

***Atikamekw Kinokewin*, « la mémoire vivante »**
Bilan d'une recherche participative en milieu autochtone
***Atikamekw Kinokewin*, the “living memory”**
An assessment of participatory research in an Indigenous context
Ka ki ici mamowi otamirotcicikatek Atikamekw Kinokewin nehirowisi otenak

Sylvie Poirier

Les Atikamekw Nehirowisiwok : territorialités et savoirs
Volume 44, Number 1, 2014

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1027881ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1027881ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)
1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Poirier, S. (2014). *Atikamekw Kinokewin*, « la mémoire vivante » : bilan d'une recherche participative en milieu autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44 (1), 73–83. <https://doi.org/10.7202/1027881ar>

Article abstract

Like other Indigenous peoples in the world, the Atikamekw Nehirowisiwok are particularly concerned by the loss of their knowledge and conscious of the obstacles and the challenges underlying its transmission in today's context. In face of these preoccupations, and at least in the last twenty years, the Atikamekw Nehirowisiw Nation has elaborated various initiatives in order to document, give value to local knowledge and facilitate its transmission. It is in such a context that the project Atikamekw Kinokewin emerged, in 2006, on the basis of a collaboration between Indigenous experts and academic researchers. The assessment presented in this article works at two interrelated levels, namely a reflection on the experience of the participatory research itself, as well as the progress, the activities and the results of the project Atikamekw Kinokewin. With a view towards the decolonisation of research, the article discusses also some of the challenges, namely at the ethical and methodological levels, inherent in such participatory research with Indigenous communities.



Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante » Bilan d'une recherche participative en milieu autochtone

Sylvie Poirier

Département
d'anthropologie,
Université Laval,
Québec

Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront?

(*L'aventure ambiguë*, Hamidou Kane,
1961 : 44)

UNE CITATION EN EXERGUE exprime admirablement une des nombreuses motivations à l'origine du projet de recherche Atikamekw Kinokewin, conduit, depuis 2006, en étroite collaboration et en partenariat avec le Conseil de la Nation atikamekw (CNA) [Atikamekw Sipi] et des experts locaux. Cette motivation est de tenter de faire contrepoids, même de manière infinitésimale, à l'idéologie et au discours dominants, au Québec comme partout dans le monde, lesquels présentent l'envers obligé de l'école et de la scolarisation obligatoire comme étant l'ignorance, la pauvreté et le sous-développement (Black 2010). Sans aucunement préjuger de la valeur et de la pertinence de la scolarisation, un tel discours, très prégnant dans toutes les couches de la société et amplifié par les visées néolibérales, n'en a pas moins comme effet de marginaliser et de dévaluer les systèmes de savoirs locaux (ou traditionnels), notamment les systèmes de savoirs autochtones, tant auprès des jeunes générations d'autochtones que de la société majoritaire. Les jeunes autochtones reçoivent le message suivant : les savoirs de leurs ancêtres sont

« pauvres », non appropriés, non pertinents dans le monde actuel ; ce sont des connaissances et des compétences d'un temps révolu tout juste bonnes à être inscrites dans un programme de patrimonialisation (et de « conservation ») et, donc, à être soustraites de la vie active. Il en résulte que ces savoirs autochtones, construits et transmis au fil de plusieurs générations, tombent graduellement en désuétude : ils cessent d'être mis en pratique et donc d'être transmis.

C'est aussi ça la dépossession (néo)coloniale ou ce que Mary Battiste nomme, en référence au système scolaire, « l'impérialisme cognitif » (2000 : 193)¹. C'est d'ailleurs afin de pallier de telles pertes que diverses initiatives internationales ont été mises en œuvre depuis les années 1990². Sans nier la nécessité et la pertinence de telles initiatives pour la reconnaissance et la « préservation » des savoirs autochtones, il nous faut toutefois reconnaître qu'elles ne peuvent en aucun cas se substituer aux pratiques et processus locaux et familiaux de transmission intergénérationnelle, non plus qu'elles ne s'adressent spécifiquement aux jeunes afin de susciter chez eux un intérêt et une fierté renouvelés pour les savoirs de leurs aînés. Ce sont donc non seulement les savoirs autochtones qui sont mis à mal face à cet « impérialisme cognitif » mais aussi les processus même de leur transmission intergénérationnelle. Dans les milieux autochtones contemporains, une telle transmission

représente « un exercice quotidien de haute voltige », pour reprendre ici l'expression d'Appadurai à propos de la reproduction culturelle (Appadurai 2001 : 84). C'est à un tel exercice que le projet Atikamekw Kinokewin, soit « la mémoire vivante atikamekw », entend contribuer, bien que très modestement, joignant dès lors nos efforts à ceux, et ils sont nombreux, que la Nation atikamekw³, à l'instar d'ailleurs d'autres nations et communautés autochtones, a mis en œuvre au fil des dernières décennies dans son processus d'affirmation politique, identitaire et culturelle.

Le projet Atikamekw Kinokewin. *Mise en valeur et transmission des savoirs atikamekw liés au territoire* a été subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) dans le programme Réalités autochtones. Les principaux objectifs de ce projet sont les suivants : documenter les savoirs et les pratiques des Nehirowisiwok en lien avec leur tradition de chasseurs et leur univers forestier ainsi que leur constante adaptation aux conditions changeantes de leur milieu de vie ; favoriser la mise en valeur et la transmission de ces savoirs auprès des jeunes générations, notamment par la création d'un site Internet comme outil pédagogique ; explorer les avenues favorisant la décolonisation des méthodologies de la recherche en milieu autochtone et la prise en charge de la recherche par les Nehirowisiwok eux-mêmes.

L'intention de travail des membres autochtones et non autochtones de l'équipe de recherche était d'explorer des avenues et des moyens de valorisation et de transmission des savoirs locaux qui soient adaptés au contexte actuel et sensibles aux attentes et aux aspirations des jeunes générations. Chacune des activités conduites dans le cadre du projet visait ainsi à offrir une occasion où nos principaux objectifs – documenter, valoriser, transmettre – pouvaient évoluer de manière dynamique et interactive tout au long du déroulement du projet. Ce faisant, il s'agissait aussi d'explorer, avec les Nehirowisiwok, les avenues favorisant la décolonisation de la recherche en milieu autochtone (Smith 1999). Nous rejoignons en cela les efforts des chercheurs autochtones qui considèrent que « le projet de décolonisation vise à réimaginer et à réarticuler le pouvoir, le changement et la connaissance par le biais d'une multiplicité d'épistémologies, d'ontologies et d'axiologies » (Sium, Desai et Ritskes 2012 : III).

Le bilan qui suit se situe à deux niveaux concomitants, soit une réflexion sur l'expérience de recherche participative en soi et la présentation des activités et des résultats du projet Atikamekw Kinokewin. Il expose, dans un premier temps, le contexte d'ensemble qui sous-tend la redéfinition de la recherche « avec » les autochtones et identifie quelques-unes des implications réflexives, épistémologiques et méthodologiques pour les chercheurs non autochtones. Dans un deuxième temps, nous présentons le contexte spécifique d'émergence et de mise en œuvre du projet Atikamekw Kinokewin ainsi que ses liens avec d'autres initiatives de la Nation atikamekw concernant la valorisation et la transmission de ses savoirs. Une discussion sur le concept de « savoirs » dans la littérature anthropologique, et avec un accent sur les mondes de

chasseurs amérindiens, permet ensuite de préciser l'ancrage théorique de notre démarche. Cette discussion est suivie d'un compte rendu des principales activités et réalisations concrètes de cette recherche participative. Il va sans dire que tout au fil du processus de recherche, plusieurs défis éthiques, épistémologiques et méthodologiques, et donc aussi résolument politiques, dans le sens large du terme, se sont posés. La dernière partie de ce bilan, dans l'optique d'une décolonisation de la recherche, fait état de certains des défis inhérents à une telle démarche participative avec des communautés autochtones.

