la rentrée scolaire annuelle est simultanément, en août. Pour certain·e·s, ce sont les équipements de hockey ou d'autres loisirs qui sont achetés (F60; F65; F75), tandis que pour les aîné·e·s l'argent servait à se préparer à aller au pensionnat :

Moi, quand j'étais jeune, on ramassait à la main. On les vendait en petits paniers puis ce qu'on recevait, la cueillette qu'on faisait, monétairement, ça nous servait quand on partait pour le pensionnat. On avait cet argent-là pour s'habiller, on avait cet argent pour pouvoir acheter des choses qu'on avait besoin pour partir l'année.

F60|ÉDU(R)-SAN

À l'échelle communautaire, la vente de mets à base de bleuets dans le cadre d'événements organisés par la Maison des jeunes Niwitcewakan-Wapi, l'association de femmes, les écoles ou le Centre de santé, permet également de recueillir des fonds pour organiser des voyages pour les jeunes ou des sorties sur le territoire pour les aîné·e·s à mobilité réduite du Centre de santé.

La commercialisation des bleuets sauvages à Wemotaci aurait débuté dans les années 1960 (H70). Les années suivantes correspondent à l'essor de l'utilisation du peigne pour la cueillette des bleuets. Depuis, chaque année, de nombreux kiosques de vente/achat de bleuets s'installent sur le territoire. Certain·e·s membres de la communauté font eux-mêmes la revente des bleuets vers l'extérieur, mais une partie de la collecte (à la main seulement) est aussi rachetée à l'interne par Osekwan minic.

D'après les personnes rencontrées à Wemotaci, les bleuets vendus à Wemotaci aux kiosques d'acheteur·euse·s sont destinés à l'exportation vers des entreprises au Saguenay-Lac-Saint-Jean. Effectivement, les bleuets cueillis sur le Nitaskinan sont rachetés par des acheteur·euse·s locaux·les puis par des transporteurs (Fortin et Fils Inc.) sous-traitant pour des entreprises de transformation de bleuets (ex. Bleuets Mistassini Ltée., Bleuets sauvages du Québec Inc. ou Congèlerie Hériter Inc.) situées dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (H70). Une fois transformé, le produit circule sur les marchés provincial et international.

L'une des participantes au projet nous a mentionné constater une « monopolisation du commerce des bleuets » par la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (F65). Elle exprime

la difficulté de faire la cueillette en forêt alors que les bleuetières mécanisées sont prioritaires :

Mais comme là ils [les entreprises de transformation des bleuets du SLSJ] n'ont rien, qu'est-ce que tu penses qu'ils font? Ils essayent de venir ici, ils vont venir ici, savoir s'il y en a. Puis [cette année] ça commençait à 1,35\$ [la livre], l'année passée c'était 50 cents. Il y en avait beaucoup de bleuets l'année passée. Il n'y avait pas eu le gel, fait qu'il y en avait beaucoup. Il y en avait aussi beaucoup sur les bleuetières. C'est toujours pareil, ils (viennent) ici quand leurs bleuetières ne produisent pas avec les gelées. Parce que dans les bleuetières qui sont sur du plat, il n'y a pas de buissons qui vont les protéger, tandis que dans le bois il y a les fougères, les buissons (qui font que) le gel ne les atteint pas tout le temps.

F65|ÉDU(R)-ÉCO(R)-SAN

4.4 Transmission des savoirs ethnobotaniques

4.4.1 Critères sociaux et oralité

La cueillette de bleuets a été décrite comme une activité familiale à laquelle les enfants sont convié·e·s. Le stade de vie et l'expérience de vie exercent une influence sur les motivations et l'intérêt porté à la cueillette de bleuets. Trois *kokominook* m'ont d'ailleurs mentionné ne pas avoir aimé aller cueillir des bleuets lorsqu'elles étaient petites, elles percevaient cela comme une corvée. Effectivement, selon les motivations de cueillette (vente ou consommation) ou les besoins financiers, les objectifs de cueillette varient, affectant ainsi la rigueur de la tâche. Toutes ont mentionné avoir appris à apprécier cette pratique avec l'âge, en prenant conscience de la valeur culturelle et des bienfaits physiques et spirituels des bleuets.

Les rôles des hommes et des femmes m'ont été unanimement décrits comme complémentaires (Encadré 4.1), une femme m'a d'ailleurs conté l'allégorie du canot²¹ (*tciman*) pour imager cet équilibre entre les énergies féminines et masculines :

²¹ Cette allégorie a également été documentée par Basile (2017 : figure 3.5, p. 98).

Nous on a toujours parlé de l'équilibre entre le rôle de la femme et de l'homme. Dans le couple ils doivent véhiculer l'équilibre. Le schéma qui était très représentatif pour nous c'était le canot. Le canot dans lequel la femme est assise en avant, l'homme lui est assis en arrière pour diriger le canot, mais la femme le guide et indique les obstacles. C'est la femme qui dirige aussi, la communication est très importante, étant donné que l'enfant est au centre. C'est là que l'enfant est placé pour voir l'équilibre que sa mère et son père doivent véhiculer. C'est une nouvelle transmission pour l'enfant d'entendre justement la communication des parents, pour s'entraider. Il faut qu'il y ait un équilibre.

F50|ENT-ÉDU

La tradition orale, incluse dans le terme « communication » mentionné par cette femme, est centrale à la transmission des savoirs atikamekw nehirowisiwok. Les savoirs reliés aux plantes et à leurs utilisations reposent grandement sur l'oralité et l'observation. Certains savoirs sont spécifiques (seulement certaines personnes les détiennent, notamment pour les enseignements sacrés et médicaux). D'autres sont communs et sont donc transmis plus largement, comme la confection de la pâte de bleuets et d'autres recettes.

Encadré 4.1 Complémentarité homme-femme et transmission intergénérationnelle : l'exemple de Osekwan minic comme entrepreneuriat autochtone féminin

Les objectifs principaux de l'entreprise Osekwan minic, créée par et pour les femmes de Wemotaci, sont de (1) briser l'isolement social des femmes et leur quotidien, (2) leur offrir des possibilités d'emploi et de formation, ainsi que (3) les valoriser, améliorer leur estime personnelle par la confection de pâte de bleuets traditionnelle (F50). Bien que la priorité d'emploi au sein de Osekwan minic aille aux femmes, la complémentarité des expertises amène les femmes à collaborer avec des hommes afin de réaliser certaines tâches.

L'entreprise Osekwan minic vise également à éveiller la curiosité des jeunes quant à la confection de la pâte de bleuets; son emplacement à l'entrée de la communauté est d'ailleurs idéal pour cela. Dans cette perspective de respect des traditions et de transmission intergénérationnelle, les femmes impliquées invitent annuellement une aînée à faire une cérémonie d'ouverture à chaque début de saison (généralement en juillet ou en août) à laquelle les membres de la communauté sont convié·e·s.

4.4.2 Complémentarité école-famille

Afin de mieux comprendre comment la transmission des savoirs et des pratiques ethnobotaniques se fait au sein de la communauté, nous avons interrogé les participant·e·s sur le rôle de l'école et de la famille (nucléaire et/ou élargie) dans la transmission de ces savoirs. Dans l'ensemble, l'école et les activités familiales sur le territoire sont perçues comme complémentaires afin de maximiser la transmission des savoirs ethnobotaniques aux jeunes :

Il y a certaines personnes aussi qui n'ont pas tout le temps les moyens de se déplacer puis d'aller sur le territoire, de faire de la cueillette puis de l'utiliser [traditionnellement] donc c'est sûr que de l'enseigner à l'école ça pourrait aider. Tandis qu'au niveau de la famille, moi je ferai un mélange des deux. Ils en apprennent à l'école, mais moi aussi je leur en ai appris, je leur apprends quand même ce que je connais.

Nicky Petiquay, Responsable au secteur du développement économique du CAW

Ce participant a également raconté ses souvenirs d'une sortie scolaire de cueillette de bleuets. Dans les écoles primaire et secondaire de Wemotaci, un programme nommé *minic* a été mis en place par le CAW entre 1997 et le début des années 2000. Ce programme consistait à organiser des sorties scolaires afin d'aller cueillir des bleuets à proximité de la communauté. Une séance de cuisine était ensuite organisée pour apprendre aux enfants différentes recettes à base de bleuets. Ces sorties n'ont pas lieu chaque année puisqu'elles dépendent du personnel enseignant présent, du programme scolaire et des conditions météorologiques. Depuis le printemps 2020, la pandémie (COVID-19) a rendu difficile la tenue de telles activités de groupe. Des mesures de rétablissement sont néanmoins envisagées (il n'y a pas eu de sortie à la rentrée 2021 mais il y en a eu à la rentrée 2022 au primaire).

4.4.3 Embûches à la transmission

Le principal obstacle qui a été nommé concernant la transmission des savoirs et de la culture atikamekw nehirowisiwok est l'éducation hors réserve, d'abord dans les pensionnats (jusqu'à la fin des années 1970), puis aujourd'hui lorsque les jeunes réalisent leur secondaire et/ou post-secondaire en ville. Effectivement, pour les personnes de 50 ans et plus rencontrées en entrevue, la fréquentation des pensionnats autochtones a été un frein majeur à la transmission des savoirs territoriaux et du mode de vie atikamekw nehirowisiw. Pour les plus jeunes générations, de 20 à 40 ans, le fait d'avoir réalisé leurs études à l'extérieur de la communauté a également été nommé comme un obstacle à la transmission de savoirs liés au territoire, à la pratique d'activités traditionnelles et à leur connaissance des termes nehirowimowin associés à la vie sur le territoire.

D'autre part, dans le cadre de discussions informelles il a été soulevé que l'intérêt global des jeunes pour les activités sur le territoire semble diminuer avec l'arrivée des nouvelles technologies. Les problèmes de consommation peuvent aussi limiter la réceptivité de certain·e·s à s'intéresser à leur culture (F65). Ces éléments s'ajoutent ainsi aux facteurs limitants la pratique des activités traditionnelles tels que la cueillette de bleuets (voir 4.2.3).

CHAPITRE 5 – DISCUSSION

L'objectif général de ce projet de maîtrise était de détailler la pluralité des valeurs associées à *minic* au sein de la communauté de Wemotaci, particulièrement pour les femmes, en documentant les savoirs et pratiques qui y sont associées et en relevant leur contribution à alimenter la relation atikamekw nehirowisiw au territoire. Ces savoirs et pratiques entourant *minic* s'expriment principalement dans quatre sphères : alimentation, économie, communauté et territoire.

Dans ce chapitre, j'explique dans un premier temps pourquoi *minic* est considéré comme une espèce culturelle clé à Wemotaci. Pour cela je reviendrai sur deux principales catégories d'utilisation de ce petit fruit : alimentaire, en portant une attention particulière aux implications pour la santé globale et culturelle de la communauté, puis entrepreneurial, en expliquant la contribution de l'entreprise Osekwan *minic* vers une autodétermination économique et culturelle de la communauté, tout en décrivant les difficultés auxquelles font face les femmes dans leur démarche, ainsi que les craintes qu'elles ont pour l'avenir de leur projet.

Dans un second temps, en appuyant mes propos sur le concept de *dwelling* (voir 2.3.1) et de paysage culturel (voir 2.3.2), je montre que *minic* est un vecteur de savoirs et de valeurs entre le territoire et la communauté.

Enfin, je me concentre sur les systèmes de savoirs atikamekw nehirowisiwok en reprenant le concept de voies de transmission des savoirs (voir 2.2.3) en analysant l'influence de certains critères sociaux (tels que l'âge et l'identité de genre). Pour finir, je fais un portrait des initiatives éducatives atikamekw nehirowisiwok et je propose la

cartographie culturelle comme une option de transmission des savoirs territoriaux autochtones.

La figure 5.1 présente les quatre principales sphères (communauté, économie, territoire et alimentation) qui sont ressorties de l'interprétation des résultats de cette recherche quant à l'implication de *minic* pour les Atikamekw Nehirowisiwok de Wemotaci. Certaines informations recueillies auprès des participant·e·s à la recherche se situent aux interfaces de ces différentes sphères. Par exemple, le pot de pâte de bleuets, au centre à gauche, illustre la combinaison des sphères économique, communautaire et alimentaire, à la fois via l'entreprise Osekwan *minic* (voir 5.1.2) et par la confection familiale de pâte de bleuets. Au centre à droite, la patte d'ours illustre la combinaison des sphères économique, territoriale et alimentaire puisqu'un souci de partage équitable des bleuets entre les Atikamekw Nehirowisiwok et *masko* a été soulevé. Le partage du territoire et l'accessibilité aux bleuets se fait donc dans le respect des rapports de réciprocité entre les familles et avec *masko* et influence la cueillette, tant à des fins économiques qu'alimentaires. De plus, la consommation de *masko* avec *minic* dans les recettes traditionnelles contribue au bien-être et à la santé.

Concernant le peigne et la main, au centre en haut et en bas, ce sont les principales méthodes de cueillette identifiées respectivement pour la vente (peigne) ou pour la consommation personnelle et familiale (main), à l'exception de Osekwan *minic* qui favorise la cueillette à la main dans une optique à la fois de vente et de consommation locale.

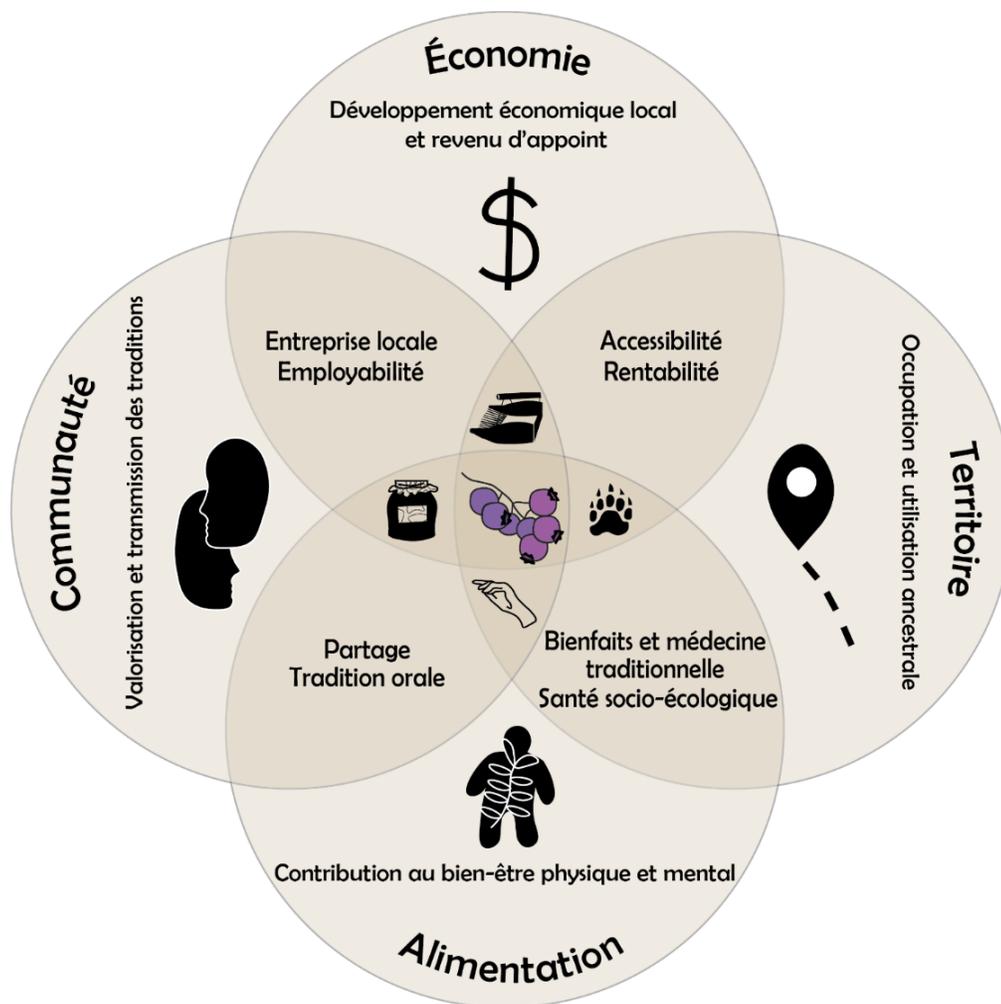


Figure 5.1. Sphères dans lesquelles s'exercent les connaissances et les utilisations de *minic* au sein de la communauté de Wemotaci

5.1 *Minic* en tant qu'espèce culturelle clé

La symbolique du fruit, de sa forme et de sa couleur, ses propriétés médicinales, ses bienfaits alimentaires, ses rôles écologiques, son utilisation ancestrale et son importance économique contemporaine sont des caractéristiques qui définissent la place de *minic* dans la culture atikamekw nehirowisiw.

5.1.1 Alimentation traditionnelle Atikamekw Nehirowisiw : la pâte de bleuets

La valeur alimentaire de *minic* au sein de la communauté de Wemotaci se manifeste par différentes recettes, particulièrement *osekwan minic* (la pâte de bleuets). Effectivement, cette utilisation alimentaire des bleuets propre à la culture atikamekw nehirowisiw montre la singularité de *minic* en tant qu'espèce culturelle clé pour cette Nation (difficilement remplaçable par une autre espèce; Garibaldi et Turner, 2004). Similairement, le pemmican, qui peut aussi être préparé avec des bleuets, est une recette propre à la Nation Eeyou (Hummer, 2013; Leighton, 1997). Cela révèle le caractère à la fois universel et diversifié de l'utilisation du bleuet pour certaines Premières Nations.

De plus, la pâte de bleuets est une méthode de conservation ancestrale des bleuets qui perdure malgré des changements culturels associés aux modes de vie dans la communauté, causés essentiellement par l'instauration des réserves par le gouvernement fédéral avec la *Loi sur les Indiens*, en 1876 (L. R. C. (1985), ch. I-5). En effet, tandis qu'autrefois la pâte de bleuets était consommée toute l'année sur le territoire, elle est maintenant conservée principalement en pots, mais toujours dans l'optique de pouvoir être consommée tout au long de l'année. Cette persistance d'utilisation de *minic* malgré les changements culturels (un autre des aspects distinctifs d'une espèce culturelle clé selon Garibaldi et Turner (2004)) s'observe également dans les méthodes de cuisson utilisées pour confectionner la pâte de bleuets, soit sur le feu ou sur la cuisinière.

La pâte de bleuets illustre l'interrelation des valeurs alimentaires et culturelles liées à *minic* (Figure 5.1). Par exemple, pour la faire selon les traditions, il est nécessaire de cueillir les bleuets à la main et de remercier le Créateur, la plante et *Aski* (la Terre) (F50; Geniusz, M. S., 2015). Cela fait écho à des valeurs sur lesquelles reposent les savoirs de plusieurs peuples autochtones (ex. LaRiviere et Crawford, 2013), notamment le respect et la réciprocité. La notion de partage est celle qui est ressortie le plus au sujet des recettes à base de bleuets. Au sein des familles, la pâte de bleuets et

les desserts aux bleuets sont des mets qui sont partagés : quatre *kokominook* ont mentionné en faire, car elles étaient principalement motivées par le fait d'en donner à leurs enfants et petits-enfants.

D'autre part, l'entreprise Osekwan minic, qui n'achète que des bleuets cueillis à la main, contribue à entretenir et faire valoir les valeurs de réciprocité, de partage et de respect. Leur démarche vise à valoriser les traditions liées à *minic* et à assurer une continuité culturelle des pratiques de cueillette et de transformation de ce petit fruit en collaborant consciencieusement avec les aîné·e·s de la communauté.

5.1.2 Entrepreneuriat féminin autochtone : le cas de Osekwan minic

Au sein de l'entreprise Osekwan minic, la confection de pâte de bleuets, majoritairement par des femmes, traduit le lien entre l'importance du bleuet comme aliment traditionnel et la richesse culturelle qu'il détient. Cette démarche entrepreneuriale basée sur *minic* correspond à l'un des critères de définition d'une espèce culturelle clé : l'espèce permet d'acquérir des ressources au-delà du territoire (vente, partage, échange etc.) (Garibaldi et Turner, 2004).

Les objectifs de l'entreprise Osekwan minic (Encadré 4.1) en font un modèle d'économie sociale et locale, c'est-à-dire, qu'elle contribue à resituer l'économie dans une perspective humaine et culturelle plutôt que capitaliste (Loukes *et al.*, 2021). L'expression utilisée par Searles (2016) « to sell or not to sell » pose une réflexion sur la nuance à apporter dans la compréhension de l'entrepreneuriat autochtone basé sur la nourriture traditionnelle, qui se construit généralement dans un but de retombées locales, à l'écoute des besoins et réalités des membres de la communauté (Kuokkanen, 2011). Par exemple, sortir les femmes de l'isolement (Loukes *et al.*, 2021), en les consultant pour s'assurer de respecter les pratiques ancestrales entourant *mowisowin*, *osekwan minic*.

Indigenous economies emphasizing food sharing center on the sustenance of communities as opposed to the exchange for profit and rely on principles

of sustainability and reciprocity, conveying continuity of identity, culture and values to strengthen and reify relationships and social networks. (Loukes *et al.*, 2021, p. 171)

En accord avec les principes énoncés ci-dessus, l'entreprise communautaire Osekwan minic (associée au CAW) est un exemple d'initiative fondée par et pour la communauté et spécifiquement, par et pour les femmes. En établissant des règles sur la qualité des bleuets et sur les méthodes de cueillette à la main respectant les plants, par l'entremise de l'entreprise, ces femmes contribuent au maintien de la ressource sur le territoire et visent à générer des bénéfices non-seulement monétaires, mais également sociaux. D'autres études menées en Amérique du Nord ont d'ailleurs documenté des initiatives similaires (Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019; Boxall *et al.*, 2003; BurnSilver *et al.*, 2016; Murray *et al.*, 2005; Norrgard, 2009; Poppel et Kruse, 2009; Searle, 2016).

L'approche de l'entreprise Osekwan minic s'accorde avec la notion de durabilité, pouvant être comprise comme une approche multidimensionnelle visant à satisfaire les besoins des générations présentes et futures en intégrant les aspects sociaux, écologiques, économiques, culturels et politiques dans les relations entre les humains et la nature (de Mello *et al.*, 2020). Par ailleurs, contrairement à la vision souvent véhiculée du développement durable qui met l'économique, le social et l'environnemental « côte-à-côte », selon une vision autochtone, l'économique et le social s'imbriquent avec l'environnement de sorte que celui-ci soit une base fondatrice. En d'autres termes, la durabilité autochtone peut se définir par un maintien de l'équilibre, à long terme, entre la satisfaction des besoins humains et non-humains (de Mello *et al.*, 2020).

La commercialisation de PFNL implique alors un suivi de durabilité socio-écologiques des ressources, de rentabilité et de viabilité du projet : selon le nombre de cueilleuse·s et la main d'œuvre à la transformation, la productivité des plants de bleuets sauvages, quelles sont les prédictions de rendements pour les années à venir? Au sujet de la cueillette traditionnelle s'ajoute ainsi la notion de durabilité (de Mello *et*

al., 2020), qui amène à considérer d'autres facteurs tels que les méthodes utilisées : pour un même rendement, cueillir à la main implique une durée de cueillette plus longue qui pourrait être compensée par une augmentation du nombre de cueilleuse·s ou un prix à la livre plus élevé. La portée du projet doit aussi être réfléchi en amont : la vente de ces produits se fera à quelle échelle? Pour quelle clientèle (locale, régionale, provinciale, internationale)? Comment concilier commercialisation et tradition en respect avec les valeurs autochtones liées à la cueillette traditionnelle? Ce sont tous ces facteurs que l'entreprise Osekwan minic doit également considérer. En ce sens, les femmes que j'ai rencontrées y travaillant m'ont mentionné leurs craintes face aux conséquences des changements climatiques sur la productivité des bleuets sauvages que les membres de la communauté cueillent. Le manque de connaissances sur le sujet et l'imprévisibilité des conditions climatiques à l'échelle locale engendrent une incertitude quant à la viabilité à long terme de leur projet. Cette pression qu'exercent les changements climatiques à l'échelle communautaire autochtone a notamment été documentée par Fuentes *et al.* (2020) et Turner et Clifton (2009).

D'autre part, Osekwan minic offre un sentiment d'émancipation à ses employées. Les femmes impliquées dans Osekwan minic que nous avons interviewées ont aussi mentionné qu'il était généralement plus difficile pour elles, en tant que femmes, d'obtenir les ressources financières et humaines nécessaires pour se lancer dans l'entrepreneuriat, bien qu'elles aient noté une amélioration depuis quelques années. Effectivement, une autre difficulté au développement d'initiatives entrepreneuriales féminines en contexte autochtone est l'effet de l'intersectionnalité (Croce, 2019). Ainsi, les femmes Autochtones font face à une double oppression de la part de la société « majoritaire », du fait d'être Autochtones et d'être femmes (Basile, 2017; Croce, 2019; Nadon Legault, 2020; Plumwood, 2002; Wilson, 2005). Cette double exclusion systémique peut alors exacerber les difficultés rencontrées par ces femmes dans leurs démarches entrepreneuriales, tant par les institutions allochtones qu'autochtones,

influencées par les politiques eurocentrées patriarcales (Basile, 2017; Croce, 2019; Kuokannen, 2011; Wilson, 2005). La figure 5.2 illustre les effets de l'intersectionnalité sur les femmes Autochtones. L'effet cumulé de l'éthnicité et du genre dans un contexte (néo)colonial et patriarcal entraîne des inégalités de pouvoir décisionnel sur l'aménagement du territoire (triangle vert). Entre autres en raison de leur faible représentation dans la sphère décisionnelle, les femmes Autochtones subissent alors plus de pression en lien avec les perturbations environnementales (triangle rouge; changements climatiques, coupes forestières, etc.).

Les barrières à l'accessibilité de l'alimentation traditionnelle peuvent également être générées puisque, dans une perspective entrepreneuriale, elles sont liées aux politiques et aux institutions coloniales. De plus, le féminisme autochtone doit se comprendre dans la relation spécifique qu'entretiennent les femmes au territoire (Basile *et al.*, 2017; Nadon Legault, 2020; Wilson, 2005).

the barriers to accessing these foods are complex, interdependent, and inextricably linked to historical and contemporary colonial policies that continue to limit Indigenous governance over traditional lands, teachings, families and food systems. (Loukes *et al.*, 2021, p. 171)

L'entrepreneuriat autochtone féminin dans le commerce des PFNL est d'autant plus important à soutenir qu'il offre aux femmes Autochtones une forme d'action directe sur les ressources et de réappropriation de leurs territoires.

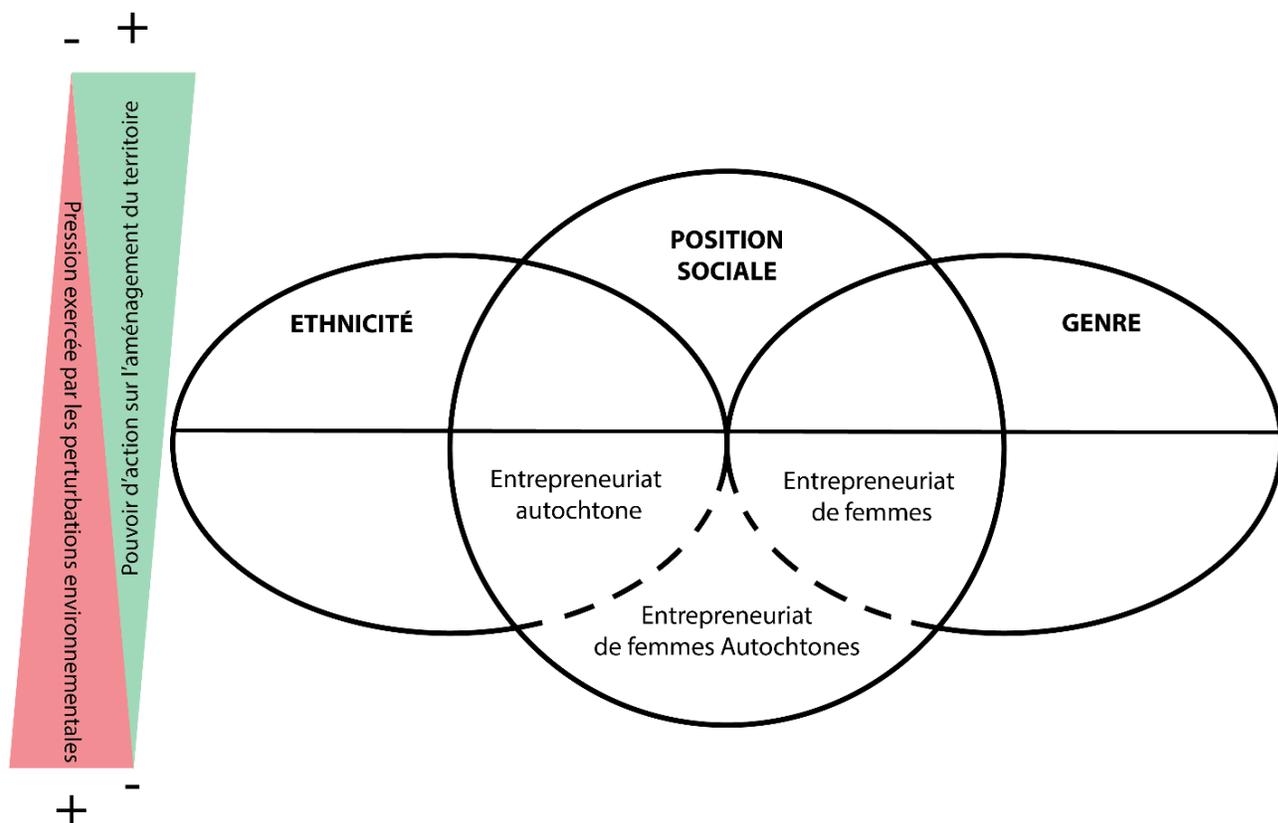


Figure 5.2 Effets de l’intersectionnalité en contexte entrepreneurial féminin autochtone dans le commerce des PFNL (Adaptée de Croce, 2019)²²

5.1.3 Santé, bien-être et identité en lien avec *minic*

Comme il a été mentionné par l’ensemble des participant·e·s, les différentes activités (cueillette, transformation, consommation) associées à *minic* contribuent directement ou indirectement à la santé physique, mentale et spirituelle des membres de la communauté. Plusieurs études documentent d’ailleurs la cueillette de petits fruits

²² Je reconnais la simplicité de cette figure, il est évident que d’autres facteurs individuels influencent l’entrepreneuriat autochtone.

comme contributrice directe au bien-être individuel, familial et communautaire, sur les plans physique, émotionnel et spirituel (Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019; Desbiens et Simard-Gagnon, 2012; Parlee *et al.*, 2005). L'alimentation traditionnelle réfère à une alimentation saine et ancrée dans les pratiques ancestrales sur le territoire. Effectivement, la consommation de ressources du territoire favorise la santé physique, mais aussi spirituelle et mentale (Galway *et al.*, 2022; Loukes *et al.*, 2021; Parlee *et al.*, 2005; Schultz *et al.*, 2016; Settee, 2018; Thompson, 2018). *Minic* en est un exemple pour la communauté de Wemotaci.

Il est important de noter que la cueillette de plantes médicinales²³ ou destinées à l'artisanat ou à l'alimentation, par la fréquentation de lieux sacrés et riches en histoire(s), nourrit une connexion au territoire et aux ancêtres (et esprits) et contribue à (re)vitaliser l'identité culturelle individuelle et communautaire. Cette proximité avec le monde végétal, tant spirituelle, sensorielle que physique, est décrite par Joseph (2020) comme une voie vers la guérison des séquelles du (néo)colonialisme.

L'idée de santé socio-écologique (ou *ecohealth*) utilisée par Parlee *et al.* (2005) permet d'appuyer cette analyse. Afin de définir ce concept de "santé socio-écologique", les auteur·trice·s discutent de prime abord du concept de santé, d'un point de vue allochtone et autochtone. Tandis que l'un considère uniquement la santé selon la physiologie, en traitant des symptômes physiques et psychologiques selon une approche purement médicale (santé allochtone), l'autre réfère à un ensemble d'éléments sociaux, environnementaux et spirituels qui contribuent, dans leurs interactions, à la santé individuelle et collective (santé autochtone/santé socio-écologique) (Parlee *et al.*, 2005).

²³ Les usages médicinaux du bleuet n'ont pas été abordés par souci de respect pour la tradition orale à laquelle ces savoirs appartiennent, cela m'a été mentionné par cinq personnes de la communauté de Wemotaci.

Selon la perspective de *dwelling* (Ingold, 2000, 2011) il est possible de rallier l'humain au territoire dans une dimension holistique plutôt que dualiste, ce qui fait écho aux propos suivants se rapportant à la santé autochtone:

Les concepts autochtones de la personne ont été décrits comme sociocentriques, ou relationnels, mettant l'accent sur l'interrelation et l'interdépendance des individus au sein de la famille et de la communauté. Ce moi relationnel peut s'étendre à l'environnement dans ce que l'on a appelé un moi écocentrique, dans lequel la personne en bonne santé est considérée comme étant profondément liée à l'environnement, par des transactions avec les animaux, les plantes, la terre et les forces de la nature (Kirmayer, Fletcher et Watt, 2008). Dans de nombreux contextes des Premières Nations, la santé des individus ne peut être comprise comme étant séparée de la santé de l'environnement. (CGIPN, 2020a, p. 10)

Bien que mon projet ne porte pas directement sur la santé, cette compréhension du bien-être et de la santé offre une dimension supplémentaire à la définition d'une espèce culturelle clé, tout en permettant de relier une espèce culturelle clé à une compréhension plus large des savoirs autochtones. Les principales thématiques de la santé socio-écologique identifiées par Parlee *et al.* (2005, p. 132, traduction libre) font écho aux critères déterminant une espèce culturelle clé : « préférence individuelle », « bien-être individuel », « bien-être familial », « connectivité sociale », « connectivité culturelle », « utilisation du territoire et des ressources », « intendance », « autogouvernance », « spiritualité ».

La santé et le bien-être aux échelles individuelle et communautaire sont intrinsèquement liés à la santé du territoire et de l'univers forestier (*notcimik*) (Basile, 2017; Fuentes *et al.*, 2020). Sous la perspective de *dwelling*, il est alors possible de comprendre la complexité des effets des coupes forestières sur la relation des Atikamekw Nehirowisiwok à *minic*. Effectivement, comme mentionné dans les résultats, les coupes forestières peuvent être bénéfiques à la régénération du bleuet. Cependant, la surexploitation forestière affecte la relation au territoire des Atikamekw Nehirowisiwok. L'apport conceptuel d'espèces culturelles clés est alors essentiel pour

comprendre les conséquences des perturbations anthropiques et naturelles, non seulement sur la valeur biologique et écologique de ces espèces, mais aussi sur leur valeur socio-culturelle.