LA REDÉFINITION DE LA RECHERCHE « AVEC » LES AUTOCHTONES

Le programme Réalités autochtones, qui a eu cours entre 2004 et 2010, s'inscrivait dans la volonté du CRSH de redéfinir les termes de la recherche en milieux autochtones. Il s'agissait de mettre en place des programmes de recherche qui soient fondés sur une collaboration étroite et un partenariat véritable avec les autochtones ; des programmes où les autochtones auraient une part active dans le processus de recherche, où leurs voix seraient entendues et où leurs façons de faire seraient respectées. En fait, le CRSH tentait ainsi de répondre aux demandes des représentants, des organismes et des communautés autochtones qui exigeaient une relation plus égalitaire entre les chercheurs et les autochtones, où les expertises, les épistémologies et les ontologies autochtones seraient reconnues à leur juste valeur. Pour être effectives, les démarches de collaboration et de partenariat souhaitées impliquent aussi de travailler vers la décolonisation de la recherche en milieu autochtone.

L'expression « décolonisation des méthodologies de la recherche » a été utilisée pour la première fois par une anthropologue maorie de Nouvelle-Zélande, Linda Tuhiwai Smith (1999), et a été depuis abondamment reprise, discutée et élaborée, notamment par les chercheurs et intellectuels autochtones⁴. Qu'implique la décolonisation de la recherche dans une démarche participative ? Elle implique, entre autres, que les épistémologies autochtones soient considérées sur un pied d'égalité avec l'épistémologie occidentale (et scientifique) et que les autochtones soient partie prenante dans tout le processus de la recherche depuis l'élaboration des objectifs et de la problématique, la documentation, l'analyse et la diffusion. Une perspective de décolonisation suppose que les chercheurs soient sensibles au rythme et aux façons de faire des autochtones ; elle nécessite cette relation d'égalité et de respect entre les chercheurs et les experts locaux.

À plusieurs égards, un tel processus de décolonisation demande des changements majeurs dans les façons de faire des chercheurs non autochtones travaillant auprès des autochtones. C'est du moins ce que les autochtones attendent des chercheurs non autochtones. Pour ces derniers, sur un plan individuel, de tels changements peuvent s'avérer non seulement difficiles, ils sont aussi souvent douloureux en même temps qu'ils doivent être accompagnés d'une dose de courage et de patience (voir Jérôme 2008 et

Gagné 2008). On ne change pas si facilement d'habitus, on ne renonce pas si facilement à une position de pouvoir ! En outre, de telles exigences de collaboration, de partenariat, de décolonisation, de réel dialogue et de partage des savoirs/pouvoirs dans le domaine de la recherche font suite aux processus d'affirmation et de revendication politiques, identitaires et culturelles dans lesquels sont engagés les autochtones, au Canada et ailleurs.

Or, au Québec et au Canada, des collaborations étroites entre des anthropologues et leurs interlocuteurs autochtones existaient bien avant que les organismes subventionneurs de la recherche en fassent une exigence. En effet, les traditions anthropologiques québécoise et canadienne, et plus particulièrement celles qui se sont déployées depuis les années 1970 dans le domaine des études autochtones, ont été qualifiées tantôt d'engagées (Waldram 2010), tantôt d'impliquées (Charest 1995). D'est en ouest, des anthropologues, sur la base d'étroites relations de confiance et de collaborations avec des aînés et des experts locaux, se sont faits les scribes de riches traditions orales amérindiennes (trop nombreux pour être tous cités ici). Autant de récits de vie et de récits mythiques transcrits en langue vernaculaire (et traduits en anglais ou en français), lesquels sont susceptibles d'être utilisés aujourd'hui par les nations autochtones concernées comme outils politiques et /ou pédagogiques afin d'appuyer les processus d'affirmation politique, identitaire et culturelle. De plus, dans la mouvance des processus de revendications et de négociations territoriales des Premières Nations et de la nécessité de documenter la preuve anthropologique, des anthropologues et leurs interlocuteurs autochtones ont produit des recherches détaillées sur les modes traditionnels d'occupation et d'utilisation du territoire et ont développé des méthodologies appropriées (Charest 2003). Or, de telles recherches ne sont possibles que sur la base d'une étroite collaboration entre chercheurs et experts locaux. Le projet Atikamekw Kinokewin est héritier de ces traditions. Il s'en distingue cependant en mettant l'accent spécifiquement sur la valorisation et la transmission des savoirs locaux auprès des jeunes Nehirowisiwok.

ÉMERGENCE ET MISE EN ŒUVRE DU PROJET ATIKAMEKW KINOKEWIN

Mon engagement avec la Nation atikamekw a débuté en 1990. J'étais alors consultante pour le Conseil Atikamekw-Montagnais (CAM). Dès mes premières rencontres, on m'a fait clairement comprendre que je devais mettre mon expertise méthodologique et anthropologique au service des revendications politiques et territoriales et c'est à cette condition qu'ils m'ont ouvert les portes de leur monde. Non seulement cette entente me convenait et me convient toujours parfaitement, mais elle s'inscrit dans cet horizon politique du rôle de l'anthropologie et d'un engagement clair envers les autochtones. Au fil des années 1990, j'ai donc œuvré dans le cadre des revendications politiques et territoriales : dans des dossiers de revendications particulières, j'ai travaillé avec les Nehirowisiwok à documenter leur occupation ancestrale d'un territoire donné ; à

quelques reprises, j'ai siégé à leurs côtés à la Table de négociation avec les deux paliers de gouvernement ; avec un assistant de recherche nehirowisiw, nous avons documenté et produit un rapport sur le droit coutumier des Nehirowisiwok (Poirier et Niquay 1999, Poirier 2001). Tout cela s'est toujours fait dans une démarche résolument participative.

Le projet Atikamekw Kinokewin n'aurait pas été possible sans cette collaboration préalable et n'aurait pas eu sa raison d'être sans la volonté et la participation active des Nehirowisiwok eux-mêmes. Au printemps 2005, j'ai présenté une première ébauche du projet à quelques porte-parole politiques et culturels du Conseil de la Nation atikamekw (CNA). Leur intérêt a été immédiat. L'idée initiale consistait à explorer des avenues afin de rendre plus accessibles toutes les données sur les savoirs traditionnels recueillies et accumulées depuis les années 1980, dans le cadre notamment des revendications politiques et territoriales. Ces données représentaient ni plus, ni moins une « mine d'or » qui pourtant dormait en quelque sorte sur les étagères du Centre de documentation du CNA. Jusque-là, le CNA s'était montré particulièrement prudent quant à rendre « accessibles » de telles données, les considérant trop sensibles politiquement. Or, devant la lenteur des négociations et l'attitude de statut quo des gouvernements, il m'est apparu que toutes ces données pouvaient dans l'immédiat servir d'autres objectifs et être mises en valeur à des fins éducatives et pédagogiques auprès des jeunes Nehirowisiwok. Ces objectifs de nature plus éducative n'en ont pas moins des visées politiques en contribuant à l'affirmation de l'être *nehirowisiw*.

À l'été 2005, trois Nehirowisiwok et moi-même avons travaillé ensemble à élaborer le projet. J'ai été en quelque sorte le scribe d'une demande de subvention et d'une recherche dont les Nehirowisiwok ont eux-mêmes défini les objectifs et les orientations. Avant de déposer la demande de subvention au CRSH à l'automne 2005, celle-ci a été soumise au conseil d'administration du CNA (soit les chefs des trois communautés et le Grand Chef) pour approbation. De 2006 à 2010, notre équipe était constituée, à part moi-même, de trois membres permanents : Christian Coocoo (Wemotaci), coordonnateur des Services culturels au Conseil de la Nation atikamekw depuis 2005 et qui a fait des études en anthropologie ; Gilles Ottawa (Manawan), décédé en janvier 2013, un chercheur autodidacte qui a mené, sa vie durant, des recherches approfondies sur l'histoire, la langue et les savoirs atikamekw ; Laurent Jérôme, qui a obtenu son doctorat en 2010 (Université Laval, anthropologie) et est maintenant professeur à l'UQAM. Nicole Petiquay (Wemotaci), techno-linguiste au CNA, a été d'une aide précieuse pour la traduction et les questions relatives à la langue atikamekw. De manière ponctuelle, durant la durée du projet (2006-2010), d'autres experts locaux se sont joints à notre équipe. Parmi ceux-ci, Charles Coocoo (Wemotaci) ainsi que Jean-Pierre et Cécile Mattawa (Opitciwan) ont contribué de manière significative au processus de recherche. Toutes les étapes et les activités du projet se sont ainsi déroulées sur la base d'un dialogue et d'un échange constants entre les membres

autochtones et non autochtones de l'équipe, ces derniers étant soucieux de travailler au rythme des premiers, de respecter leurs façons de faire ainsi que d'être à l'écoute de leurs attentes, de leurs projets, de leurs inquiétudes et de leurs sensibilités.