5.2 Place de *minic* au sein de *notcimik* (l'univers forestier)

Poser une perspective phénoménologique à la compréhension des activités et usages entourant le bleuet permet d'étendre la perception des relations culturelles entretenues avec des espèces culturelles clés à des ensembles d'interactions complexes et interdépendantes entre les éléments vivants et non-vivants. Comme le soutient d'ailleurs Ingold (2000) avec le concept de lieu habité (*dwelling place*), ces relations s'alimentent sous forme d'un réseau d'équilibre.

5.2.1 Aménagement du territoire

À la fin du XIX^e siècle, des changements majeurs ont été observés dans les pratiques d'aménagement du territoire au Canada (Davidson-Hunt, 2003; LaRiviere et Crawford, 2013). L'une des pratiques ancestrales d'aménagement du territoire pour la culture de bleuets sauvages (entre autres) est le brûlage dirigé (aussi appelé « brûlage culturel »). Alors que les membres des communautés autochtones détiennent un savoir-faire ancestral pour régénérer les forêts, les motivations politiques et économiques des gouvernements fédéral et provinciaux ont peu à peu empêché le maintien de ces pratiques (Davidson-Hunt, 2003). À partir de cette époque, les feux de forêt ont été de plus en plus perçus comme dangereux et destructeurs par les Allochtones. L'apogée des législations fédérales interdisant les feux a été ciblée entre 1880 et 1930 (Davidson-Hunt, 2003). Au Québec, les brûlages dirigés peuvent être autorisés exceptionnellement comme pratiques d'aménagement sylvicole selon la *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier* (A-18.1).

Les feux de forêt naturels et dirigés ont une grande importance pour les peuples autochtones en forêt boréale, dont les traditions reposent sur la chasse, la pêche et la cueillette :

Around the middle of April, the [anishinaabe] trapper looks around to find a bare spot, mostly up on the rocks where the snow goes first, where there is still a lot of snow at the bottom of the hill. They set a match to this bare spot and only burn where it is dry and bare, so there's no danger of a big forest fire because the fire stops when it reaches the snow.

Two years later you would find a big patch of blueberries in amongst the bushes. And you would see all the hungry animals feeding on those blueberries: fox, wolves, black bear, partridge, squirrels, chipmunks, and all kinds of other birds. No doubt they were happy to find those berries. It was the trapper that got it for them by setting the fire. (Therriault 1992: 74-75 dans Davidson-Hunt, 2003)

Cette citation illustre le rôle des feux dirigés effectués par les Anicinapek sur la croissance et la répartition de bleuets dans le but de nourrir les animaux de la forêt. Cela rejoint l'idée du moi relationnel, écocentrique (CGIPN, 2020a, p. 10), visant à assurer le bien-être de l'univers forestier pour assurer le sien.

En contexte Atikamekw Nehirowisiw, la pratique du brûlage dirigé a également été mentionnée dans cette recherche, pour favoriser la croissance de certaines plantes, dont les bleuetiers, mais avant tout pour régénérer la forêt. La pratique autochtone des feux dirigés a récemment été mise de l'avant lors des incendies forestiers de l'été 2021 en Colombie-Britannique (La Presse Canadienne, 2021). Toutefois, les peuples autochtones en Colombie-Britannique ont dit avoir de la difficulté à maintenir cette pratique ancestrale face aux législations gouvernementales ancrées dans un système *top-down* de monopolisation des ressources et de leur aménagement par la société « dominante » (Berkes et Davidson-Hunt, 2006; Feit, 1998).

Davidson-Hunt (2003), s'appuyant sur Ingold (2000), soulève que trop peu de place est laissée au développement d'initiatives autochtones d'aménagement des paysages culturels, ce qui limite la sécurité culturelle et la préservation des traditions et savoir-faire autochtones à long terme. Davidson-Hunt (2003) et De Mello *et al.* (2020) encouragent les modèles de gestion ascendante (*bottom-up*) et soulignent l'importance

de la recherche interdisciplinaire pour déterminer les influences multidimensionnelles et multiscalaires qui agissent sur les systèmes socio-écologiques.

5.2.2 De l'occupation du territoire aux pratiques en communauté : les façons-de-faire entourant la cueillette de bleuets

Tandis que la cueillette a lieu sur le territoire, la transformation des bleuets et leur consommation se font majoritairement dans la communauté. Certaines occasions de rassemblement, telles que les *makocana* et autres activités et cérémonies organisées au sein des territoires familiaux, sont cependant des événements au sein desquels la transformation et la consommation de bleuets peuvent se faire à l'échelle de la famille élargie.

Le rôle majoritaire des femmes dans les étapes de transformation des baies et les conventions sociales de cueillette identifiées dans ce projet de maîtrise sont deux aspects auparavant soulevés par Karst et Turner (2011) dans leur étude sur la chicoutai (*Rubus chamaemorus*). Effectivement, les autrices mentionnent que les étapes suivant la cueillette des baies sont davantage réalisées par les femmes, ce sont surtout elles (non-exclusivement) qui connaissent les techniques de conservation et de cuisine de la chicoutai. Les autrices ont identifié des conventions sociales liées à la cueillette pour maximiser la productivité et la viabilité des plants (ex. limiter le piétinement, cueillir à la main).

Les savoirs ethnobotaniques autochtones comportent un ensemble de conventions et d'enseignements propres à chaque plante visant à en assurer le respect et celui de son environnement, afin de la protéger et d'en assurer la pérennité et productivité (Joseph, 2020). Pour ce qui est de la cueillette des bleuets à Wemotaci, plusieurs aîné·e·s m'ont fait part de leurs inquiétudes quant à la diminution des bleuets sauvages autour de la communauté et certain·e·s d'entre eux·elles ont mentionné qu'une des causes serait la cueillette plus intensive, à des fins de vente, qui s'effectue à la gratte depuis quelques générations déjà, et minimise la durée de vie de la plante. Bien que la plupart des

personnes que j'ai rencontrées me disaient effectuer les deux types de cueillette, il semblerait qu'un tournant entre la cueillette à la main et au peigne semble s'opérer.

Tandis que les aspects économiques de la cueillette peuvent se poser comme un facteur « limitant » la cueillette traditionnelle dans le sens où une certaine compétition pour la ressource peut se développer et limiter l'exercice des pratiques traditionnelles reliées aux petits fruits (Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019), à Wemotaci cela semble plus nuancé – notamment grâce aux implications d'Osekwan minic. Effectivement, au-delà de l'entreprise, la vente de bleuets à l'échelle individuelle étant une source importante de revenus d'appoint pour certaines familles, le réinvestissement de ces revenus au sein de la communauté en favorise le développement économique.

5.2.3 Facteurs limitants

Plusieurs des facteurs limitant la cueillette des bleuets sur le territoire et l'utilisation des bleuets documentés dans ce mémoire ont également été mentionnés dans d'autres études : 1. la pression de développement économique exercée sur les communautés affecte le temps alloué aux pratiques de cueillette; 2. l'augmentation de la pollution affecte la qualité des petits fruits; 3. les changements climatiques affectent la quantité, la qualité et l'accessibilité des zones de petits fruits (Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019; 2020). De plus, les facteurs limitant l'accès au territoire et aux ressources identifiés dans cette recherche sont semblables à ceux soulevés par Parlee *et al.* (2005) : la cueillette de petits fruits fluctue annuellement selon divers facteurs environnementaux (conditions météorologiques et climatiques, perturbations, etc.) et logistiques (temps disponible, obligations familiales et professionnelles, véhicules, etc.).

L'importance d'associer la pratique d'activités traditionnelles à une économie de subsistance peut entraîner un changement dans le système de valeurs (Omhagari et Berkes, 1997), ajoutant une complexité supplémentaire au maintien des activités traditionnelles : la rentabilité des investissements en temps et en argent. Concernant la cueillette de bleuets à Wemotaci, il s'agit d'un aspect qui m'a été mentionné : la

demande de temps, de préparation et de déplacement que nécessite cette activité fait en sorte qu'une évaluation de la rentabilité à réaliser cette pratique doit être effectuée par certaines familles chaque été.

5.3 Systèmes de savoirs atikamekw nehirowisiwok

Le principe d'invitation (*wicakemowin*) observé chez les Atikamekw Nehirowisiwok, notamment par Poirier et Niquay (1999), Éthier (2014) et Basile (2017), décrit le lien étroit entre les valeurs de réciprocité, partage et respect. Tandis que ce principe est souvent appliqué en lien avec les activités de chasse, pêche et trappe, il est ici possible de le considérer pour les activités de cueillette par l'exemple de *mowisowin*. Trois aîné·e·s m'ont effectivement mentionné que les affinités familiales (entre autres, par alliance) et sociales contribuent au partage informel des sites de cueillette et des fruits collectés.

5.3.1 Acquisition, mobilisation et transmission des savoirs ethnobotaniques

Poirier (2014) et Éthier (2014) ont défini avec leurs partenaires de recherche Atikamekw Nehirowisiwok que les savoirs doivent être compris autant comme des savoirs-faires (aptitudes) que des savoir-être (attitudes) : « le terme atikamekw générique pour “savoirs”, *kiskeritamowina*, évoque d'ailleurs l'un et l'autre » (Poirier, 2014, p. 77). À l'instar de Ohmagari et Berkes (1997) mentionnant la *self-discipline/self-reliance* comme centrale à l'acquisition de connaissances et compétences culturelles, Poirier (2014) explique l'importance de l'autonomie dans l'univers forestier nehirowisiw. Cette valeur d'autonomie est d'autant plus importante qu'elle s'accompagne de réciprocité, relationalité et responsabilité. En effet, l'apprentissage et l'acquisition d'une compétence sont suivis d'une responsabilité de l'apprenti·e de devenir à son tour l'enseignant·e pour perpétuer la transmission (Ohmagari et Berkes, 1997). C'est dans cette continuité que les caractères moraux et à long-terme des savoirs autochtones (Asselin, H., 2015) se manifestent et que des

mesures de restauration et de valorisation de ces savoirs sont mises en place à Wemotaci.

Les enseignements oraux dans les récits font partie intégrante des systèmes de savoirs autochtones (Éthier *et al.*, 2019). Cela entraîne certains défis dans la rencontre entre les méthodes de recherche et les épistémologies occidentales et autochtones (Cruikshank, 1994). Dans sa réflexion entre la matérialité de l'écriture face à l'oralité autochtone, Cruikshank (1981, 1994, 2001) reflète et justifie les réticences qu'ont émis plusieurs personnes rencontrées à Wemotaci quant au partage des savoirs relatifs aux plantes. En effet, trois personnes de la communauté de Wemotaci m'ont mentionné que la tradition orale disparaît au fur et à mesure que des éléments en sont écrits.

En ce qui a trait aux rôles complémentaires des hommes et des femmes dans la transmission des savoirs territoriaux (Basile *et al.*, 2017), bien que plusieurs études portant spécifiquement sur les savoirs ethnobotaniques en contextes autochtones mentionnent qu'ils font partie des « savoirs féminins » (en contexte Naskapi voir Lévesque *et al.*, 2016, 2017), dans le cadre de cette étude au sujet de *minic* cela ne semblait être un critère d'importance pour aucun·e·s des participant·e·s. Une explication à cela serait que je me suis intéressée à des savoirs alimentaires (communs) et non à des savoirs médicaux (spécifiques) qui eux, sembleraient être historiquement détenus plus souvent par les femmes (Basile *et al.*, 2017; Lévesque *et al.*, 2016, 2017; Lévesque et Trudeau, 2001). Ce qui est ressorti cependant, c'est le rôle majoritaire des femmes dans la sphère de l'éducation au sein de la communauté : dans les institutions scolaires, la maison des jeunes, mais aussi via Osekwan *minic*, ou encore au sein des foyers, où la cuisine des mets aux bleuets m'a été présentée comme un savoir-faire plutôt féminin.

Bien qu'il semble que la transmission verticale et horizontale prédomine à un jeune âge, Reyes-García *et al.* (2016) ont montré que la transmission spécifique des savoirs ethnobotaniques, dans la communauté Jenu Kuruba (Inde), se fait à un taux supérieur

par l'entremise de transmission oblique que de transmission verticale. Dans la mesure où cela concerne des savoirs spécifiques, je vois un parallèle avec le contexte atikamekw nehirowisiw, dans lequel certains savoirs ethnobotaniques sont détenus par des personnes clés et transmis de façon sélective. Il s'avère alors évident que ces savoirs se transmettent moins de façon verticale ou horizontale que les savoirs « communs », sauf au sein des familles détentrices de ces savoirs spécifiques. Cependant, une des limites que j'observe dans la transposition de ce cadre d'analyse à des sociétés autochtones en Amérique du Nord est la place grandissante des technologies (médias, réseaux sociaux, jeux vidéo) au sein des jeunes générations (en contexte atikamekw nehirowisiw, voir Marchand *et al.*, 2018). Effectivement, ce point m'a été rapporté lors d'échanges informels à plusieurs reprises et a été partiellement documenté dans la littérature scientifique (Labrecque, 2015; Marchand *et al.*, 2018; Poirier, 2014). La plupart des camps familiaux sur les territoires atikamekw nehirowisiwok ne sont pas dotés de connexion internet et les séjours en territoire sont d'ailleurs perçus comme des « pauses » de la vie en communauté, du travail et des médias sociaux. Pour les jeunes, l'absence d'internet durant plusieurs jours peut alors s'avérer pénible et être une source « d'ennui ». Bien que Labrecque (2015) documente de nombreux points positifs à l'usage d'internet dans les communautés (ex. pour la communauté de Manawan), le sentiment d'isolement créé par la virtualisation des échanges a également été soulevé dans son étude. Une utilisation « excessive » des médias sociaux et des jeux vidéo peut alors se poser comme un obstacle à la transmission de savoirs et de pratiques atikamekw nehirowisiwok en réduisant le temps alloué sur le territoire par les jeunes générations.

Une étude de cas en contexte Tsimane' (Bolivie) complète l'analyse sur les voies de transmission des savoirs en soutenant que la transmission oblique semble plus importante à l'âge adulte afin d'acquérir des connaissances plus pointues auprès d'expert·e·s dans un rayon externe à la famille (Reyes-García *et al.*, 2016). La transmission oblique permet ainsi de « modeler » le bagage expérientiel et intellectuel

à l'âge adulte, continuellement. En lien avec les différentes voies de transmission des savoirs (Cavalli-Sforza et Feldman, 1981), la transmission horizontale favoriserait une transmission culturelle plus durable dans le temps que la transmission verticale (Reyes-García *et al.*, 2016). C'est d'ailleurs ce que j'ai observé au sein de l'entreprise Osekwan minic, où des femmes de générations proches se rassemblent et s'enrichissent les unes des autres de leurs expériences et connaissances autour de la confection de la pâte de bleuets.

Malgré les obstacles auxquels fait face la transmission verticale en contexte autochtone au Canada, il semble que la transmission provenant d'autres membres familiaux se pose comme une voie complémentaire démontrant une résilience de l'éducation traditionnelle (Omhagari et Berkes, 1997). L'importance accordée à l'autonomie de l'enfant en contexte atikamekw nehirowisiw (Éthier *et al.*, 2019; Poirier, 2014) constitue un des facteurs explicatifs des limites de la transmission verticale en faveur des transmissions oblique et horizontale. Mais cela suggère également l'existence d'une quatrième voie de transmission associée à la diffusion de l'information par des membres non pas externes à la famille, mais constitutifs de ce que l'on nomme la « famille élargie » en contexte autochtone (Grammond et Guay, 2016; Guay *et al.*, 2018). L'un des participants à cette étude a d'ailleurs mentionné avoir reçu des connaissances dans sa communauté grâce à son oncle maternel plutôt que son père, car ce dernier est Allochtone. Cela suggère alors que ce type de transmission est d'autant plus riche qu'il assure une forme de continuité culturelle lors de métissage.

La figure 5.3 illustre la cyclicité des étapes constituant le système de savoirs atikamekw nehirowisiw, soit l'acquisition, la mobilisation et la transmission, selon les pratiques et connaissances propres à *minic* entre le territoire et la communauté. Trois extraits d'entrevues font mention d'exemples de passage d'une étape à l'autre : celle d'en haut porte sur une initiative scolaire d'activités liées à *minic*, à droite l'initiative de l'entreprise Osekwan minic et à gauche sur la cueillette de bleuets en famille nucléaire.