LES INITIATIVES NEHIROWISIWOK DE VALORISATION ET DE TRANSMISSION DES SAVOIRS

À l'instar d'autres groupes autochtones, au Canada comme ailleurs, les Nehirowisiwok sont particulièrement préoccupés par la disparition graduelle des savoirs et des pratiques en lien avec le territoire, mais aussi des valeurs, règles éthiques et protocoles culturels de leur monde de chasseurs. La période coloniale et son héritage, l'abandon graduel d'un mode de vie semi-nomade et autonome basé sur la chasse, la pêche et la cueillette et sur une relation étroite avec l'univers forestier, la sédentarisation forcée à partir des années 1950 ou encore la rupture intergénérationnelle occasionnée par les écoles résidentielles sont autant de réalités relativement récentes qui ont contribué à perturber les processus traditionnels d'acquisition et de transmission des savoirs locaux. La préoccupation des Nehirowisiwok à l'égard de la reproduction et de la transmission de leurs savoirs est réelle et tout à fait justifiée. Or, loin de demeurer passifs face à cette situation, ils ont démontré au fil des dernières décennies un très grand esprit d'initiative, élaborant et mettant en œuvre différents projets, ateliers et espaces de rencontre et d'échange aptes à favoriser soit l'information et la consultation, soit la documentation, la valorisation et la transmission de leurs savoirs, de leur histoire, de leur tradition orale, de leur langue.

Au fil des trois dernières décennies, ces projets et ateliers divers visant la valorisation et la transmission des savoirs ont été mis en œuvre et supportés tantôt par le CNA, tantôt par les conseils de bande ou les écoles de Wemotaci, Manawan et Opitciwan. Parmi les initiatives au niveau national, notons, dans un premier temps, les semaines culturelles instaurées dès les années 1980. Ces semaines culturelles, l'une au printemps et l'autre à l'automne, et où les familles établissent des campements sur leurs territoires respectifs, représentent des moments privilégiés de transmission des savoirs. Une autre initiative est le programme bilingue (atikamekw/français) instauré au milieu des années 1990 au 1^{er} cycle des écoles primaires de chacune des trois communautés. Notons aussi que la langue vernaculaire est encore la langue maternelle de la majorité des Nehirowisiwok. Le projet Mamo Atoskewin (1990-1995) a permis quant à lui de rassembler une information détaillée sur les activités et les lieux de chasse, de piégeage, de pêche et de cueillette sur des territoires déterminés. Le sommet Aski (1996) a réuni sur une période de trois jours plus de deux cents Nehirowisiwok afin de faire le point et de réfléchir ensemble sur la question du territoire et des négociations en cours. Tous les deux ans, depuis 2001, se tient la Conférence des aînés où sont discutées les préoccupations, entre autres, face au territoire, à la transmission des savoirs et à la communication intergénérationnelle. Des Rassemblements spirituels

(le premier tenu en août 2004, le plus récent en août 2013) sont organisés par le secteur culturel du CNA afin d'échanger sur les savoirs rituels et les modalités de leur transmission. Le Sommet des jeunes (juillet 2005) a réuni cent cinquante jeunes Nehirowisiwok et permis à ces derniers d'échanger sur des sujets divers tels le territoire, le mieux-être, l'identité et l'appartenance, l'autonomie gouvernementale et le développement économique. Tous les exemples qui précèdent ont été organisés et supportés par le CNA.

Parmi les initiatives locales, et sous la responsabilité soit des conseils de bande, soit des écoles, les communautés de Wemotaci, Manawan et Opitciwan ont mis en place, au fil des ans, divers programmes de séjours de jeunes garçons et filles sur le territoire (camps traditionnels), accompagnés d'adultes et d'aîné(e)s, afin de les sensibiliser aux savoirs sur le territoire et de favoriser les échanges intergénérationnels. Tous ces projets et ces initiatives d'information, d'échange et de consultation (la liste n'est pas exhaustive) témoignent de l'engagement des Nehirowisiwok, toutes générations confondues, envers la mise en valeur et la transmission de leurs savoirs dans une perspective dynamique. En plus de ces initiatives, comme autant de formes contemporaines de solidarité intergénérationnelles, communautaires et intercommunautaires, il faut aussi mentionner le renouveau rituel, amorcé dès les années 1980, et où d'anciens rituels de chasse, marginalisés lors de la conversion au catholicisme au début du siècle dernier, ont été pratiqués à nouveau dans une optique de guérison sociale et d'affirmation identitaire (Jérôme 2010). Le projet Atikamekw Kinokewin s'inscrit donc en continuité de toutes ces initiatives, tant au niveau national que local, et il mise sur les forces vives locales, soit les hommes et les femmes qui n'ont de cesse d'explorer et de mettre en œuvre des moyens pour la valorisation et la transmission des savoirs et ainsi insuffler chez les jeunes la fierté d'être Nehirowisiw.

QU'ENTEND-ON PAR SYSTÈME DE SAVOIRS ?

Avant de présenter les différentes étapes, activités et réalisations du projet Atikamekw Kinokewin, quelques remarques doivent être énoncées sur ce que nous entendons par « savoirs » et comment notre équipe a abordé le système de savoirs des Nehirowisiwok. Précisons d'abord que notre démarche se distingue des études sur le TEK (Traditional Ecological Knowledge), à la fois quant à la nature des savoirs considérés et surtout quant à sa finalité. Les études sur le TEK ont vu le jour dans les années 1980 dans des contextes d'aménagement et de gestion des ressources renouvelables où il s'agissait de mettre en valeur les savoirs écologiques traditionnels, notamment autochtones, aux côtés des savoirs scientifiques, mais aussi souvent en opposition à ces derniers (Inglis 1993). Tout en reconnaissant la pertinence indéniable des nombreuses études sur le TEK, notre équipe n'a pas voulu se limiter aux seuls « savoirs écologiques », mais a tenté plutôt d'aborder l'ensemble du système de savoirs local. D'autre part, et au contraire des études sur le TEK, notre projet ne visait pas l'intégration des savoirs autochtones aux savoirs

scientifiques et aux modalités d'aménagement et de gestion d'un territoire donné. Il visait plutôt à explorer les avenues qui puissent favoriser, dans le contexte actuel, la valorisation de l'ensemble des savoirs traditionnels et un dialogue intergénérationnel au sein même de la Nation atikamekw.

Plusieurs chercheurs en sciences sociales et environnementales œuvrant auprès des autochtones ont d'ailleurs souligné les limites et les écueils des études sur le TEK. En effet, dans le contexte des études d'impact ou des ententes de cogestion, l'intégration des savoirs écologiques autochtones se définit comme le processus d'incorporation de nouvelles informations dans un corpus de connaissances scientifiques déjà existant; ce qui implique le maintien de relations inégalitaires en ce que les savoirs autochtones sont évalués sur la base de leur plus ou moins grande adéquation aux savoirs scientifiques et aux paradigmes du système de savoirs occidental. De plus, les approches et études qui visent à intégrer les savoirs autochtones dans les modèles de gestion des ressources naturelles ont tendance à réduire ces savoirs à un « ensemble de données sur l'environnement » négligeant dès lors de considérer les relations sociales, le système de valeurs, les principes cosmologiques, épistémologiques et ontologiques qui ont généré ce savoir traditionnel et permis sa transmission et son continuel ajustement aux conditions sociales et écologiques changeantes (Houde 2007; voir aussi Nadasdy 2003; Bohensky et Maru 2011; McGregor 2004; Simpson 2001, parmi de nombreux autres). Or, et comme ne cessent de le répéter les autochtones, « le savoir traditionnel ce n'est pas vraiment un savoir; c'est plutôt un mode de vie » (Nadasdy 2003 : 60-113).