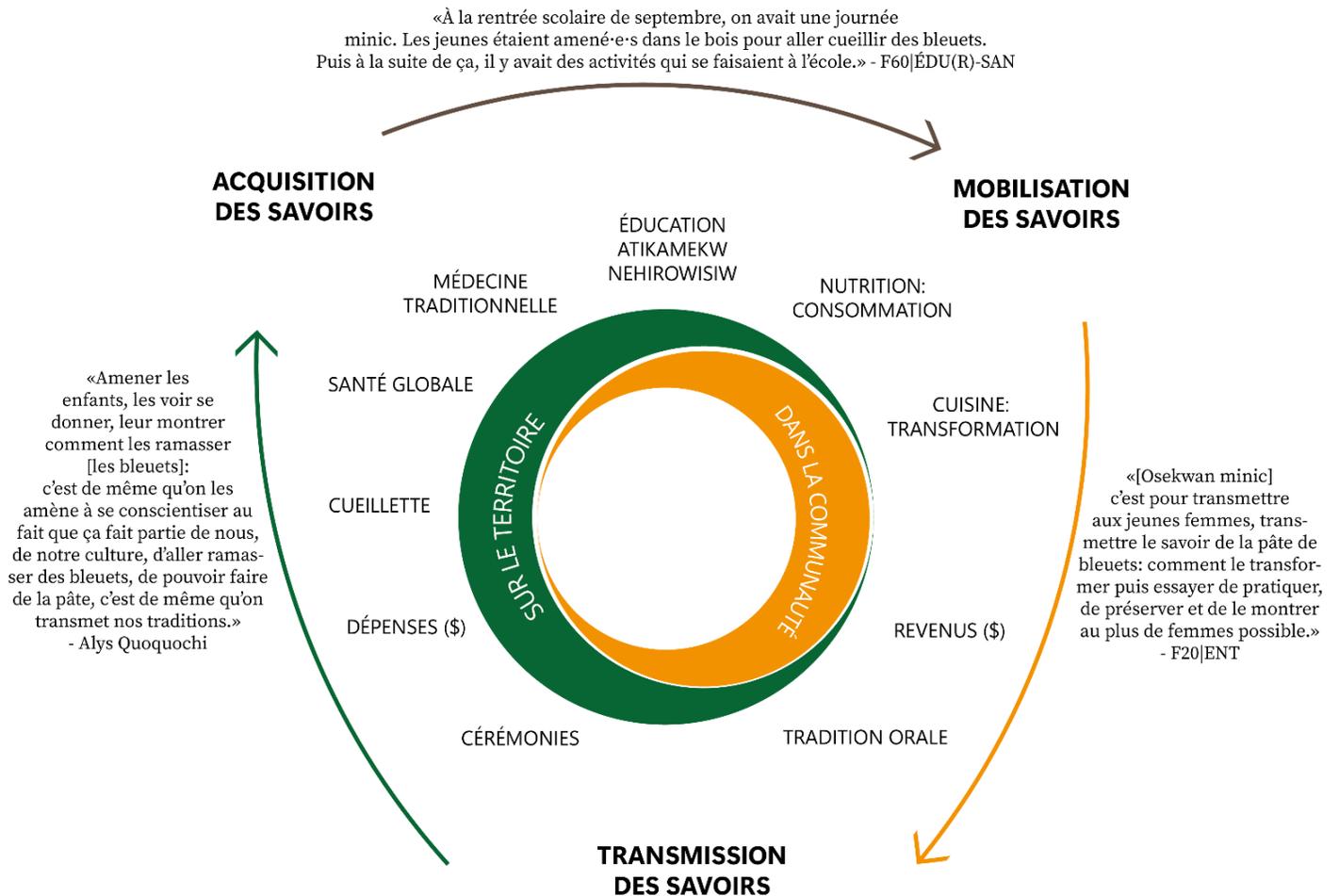


Figure 5.3 Champs d'utilisations et d'implication de *minic* au sein de la communauté et sur le territoire (Adaptée de Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019)

5.3.2 *Systèmes de savoirs et systèmes de valeurs : changements dans l'environnement éducatif*

Tel que mentionné dans les résultats, les pensionnats et l'éducation secondaire/post-secondaire hors-communauté sont les principales embûches à la transmission des savoirs atikamekw nehirowisiwok. Il faut souligner que l'instauration du système éducatif occidental dans les réserves (à Wemotaci, autour des années 1960-1970 –

Basile *et al.*, 2017) et dans les pensionnats (1955-1980 pour la Nation Atikamekw Nehirowisiw) est une réalité coloniale que l'on peut qualifier de récente dans l'histoire (Ohmagari et Berkes, 1997). Ce changement s'est fait de manière progressive, mais relativement rapide. Il va sans dire que le mandat principal des missionnaires à l'époque était d'assimiler les jeunes autochtones à la culture « dominante » et ne laissait donc pas ou très peu de place à la pratique et au maintien de leurs propres cultures. Cela a donc conduit à une diminution du temps alloué aux pratiques sur le territoire (Ohmagari et Berkes, 1997), dont les activités reliées à *minic* (F60; F65).

Joseph (2020), membre de la Nation Squamish (Skwxwú7mesh), discute des traumatismes intergénérationnels dus aux pensionnats autochtones dont elle a été témoin au sein de sa communauté. Bien que Ohmagari et Berkes (1997) aient également soulevé cet aspect dans leur recherche comme étant un obstacle à la transmission des savoirs culturels autochtones, la discussion faite par Joseph (2020), basée sur son expérience personnelle récente et celle des membres de sa famille, offre une perspective directe sur cet héritage traumatique et ses conséquences. Ainsi, le lien étroit entre, d'une part, la langue et l'identité autochtone et, d'autre part, le territoire, établit les bases sur lesquelles devraient se construire les programmes scolaires en contextes autochtones (Joseph, 2020). Joseph (2020) distingue les « apprentissages culturels » des « apprentissages scolaires ». Cependant elle met l'accent sur l'importance d'associer ces différents types de savoirs dans les structures scolaires afin de favoriser une transmission durable des traditions et d'offrir aux jeunes élèves/étudiant·e·s des milieux éducatifs culturellement sécuritaires (notamment au post-secondaire, généralement hors communautés). La mise en place de programmes éducatifs et scolaires développés selon les valeurs, pratiques et perspectives culturelles des communautés, contribue à créer une meilleure compréhension et connexion des réalités des lieux, du territoire, ainsi que des savoirs autochtones en tant que tels (Joseph, 2020).

Le ralentissement de la transmission des pratiques traditionnelles au sein du territoire familial dû à l'amoindrissement du temps qui y est alloué engendrerait un délai dans la

formation des jeunes à ces pratiques, tel que mentionné pour les activités entourant *minic* par trois participant·e·s. Cela, combiné à la disparition progressive des aîné·e·s détenteur·trice·s des savoirs ancestraux²⁴, réduit le taux de transmission au fil des années. Au sein de la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemotaci, les inquiétudes quant à la perte des savoirs avec les aîné·e·s se combinent à la diminution de l'intérêt des jeunes (enfants et adolescent·e·s) pour les pratiques traditionnelles avec l'arrivée des technologies. La présente étude renchérit donc sur l'observation émise par Omhagari et Berkes (1997) : les apprentissages liés au territoire se font à un âge plus tardif. En effet, la présente étude a également permis de documenter cela puisque plusieurs personnes ont mentionné ne s'être intéressées à ces savoirs et pratiques qu'une fois adulte. Cela rejoint une étude effectuée en contexte Anicinape et Eeyou illustre les différences entre générations portant sur l'appartenance et le lien au territoire.

L'appartenance au territoire (aspect émotionnel) est présente à tous les âges, mais selon une hiérarchie différente entre forêt, communauté et ville. Toutes les générations fréquentent la forêt, mais à des moments différents et pour y pratiquer des activités différentes. Le chez-soi des jeunes est la communauté, tandis que celui des aînés, la forêt. (Landry *et al.*, 2020, p. 125)

Selon l'étude de Omhagari et Berkes (1997), le système scolaire allochtone est décrit comme une embûche à la transmission des savoirs autochtones. Dans le contexte atikamekw nehirowisiw actuel, des restructurations des programmes scolaires actuelles visent à mettre les valeurs et la culture de la Nation au cœur des priorités scolaires. L'intégration d'activités et de pratiques traditionnelles dans les programmes du secondaire et du primaire au sein de la Nation Atikamekw Nehirowisiw (perlage,

²⁴ Ici j'entends par « aîné·e·s » les personnes nées avant les années 1950 et qui n'avaient pas fréquenté les pensionnats, ayant donc vécu toute leur jeunesse et vie de jeune adulte majoritairement en forêt sur leur territoire de chasse familial.

cuisine de repas traditionnels, cueillette, etc.) se pose comme une solution à ces enjeux. Selon l'un des membres du CAW, Nicky Petiquay, la transmission des savoirs à l'école et la transmission à la maison (en famille) se complètent.

5.3.3 Initiatives éducatives atikamekw nehirowisiwok

Tel que présenté dans les résultats, des activités traditionnelles sont organisées dans les horaires scolaires autour de *minic*. L'exemple du programme *Minic* initié entre 1997 et le début des années 2000 dans les écoles du primaire et du secondaire de la communauté de Wemotaci est une initiative visant à intégrer la transmission de savoirs territoriaux dans le cadre scolaire. La mise en place de ces activités culturelles au sein des programmes scolaires (voir aussi Marchand *et al.*, 2018) vise avant tout à réinitier les jeunes à des pratiques et savoirs communautaires et familiaux.

Poirier (2014) soulève que les démarches internationales de reconnaissance des savoirs autochtones, bien que nécessaires, ne permettent pas de combler le besoin d'initiatives locales concrètes pour le maintien et la valorisation de la transmission des savoirs et pratiques traditionnelles. Poirier (2014) mentionne notamment la mise en place des semaines culturelles (deux semaines en octobre et une semaine en mai pour la communauté de Wemotaci) dédiées aux activités familiales sur le territoire, mais aussi l'instauration en 1990 de programmes bilingues nehirowimowin/français dans les écoles primaires des trois communautés atikamekw nehirowisiwok. L'oralité et l'expérience étant des facteurs indispensables au système de transmission des savoirs atikamekw nehirowisiwok, ces mesures contribuent à favoriser les apprentissages culturels.

Dans la transmission des savoirs, aucune description écrite ou verbale, aucun vidéo n'est en mesure de remplacer le fait de toucher une peau tannée afin d'en évaluer la souplesse; aucune description d'une piste d'original ne remplace le fait de pister cet original sur le terrain; aucune description d'une écorce de bouleau ne remplace la capacité de reconnaître la bonne écorce pour la fabrication d'un canot; et ainsi de suite. (Poirier, 2014, p. 80)

Puisque les jeunes générations atikamekw nehirowisiwok sont de plus en plus tournées vers les technologies, un site internet se pose comme un médium intéressant entre virtualité et réalité pour appréhender et vivre le territoire et ses composantes, c'est ce qui a été développé en 2012 avec le site internet Atikamekw Kinokewin développé grâce à un partenariat entre le CNA et Sylvie Poirier et accessible en langue nehirowimowin uniquement aux membres des trois communautés (Poirier 2014). Comme le soulève la citation ci-dessus, le contenu de ce site ne remplace évidemment pas une réelle expérience d'observation des matériaux, des ressources et du territoire. Cela peut néanmoins éveiller les jeunes à faire les démarches, de manière autonome, pour en apprendre plus sur ces savoirs, par exemple en allant vers des aîné·e·s pour apprendre de leurs expertises.

L'aspect privé du site Atikamekw Kinokewin a été décidé par le CNA afin d'assurer la sécurité et la confidentialité des savoirs qui y sont diffusés. Bien que ces savoirs soient ainsi protégés des agent·e·s extérieur·e·s à la Nation et aux partenaires universitaires de recherche, il est important de souligner que certains savoirs sacrés sont aussi confidentiels au sein même de la Nation et des communautés. Cela ramène à la distinction entre « savoirs spécifiques » et « savoirs communs » (Éthier, 2014) qui représente une embûche supplémentaire au regroupement des savoirs sur une même plate-forme utilisable par l'entièreté de la Nation.

5.3.4 Contributions de la cartographie culturelle à la transmission des savoirs territoriaux

Dans le contexte (néo)colonial actuel, la cartographie autochtone – et pour ainsi dire, les conceptions autochtones du territoire – est sous-représentée et souvent invalidée, car basée sur des ontologies différentes de l'ontologie majoritaire eurocentrée (Blaser, 2014; Bryan et Wood, 2015; Crampton, 2001; Harley, 1988; Reid et Sieber, 2020). Dans une optique de réappropriation autochtone du territoire, les nouvelles technologies de cartographie offrent des perspectives intéressantes, en favorisant la

mise en valeur des toponymes et des savoirs autochtones (Malone et Chisholm, 2016; Reid et Sieber, 2020).

Comme l'ont déjà montré plusieurs études, la cartographie culturelle a un potentiel éducatif et pédagogique en contexte autochtone pour favoriser la valorisation des savoirs territoriaux auprès des jeunes générations, de plus en plus tournées vers les nouvelles technologies (Becker, 2018; Liew *et al.*, 2021). La cartographie digitale et interactive (par exemple avec Google Earth) permet de représenter narrativement le territoire (Pearce, 2008), de « faire parler » le territoire, en ajoutant des symboles, des témoignages, des vidéos et des photos. Ce type de cartographie permet de mettre en application la notion de *dwelling* dans la représentation du territoire et la documentation de paysages culturels.

Dans l'optique de concilier les informations clés sur *minic* (tant culturelles qu'environnementales), et dans un souci d'accessibilité des données de recherche pour les membres de la communauté de Wemotaci, une carte culturelle a été développée sur Google Earth dans le cadre de ce projet et a été diffusée sur le site Atikamekw Kinokewin dans une perspective pédagogique (Figure 5.4). Cette carte regroupe plusieurs témoignages des participant·e·s rencontré·e·s en entrevues semi-dirigées afin que leurs propos soient retransmis aux jeunes et aux enseignant·e·s utilisant ce site tel qu'ils m'ont été partagés. Ces données pourront aussi alimenter un atlas du Nitaskinan sur lequel travaillent des membres du Secrétariat au Territoire du CNA.

Pearce et Louis (2008) ainsi que Rocheleau et Roth (2007) soulignent la portée politique que peuvent avoir les cartographies autochtones. En documentant les réseaux socio-culturels et écologiques simultanément tout en mettant de l'avant les valeurs des lieux, à des échelles locales, les cartes autochtones peuvent s'avérer comme des outils de rééquilibre des dynamiques du pouvoir (Rocheleau et Roth, 2007).

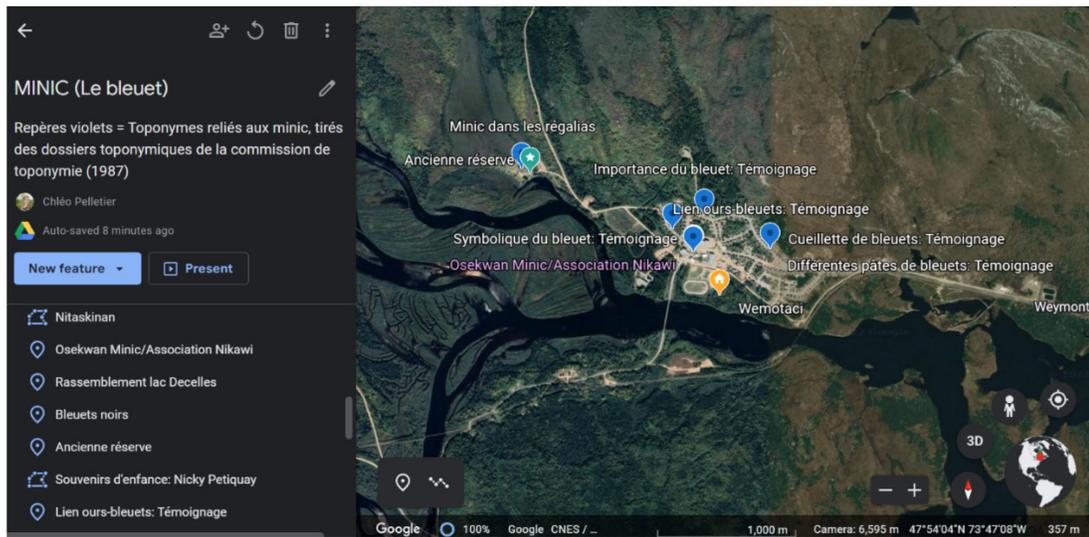


Figure 5.4 Aperçu de la carte culturelle créée sur *minic* et mise en ligne sur le site Atikamekw Kinokewin

CHAPITRE 6 – CONCLUSION

L'objectif de ce projet était de décrire et d'analyser la transmission des valeurs, des savoirs et des pratiques autochtones concernant le bleuet au sein de la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemotaci (Haute-Mauricie, Québec, Canada), particulièrement chez les femmes. L'étude révèle que le bleuet, en tant qu'espèce culturelle clé, est un marqueur identitaire du peuple Atikamekw Nehirowisiw ainsi qu'un vecteur de valeurs ancestrales; qu'il contribue au bien-être et à la santé des membres de la communauté et du territoire; que l'acquisition, la mobilisation et la transmission des savoirs ethnobotaniques atikamekw nehirowisiwok se font selon des voies de transmission distinctes et complémentaires; et que le bleuet contribue au développement économique communautaire par l'entremise d'une initiative entrepreneuriale féminine à Wemotaci.

Cette recherche souligne l'importance de considérer à la fois les valeurs socio-culturelles, écologiques et économiques d'une espèce en contexte autochtone. Plusieurs études récentes portant sur l'effet des changements environnementaux sur les pratiques liées à l'alimentation traditionnelle autochtone en Amérique du Nord, dont la cueillette de baies sauvages, ont d'ailleurs rappelé l'importance de considérer les dimensions socio-culturelles dans l'établissement de plans de conservation et de protection des ressources naturelles, plutôt que les seules dimensions environnementale et économique (p. ex. : Batal *et al.*, 2021; Boulanger-Lapointe *et al.*, 2020; Herman-Mercer *et al.*, 2020). En effet, la mise en valeur des aspects culturels, conjointement aux aspects économiques et écologiques, contribue à la durabilité des territoires (de Mello *et al.*, 2020), à la création et l'entretien de dynamiques équitables entre les communautés autochtones et les organisations allochtones utilisant le territoire

(entreprises forestières, ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs, pourvoiries, etc.).

6.1 Les multiples facettes du bleuets comme espèce culturelle clé

6.1.1 Le concept d'espèce culturelle clé

Ce mémoire a confirmé que *minic* répond aux six critères permettant de le désigner comme espèce culturelle clé pour la communauté de Wemotaci (Tableau 6.1). L'approche qualitative de cette étude ne permet pas à proprement dit de « mesurer » la valeur culturelle de *minic* (Coe et Gaoue, 2020), mais permet sans aucun doute d'affirmer que *minic* est une espèce culturelle clé étant donné la multitude d'exemples documentés et analysés mettant en lien les différents critères d'identification d'une espèce culturelle clé avec la relation au territoire atikamekw nehirowisiw, le bien-être, la santé, la langue nehirowimowin, la transmission intergénérationnelle de savoirs et de pratiques (notamment, la pâte de bleuets) ainsi que le développement économique local (Tableau 6.1). Les critiques émises par Coe et Gaoue (2020) à l'égard des approches qualitatives traitant d'espèces culturelles clé concernent la limite à fournir des outils de mesure reproductibles et uniformes pour désigner des espèces culturelles clé dans un but de conservation. Cette limite est majoritairement due à l'écart entre les visions, les systèmes de gestion/conservation et les méthodologies allochtones et autochtones. Dans la présente étude, le choix d'opter pour une approche qualitative visait à offrir une description et une analyse des éléments faisant de *minic* une espèce culturelle clé à l'échelle locale et en cohérence avec les méthodologies de recherche autochtones (APNQL, 2014). Il va sans dire que chaque contexte culturel influence l'interprétation des critères des espèces culturelles clé (Garibaldi et Turner, 2004). Ce concept doit alors pouvoir être utilisé de façon dynamique et flexible. En ce sens, le présent mémoire soutient les recommandations de Coe et Gaoue (2020) encourageant une flexibilité quant à la compréhension et la mobilisation du concept d'espèce culturelle clé :

We acknowledge sound conservation efforts informed by cultural keystone designations are likely achieved with a comprehensive understanding of community-based approaches deeply rooted and interwoven within diverse cultural practices coupled with an in-depth knowledge of ecosystem dynamics and sustainable harvest limits. Given challenges faced by human societies and threatened species are constantly in flux, we suggest management practices and cultural keystone designations should be evaluated on a continuous or periodic spectrum as knowledge is gained thus, facilitating flexibility and an evolving understanding of cultural keystone species dynamics and biocultural conservation. (Coe et Gaoue, 2020, p. 9).

Tableau 6.1 Critères d'identification d'une espèce culturelle clé (Garibaldi et Turner, 2004) et résultats spécifiques à *minic* à Wemotaci recensés dans cette étude

Critères	Exemples documentés pour <i>minic</i> à Wemotaci
Intensité, type et multitude d'usages de l'espèce	<ul style="list-style-type: none"> - Usages alimentaires : cueillette, transformation, consommation - Multitudes de recettes - Transformation et consommation à l'année - Usages médicinaux
Dénomination et terminologie de l'espèce dans la langue locale, y compris son utilisation comme indicateur phénologique ou saisonnier	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Miniciskaw</i> (saison du bleuets) - Termes reliés à <i>minic</i> (Annexe C)
Rôle de l'espèce dans les récits, les cérémonies ou la symbolique	<ul style="list-style-type: none"> - Présence dans le récit fondateur (<i>kitci atisokan</i>) de Wisaketcak - Couleur sacrée - Symbole artisanat atikamekw nehirowisiw - Consommation lors de cérémonies
Persistance et mémoire de l'utilisation de l'espèce en dépit des changements culturels	<ul style="list-style-type: none"> - Transmission des savoirs : tradition orale, recettes traditionnelles à base de bleuets - Brûlages dirigés : pratique ancestrale - Complémentarité école/famille - Transmission de valeurs humaines - Élément clé des paysages culturels atikamekw nehirowisiwok malgré les perturbations touchant <i>notcimik</i>

Unicité de l'espèce dans la culture (ex. difficilement remplaçable par une autre espèce)	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Osekwan minic</i> : recette traditionnelle atikamekw nehirowisiw - Affirmation identitaire : l'un des symboles de la Nation Atikamekw Nehirowisiw
Mesure dans laquelle l'espèce permet l'acquisition de ressources au-delà du territoire (ex. vente, échange, partage)	<ul style="list-style-type: none"> - Entrepreneuriat local via <i>Osekwan minic</i> - Vente communautaire et vers l'extérieur - Partage familial et communautaire - Connexion spirituelle au territoire via <i>mowisowin</i> (la cueillette de petits fruits) - Contribution à la santé socio-écologique

6.1.2 De la ressource aux paysages

Cette étude contribue à mettre de l'avant les visions autochtones du territoire, de l'utilisation des ressources naturelles et des savoirs qui y sont associés. L'étude de ces savoirs participe à faire valoir les systèmes de gestion et d'aménagement du territoire atikamekw nehirowisiwok et la protection de l'univers forestier. En donnant une place particulière aux voix des femmes, cette étude s'est concentrée à décrire et à analyser les aspects culturels, alimentaires, territoriaux, économiques et sociaux (communautaires/familiaux) des savoirs entourant *minic* dans la communauté atikamekw nehirowisiw de Wemotaci.

Cette étude propose une lecture de la relation au territoire, une compréhension des paysages culturels, à partir d'une espèce culturelle clé : *minic*. La relation au territoire étant intimement liée à l'identité des Atikamekw Nehirowisiwok, ce thème revenait constamment dans les discussions au sujet de l'importance culturelle de *minic* ainsi que de la transmission des savoirs auprès des jeunes générations. Le pont entre la ressource et le territoire s'est illustré à travers la notion de santé socio-écologique dont *minic* est un indicateur. Effectivement, le bleuet contribue au bien-être et à la santé des membres de la communauté et du territoire, notamment en nourrissant plusieurs animaux, dont *masko* (l'ours) qui transmet les bienfaits du bleuet aux Atikamekw Nehirowisiwok via

la consommation de sa viande, sa graisse et ses os. L'abondance de bleuets sur le territoire est alors signe de santé pour les êtres humains et non-humains.

La documentation de pratiques ethnoécologiques tel que le brûlage dirigé, effectué par de nombreux peuples autochtones au Canada (Christianson *et al.*, 2022) contribue à la compréhension des paysages culturels autochtones, de l'occupation et de la « gestion » ancestrales du territoire. Cette étude argumente d'ailleurs que la perte de cette pratique a été engendrée par les politiques coloniales provinciales et fédérales.

La dimension sacrée et spirituelle accordée à la cueillette de bleuets mentionnée par les femmes participantes à cette étude a pu être comprise dans le lien entretenu avec *notcimik* et les êtres vivants et non-vivants de celui-ci grâce au concept de *dwelling* (Ingold, 2000, 2011). La récurrence de *masko* dans les témoignages recueillis illustre d'ailleurs cette dimension.

6.1.3 Acquisition, mobilisation et transmission des savoirs

Ce mémoire montre que plusieurs pratiques entourant le bleuets contribuent aux rouages du système de savoirs atikamekw nehirowisiw : de l'acquisition, en passant par la mobilisation pour en arriver à la transmission. En effet, la cueillette (principalement à la main) favorise le partage inter et intra familial d'expériences et de valeurs humaines (respect, réciprocité, partage), en plus de contribuer à nourrir l'identité et la culture atikamekw nehirowisiw auprès des jeunes. La transformation et la consommation à la maison ou sur le territoire lors de *makocana* ou de cérémonies constituent d'autres moments de partage et d'acquisition de savoirs par la pratique et l'observation.

L'étude révèle une complémentarité entre les transmissions familiale et scolaire des savoirs liés à *minic* à Wemotaci. Il faut cependant faire une distinction entre certains savoirs dits « communs » (partagés largement au sein de la communauté, p. ex. : confection de la pâte de bleuets) et d'autres dits « spécifiques » (détenus et transmis au sein d'une famille ou entre quelques personnes seulement, p. ex. : utilisations

médicinales des plantes). D'après l'étude, le genre ne joue aucun rôle discriminatoire dans la répartition des savoirs ethnobotaniques au sein de la communauté. Toutefois les femmes seraient plus nombreuses que les hommes à détenir des connaissances liées à la transformation des bleuets en cuisine.

Enfin, parmi les voies de transmission reprises de Cavalli-Sforza et Feldman (1981), les voies prédominantes identifiées dans cette étude relativement à *minic* sont : la transmission horizontale (transmission entre des personnes d'une même génération), oblique (transmission entre des personnes de générations différentes, mais non associées par des liens familiaux) et une voie alternative liée à la famille élargie (transmission entre des membres d'une famille élargie de différentes générations).

6.1.4 Développement économique et social

Ce mémoire met en lumière l'apport des cueilleur·euse·s Autochtones de bleuets, de la cueillette en forêt, pour laquelle peu de données existent. Notons qu'en ce qui concerne les cueilleur·euse·s Atikamekw Nehirowisiwok et Innu·e·s, deux peuples autochtones dont les territoires ancestraux sont majoritairement situés dans la zone couverte par le Plan Conjoint²⁵, les informations et les données sont encore plus rares.

Soutenir les initiatives locales portant sur la cueillette de petits fruits contribue à paver la voie à la sécurité alimentaire :

²⁵ Le Plan vise le bleuet provenant du territoire des MRC de Lac-Saint-Jean-Est, du Domaine-du-Roy, de Maria-Chapdelaine, du Fjord-du-Saguenay et des municipalités de Van Bruyssel, Lac-Édouard, Rapide-Blanc, La Croche, La Bostonnais, La Tuque, Carignan, Lac-à-Beauce et Rivière-aux-Rats dans la M.R.C. du Haut-St-Maurice. Les producteur·trice·s de bleuets en bleuetières mécanisées produisent la majorité des fruits commercialisés, mais via le Plan Conjoint du Syndicat des Producteurs de Bleuets du Québec (SPBQ) les cueilleur·euse·s en forêt publique et les producteur·trice·s en bleuetière sont réuni·e·s dans des comités décisionnels. D'ailleurs, un·e producteur·trice est désigné·e par le Plan Conjoint comme « toute personne ou société qui produit en bleuetière ou qui cueille hors bleuetière le produit visé pour fins de mise en marché ». Via le Plan Conjoint, un comité de mise en marché est instauré annuellement pour, entre autres, négocier les conditions de mise en marché des bleuets, dont les tarifs (SPBQ, s.d.).

Many Indigenous communities have repeatedly emphasized and focused on the importance of reviving and strengthening traditional land-based practices and food systems that have existed in their communities for generations in an effort to improve access to nutritious food. (Loukes *et al.* 2021, p. 158)

L'initiative entrepreneuriale Osekwan *minic* est un modèle d'économie sociale autochtone allant dans le sens de cette citation. Effectivement, en plus de favoriser l'employabilité et la formation des femmes de la communauté de Wemotaci, cette entreprise a pour mission de mobiliser et transmettre les savoirs relatifs à *minic* des aîné·e·s aux jeunes générations ainsi que d'offrir aux membres de la communauté des mets traditionnels et d'en faire valoir les bienfaits.

La figure 6.1 présente un récapitulatif détaillé des résultats et des liens entre les composantes entourant la relation atikamekw *nehirowisiw* avec *minic*, favorisée par *notcimik*. Notons, la cyclicité qui se dessine entre les composantes et les sous-composantes des différentes sphères : socio-culturelles, écologiques et économiques.

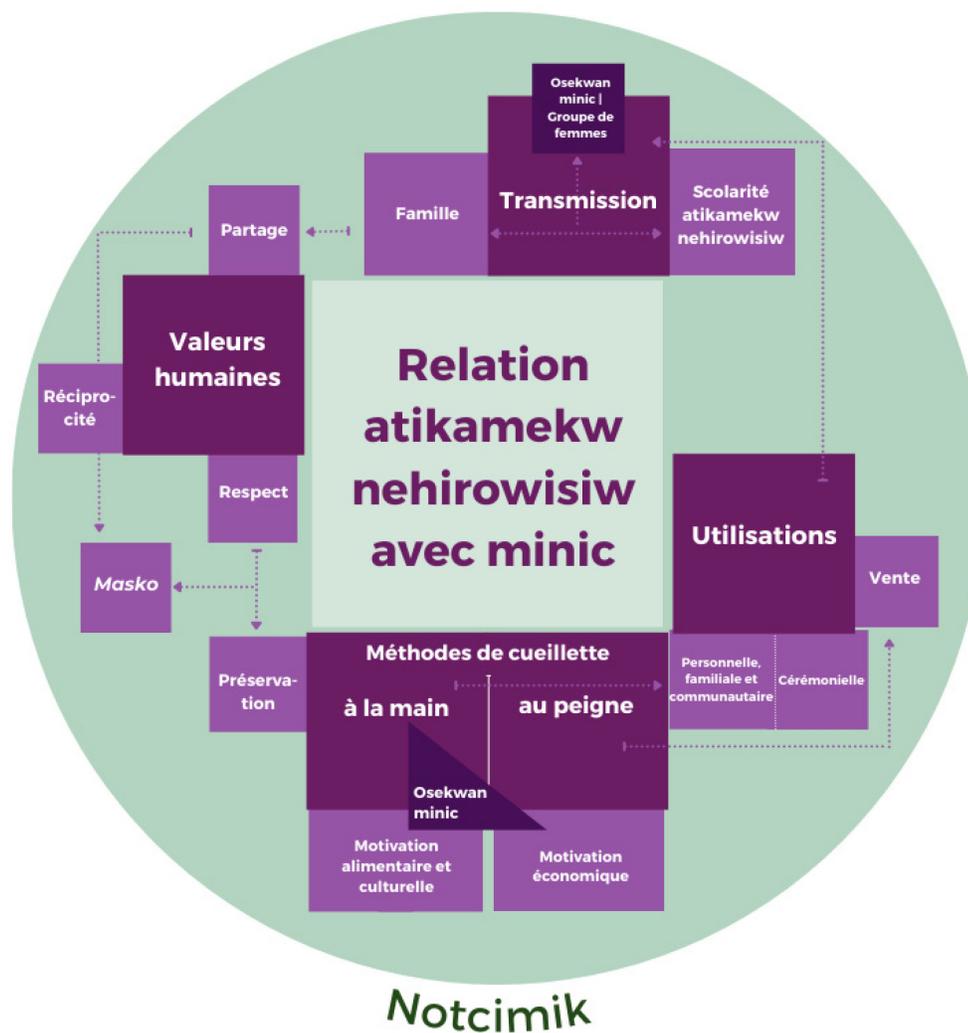


Figure 6.1 Composantes de la relation atikamekw nehirowisiw à *minic* et de ses usages à Wemotaci

6.2 Limites de la recherche

Bien que plusieurs études récentes soutiennent l'importance de considérer les valeurs socio-culturelles associées aux ressources naturelles au même titre que leurs valeurs économiques ou écologiques (Batal *et al.*, 2021; Boulanger-Lapointe *et al.*, 2019; de Mello *et al.*, 2020; Garibaldi et Turner, 2004; Herman-Mercer *et al.*, 2020), les concepts d'espèce culturelle clé et de paysage culturel restent encore marginaux et mériteraient être davantage considérés dans la planification de l'utilisation du territoire.

Loin de prétendre que cette recherche puisse changer cette réalité, elle contribue néanmoins à souligner la nécessité de faire reconnaître les espèces culturelles clés autochtones dans les politiques de préservation des ressources territoriales. Ces démarches sont d'autant plus pertinentes dans le contexte des politiques environnementales de lutte aux changements climatiques et aux politiques de réconciliation avec les peuples autochtones.

6.2.1. Limite liée à la zone de l'étude

Cette étude a été menée auprès d'une seule des trois communautés de la Nation Atikamekw Nehirowisiw, il n'est donc pas nécessairement possible de transférer l'ensemble des résultats aux contextes spécifiques des deux autres communautés atikamekw nehirowisiwok (Manawan et Opitciwan) et des autres Nations autochtones du Québec et du Canada. Cela dit, d'après mes rencontres à Wemotaci et avec les membres du Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), le bleuets est une espèce culturelle clé pour l'ensemble du peuple Atikamekw Nehirowisiw et la pâte de bleuets est confectionnée par les trois communautés. La littérature scientifique suggère aussi que *minic* est également une espèce culturelle clé pour d'autres peuples autochtones, comme les Eeyouch / Eenouch (Cris) (Garibaldi, 2009; Leighton, 1997; Nielsen *et al.*, 2020) et les Anicinapek (Davidson-Hunt, 2003; Davidson-Hunt et Berkes, 2003).

6.2.2. Limite liée à la disponibilité du bleuets

L'été 2021 a été caractérisé par une faible production de bleuets sur le territoire, conséquence de gels tardifs au printemps. Cela a limité les possibilités d'observation participante, compliquant par conséquent la documentation des activités de cueillette de bleuets. Cela dit, cette situation exceptionnelle a permis de documenter plus en profondeur les facteurs limitant la cueillette de bleuets – parmi lesquels les changements climatiques ont été nommés presque unanimement par les participant·e·s.