Un système de savoirs révèle toujours une certaine forme d'engagement avec le monde (Barth 1995), ainsi qu'une corporéité et un mode d'être-au-monde spécifiques. Par « système de savoirs », en nous appuyant sur Barth, nous entendons donc les savoir-faire et les savoir-être d'un peuple dans sa relation avec son environnement physique, social et cosmologique, les idées maîtresses, les valeurs, la tradition orale ainsi que les récits mythiques et cosmogoniques de même que les relations sociales qui orientent la distribution des savoirs et informent les modalités de leur acquisition et de leur transmission (Barth 2002) [voir Éthier 2010, et dans ce numéro].

ACQUISITION ET TRANSMISSION DES SAVOIRS DANS DES MONDES DE CHASSEURS AMÉRINDIENS

Au fil de nos échanges, les membres de l'équipe de recherche ont été soucieux de ne pas perdre de vue la nature des savoirs dans un monde de chasseurs, la nature des relations avec les animaux et les végétaux, les valeurs sous-jacentes ainsi que les modalités traditionnelles d'acquisition et de transmission de ces savoirs et valeurs. Dès le départ, les membres de l'équipe ont convenu que le concept de « savoir » faisait référence tout autant au savoir-faire qu'au savoir-être; le terme atikamekw générique pour « savoirs », *kiskeritamowina*, évoque d'ailleurs l'un et l'autre. Ainsi, les connaissances, les pratiques et les manières de faire sont partagées et mises en actes au sein

de réseaux sociaux; elles sont aussi nécessairement portées et signifiées par des énoncés cosmologiques, des valeurs et des codes d'éthique, des principes épistémologiques et ontologiques locaux. De plus, nous avons tenu à ne pas perdre de vue le caractère dynamique d'un tel système de savoirs, soit ses constants ajustements et transformations face aux conditions changeantes tant du monde nehirowisiw que du territoire lui-même. C'est donc avec cette approche globale que les membres de l'équipe ont cherché à aborder le système de savoirs des Nehirowisiwok, conscients toutefois que l'on ne fait que toucher la pointe de l'iceberg.

C'est du côté des mondes athapascans, voisins des peuples algonquiens, que nous trouvons la littérature anthropologique la plus explicite et la plus approfondie sur les modalités traditionnelles d'acquisition et de transmission des savoirs chez ces peuples de chasseurs (Ridington 1990; Goulet 1998; Rushforth 1992; Desgent et Lanoue 2005, pour n'en nommer que quelques-uns). Dans ces mondes de chasseurs, l'acquisition des savoirs se fait principalement, voire exclusivement, par le biais de l'observation directe et de l'expérience empirique et sensible; une grande importance est dès lors accordée à l'expérience et à l'autonomie personnelles. Dans ces mondes de chasseurs, la valeur d'autonomie est primordiale. Les adultes et les aînés n'imposeront pas à un jeune l'acquisition d'un savoir, non plus qu'ils ne l'obligeront à faire telle ou telle chose. Il revient au jeune de démontrer un intérêt, d'être présent, de participer, d'apprendre par l'observation et l'expérience. Dans les modalités d'acquisition et de transmission, l'accent est ainsi mis sur les aspects expérientiels, relationnels et contextuels – ce qui contraste avec le mode didactique du système scolaire. Parmi les sources de savoirs, aussi hautement valorisées, on retrouve les récits de la tradition orale ainsi que les rêves. Les savoirs acquis et transmis ne sont et ne peuvent être désincarnés. Celui ou celle qui sait est celui ou celle qui en a fait l'expérience directe et qui peut mettre en pratique. Dans l'univers de la chasse, chacun apprend par soi-même et pour soi-même en quelque sorte. Cette valeur d'autonomie est à son tour appuyée par un degré équivalent de réciprocité. Être détenteur d'un savoir implique donc aussi une forme de responsabilité. Celui ou celle qui sait est aussi celui ou celle qui sait respecter les règles d'éthique et les codes moraux du groupe, notamment dans les relations avec les animaux. Autonomie, réciprocité, responsabilité et relationalité semblent ici être les maîtres-mots de ces mondes de chasseurs.

Le chasseur nehirowisiw entretient une relation intime avec son territoire de chasse. Pour le chasseur nehirowisiw, homme et femme, connaître son territoire, c'est le parcourir en toutes saisons au fil de plusieurs années, c'est en reconnaître les humeurs, les sons, les odeurs, bref les moindres détails et variations; c'est connaître les us et coutumes des êtres-animaux avec qui il partage ce territoire – *masko* (l'ours), *mos* (l'original), *amiskw* (le castor) ou *wapoc* (le lièvre); c'est savoir repérer les frayères, les ravages, les tanières et autres lieux fréquentés par les êtres-animaux; c'est savoir identifier les chemins et passages empruntés par ceux-ci, et savoir évaluer leur nombre et leurs déplacements. C'est aussi savoir reconnaître les moindres

changements dans la dynamique écologique du milieu, en s'appuyant à la fois sur ses propres observations durant sa vie et sur celles transmises par les générations précédentes par le biais de la tradition orale. Cela offre des éléments de comparaison afin de mieux comprendre comment un milieu écologique s'est transformé au fil du temps ou a répondu à telle ou telle catastrophe naturelle (comme un feu de forêt) ou activité humaine (les barrages hydro-électriques). Ces savoirs sont à la fois cumulatifs, soit construits et transmis au fil de plusieurs générations, et dynamiques en ce qu'ils s'adaptent aux changements technologiques et socio-économiques. Ces savoirs concernent toutes les composantes (humaines, animales, végétales, minérales, spirituelles, etc.) du milieu concerné et la nature dynamique de leurs interactions.

Respect et réciprocité figurent aussi parmi les valeurs et les règles éthiques qui guident et orientent la relation du chasseur nehirowisiw envers le monde animal et le non-humain en général. Non seulement cette réalité a été amplement documentée dans la littérature ethnographique sur les mondes algonquiens (Brightman 1993 ; Feit 2000 ; Poirier 2004b, parmi de nombreux autres), mais notre projet se devait d'en tenir compte. L'animal et le végétal sont certes des ressources et de la nourriture, mais ils ne sont pas que cela. Ils sont aussi des voisins, des partenaires, ceux avec qui l'on partage l'univers forestier (*notcimik*). Comme le faisait remarquer Charles Coocoo (comm. pers., 2012), les humains et les animaux partagent le même territoire, respirent le même air, foulent le même sol, boivent la même eau et utilisent les mêmes arbres. C'est seulement lorsque le chasseur adopte cette attitude de respect que l'être-animal acceptera de se « donner » au chasseur. Il s'agit là en quelque sorte d'un contrat social qui lie, depuis des temps immémoriaux, les humains et les animaux. Toute entorse à cette attitude de respect peut provoquer le départ ou la diminution d'espèces animales. C'est dire aussi que le savoir technique du chasseur, bien qu'indispensable, ne suffit pas nécessairement à une chasse fructueuse, encore faut-il que l'animal accepte de se « donner », de « donner » sa vie afin que vivent le chasseur et sa famille. Une des principales marques de respect que les Nehirowisiwok peuvent témoigner envers les animaux est celle de ne rien gaspiller de ce que l'animal a consenti à leur « offrir » ; chaque partie du gibier doit ainsi trouver un usage et une utilité. Dans le contexte actuel, les adultes et les aînés s'inquiètent de ce que ces règles éthiques ne soient pas toujours respectées par les jeunes générations.

SAVOIRS COMMUNS ET SAVOIRS SPÉCIFIQUES

Dans les processus de transmission des savoirs chez les Nehirowisiwok, il convient aussi de distinguer entre au moins entre deux types de savoirs, soit les savoirs communs et les savoirs spécifiques (Poirier et Niquay 1999 ; voir aussi Éthier dans ce numéro). Les savoirs communs sont ceux qui sont transmis et partagés ouvertement, ceux qui sont accessibles à tous 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.

Non seulement les savoirs sont plus souvent qu'autrement une affaire de famille, ce sont aussi – est-il nécessaire de le rappeler – des savoirs non écrits. Deux réalités dont il a fallu tenir compte dans le cadre de notre projet. Considérant la nature des savoirs dans ces mondes de chasseurs ainsi que les modalités traditionnelles d'acquisition et de transmission, avec un accent sur le caractère expérientiel, relationnel et contextuel, les membres de l'équipe étaient tout à fait conscients des limites de notre démarche. C'est néanmoins en ayant ces préoccupations à l'esprit concernant l'ensemble du système de savoirs et des modalités de leur transmission que nous avons élaboré les différentes activités du projet Atikamekw Kinokewin, lesquelles sont de trois types : les activités de documentation des savoirs ; celles de valorisation et de transmission des savoirs, dont la création du site Internet/musée virtuel Atikamekw Kinokewin comme un outil pédagogique ; et enfin celles de formation à la recherche.

LES ACTIVITÉS DE DOCUMENTATION

Dans le cadre du projet Atikamekw Kinokewin, les activités de documentation ont consisté principalement à faire le bilan de tout ce qui a été recueilli sur les savoirs locaux, surtout depuis les années 1980, soit par les Nehirowisiwok eux-mêmes, soit dans le cadre de recherches précédentes. La très grande majorité de ces données est archivée au Centre de documentation du CNA. Il s'agissait donc, non pas tant de recueillir de nouvelles données, mais de travailler à partir de documents d'archives et de données déjà existantes. J'ai mentionné précédemment que la Nation atikamekw est engagée dans un processus de négociations et de revendications globales depuis les trente dernières années. Au fil des ans et aux fins de la preuve anthropologique qu'ils doivent fournir quant à leur occupation ancestrale du territoire revendiqué, les Nehirowisiwok ont investi beaucoup de temps et d'énergie dans la documentation de leur histoire et des modes traditionnels d'occupation et d'utilisation du territoire, à partir de la tradition orale et de la parole de leurs aînés, hommes et femmes. Cela inclut, entre autres, des centaines d'heures d'enregistrement où les aînés se racontent (plusieurs sont décédés depuis), mais aussi des cartes où sont consignés les toponymes, les circuits de piégeage, les portages, les lieux de campements saisonniers (et autres lieux importants tels les lieux de sépulture) ou encore les territoires familiaux. Une mine d'informations donc, accumulées au fil des décennies, et qu'il s'agissait de mettre en valeur et de rendre plus accessibles aux jeunes Nehirowisiwok.

Des membres de l'équipe ont donc effectué un repérage de tous ces documents d'archives (témoignages

d'ânés, photos, films, cartes, etc). Il s'agissait de réunir le plus d'information possible sur ce qui était notre principal objectif, soit documenter les savoirs et les pratiques liés aux activités de chasse, de pêche et de cueillette, en tenant compte du cycle atikamekw de six saisons, ainsi que les savoirs liés à la transformation (ex. : tannage de peaux, travail de l'écorce) et à la fabrication d'objets divers (ex. : canots, paniers, vêtements). Feu Gilles Ottawa, un des membres de l'équipe, avait déjà répertorié plus d'une centaine d'activités, lesquelles ont été consignées depuis sur le site Internet Atikamekw Kinokewin (voir plus loin). Le travail sur la toponymie et sur ce qu'elle révèle de l'histoire et de la relation des Nehirowisiwok au territoire n'a pu être développé dans le cadre de cette première étape du projet, mais le sera ultérieurement⁷.

Parmi les documents d'archives que nous avons voulu mettre en valeur, ceux qui ont été recueillis dans le cadre de la « Grande recherche » ou CAMROUT (Conseil Atikamekw-Montagnais Recherche sur l'occupation et l'utilisation du territoire) ont été particulièrement pertinents. Chapeauté par le Conseil Atikamekw-Montagnais, sous la direction de Paul Charest (responsable scientifique) et de Robert Comtois (responsable de la recherche de terrain), la « Grande recherche » s'est déroulée entre 1980 et 1984 auprès de huit communautés innues et trois communautés atikamekw⁶. C'était le début des revendications territoriales globales, et il s'agissait de documenter en profondeur les modes traditionnels d'occupation et d'utilisation du territoire de ces deux nations. Dans le cadre de la « Grande recherche », différentes techniques d'enquête ont été utilisées : des enquêtes de terrain ; des entretiens en profondeur avec les ânés de l'époque afin qu'ils racontent leurs activités et leurs déplacements sur un cycle annuel à travers leur territoire de chasse et de piégeage ; des cartes où furent consignés les itinéraires, les lieux significatifs et les toponymes (Charest 2003 ; 2005). Bref, un travail colossal et une mine d'information pour les générations à venir. De plus, au cours de cette recherche sur l'occupation et l'utilisation du territoire (ou ROUT), le rôle des assistants de recherche autochtones a été crucial puisque tous les entretiens ont été conduits en langue atikamekw ou innue. En outre, du côté nehirowisiw, plusieurs de ces assistants, la majorité issue de la génération des pensionnats, ont par la suite consacré leur vie tantôt à la documentation et à la valorisation de l'histoire, de la langue, des savoirs et de la tradition orale, tantôt à la reconnaissance politique de la Nation atikamekw.

Les ânés qui se racontent sur les enregistrements de la « Grande recherche » sont tous décédés aujourd'hui⁷. Ils y parlent, avec moult détails, de leur vie de chasseurs semi-nomades sur le territoire dans la première moitié du siècle dernier. Ils y parlent la « langue du territoire » (*notcimi arimowewin*), une langue que même les locuteurs d'aujourd'hui ont parfois quelque difficulté à saisir. La richesse de ces documents d'archives est inépuisable (sur la langue, sur des événements historiques, le droit coutumier, les groupes familiaux, etc.). Gilles Ottawa, qui avait au fil des ans écouté plusieurs de ces enregistrements,

nous avait, en outre, confirmé que les ânés s'y désignent, sans exception, comme Nehirowisiw (ou Nehirowisiwok, au pluriel), et jamais comme Atikamekw. La transcription et la traduction de tous ces entretiens exigeraient des ressources humaines et financières dont nous ne disposons pas ; notre projet aura au moins servi à rappeler leur existence à plusieurs Nehirowisiwok. Gilles Ottawa a néanmoins transcrit, traduit et annoté huit de ces enregistrements/témoignages d'ânés (mis en ligne sur le site Internet ; trois de ceux-ci sont reproduits dans ce numéro). Le critère qui a orienté la sélection de ces huit chasseurs est que leurs territoires étaient mitoyens et situés à la croisée des territoires des trois communautés atikamekw.

LES ACTIVITÉS DE VALORISATION ET DE TRANSMISSION DES SAVOIRS

Dans toutes les sociétés, la transmission intergénérationnelle des savoirs est garante de la vitalité de la société. S'il nous faut reconnaître que, chez les Nehirowisiwok, ces processus et pratiques de transmission ont été mis à mal par la colonisation, la dépossession et la marginalisation et continuent de battre de l'aile dans le contexte néocolonial actuel, ils n'en ont pas pour autant complètement disparu. Dans les trois communautés, des familles continuent de fréquenter leur territoire respectif sur une base plus ou moins régulière au fil des saisons. Ce faisant, les hommes et les femmes expérimentés transmettent leurs savoirs aux jeunes de la famille élargie qui démontrent un intérêt et choisissent d'accompagner les adultes et les ânés lors des différentes activités sur le territoire. Dans le contexte actuel, force toutefois est de constater que ce n'est pas la majorité des jeunes Nehirowisiwok qui est initiée aux savoirs et aux pratiques sur le territoire.

En vue de favoriser les relations intergénérationnelles ainsi que la valorisation et la transmission des savoirs, nous avons tenu, à l'été 2009, le Camp kinokewin sur une période de quatre jours. Le camp s'est tenu au site de Kipahikanik (ou Dam A), aux abords du lac Opickoteiak (lac Kempt) et réunissait une vingtaine de Nehirowisiwok de toutes les générations, surtout de Wemotaci et de Manawan⁸. Parmi les activités réalisées, notons : le fumage d'une peau d'original, la pêche au filet, le travail du bois, la broderie, la cueillette et la préparation de plantes médicinales, des visites sur le lac Opickoteiak et le repérage des lieux importants et des toponymes. Les soirées étaient consacrées aux échanges autour du feu et à la narration propre à la tradition orale, dont le récit « Notcimik », généreusement raconté par Roger Echaquan (Manawan) [voir Éthier, dans ce numéro]. Plusieurs des activités ont été filmées par Shannouk Newashish, un jeune vidéaste de Wemotaci, qui a réalisé plusieurs courts métrages au sein du Wapikoni Mobile. Certaines de ces capsules vidéo ont été insérées sur le site Internet présenté ci-dessous.