6.2.3. Limite liée à la position de recherche

Enfin, je souhaite reconnaître que malgré la présence de Showerim Coocoo Weizineau, Atikamekw Nehirowiskwew, lors de la collecte de données et du suivi des résultats avec les participant·e·s, l'interprétation des résultats et la rédaction de ce mémoire se sont faites par moi, personne eurodescendante extérieure à la culture atikamekw nehirowisiw. Je reconnais l'existence d'un biais inévitable à une compréhension exhaustive des savoirs et des expériences qui m'ont été partagées.

6.3 Avenues de recherche

En ce qui concerne la dimension économique de l'utilisation des bleuets, selon les besoins et les désirs locaux, il semble important de poursuivre des recherches sur l'entrepreneuriat autochtone féminin afin de tenir compte des réalités locales différentes et pour que des mesures de soutien à long terme de ces initiatives puissent être mises en place (Croce, 2019).

Dans le domaine de l'ethnobotanique au Québec en général, il est crucial que davantage de recherches soient menées en contexte autochtone, idéalement, par les membres des communautés. Effectivement, la compréhension des enjeux de confidentialité des savoirs ethnobotaniques autochtones et de la tradition orale est importante et la position de chercheur·euse externe aux cultures autochtones ne permet pas une pleine compréhension de ceux-ci. Il est indispensable de mobiliser une réelle collaboration sur le terrain comme cela a été le cas avec Showerim Coocoo Weizineau dans le cadre de ce projet, mais également avec les participant·e·s avant, pendant et après la collecte de données (Asselin *et al.*, 2017).

En ce sens, je soutiens aussi que les efforts de recherche spécifiques à la cueillette autochtone de PFNL doivent être poursuivis afin de soutenir la nécessité que les pratiques traditionnelles de cueillette soient considérées et respectées dans les décisions relatives à l'aménagement du territoire (voir Moisan-De Serres, 2015 à ce sujet, dans le contexte de la communauté innue de Essipit). Il va sans dire que ces décisions quant

à l'aménagement du territoire sont des droits inhérents à l'autodétermination des peuples autochtones. De plus, dans une perspective de développement économique et social, il est nécessaire que des données soient recueillies sur la contribution des cueilleur·euse·s Autochtones aux différents marchés de PFNL, en commençant par le marché du bleuet. Pour cela, cette étude fait les recommandations suivantes :

- Dans une approche interdisciplinaire, combiner les valeurs culturelles et écologiques des espèces dans l'évaluation de leur statut de protection et dans les mesures de conservation qui en découlent;
- Reconnaître légalement les paysages culturels clés autochtones au Québec et définir un statut de conservation pour ceux-ci, en respectant les spécificités culturelles de chaque communauté (par exemple, pas l'entremise d'aires protégées et de conservation autochtones);
- Offrir des programmes de formation et de soutien financier aux initiatives entrepreneuriales autochtones entourant les PFNL;
- Reconnaître la valeur ajoutée des bleuets (et autres petits fruits) cueillis par les membres de Premières Nations sur le marché de vente;
- Développer des certifications alimentaires des produits forestiers comestibles autochtones selon les initiatives de chaque communauté ou Nation.

RÉFÉRENCES

- Acevedo, C., (2017). Review of the concept of Cultural Cartography. 37p. Repéré à https://www.researchgate.net/publication/321018340_Review_of_the_concept_of_cultural_cartography
- Agriculture Canada, (1988). *The Genus Vaccinium in North America*. Canada: Agriculture Canada Research Branch. 201p.
- Asselin, A., Cayouette J., et Mathieu J., (2014). Curieuses histoires de plantes du Canada. Tome 1. 1000-1670. Québec : Les éditions du Septentrion.
- Asselin, A., Cayouette J., et Mathieu J., (2015). Curieuses histoires de plantes du Canada. Tome 2. 1670-1760. Québec : Les éditions du Septentrion.
- Asselin, A., Cayouette J., et Mathieu J., (2017). Curieuses histoires de plantes du Canada. Tome 3. 1760-1867. Québec : Les éditions du Septentrion.
- Asselin, A., Cayouette J., et Mathieu J., (2019). Curieuses histoires de plantes du Canada. Tome 3. 1867- 1935. Québec : Les éditions du Septentrion.
- Asselin, H., (2015). Indigenous forest knowledge. Dans K. Peh, R. Corlett et Y. Bergeron (dir.), *Routledge Handbook of Forest Ecology*. New York: Earthscan, Routledge, p. 586-596.
- Asselin, H. et Basile, S., (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. Qu'en pensent les principaux intéressés? *Éthique publique*, 14(1): 333-345.
- Asselin, H. et Basile, S., (2018). Concrete ways to decolonize research. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 17(3): 643-650.
- Asselin, H., Basile, S., Lévesque, F. et Nadon Legault, È.-M., (2017). Accroître la capacité des peuples autochtones à participer à la recherche et à en bénéficier. Rapport de synthèse des connaissances, Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

- Assemblée des Premières Nations (APN), (2018). Abolir la doctrine de la découverte. Ottawa : Assemblée des Premières Nations du Canada, 9 p.
- Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador (APNQL), (2014). Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador. Wendake, QC : Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador, 122 p.
- Atikamekw Sipi, (2021). Mode de vie. Repéré à <https://www.atikamekwsipi.com/fr/la-nation-atikamekw/fondements/mode-de-vie>
- Awashish, C. et Depelteau, J., (2015). Déclaration de souveraineté atikamekw. *À bâbord!*, 57. Repéré à <https://www.ababord.org/Declaration-de-souverainete>
- Barth, F., (1995). Other knowledge and other ways of knowing. *Journal of Anthropological Research*, 51(1): 65-68.
- Barth, F., (2002). An anthropology of knowledge. *Current Anthropology*, 43(1): 1-18.
- Baskin, C., (2020). Contemporary Indigenous women's roles: Traditional teachings or internalized colonialism? *Violence Against Women*, 26(15-16): 2083-2101.
- Basile, S., (2017). *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles* (Thèse de doctorat). Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Repéré dans Depositum à <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/703/>
- 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: An International Journal for Critical Geographies*, 17(3): 840-860.
- Batal, M., Chan, H. M., Fediuk, K., Berti, P., Sadik, T. et Johnson-Down, L., (2021). Importance of the traditional food systems for First Nations adults living on reserves in Canada. *Canadian Journal of Public Health*, 112(1): 20-28.
- Becker, A., (2018). *Mapping the unmappable in indigenous digital cartographies* (Thèse de doctorat). University of Victoria. Repéré dans Dépôt DSpace/Manakin à <https://dspace.library.uvic.ca//handle/1828/9326>
- Bélisle, A. C. et Asselin, H., (2021). A collaborative typology of boreal indigenous landscapes. *Canadian Journal of Forest Research*, 51(9): 1253-1262.

- Bélisle, A. C., Wapachee, A. et Asselin, H., (2021). From landscape practices to ecosystem services: Landscape valuation in Indigenous contexts. *Ecological Economics*, 179: 106858.
- Berkes, F., (2012). *Sacred Ecology* (3^e éd., 392 p.). New York, USA : Routledge.
- Berkes, F., Colding, J. et Folke, C., (2000). Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications*, 10(5): 1251-1262.
- Berkes, F. et Davidson-Hunt, I. J., (2006). Biodiversity, traditional management systems, and cultural landscapes: examples from the boreal forest of Canada. *International Social Science Journal*, 58(187): 35-47.
- Berkes, F. et Folke, C., (1998) Linking social and ecological systems for resilience and sustainability. Dans F. Berkes, C. Folke, et J. Colding, (dir.), *Linking social and ecological systems: Management practices and social mechanisms for building resilience*. New-York : Cambridge University Press, 27 p.
- Bernard, H. R., (2006). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches* (4^e éd., 821 p.). New York, USA : Altamira Press.
- Blaser, M., (2014). Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies*, 21(1): 49-58.
- Boulanger-Lapointe, N., Gérin-Lajoie, J., Siegwart Collier, L., Desrosiers, S., Spiech, C., Henry, G. H., Hermanutz, L., Lévesque, E. et Cuerrier, A., (2019). Berry plants and berry picking in Inuit Nunangat: Traditions in a changing socio-ecological landscape. *Human Ecology*, 47(1): 81-93.
- Boulanger-Lapointe, N., Henry, G. H., Lévesque, E., Cuerrier, A., Desrosiers, S., Gérin-Lajoie, J., Hermanutz, L. et Collier, L. S., (2020). Climate and environmental drivers of berry productivity from the forest–tundra ecotone to the high Arctic in Canada. *Arctic Science*, 6(4): 529-544.
- Boxall, P. C., Murray, G., et Unterschultz, J. R., (2003). Non-timber forest products from the Canadian boreal forest: an exploration of aboriginal opportunities. *Journal of Forest Economics*, 9(2): 75-96.
- Brodribb, S., (1984). The traditional roles of Native women in Canada and the impact of colonization. *Canadian Journal of Native Studies*, 4(1): 85-103.
- Brush, S. B., (1993). Indigenous knowledge of biological resources and intellectual property rights: the role of anthropology. *American Anthropologist*, 95(3): 653-671.

- Bryan, J., et Wood, D., (2015). The birth of Indigenous mapping in Canada. Dans Bryan, J. et Wood, D. (dir.), *Weaponizing maps: Indigenous peoples and counterinsurgency in the Americas*. New York, USA : Guilford Publications, p. 54-207.
- BurnSilver, S., Magdanz, J., Stotts, R., Berman, M. et Kofinas, G., (2016). Are mixed economies persistent or transitional? Evidence using social networks from Arctic Alaska. *American Anthropologist*, 118(1): 121-129.
- Casey, E., (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. Dans S. Feld et K. Basso (dir.), *Senses of place*. Santa Fe, USA : School of American Research Press, p. 4-13.
- Cavalli-Sforza, L. L., Feldman, M. W., Chen, K. H. et Dornbusch, S. M., (1981). Theory and observation in cultural transmission. *Science*, 218(4567): 19-27.
- Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations (CGIPN), (2020a). *Approches axées sur les forces en matière de recherche sur les Autochtones et élaboration d'indicateurs de bien-être*. Ottawa, ON, 37 p.
- Centre de gouvernance et de l'information des Premières Nations (CGIPN), (2020b). *Stratégie de gouvernance des données des Premières Nations. Une réponse aux directives reçues des dirigeants des Premières Nations et financées par le budget fédéral 2018 à l'appui de la Nouvelle relation financière : Renforcer les institutions et les capacités communautaires des Premières Nations*, 110 p.
- Chaplier, M. et Scott, C., (2018). Introduction: Des castors à la terre: Construire sur les débats passés pour défaire l'enchevêtrement contemporain des territoires de chasse familiaux des Algonquiens. *Anthropologica*, 60(1): 45-60.
- Charest, P., (2005). Les assistants de recherche amérindiens en tant que médiateurs culturels: expériences en milieu innu et atikamekw du Québec. *Études/Inuit/Studies*, 29(1-2): 115-129.
- Christianson, A. C., Sutherland, C. R., Moola, F., Gonzalez Bautista, N., Young, D., et MacDonald, H., (2022). Centering indigenous voices: The role of fire in the boreal forest of North America. *Current Forestry Reports*, (40751): 1-20.
- Clément, D., (2014). *La terre qui pousse: l'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit* (2^e éd., 247p.) Québec : Presses de l'Université Laval.
- Coe, M. A. et Gaoue, O. G., (2020). Cultural keystone species revisited: are we asking the right questions? *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 16(1): 1-11.

- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès (CERP), (2019). *Données populationnelles des Autochtones au Québec, pièce (PD-13)*, 13p. Repéré à https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/PD-13.pdf
- Communauté de Wemotaci, (2021). Communauté : Historique de la communauté. Repéré à <https://www.wemotaci.com/la-communaute/#history>
- Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), (2018). Plan stratégique, Secrétariat au Territoire, 2018-2023, 32p.
- Conseil de recherches en sciences humaines, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada (CRSH, CRSNG, IRSC), (2018). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*, 255p. Repéré à <https://ethics.gc.ca/fra/documents/tcps2-2018-fr-interactive-final.pdf>
- Crampton, J. W., (2001). Maps as social constructions: power, communication, and visualization. *Progress in Human Geography*, 25(2): 235-252.
- Croce, F., (2019). Indigenous women entrepreneurship: analysis of a promising research theme at the intersection of indigenous entrepreneurship and women entrepreneurship. *Ethnic and Racial Studies*, 43(6): 1013-1031.
- Cruikshank, J. (1981). Legend and landscape: Convergence of oral and scientific traditions in the Yukon Territory. *Arctic Anthropology* 18(2): 67-93.
- Cruikshank, J. (1994). Oral tradition and oral history: Reviewing some issues. *Canadian Historical Review*, 75(3): 403-418.
- Cruikshank, J. (2001). Glaciers and climate change: perspectives from oral tradition. *Arctic* 54(4): 377-393.
- Cuerrier, A., Turner, N. J., Gomes, T. C., Garibaldi, A. et Downing, A., (2015). Cultural keystone places: conservation and restoration in cultural landscapes. *Journal of Ethnobiology*, 35(3): 427-448.
- Datta, R., (2018). Decolonizing methodologies: A transformation from science-oriented researcher to relational-participant-oriented researcher. *American Indian Culture and Research Journal*, 42(1): 115-130.

- Davidson-Hunt, I. J., (2003). Indigenous lands management, cultural landscapes and Anishinaabe people of Shoal Lake, Northwestern Ontario, Canada. *Environments*, 31(1): 21-42.
- Davidson-Hunt, I. J., (2006). Adaptive learning networks: developing resource management knowledge through social learning forums. *Human Ecology*, 34(4): 593-614.
- Davidson-Hunt, I. J. et Berkes, F., (2003). Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive learning. *Conservation Ecology*, 8(1): 5.
- De Basso, K. H., (1996). *Wisdom sits in place: Language and landscapes among the western Apache*. Albuquerque, USA : University of New Mexico Press.
- Dell, C. A., Seguin, M., Hopkins, C., Tempier, R., Mehl-Madrona, L., Dell, D., Duncan, R. et Mosier, K., (2011). From benzos to berries: treatment offered at an Aboriginal youth solvent abuse treatment centre relays the importance of culture. *Canadian Journal of Psychiatry*, 56(2): 75-83.
- De Mello, N. G. R., Gulinck, H., Van den Broeck, P et Parra, C., (2020). Social-ecological sustainability of non-timber forest products: A review and theoretical considerations for future research. *Forest Policy and Economics*, 112: 102109.
- Descola, P., (2005). *Par-delà nature et culture* (Vol. 1). Paris : Gallimard.
- Desbiens, C., (2007). Speaking the land: exploring women's historical geographies in Northern Quebec. *Canadian Geographer*, 51(3): 360-372.
- 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 adaptations aux changements climatiques: savoirs et vécus des femmes inuites du Nunavik. *Cahiers de l'Institut EDS*, 17 p.
- Deschambault, M., (2020). *An exploration of the colonial impacts of the Indian Act on Indigenous women in Canada* (Mémoire de maîtrise). Carleton University. Repéré dans CURVE à <https://doi.org/10.22215/etd/2020-13983>
- Elk, L. B. et Baker, J. M., (2020). From traplines to pipelines: oil sands and the pollution of berries and sacred lands from northern Alberta to North Dakota. Dans Turner N., (dir.) *Plants, people, and places: the roles of ethnobotany and*

ethnoecology in Indigenous peoples' land rights in Canada and beyond, p. 173-187.

Escobar, A., (2001). Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20(2): 139-174.

Éthier, B., (2010). Terrain de recherche en milieu autochtone: la participation radicale du chercheur à l'ère de la recherche collaborative. *Altérités*, 7(2): 118-135.

Éthier, B., (2011). *Savoir, pouvoir et territoire: acquisition et transmission des savoirs liés à l'univers forestier chez les Manawani iriniwok (Atikamekw de Manawan)* (Mémoire de maîtrise). Université Laval. Repéré dans Corpus^{UL} à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/23686>

Éthier, B., (2014). Nehirowisiw Kiskeritamowina: Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1): 49-59.

Éthier, B., (2016). Pluralisme juridique et contemporanéité des droits et des responsabilités territoriales chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Anthropologie et Sociétés*, 40(2): 177-193.

Éthier, B., (2020). Analyzing entangled territorialities and Indigenous use of maps: Atikamekw Nehirowisiwok (Quebec, Canada) dynamics of territorial negotiations, frictions, and creativity. *Canadian Geographer*, 64(1): 32-48.

Éthier, B., Coocoo, C., et Ottawa G., (2019). *Orocowewin Notcimik Itatcihowin: the Atikamekw Nehirowisiw code of practice and the issues involved in its writing*. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 22(1).

Feit, H. A., (1998). Reflections on local knowledge and institutionalized resource management: differences, dominance, decentralization. Dans Dorais, L.-J., Nagy, M. et Muller-Wille, L. (dir.). *Aboriginal environmental knowledge in the North*. Québec, Canada : Université Laval, GÉTIC, p. 123-148.

Feit, H. A., (2001). Hunting, nature and metaphor: political and discursive strategies in James Bay Cree resistance and autonomy. Dans Grim, J. A. (dir.). *Indigenous traditions and ecology: The interbeing of cosmology and community*. Cambridge, USA : Harvard University Press, p. 411-452.