LE SITE INTERNET

Le site Internet Atikamekw Kinokewin (www.atikamekwkinokewin.org) reste notre principale réalisation, avec tout le potentiel qu'offre un tel médium, mais aussi avec

les défis et les limites qui l'accompagnent. À l'instar des autres activités du projet, l'élaboration et la création du site se sont faites sur la base d'une collaboration étroite et d'échanges constants entre les membres de l'équipe. Le site réunit à ce jour la majorité des données recueillies, dont nous avons exposé ci-dessus la provenance. En sus des documents d'archives déjà évoqués, le site contient aussi des documents plus récents : paroles d'aînés, capsules vidéo avec des aînés ou d'activités sur le territoire. Les données y sont présentées sous différentes formes : textes, photos, extraits filmiques, capsules vidéo et bandes sonores. Un des avantages d'un tel site est qu'il peut constamment être alimenté avec de nouvelles données; son contenu n'est jamais fini ou fixe. Bien que le site ne soit pas entièrement bilingue (français/atikamekw), du moins pas encore, la langue atikamekw y est mise en valeur. Bien que le site Internet s'adresse aux Nehirowisiwok de tous âges, il se veut principalement un outil pédagogique destiné aux écoles primaires et secondaires des communautés nehirowisiwok. En cela, il rejoint les nombreux efforts déployés par les communautés et les écoles autochtones, au Canada et ailleurs dans le monde, afin d'insérer du « matériel culturel » dans les curriculums scolaires et tenter ainsi de pallier l'« impérialisme cognitif » (sur ce sujet voir De Canck 2008 et Sauvé *et al.* 2005).

Les membres de l'équipe de recherche ont longuement échangé quant à l'architecture, à la forme, au contenu, à l'esthétique, à l'animation et à l'approche didactique d'un site que nous destinons d'abord aux jeunes Nehirowisiwok. De nombreux questionnements et défis se sont posés et continuent de se poser. En effet, comment construire un site Internet qui puisse participer aux processus actuels de transmission des savoirs reliés au territoire, alors que ces processus de transmission étaient traditionnellement basés sur l'écoute attentive, l'observation et l'expérience empirique et sensible? Dans quelle mesure un site Internet peut-il refléter les identités et les aspirations d'un peuple qui cherche les moyens de préserver et de transmettre des savoirs reliés à un mode de vie nomade à des jeunes qui sont nés et ont toujours vécu dans un milieu sédentaire? Quels débats l'utilisation d'Internet pour favoriser la transmission des savoirs peut-elle entraîner chez un groupe de tradition orale? Dans quelle mesure le mode d'acquisition des savoirs chez les chasseurs nomades est-il oblitéré lorsqu'il est abordé par cet intermédiaire? Comment le site peut-il rendre compte de l'identité nehirowisiw du territoire? En quoi l'ordinateur, *kinokepitcikan*, littéralement « la chose qui a le pouvoir de se souvenir longtemps », peut-il contribuer à mettre en valeur et à transmettre la mémoire vivante atikamekw? Mais aussi, comment traduire toutes ces questions et préoccupations aux techniciens non autochtones chargés de « traduire » nos attentes et de développer le site?

Toutes ces questions continuent de nourrir les échanges entre les membres de l'équipe, sachant qu'aucune d'entre elles ne peut trouver de réponse simple ou définitive. Ce sont là d'ailleurs autant de questions qui suscitent, et susciteront encore longtemps, l'intérêt de chercheurs en sciences sociales (voir Lévy et Lasserre 2011; Lachapelle et

Dupré 2010). Avec ses limites et ses avantages, le site Internet n'en demeure pas moins un outil contemporain qui peut contribuer à rejoindre non seulement les jeunes, mais aussi des personnes de toutes les générations. Il s'ajoute aux autres initiatives des Nehirowisiwok visant la documentation, la valorisation et la transmission de leurs savoirs. En outre, nous sommes très conscients qu'un tel site ne peut en aucun cas remplacer l'observation directe et l'expérience empirique. 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. Nous misons néanmoins sur le fait qu'une visite sur le site Internet est susceptible d'éveiller l'intérêt et la curiosité des jeunes Nehirowisiwok sur les savoirs locaux et que lorsque l'occasion se présentera certains choisiront de se joindre à un groupe de chasse, de prolonger leur visite au campement familial ou d'assister un aîné dans le processus de tannage.

Sans prétendre à aucune exhaustivité, le site Internet Atikamekw Kinokewin se veut un outil de référence pour les membres de la Nation atikamekw. Le site est accessible en ligne depuis 2010. Au fil des dernières années, plusieurs Nehirowisiwok, jeunes et moins jeunes, l'ont visité. À ce jour, tous les commentaires reçus ont été très positifs. Le plus éloquent et le plus gratifiant est très certainement lorsque de jeunes Nehirowisiwok disent s'identifier au site et confirment s'y reconnaître. Il s'agit là d'un excellent point de départ qui présage d'une appropriation du site par les Nehirowisiwok. En septembre 2013, Christian Coooco et moi-même avons présenté le site aux directions et personnels enseignants des écoles secondaires des trois communautés; tous y ont reconnu un fort potentiel pédagogique, certains y décelant déjà les bases pour des projets scolaires, soit en histoire, en géographie ou encore en informatique. Plus récemment, les membres nehirowisiwok de l'équipe de recherche ont demandé à ce que le site ait un accès plus limité (avec un mot de passe distribué librement aux Nehirowisiwok et à tous ceux qui en feront la demande); ils n'étaient pas à l'aise avec l'idée que toutes ces données, voix et savoirs locaux soient accessibles sur la toile à travers le monde, avec un sentiment d'étaler leur « âme » et leur intimité.

Grâce à une seconde subvention (2012-2015) du CRSH (programme Savoirs), nous continuons, entre autres, d'alimenter le site, en y insérant à la fois des documents d'archives et des documents plus récents. Nous travaillons sur la meilleure façon d'y présenter la toponymie du territoire. Nous développons une section destinée aux jeunes Nehirowisiwok, laquelle pourrait recevoir des vidéos, des clips, des créations (musicales et artistiques) et d'autres réalisations produites par ces jeunes et évoquant leurs liens au territoire, à leur langue et à leur histoire (voir Jérôme et Veilleux dans ce numéro).

LES ACTIVITÉS DE FORMATION À LA RECHERCHE

Le projet Atikamekw Kinokewin et sa formule participative auront permis à des Nehirowisiwok d'acquérir la confiance nécessaire et les compétences relatives à une démarche de recherche qui soit respectueuse de leurs façons de faire et de leurs attentes. Dans notre objectif de valorisation et de transmission des savoirs, nous voulions aussi faire participer des jeunes au projet. C'est dans ce but que, durant les quatre étés du projet, sept étudiants nehirowisiwok – cinq femmes et deux hommes – ont été engagés comme auxiliaires de recherche. Notre seul critère était qu'ils soient inscrits dans un programme d'études postsecondaires. La moyenne d'âge était d'environ trente ans; la majorité étaient des parents.

Nous avons donc élaboré un programme de recherche spécifique à l'intention de ces étudiants. Sous la supervision de Christian Cocoo et de Laurent Jérôme, ils se familiarisaient d'abord avec le projet et avec ses objectifs et ils recevaient par la suite une brève formation à la recherche d'une durée de deux jours, avec un accent sur les techniques d'enquête et les entretiens semi-dirigés. Durant cette formation, on leur demandait de sélectionner un thème (un savoir) de leur choix qu'ils devaient ensuite documenter durant l'été en allant rencontrer des aîné(e)s de leur famille, l'idée étant évidemment de favoriser les relations et les échanges intergénérationnels et tout ce que cela implique en termes de valorisation et de transmission des savoirs. Chaque étudiante et étudiant a ainsi documenté un savoir spécifique auprès de quelques aîné(e)s de sa famille respective.