FéminÉtudes, (2020). *Guide d'écriture inclusive*. Université du Québec à Montréal: Institut de Recherches en Études Féministes (IREF). Repéré à <https://les3sex.com/medias/document/file document/Guide en format PDF.pdf>

- Femmes autochtones du Québec (FAQ), (2012). Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones, 21p.
- Forest Stewardship Council Canada (FSC), (2020). Intact forest landscapes guidance for forest managers. 26 p. Repéré à <https://ca.fsc.org/ca-en/forest-management/intact-forest-landscapes>
- Fortier, J.-F. et Wyatt, S., (2014). Cooptation et résistance dans la planification forestière concertée au Québec : le cas des Atikamekw Nehirowisiwok et des « tables GIRT ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 35-47.
- Freeman, M. M. R., (2011). Looking back - and looking ahead - 35 years after the Inuit land use and occupancy project. *Canadian Geographer*, 55(1): 20-31.
- Fuentes, L., Asselin, H., Bélisle, A.C. et Labra, O., (2020). Impacts of environmental changes on well-being in Indigenous communities in eastern Canada. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17(2): 637.
- Gadgil, M., Berkes, F. et Folke, C., (1993). Indigenous knowledge for biodiversity conservation. *Ambio*, 22(2/3): 151-156.
- Galway, L. P., Esquega, E. et Jones-Casey, K., (2022). “Land is everything, land is us”: Exploring the connections between climate change, land, and health in Fort William First Nation. *Social Science & Medicine*, 114700.
- Gamborg, C., Parsons, R., Puri, R. K. et Sandøe, P., (2012). Ethics and research methodologies for the study of traditional forest-related knowledge. Dans Parotta J. A. et Trostler L. R. (dir.) *Traditional forest-related knowledge: Sustaining communities, ecosystems and biocultural diversity*. Dordrecht : Springer, p. 535-562.
- Garibaldi, A., (2009). Moving from model to application: cultural keystone species and reclamation in Fort McKay, Alberta. *Journal of Ethnobiology*, 29(2): 323-338.
- Garibaldi, A., et Turner, N., (2004). Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9(3): 1.
- Gélinas, C., (2000). *La gestion de l'étranger : les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Québec : Septentrion.
- Gélinas, C., (2007). *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral : 1867-1960*. Québec : Septentrion.

- Geniusz, M. S., (2015). *Plants have so much to give us, all we have to do is ask*. Minneapolis, USA : University of Minnesota Press, 392 p.
- Geniusz, W. M., (2009). *Our knowledge is not primitive: Decolonizing botanical Anishinaabe teachings*. New York, USA : Syracuse University Press, 240 p.
- Gouvernement du Québec, (2013). Répertoire du patrimoine culturel du Québec : Cueillette de petits fruits. Repéré à <https://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=18&type=imma>
- Gouvernement du Québec, (2019). Secrétariat aux affaires autochtones : Statistiques des affaires autochtones du Québec 2015. Repéré à <https://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/population.asp#attikameks>
- Grammond, S., et Guay, C., (2016). Les enjeux de la recherche concernant l'enfance et la famille autochtones. *Enfances Familles Générations*. 25.
- Guay, C., Grammond, S., et Delisle-L'Heureux, C., (2018). La famille élargie, incontournable chez les Innus. *Service social*, 64(1): 103-118.
- Gunderson, L. H. et Holling, C. S., (dir.) (2002). *Panarchy: understanding transformations in human and natural systems*. Washington : Island Press, 450 p.
- Haila, Y., (2000). Beyond the nature-culture dualism. *Biology and Philosophy*, 15(2): 155-175.
- Harley, J. B., (1988). Maps, knowledge and power. Dans Mead, W., Cosgrove, D. et Daniels, S. (dir.) *The iconography of landscape: Essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 277-312.
- Heidegger, M., (1971). Building dwelling thinking. Dans Heidegger, M. (dir.), *Poetry, language, thought*. New York, USA : Harper Colophon Books, p. 88-141.
- Herman-Mercer, N. M., Loehman, R. A., Toohey, R. C. et Paniyak, C., (2020). Climate-and disturbance-driven changes in subsistence berries in coastal Alaska: Indigenous knowledge to inform ecological inference. *Human Ecology*, 48(1): 85-99.
- Houde, N., (2014). La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan: Tradition, adaptation et flexibilité. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1): 23-33.

- Howard, P. L., (2003). Women and the plant world, an exploration: Gender relations in biodiversity management & conservation. London : Zed Books, p. 1-48.
- Hummer, K. E., (2013). Manna in winter: Indigenous Americans, huckleberries, and blueberries. *HortScience*, 48(4): 413-417.
- Iared, V. G., et de Oliveira, H. T., (2018). Walking ethnography and interviews in the analysis of aesthetic experiences in the Cerrado. *Educação e Pesquisa*, 44: e161972.
- Ingold, T., (2000). *Perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York, USA : Routledge, 480 p.
- Ingold, T., (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. New York, USA : Routledge, 288p.
- 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.
- Johnson, J. T., (2010). Place-based learning and knowing: Critical pedagogies grounded in Indigeneity. *GeoJournal*, 77(6): 829-836.
- Johnson, J. T. et Murton, B., (2007). Re/placing native science: Indigenous voices in contemporary constructions of nature. *Geographical Research*, 45(2): 121-129.
- Jorgensen, B. S. et Stedman, R. C., (2001). Sense of place as an attitude: Lakeshore owners attitudes toward their properties. *Journal of Environmental Psychology*, 21(3): 233-248.
- Joseph, L., (2020). "Passing it on": renewal of indigenous plant knowledge systems and indigenous approaches to education. Dans Turner, N. (dir.), *Plants, people, and places: The roles of ethnobotany and ethnoecology in Indigenous peoples' land rights in Canada and beyond*. Montréal : McGill-Queen's University Press, p. 386-401.
- Karst, A., (2010). *Conservation value of the North American boreal forest from an ethnobotanical perspective*. Ottawa, ON; Vancouver, BC; Seattle, WA : Canadian Boreal Initiative, David Suzuki Foundation et Boreal Songbird Initiative, 31 p.
- Karst, A. L., et Turner, N. J., (2011). Local ecological knowledge and importance of bakeapple (*Rubus chamaemorus* L.) in a southeast Labrador Métis community. *Ethnobiology Letters*, 2: 6-18.

- Kerмоal, N., et Altamirano-Jiménez, I., (2016). Introduction: Indigenous women and knowledge. Dans Kerмоal, N. et Altamirano-Jiménez, I. (dir), *Living on the land: Indigenous women's understanding of place*. Athabasca: Athabasca University Press, p. 3-17.
- Knudsen, A. J., (1998). Beyond cultural relativism? Tim Ingold's "ontology of dwelling". Chr. Michelsen Institute Development Studies and Human Rights, 18 p.
- Kukutai, T. et Taylor, J., (2016). *Indigenous data sovereignty: Toward an agenda*. Canberra, AUS: ANU Press, 320 p.
- 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.
- Labrecque, K., (2015). *Jeunesse en mouvement: relations au monde et pratiques culturelles chez les jeunes femmes de Manawan* (Mémoire de maîtrise en anthropologie). Université Laval. Repéré dans Corpus^{UL} à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/25844>
- Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C., (2020). Lien au territoire selon les générations chez les Anicinapek et les Cris. *Organisations & territoires*, 29(1): 125-138.
- La Presse Canadienne, (2021). Apprendre des communautés autochtones, proposent des spécialistes. 18 juillet 2021. Repéré à <https://www.lapresse.ca/actualites/environnement/2021-07-18/incendies-de-foret/apprendre-des-communautes-autochtones-proposent-des-specialistes.php>
- LaRivière, C. M. et Crawford, S. S., (2013). Indigenous principles of wild harvest and management: an ojibway community as a case study. *Human Ecology*, 41(6): 947-960.
- Laurendeau, G., (2011). *Usages des plantes par les Pekuakamiulnuatsh : Étude sur la transmission des savoirs dans la communauté ilnu de Mashteuiatsh* (Mémoire de maîtrise en histoire). Université Laval. Repéré dans Corpus^{UL} à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/22815>
- Leighton, A., (1997). Berry soup, pemmican and other native uses of common berries. *Blue Jay*, 55(2): 116-122.
- Leroux, J., (2009). Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2): 85-97.

- Lévesque, C., Geoffroy, D. et Polèse G., (2016). Naskapi women: Words, narratives, and knowledge. Dans Kermoal, N., et Altamirano-Jiménez, I., (dir.). *Living on the land: Indigenous women's understanding of place*. Athabasca : Athabasca University Press, p. 59-84.
- Lévesque, C., Geoffroy, D. et Polèse, G., (2017). *Paroles, récits et savoirs des femmes Naskapies*. Montréal : Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS), 20 p.
- Lévesque, C. et Trudeau, N., (2001). Plantes médicinales : Enquête chez les Naskapis. *Quatre-temps*, 27-29.
- Liew, C. L., Yeates, J. et Lilley, S. C., (2021). Digitized indigenous knowledge collections: Impact on cultural knowledge transmission, social connections, and cultural identity. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 72(12): 1575-1592.
- Loukes, K. A., Ferreira, C., Gaudet, J. C. et Robidoux, M. A., (2021). Can selling traditional food increase food sovereignty for First Nations in northwestern Ontario (Canada)? *Food and Foodways*, 29(2): 157-183.
- Lucchesi, A., (2020). Spatial data and (de) colonization: Incorporating indigenous data sovereignty principles into cartographic research. *Cartographica: International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 55(3): 163-169.
- Malone, M. et L. Chisholm, (2016). "Indigenous territory". The Canadian encyclopedia. *Historica Canada*. Repéré à <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/indigenous-territory>.
- Marchand, A., Awashish, K., Cocoo, C., Roth, S., Marques Leitão, R., Sportes, C. et Beaulé, C. I., (2018). La culture comme force d'avenir : enjeux et défis de l'affirmation culturelle et socioéconomique atikamekw par la création et la mise en marché de produits contemporains. *Recherches amérindiennes au Québec*, 48(1-2): 69-77.
- Marie-Victorin, F., (1935). *Flore laurentienne*. Montréal : Imprimerie de La Salle, 917 p.
- 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.

- Martineau, L. C., Couture, A., Spoor, D., Benhaddou-Andaloussi, A., Harris, C., Meddah, B., Leduc, C., Burt, A., Vuong, T., Le, P. M., Prentki, M., Bennett, S. A., Arnason, J. T. et Haddad, P. S., (2006). Anti-diabetic properties of the Canadian lowbush blueberry *Vaccinium angustifolium* Ait. *Phytomedicine: International Journal of Phytotherapy and Phytopharmacology*, 13(9-10): 612-623.
- McCune, L. M. et Cuerrier, A., (2020). Traditional plant medicines and the protection of traditional harvesting sites. Dans Turner, N. (dir), *Plants, people, and places: The roles of ethnobotany and ethnoecology in Indigenous peoples' land rights in Canada and beyond*. Montreal : McGill-Queen's University Press, p. 151-167.
- McGurk, T. J. et Caquard, S., (2020). To what extent can online mapping be decolonial? A journey throughout Indigenous cartography in Canada. *Canadian Geographer*, 64(1): 49-64.
- Menzies, C. R. and Butler, C., (2006). Introduction. Understanding ecological knowledge. Dans C. R. Menzies (dir.), *Traditional ecological knowledge and natural resource management*. Lincoln, NE, USA : University of Nebraska Press. p. vii-1.
- Ministère de l'Agriculture, des Pêcheries et de l'Alimentation du Québec (MAPAQ), (2016). Monographie de l'industrie du bleuets sauvage au Québec. 32p. Repéré à <https://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2637977>
- Moisan- De Serres, A., (2015). *Mise en valeur des produits forestiers non ligneux dans une optique de développement socio-économique: le cas de la Première Nation des Innus Essipit* (Mémoire de maîtrise). Université Laval. Repéré dans Corpus^{UL} à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/26538>
- 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.
- Murray, G., Boxall, P. C. et Wein, R. W., (2005). Distribution, abundance, and utilization of wild berries by the Gwich'in people in the Mackenzie River Delta region. *Economic Botany*, 59(2): 174-184.
- Mutti, F., (2020). *Initiatives atikamekw d'affirmation et de mise en valeur des savoirs et du territoire* (Mémoire de maîtrise). Université Laval. Repéré dans Corpus^{UL} à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/67751>
- Nadasdy, P., (2007). The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, 34(1): 25-43.

- Nadon Legault, E.-M., (2020). Perceptions des femmes Iiyiyuu-Inuu du programme de sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Repéré dans Depositum à <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/1232>
- Nielsen, S. E., Dennett, J. M., et Bater, C. W., (2020). Predicting occurrence, abundance, and fruiting of a cultural keystone species to inform landscape values and priority sites for habitat enhancements. *Forests*, 11(7): 783.
- Norrsgard, C., (2009). From berries to orchards: Tracing the history of berrying and economic transformation among Lake Superior Ojibwe. *American Indian Quarterly*, 33(1): 33-61.
- Obrador-Pons, P., (2007). Dwelling. Dans Douglas, I., R. Huggett, et C. Perkins (dir.), *Companion encyclopaedia of geography: From local to global*. London : Routledge, p. 957-968.
- 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.
- Otis, G., (2011). Identitarisme, droits ancestraux et néocolonialisme : le système de la Cour suprême. *Recherches amérindiennes au Québec*, 41(1): 115-118.
- Palmer, M., (2012). Theorizing indigital geographic information networks. *Cartographica: International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 47(2): 80-91.
- Parlee, B. et Berkes, F., (2006). Indigenous knowledge of ecological variability and commons management: a case study on berry harvesting from Northern Canada. *Human Ecology*, 34(4): 515-528.
- Parlee, B., Berkes, F. et Gwich'in, T. I., (2005). Health of the land, health of the people: a case study on Gwich'in berry harvesting in northern Canada. *EcoHealth*, 2(2): 127-137.
- Pearce, M. W., (2008). Framing the days: place and narrative in cartography. *Cartography and Geographic Information Science*, 35(1): 17-32.
- Pearce, M.W. et Louis R. P., (2008). Mapping Indigenous depth of place. *American Indian Culture and Research Journal*, 32(3) : 107-26.
- Pelletier C., et Cocoo S., (2021). Cartographier les savoirs et pratiques végétales : Réflexions autour de la cueillette et l'utilisation des bleuets (*Minic*). Dans

- Archambault, A., Mutti, F., et Adjemian-Baskerville, A. (dir), *Rapport synthèse des ateliers de cartographies autochtones* (27-28 octobre 2021). Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) et École d'études autochtones de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT). Repéré à <https://www.uqat.ca/seminaire-cartographies-autochtones/docs/Aski-Masinahikan-2021.pdf>
- Pelletier, C., Neashish, N., Asselin, H., et Éthier, B., (2022). Minic (bleuet), une espèce culturelle clé pour les Atikamekw Nehirowisiwok de Wemotaci. *Couvert boréal*, 18(3): 29-30.
- Pfeiffer, J. M. et Butz, R. J., (2005). Assessing cultural and ecological variation in ethnobiological research: The importance of gender. *Journal of Ethnobiology*, 25(2): 240-278.
- Plumwood, V., (2002). Feminism and ecofeminism. Dans Plumwood, V. (dir.), *Feminism and the mastery of nature*. London : Routledge, p. 29-50.
- Plumwood, V., (2006). The concept of cultural landscape: Nature, culture and agency of the land. *Ethics and Environment*, 11(2) : 115-150.
- Poirier, S., (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et sociétés*, 24(1) : 137–153.
- Poirier, S., (2004). La (dé)politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel. *Anthropologie et sociétés*, 28(1) : 7–21.
- Poirier, S., (2013). The Atikamekw : Reflections on their changing world. Dans Wilson, C. R., et Fletcher, C. (dir.), *Native peoples : The Canadian experience*. Don Mills, ON : Oxford University Press, p. 146–167.
- Poirier, S., (2014). Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante » : Bilan d'une recherche participative en milieu autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1) : 73-83.
- Poirier, S., Jérôme, L., et la Société d'histoire atikamekw (Nehirowisiw Kitchi Atisokan), (2014). Présentation : les Atikamekw Nehirowisiwok : territorialités et savoirs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1) : 3-10.
- Poirier, S. et Niquay, J.-M., (1999). *Le droit coutumier atikamekw : pistes de réflexion*. La Tuque : Conseil de la Nation Atikamekw.

- Poppel, B., et Kruse, J., (2009). The importance of a mixed cash-and harvest herding based economy to living in the Arctic—An analysis on the survey of living conditions in the Arctic (SLiCA). Dans Møller, V., Huschka, D. (dir.), *Quality of life and the millennium challenge*. Dordrecht : Springer, p. 27-42.
- Poucachiche, L., (2006). « Blueberry stars ». Patrimoine immatériel des Premières Nations, Wapikoni mobile, Lac Simon.
- Pretty, G. H., Chipuer, H. M., et Bramston, P., (2003). Sense of place amongst adolescents and adults in two rural Australian towns: The discriminating features of place attachment, sense of community and place dependence in relation to place identity. *Journal of Environmental Psychology*, 23(3): 273-287.
- Radio-Canada, (2019). Le point sur la situation linguistique des Autochtones au pays. 31 mars 2019. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1157366/carte-langues-autochtones-premieres-nations-inuits-metis>
- Radio-Canada, (2021a). Coupes forestières: le ras-le-bol des Atikamekw. 3 novembre 2021. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/recit-numerique/3134/coupes-forestieres-atikamekw>
- Radio-Canada, (2021b). Grand rassemblement pour les enfants autochtones morts ou disparus au Québec. 18 juillet 2021. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1809627/grand-rassemblement-enfants-autochtones-morts-disparus>
- Raymond, M., (1945). Notes ethnobotaniques sur les Têtes-de-Boule de Manouan. Dans Raymond, M. et Rousseau, J. (dir.), *Études ethnobotaniques québécoises*. Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal, 55. Montréal: Université de Montréal, p. 113-134.
- Reid, G., et Sieber, R., (2020). Do geospatial ontologies perpetuate Indigenous assimilation? *Progress in Human Geography*, 44(2): 216-234.
- Réseau de recherche et de connaissance relatives aux peuples autochtones (DIALOG), (2021). Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone : éthique, respect, équité, réciprocité, collaboration et culture. Repéré à <https://files.cssspnql.com/index.php/s/fGuCd9fh79f4rsN?fbclid=IwAR0bGdhf93x1AbU0km0qJEvSWTNs7U9MNIjarh5iYXcdOFmtykdlTTkyG5A>
- Reyes-García, V., Gallois, S. et Demps, K., (2016). A multistage learning model for cultural transmission: evidence from three Indigenous societies. Dans Terashima, H., et Hewlett, B. S. (dir.), *Social learning and innovation in contemporary hunter-gatherers: Evolutionary and ethnographic perspectives*. Tokyo :Springer Japan, p. 47-60.

- Reyes-García, V., Marti, N., McDade, T., Tanner, S. et Vadez, V., (2007). Concepts and methods in studies measuring individual ethnobotanical knowledge. *Journal of Ethnobiology*, 27(2): 182-203.
- Richmond, C., Elliott, S. J., Matthews, R. et Elliott, B., (2005). The political ecology of health: perceptions of environment, economy, health and well-being among 'Namgis First Nation. *Health & Place*, 11(4): 349-365.
- Rocheleau, D. et Roth, R., (2007). Rooted networks, relational webs and powers of connection: Rethinking human and political ecologies. *Geoforum*, 38(3): 433-438.
- Rose-Redwood, R., Blu Barnd, N., Lucchesi, A. H. E., Dias, S. et Patrick, W., (2020). Decolonizing the Map: Recentring Indigenous Mappings. *Cartographica: International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 55(3): 151-162.
- Roth, R., (2009). The challenges of mapping complex indigenous spatiality: from abstract space to dwelling space. *Cultural Geographies*, 16(2): 207-227.
- Roy, J.-O., (2015). Identité et territoire chez les Innus du Québec : regard sur des entretiens (2013-2014). *Recherches amérindiennes au Québec*, 45 (2-3): 47-55.
- Russell, C., (2017). Le colonialisme canadien, d'hier à aujourd'hui. *Nouveaux cahiers du socialisme*, (18): 98-105.
- Saint-Pierre, L., (2013). « La confection de la pâte de bleuets ». Enregistrement avec Quoquochi D., Patrimoine immatériel des Premières Nations, Wapikoni mobile, Wemotaci.
- Sauer, C. O., (dir.) (1925). The morphology of landscape. Dans *University of California publications in geography*, (Vol. 2), Berkeley : University of California Press, p. 19-54.
- 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.
- Searles, E. N., (2016). To sell or not to sell: Country food markets and Inuit identity in Nunavut. *Food and Foodways*, 24(3-4): 194-212.
- Settee, P., (2018). Indigenous food sovereignty in Canada. Dans M. K. Nelson et D. Shilling, (dir.) *Traditional ecological knowledge: Learning from indigenous*

practices for environmental sustainability. Cambridge : Cambridge University Press, p. 175-187.

Simpson, L. B., (2014). Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3): 1-25.

Simpson, L. B., (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 216 p.

Smith, L. T., (2012). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (2^e éd., 256 p.). London: Zed Books Ltd.

Smith, M. A. L., Marley, K. A., Seigler, D., Singletary, K. W. et Meline, B., (2000). Bioactive properties of wild blueberry fruits. *Journal of Food Science*, 65(2): 352-356.

Stevenson, W., (1998). “Ethnic” assimilates “Indigenous”: A Study in intellectual neocolonialism. *Wicazo sa review*, 13(1): 33-51.

Syndicat des producteurs de bleuets du Québec (SPBQ), (s.d.). Plan conjoint des producteurs de bleuets du Saguenay-Lac-Saint-Jean, 4p. Repéré à <https://perlebleue.ca/bulletins-et-documents/plan-conjoint.html>

Télé-Québec, (2021). Pourquoi les bleuets sont-ils bleus? – Jacques Newashish. 16 août 2021, Balado. *La Fabrique Culturelle*. Repéré à <https://www.lafabriqueculturelle.tv/balados/6/atalukan/episodes/212/pourquoi-les-bleuets-sont-ils-bleus-jacques-newashish>

Therriault, M.K., (1992). *Moose to moccasins: the story of Ka Kita Wa Pa No Kwe*. Toronto : Natural Heritage/Natural History Inc.

Thom, B., (2004). Le sens du lieu et les revendications territoriales contemporaines des Salishs de la Cote. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(3): 59-74.

Thom, B., (2009). The paradox of boundaries in Coast Salish territories. *Cultural Geographies*, 16(2): 179-205.

Thompson, H., (2018). *Beyond subsistence: understanding local food procurement efforts in the Wapekeka First Nation in Northern Ontario*. (Mémoire de maîtrise). Université d'Ottawa. Repéré dans Recherche uO à <http://hdl.handle.net/10393/38018>

Tougas, C., (2016). *Des racines, des arbres et des humains : étude de la vie sociale des arbres dans la cosmologie Atikamekw Nehirowisiw d'Opitciwan* (Mémoire de

maîtrise). Université du Québec à Montréal. Repéré dans Archipel à <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/9341>

Tremblay, M., (2019). Osekwan Minic : Faire de la transformation traditionnelle des bleuets un projet économique [Communiqué]. Commission de développement économique des Premières Nations du Québec et du Labrador. Repéré à https://cdepnql.org/notre_blogue/osekwan-minic-faire-de-la-transformation-traditionnelle-des-bleuets-un-projet-economique/

Trusler, S. et Johnson, L. M., (2008). “Berry patch” as a kind of place – The ethnoecology of black huckleberry in northwestern Canada. *Human Ecology*, 36(4): 553-568.

Turner, N. J. et Clifton, H., (2009). “It’s so different today”: Climate change and indigenous lifeways in British Columbia, Canada. *Global Environmental Change*, 19(2): 180-190.

Turner, N. J., Ignace, M. B. et Ignace, R., (2000). Traditional ecological knowledge and wisdom of aboriginal peoples in British Columbia. *Ecological Applications*, 10(5): 1275-1287.

Turner, N. J., Spalding, P. et Deur D., (2020). Introduction: Making a place for indigenous botanical knowledge and environmental values in land-use planning and decision making: Dans Turner, N. J. (dir.), *Plants, people, and places: The roles of ethnobotany and ethnoecology in Indigenous peoples’ land rights in Canada and beyond*. Montréal : McGill-Queen’s University Press. p. 3-32.

Uprety, Y., Asselin, H. et Bergeron, Y., (2017). Preserving ecosystem services on indigenous territory through restoration and management of a cultural keystone species. *Forests*, 8(6): 194.

Uprety, Y., Asselin, H., Bergeron, Y., Doyon, F. et Boucher, J.-F., (2012a). Contribution of traditional knowledge to ecological restoration: practices and applications. *Ecoscience*, 19(3): 225-237.

Uprety, Y., Asselin, H., Dhakal, A. et Julien, N., (2012b). Traditional use of medicinal plants in the boreal forest of Canada: review and perspectives. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 8: 7.

Vincent, S., (2016). « Chevauchements » territoriaux: ou comment l’ignorance du droit coutumier algonquien permet de créer de faux problèmes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(2-3): 91-103.

- Wiber, M., et Milley, C., (2007). After Marshall: implementation of aboriginal fishing rights in Atlantic Canada. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 39(55): 163-186.
- Wilson, N., (2005). Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking culture, gender and nature. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 12(3): 333-355.
- Wyatt, S. et Chilton, Y., (2014). L'occupation contemporaine du Nitaskinan par les Nehirowisiwok de Wemotaci. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1): 61-72.
- Wylie, J., (2003). Landscape, performance and dwelling: a Glastonbury case-study. Dans Cloke, P. (dir.) *Country visions*. London : Longman, p. 136-157.

Loi fédérale (Canada)

Loi sur les Indiens. LRC. (1985). c. I-5.

Loi provinciale (Québec)

Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier. LQ. (2013). c. A-18.1.

ANNEXE A²⁶ - CERTIFICATION ÉTHIQUE

Référence : 2021-05 – Pelletier, C.



Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains

Approbation éthique

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

Mme Chloé Pelletier

Projet intitulé : « Rôle de la cartographie digitale dans la transmission des savoirs ethnobotaniques des femmes atikamekw »

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 : 14 juillet 2022

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 : <https://www.uqat.ca/recherche/ethique/etres-humains/>

Membres du comité ayant participé à cette évaluation :

Nom	Poste occupé	Département ou discipline
Serigne Touba Mbacké Gueye	Membre régulier	UER en sciences du développement humain et social
Jean Levasseur-Moreau	Membre régulier	Représentant autochtone
Pascal Grégoire	Membre régulier/ Président du CER	UER en sciences de l'éducation

Date : 14 juillet 2021


Serigne Touba Mbacké Gueye, président du CER-UQAT

Pour toute question : cer@uqat.ca

²⁶ Le titre présent sur la certification éthique était provisoire. Les modifications qui ont mené au changement du titre ont été communiquées au comité d'éthique.

ANNEXE B²⁷ - GUIDE D'ENTREVUE SEMI-DIRIGÉE

Nom et/ou pseudonyme : _____ Date : _____

Âge : _____ Identité de genre : _____ Enfant(s) : _____

Fonction/Titre : _____ Communauté : _____



A. Bleuets : classification, utilisations, termes

1. Aujourd'hui, j'aimerais parler avec vous des plantes forestières en général, et du bleuet en particulier. Pourriez-vous me parler de l'importance des plantes forestières pour vous?
2. Pourriez-vous me parler plus particulièrement du bleuet? Ce que vous en savez, son importance pour vous et pour votre communauté.
 - a. Quelle importance culturelle a le bleuet?
3. **Connaissez-vous des récits autour de minic ?**
4. Distinguez-vous **différents types de bleuets**? (Après réponses, montrer images et critères de classification occidentaux)/Pourriez-vous me parler de la **classification atikamekw** des plantes et du bleuet? (quels critères différencient les plantes)
S'il y a différents types de bleuets :
 - a. Ont-ils des noms différents en nehirowimowin?
 - b. Qu'est-ce qui les distingue les uns des autres (couleur, grosseur, feuilles, goût, propriétés)?
 - c. Quels sont les différents usages de chacun?

B. Cueillette traditionnelle/vente

5. Il y a-t-il des **conditions idéales de cueillette** (ex. période de l'année, endroits de cueillette, méthodes de cueillette)?
6. **Avez-vous remarqué des changements dans les dates de cueillette, l'abondance ou la qualité des bleuets au cours des dernières décennies ? Si oui, comment les expliquez-vous ? (+ lien avec les feux de forêt?/perturbations anthropiques (lignes d'hydro/foresterie/ etc.))**

²⁷ En gras ont été identifiées les questions prioritaires.

7. **Il y a-t-il un protocole à suivre lié à la cueillette traditionnelle, pour cueillir en respect avec la plante et son environnement ?**

8. **Il y a-t-il des règles liées à la cueillette entre les territoires familiaux?**

C. Pâte de bleuets

9. Est-ce que vous faites de la pâte de bleuets ou connaissez quelqu'un qui en fait?
a. Est-ce que vous faites cela selon la méthode traditionnelle (sur le feu) ou contemporaine (sur la cuisinière)?

10. **D'après vous, est-ce que cette pratique est plus répandue qu'avant (durant votre enfance) ou moins ou autant?**

11. Parmi les types de bleuets discutés plus tôt (question 4), **quel genre de bleuet est utilisé pour cuisiner la pâte de bleuets?**

12. **Quelles sont les étapes de conception de la pâte de bleuets?** Pourriez-vous écrire ou dire les termes atikamekw nehirowisiwok s'il y a lieu?
a. Quel type d'essence de bois est utilisée pour le feu de la cuisson des bleuets selon la méthode traditionnelle?
b. Où est-ce que la pâte de bleuets est-elle confectionnée?

13. **Comment est-ce que la vente commerciale des bleuets s'inscrit dans la relation des Nehirowisiwok au bleuet?**

14. Connaissez-vous l'entreprise Osekwan minic? Si oui, pouvez-vous m'en parler?

D. Transmission des savoirs botaniques ET répartition « genrée » des rôles

15. Avec qui réalisez-vous les activités de cueillette, préparation et transformation du bleuet?
a. Comment chaque membre de la famille (nucléaire ou élargie) participe aux activités autour du bleuet?

16. De quelle(s) manière(s) la cueillette de bleuets est-elle importante pour les hommes ou les femmes?
a. Plus globalement, quels types de savoirs et pratiques atikamekw nehirowisiwok à propos des plantes sont spécifiques aux hommes ou aux femmes?

17. Comment les activités de cueillette de bleuets influencent les relations entre les femmes (ex. moment de partage sécuritaire, renforcement de liens familiaux, partage de savoirs)?

- 18. Connaissez-vous des activités liées à la cueillette de bleuets mises en place dans l'éducation des jeunes (enfants et adolescents.es)?**
 - a. Qu'est-ce qui leur est transmis pendant les activités de cueillette, de préparation et de transformation du bleuet?**
- 19. Quelle place l'école a pour la transmission des savoirs liés aux plantes vs. la famille?**
20. Plus globalement, pourriez-vous me parler de votre relation au territoire (physique, émotionnelle, spirituelle)?
21. Y a-t-il autre chose dont vous aimeriez me parler à propos de l'importance culturelle du bleuet ou de la pâte de bleuets pour le peuple Atikamekw Nehirowisiw?

ANNEXE C - GLOSSAIRE NEHIROWIMOWIN-FRANÇAIS

Nehirowimowin - Français

- Atikamekw Nehirowisiw/Atikamekw Nehirowisiwok – Membre de la première Nation Atikamekw Nehirowisiw (-ok, pluriel) OU adjectifs (lorsqu’écrits sans majuscule)
- Atikamekw Nehirowiskwew/Atikamekw Nehirowiskwewok – Femme de la première Nation Atikamekw Nehirowisiw (-ok, pluriel)
- Apiciminikacin – Petit bleuets
- Aritci – Début de la formation du fruit/étape entre la fleur et le fruit, pour parler d’un plant
- Aritciwon – Début de la formation du fruit/étape entre la fleur et le fruit, pour parler de plusieurs plants, une tale
- Aritewon – Étape de la coloration des plants
- Asati – Tremble
- Aski – Terre
- Atehikanatikw – Bâton de bois pour brasser la pâte de bleuets
- Atoskewin – Activités de chasse, pêche et cueillette
- Atisokan – Récit/histoire
- Cikoman – Mets de corégone aux bleuets
- Emitcikociwicak – Québécois·e·s
- Ka mowisoparik ou pinakwanipitciken – Peigne à bleuets
- Ka nikaniwitcik – Responsables territoriaux
- Kapeciwin – La vie au sein de *notcimik*
- Kicikin – étape de fin/aboutissement, fruits mûrs
- Kinokewin – Mémoire vivante
- Kokom/kokominook – Grand-mère (ou aînée) (singulier et pluriel)
- Makatewominan – Bleuets noirs
- Makiminikaw – Gros bleuets
- Masko – Ours
- Minic – Bleuets
- Minicatikw ou icpahaskominanatikw – Plant de bleuets
- Minic cipahikan – Grand-père aux bleuets
- Miniciskaw – Saison du bleuets
- Minic rikwato – Gâteau aux bleuets

- Minic tekirep – Crêpe aux bleuets
- Minic tepatew – Tarte aux bleuets
- Minikesawan – Mettre le feu à des sections (brûlage dirigé)
- Miroskamin – Printemps
- Makocan/Makocana – Repas communautaires (ou familiaux) (singulier et pluriel)
- Matcekimakan – Croissance/développement des bleuets
- Mowiminew – Manger des bleuets pendant la cueillette
- Mowisowin – Cueillette de baies
- Nametawin – Acte de se déplacer sur le territoire et d’y laisser des marques d’occupation
- Nanto mackikiwaniwon – Cueillette de plantes médicinales
- Nantomineu – Aller à la recherche de bleuets
- Natoho aski – Territoire familial
- Nehirowi pimatisiwin – Mode de vie autochtone
- Notcimik – « Univers forestier » ou lieu d’origine et d’appartenance
- Notcimi mitcim – Nourriture forestière
- Nipin – Été
- Osekwan minic – Pâte de bleuets
- Otcitakote – Nécessaire
- Packitcehikan – Instrument pour écraser les bleuets (durant la confection de *osekwan minic*)
- Packitcehimineu – Action d’écraser les bleuets
- Pakwecikan – Bannique
- Papackitceham – Bleuets trop mûrs
- Papackitcepirin – Quand le fruit est trop mûr et qu’il éclate
- Pipon – Hiver
- Pitcipipon – Pré-hiver
- Sikon – Pré-printemps
- Takwakin – Automne
- Tipahiskan – « Gestion du territoire » ou « Aménagement forestier »
- Tciman – Canot
- Wapikoniwon – Étape de la floraison
- Wikwasatikw – Bouleau blanc