L'étudiant/e devait aussi documenter sa propre généalogie sur au moins trois générations, cela afin de les sensibiliser à leur histoire familiale. Certains des étudiants ont fait d'ailleurs des découvertes intéressantes dès qu'ils arrivaient à la génération des grands-parents et arrière-grands-parents – découvrant des liens familiaux qu'ils n'avaient pas soupçonnés auparavant. On leur demandait aussi de se renseigner sur leur territoire familial respectif, de le situer sur une carte et d'en repérer les principaux toponymes. Par manque de temps et de supervision, cette activité n'a pu toutefois être conduite adéquatement et a donc donné peu de résultats. À la fin de l'été, les étudiants étaient invités à présenter oralement un bilan de leurs expériences et les résultats de leurs travaux aux membres de l'équipe. Chacun devait aussi produire un rapport final de recherche sur le savoir documenté, et tous ces rapports figurent sur le site Internet. Pour l'équipe de recherche comme pour ces jeunes adultes, cette activité de formation à la recherche a été très concluante et très enrichissante. Par le biais des rencontres entre les étudiants et des aîné(e)s, les objectifs de documentation, de valorisation et de transmission ont été pleinement atteints.

DÉFIS DE LA RECHERCHE PARTICIPATIVE

Des recherches conduites en collaboration et en partenariat avec les communautés autochtones comportent certes leur part de défis. Elles nécessitent davantage que la seule

insertion d'autochtones au sein de l'équipe de recherche. Elles exigent de la part des chercheurs non autochtones de « revisiter » leurs façons de faire, de décoloniser leurs méthodologies, de laisser un espace d'expression pour les épistémologies autochtones, autant d'actions qui contribuent à diminuer les rapports de pouvoir et à créer des relations plus égalitaires. Dans le cadre du projet Atikamekw Kinokewin, les membres autochtones de l'équipe, permanents et occasionnels, n'ont pas seulement été des participants actifs dans toutes les étapes de la recherche, ils en ont été les maîtres d'œuvre. Il nous fallait en quelque sorte renverser les rôles pour que les Nehirowisiwok soient les experts, les détenteurs des savoirs, et où la solidarité des chercheurs non autochtones porte davantage sur les savoirs et l'épistémologie autochtones que sur ceux de la science.

Un autre défi des recherches participatives avec les communautés autochtones implique que le chercheur non autochtone s'adapte à la temporalité autochtone. Qui n'a pas déjà entendu l'expression « *Indian time* »! Cette expression n'est pas qu'une simple boutade, elle reflète certaines manières de faire autochtones, dont le déroulement des processus décisionnels basés sur le consensus. Pour les chercheurs non autochtones, cela implique d'apprendre à être patients, d'être à l'écoute de tous les points de vue et de ne pas imposer leur propre orientation ou leur point de vue; cela implique aussi d'apprendre à écouter et à décoder les « silences » et les hésitations des interlocuteurs autochtones.

Enfin, un autre défi des recherches participatives avec les communautés autochtones, et non le moindre, est le fait que de telles recherches sont, à plusieurs égards, soumises et vulnérables aux politiques locales. Les dynamiques politiques locales, intra et inter familiales, intra et inter communautaires, ne peuvent en effet être ignorées ou écartées et deviennent ainsi partie prenante du déroulement de la recherche. Sur ce point, je ne mentionnerai que deux exemples, lesquels ont influé sur le déroulement de notre projet. Dès le début du projet Atikamekw Kinokewin, quelques Nehirowisiwok, hommes et femmes, ont publiquement exprimé leur opposition à celui-ci. Probablement échaudées par des recherches antérieures⁹ et indisposées face aux chercheurs non autochtones, notamment les anthropologues, ces personnes ont fait valoir que les savoirs nehirowisiwok « appartiennent » aux Nehirowisiwok et ne devraient en aucun cas être divulgués à l'extérieur. Tout en comprenant et en respectant leur point de vue, les membres non autochtones de l'équipe ont choisi de laisser les Nehirowisiwok discuter entre eux de cette question liée aux politiques de la culture dans un contexte postcolonial (voir Gagné 2008, Poirier 2004a). Le deuxième exemple, toujours en lien avec les politiques locales, concerne les modalités locales d'accès aux savoirs, le caractère sensible de certains savoirs, ainsi que les différents types de savoirs, soit les savoirs communs accessibles à tous, les savoirs spécifiques, sous la responsabilité de certaines personnes ou familles, ou encore les savoirs dits sacrés et secrets. Par exemple, il a été convenu que certains savoirs, considérés

comme plus sensibles, comme les savoirs rituels et ceux sur les plantes médicinales, ne figureraient pas sur le site Internet.

CONCLUSION

Tout au long du projet et dans chacune de nos activités, les Nehirowisiwok, membres de l'équipe de recherche, ont toujours été soucieux de rappeler aux membres non autochtones certains principes et paradigmes qu'ils considèrent comme inhérents à toute recherche en milieu autochtone, soit la réciprocité, la responsabilité et le respect (voir aussi Wilson 2008 : 77). La démarche participative et les objectifs qui ont orienté le déroulement du projet Atikamekw Kinokewin, ainsi que le travail réflexif des chercheurs non autochtones rejoignent, à plusieurs égards, ce que Shawn Wilson (2008) propose comme paradigmes autochtones de recherche, en mettant l'accent notamment sur la dimension de la relationnalité telle qu'elle s'exprime dans les épistémologies et les ontologies autochtones. En cela, nous nous reconnaissons dans ce qu'il nomme « une redevabilité relationnelle » (*relational accountability*).

Documenter l'ensemble des savoirs des Nehirowisiwok est une tâche impossible, et notre contribution à ce niveau est plus que modeste. Pour les membres de l'équipe, le plus important et le plus valable à nos yeux fut très certainement le processus lui-même, c'est-à-dire, d'une part, la collaboration étroite et la participation active de plusieurs Nehirowisiwok, mais aussi le fait d'avoir rencontré, au fil du déroulement du projet, les objectifs de documentation, de valorisation et de transmission des savoirs. De plus, le fait qu'un certain nombre de Nehirowisiwok de toutes les générations aient été engagés, à des degrés divers, dans cette recherche, qu'ils y aient trouvé un intérêt certain, que le projet Atikamekw Kinokewin ait été discuté dans les communautés et ait suscité de nombreux échanges, parfois même quelques oppositions, là se situe, à notre avis, les visées d'une recherche participative. Le site Internet, quant à lui, appartient aux Nehirowisiwok de toutes les générations; ils peuvent le consulter et y naviguer en tout temps, alors que les écoles et les enseignants en découvrent graduellement le potentiel pédagogique aux fins de projets éducatifs et scolaires.

De plus, en participant à la documentation et à la valorisation des savoirs et des voix nehirowisiwok, nous osons espérer que notre projet et le site Internet contribueront à l'affirmation identitaire et culturelle de jeunes Nehirowisiwok. Nous sommes convaincus qu'en ayant un sens clair de qui ils sont et d'où ils viennent, s'ils ont la fierté d'être Nehirowisiw, les jeunes générations seront en mesure de poursuivre l'engagement politique des générations précédentes et de poursuivre un projet de société où ils peuvent se reconnaître, cela afin qu'ils n'oublient pas...

Notes

1. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (1996) reconnaît la nécessité de transformer le système scolaire et le curriculum des écoles en milieux autochtones afin d'y laisser une plus grande place aux épistémologies, langues, histoires et cultures autochtones.

2. Trois de ces initiatives internationales méritent d'être mentionnées et comportent au moins un article sur la question de la reconnaissance des savoirs autochtones : la Convention sur la diversité biologique – Nations unies – 1992 ; la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles – UNESCO – 2005 ; et la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, 2007.
3. Ceux que l'on nomme les Atikamekw se sont eux-mêmes toujours désignés sous l'appellation Nehirowisiw (Nehirowisiwok au pluriel) qui signifie « l'être autonome ». En 2006, le Conseil de la Nation atikamekw a officiellement adopté l'ethnonyme Nehirowisiw.
4. À preuve, une nouvelle revue, *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, lancée en 2012 sous l'initiative d'intellectuels autochtones.
5. Grâce à une subvention (2012-2015) obtenue du CRSH dans le programme Savoirs, nous poursuivons le travail sur la toponymie et le site Internet.
6. Cette recherche a réuni 66 assistants de recherche, dont plusieurs innus et atikamekw; seize professionnels (majoritairement des anthropologues, mais aussi des géographes et des cartographes); plus de mille informateurs innus et atikamekw (surtout des hommes); onze rapports de communautés; deux rapports synthèse par nation (Paul Charest, comm. pers., 2012).
7. Afin de conserver ces enregistrements audio, le centre de documentation du CNA a numérisé la totalité de ceux provenant d'interlocuteurs atikamekw, soit quelques centaines d'heures.
8. Ce camp s'est déroulé sur le territoire de Gaston Moar (Manawan) et n'aurait pas été possible sans la généreuse participation de ce dernier, de sa conjointe Louise Jacob, de leur fils Pascal et de quelques autres membres et amis de la famille.
9. Notre projet a débuté peu après la publication en 2003 de l'ouvrage de Dawson, *Des Attikamègues aux Têtes-de-boules*, qui soutient la thèse de la disparition des Atikamekw au XVIII^e siècle. Cet ouvrage a certes eu de fortes répercussions dans les communautés nehirowisiwok et suscité chez plusieurs des sentiments négatifs envers les chercheurs, et avec raison (voir Jérôme 2008).

Remerciements

Les membres de l'équipe se joignent à moi afin de remercier, dans un premier temps, le CNA qui, en tant que partenaire, a fourni des ressources humaines, documentaires, logistiques et financières, sans lesquelles ce projet n'aurait pas été possible. Nous lui en sommes très reconnaissants. Nous remercions également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour les subventions obtenues. Nos remerciements s'adressent aussi à l'équipe de techniciens informatiques du centre APTI, les services informatiques de la Faculté des sciences sociales (Université Laval), et plus particulièrement Mathieu Blais, pour avoir été à l'écoute de nos attentes dans la construction du site Internet. Je remercie Christian Coocoo, Laurent Jérôme et les deux lecteurs anonymes pour leurs commentaires pertinents et judicieux qui auront permis de bonifier ce texte.

Ouvrages cités

- APPADURAI, Arjun, 2001 : *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot, Paris.
- BARTH, Fredrik, 1995 : « Other knowledge and other ways of knowing ». *Journal of Anthropology Research* 51(1) : 65-68.
- , 2002 : « An Anthropology of Knowledge ». *Current Anthropology* 43(1) : 1-18.
- BATTISTE, Marie, 2000 : « Maintaining Aboriginal Identity, Language, and Culture in Modern Society », in Marie Battiste

- (dir.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* : 192-208. UBC Press, Vancouver.
- BLACK, Carol, 2010 : *Schooling the World. The White Man's Last Burden*. Documentaire, Lost People Films.
- BOHENSKY, Erin L., et Yiheyis MARU, 2011 : « Indigenous Knowledge, Science, and Resilience: What Have We Learned from a Decade of International Literature on "Integration"? » *Ecology and Society* 16 (4) : 6. <<http://www.ecologyandsociety.org/vol16/iss4/art6/>> (consulté le 28 août 2014).
- BRIGHTMAN, Robert, 1993 : *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*. University of California Press, Berkeley.
- CHAREST, Paul, 1995 : « L'anthropologie impliquée : réflexions sur 14 ans de recherche en milieu atikamek et montagnais ». Conférence prononcée à la réunion annuelle de l'Association canadienne d'anthropologie appliquée, lors de la réception du prix Weaver-Tremblay, 29 mai 1995, Montréal.
- , 2003 : « Methods for Native Land Use and Occupancy (LUO) Research », in R.O. Rasmussen et N.E. Koroleva (dir.), *Social and Environmental Impacts in the North* : 463-478. Kluwer Académie Publishers, Dordrecht.
- , 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.
- DAWSON, Nelson-Martin, 2003 : *Des Atikamègues aux Têtes-de-boules*. Septentrion, Sillery.
- DE CANCK, Alexis, 2008 : « Critique de l'ethnocentrisme scolaire : vers une école faite par et pour les autochtones », in A. Beaulieu et C. Hervé (dir.), *Défis de l'éducation chez les Premières nations et les Inuit* : 39-53. Cahiers du CIÉRA n° 1, Québec.
- DESGENT, Jean-Marc, et Guy LANOUE, 2005 : *Errances. Comment se pensent le Nous et le Moi dans l'espace mythique des nomades septentrionaux sekani*. Collection Mercure, Musée canadien des civilisations, Gatineau.
- ÉTHIER, Benoit, 2010 : *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, Québec.
- FEIT, Harvey, 2000 : « Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la Baie-James ». *Terrain* 34 : 123-142.
- GAGNÉ, Natacha, 2008 : « Le savoir comme enjeu de pouvoir : l'ethnologue critiquée par les autochtones », in Didier Fassin et Alain Bensa (dir.), *Politiques de l'enquête : épreuves ethnographiques* : 277-296. La Découverte, Bibliothèque de l'IRIS, Paris.
- GOULET, Jen-Guy, 1998 : *Ways of knowing: Experience, knowledge and power among the Dene Tha*. UBC Press, Vancouver.
- HOUDE, Nicolas, 2007 : « The Six Faces of Traditional Ecological Knowledge: Challenges and Opportunities for Canadian Co-Management Arrangements ». *Ecology and Society* 12(2) : 34. <<http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss2/art34/>> (consulté le 4 septembre 2014).
- INGLIS, Julian T. (dir.), 1993 : *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*. International Development Research Centre, Ottawa.
- JÉRÔME, Laurent, 2008 : « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. Un terrain politique en contexte atikamekw ». *Anthropologie et Sociétés* 32(3) : 179-196.
- , 2010 : *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- LACHAPELLE, Marise, et Florence DUPRÉ (dir.), 2010 : « Cyberspaces et médiatisation des cultures ». *Cahiers du Ciéra* n° 5, Université Laval, Québec.
- LEVY, Joseph, et Évelyne LASSERRE (dir.), 2011 : « Cyberspace et anthropologie ». Numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés* 35(1-2).
- McGREGOR, Deborah, 2004 : « Traditional Ecological Knowledge and Sustainable Development », in Mario Blaser, Harvey Feit et Glenn McRae (dir.), *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* : 72-91. Zed Books, Londres.
- NADASDY, Paul, 2003 : *Hunters and Bureaucrats. Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. UBC Press, Vancouver.
- POIRIER, Sylvie, 2001 : « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Québec) », in C. Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador* : 98-118. University of British Columbia Press, Vancouver.
- , 2004a : « La (dé)politisation de la culture? » Numéro thématique, *Anthropologie et Sociétés* 28(1).
- , 2004b : « The Atikamekw: Reflections on their Changing World », in Bruce Morrison et Roderick Wilson (dir.), *Natives Peoples. The Canadian Experience* : 129-149. Oxford University Press, Oxford.
- POIRIER, Sylvie, et Jean-Marc NIQUAY, 1999 : *Le droit coutumier atikamekw. Pistes de réflexion*. Rapport de recherche, Conseil de la Nation atikamekw, La Tuque.
- RIDINGTON, Robin, 1990 : *Little Bit Know Something: Stories in a Language of Anthropology*. University of Iowa Press, Iowa City.
- RUSHFORTH, Scott, 1992 : « The legitimation of beliefs in a hunter-gatherer society: Bearlake Athapascan knowledge and authority ». *American Ethnologist* 19(3) : 483-500.
- SAUVÉ, L., et al., 2005 : « Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone ». *Recherches amérindiennes au Québec* 35(3) : 85-94.
- SIUM, Aman, Chandni DESAI et Eric RITSKES, 2012 : « Towards the "tangible unknown" : Decolonization and the Indigenous Future ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1(1) : 1-XIII.
- SIMPSON, Leanne, 2001 : « Aboriginal Peoples and Knowledge: Decolonizing our Processes ». *The Canadian Journal of Native Studies* 21(1) : 137-148.
- SMITH, Linda Tuhiwai, 1999 : *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, Londres.
- WALDRAM, James, 2010 : « Engaging Engagement: Critical Reflections on a Canadian Tradition ». *Anthropologica* 52(2) : 225-232.
- WILSON, Shawn, 2008 : *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing, Halifax.