Université de Montréal

Savoirs traditionnels autochtones, projets environnementaux et revalorisation culturelle

Étude de cas du Bureau environnement et terre d'Odanak

par Chloé Melançon-Beauséjour

Département de sociologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Science (M.Sc.)
en sociologie

Mars 2018

© Chloé Melançon-Beauséjour, 2018

Résumé

Ce mémoire vise à approfondir la compréhension des manifestations contemporaines des savoirs traditionnels autochtones, plus particulièrement dans la communauté autochtone d'Odanak, au Québec. Quelles sont les retombées pour une communauté autochtone qui revalorise ses savoirs traditionnels? La littérature suggère que ces savoirs peuvent jouer un grand rôle dans les démarches d'autodétermination. Je ferai donc ici l'étude du cas de la communauté abénakise d'Odanak, dont le Bureau environnement et terre a le souci d'intégrer et de valoriser les savoirs traditionnels abénakis dans le cadre de ses projets. J'émets l'hypothèse que les savoirs traditionnels autochtones, lorsque mobilisés par leurs détenteurs (ici, des Abénakis travaillant pour le Bureau), peuvent être instrumentaux dans l'établissement de systèmes de gestion environnementale répondant aux besoins actuels de leur communauté, et ainsi s'inscrire dans un processus d'affirmation culturelle et d'autodétermination. Une série de huit entrevues semi-dirigées a été menée auprès de citoyens d'Odanak, ainsi que de gens impliqués dans les projets du Bureau. L'analyse qualitative des données recueillies révèle les avantages multiples et la profonde signification pour une telle communauté de concevoir et réaliser ses projets environnementaux selon ses priorités, valeurs et objectifs propres, particulièrement suite à un historique colonial répressif. Les différentes retombées sociales, économiques, politiques, éducatives et culturelles des projets contribueraient, notamment par le biais des savoirs traditionnels autochtones, à renforcer l'identité et l'autonomie abénakise.

Mots-clés : Abénakis, Odanak, Premières Nations, savoirs traditionnels autochtones, décolonisation, autodétermination, environnement, espèces culturelles clés

Abstract

The goal of this master's thesis is to better understand contemporary manifestations of traditional knowledge, specifically in Odanak, a First Nations community in the province of Quebec. What are the impacts of the revitalization of traditional knowledge for this Indigenous community? Many authors suggest that traditional knowledge can play a major role in processes of indigenous self-determination. This thesis studies the community of Odanak, an Abenaki First Nations Reserve, whose *Bureau environnement et terre* aims to integrate and enhance traditional Abenaki knowledge through its environmental projects. My hypothesis is that traditional knowledge, when mobilized by community members (in this case, Abenaki working for the *Bureau*), can be instrumental in helping to establish an environmental management system that responds to the community's needs, and can thus be part of a process of cultural affirmation and self-determination. Eight semi-structured interviews were conducted with Odanak citizens, as well as with people involved in the *Bureau*'s projects. Qualitative analysis of the data reveals that for this community, designing and carrying out environmental projects according to its own priorities, values and goals is both beneficial and meaningful, especially in light of the history of colonial repression. These projects contribute socially, economically, politically and educationally to the reinforcement of the Abenaki identity and autonomy, due in part to the revitalization of traditional knowledge.

Keywords: Abenaki, First Nations, indigenous knowledge, decolonization, self-determination, environment, keystone cultural species

Table des matières

Résumé i

Abstract ii

Table des matières iii

Choix linguistiques v

Liste des figures vi

Liste des sigles et acronymes vii

Remerciements viii

Introduction 1

Chapitre 1 – Historique et mise en contexte 7

1.1 Historique de la bande abénakise d'Odanak 7
1.2 Contexte actuel à Odanak 14
1.3 Portrait du Bureau environnement et terre d'Odanak et de ses projets 17
1.3.1 Projet *Tolba* 18
1.3.2 Projet *Kabasa* 19
1.3.3 Projet Perchaude 20
1.3.4 Autres projets et mission du BETO 20

Chapitre 2 – Cadre théorique 22

2.1 Décolonisation et autodétermination 22
2.1.1 Impacts de la colonisation de l'Amérique du Nord et du Canada 22
2.1.2 Activisme et droits autochtones 24
2.1.3 Définitions de décolonisation et d'autodétermination 26
2.1.4 Objectifs de la décolonisation et de l'autodétermination 31
2.1.5 *Wasáse* : résurgence et autochtonie renouvelée 33
2.2 Savoirs traditionnels autochtones 38
2.2.1 Définitions 38
2.2.2 Principales caractéristiques des savoirs traditionnels autochtones 39

2.2.3 Savoirs traditionnels autochtones et sciences occidentales 40
2.2.4 Colonisation et savoirs traditionnels autochtones en Amérique du Nord 44
2.2.5 Savoirs traditionnels autochtones de nos jours 46
2.3 Environnement, biodiversité et résurgence autochtone 51
2.4 Discussion 56
Chapitre 3 – Cadre méthodologique 61
3.1 Analyse du discours 61
3.2 Terrain de recherche 62
3.3 Entrevues 63
Chapitre 4 – Présentation des résultats et analyse 67
4.1 Savoirs traditionnels autochtones 68
4.1.1 Impact du colonialisme sur les STA d'Odanak 68
4.1.2 Perception et connaissance des STA au sein de la communauté 70
4.2 Base du processus décisionnel autochtone 73
4.2.1 Tortue 74
4.2.2 Esturgeon 75
4.2.3 Perchaude 75
4.2.4 Odaskwin 77
4.2.5 Place des STA dans le processus décisionnel 78
4.3 Opérationnalisation à travers des organismes autochtones 79
4.3.1 Réponses de la communauté 80
4.3.2 Retombées des projets du BETO 82
4.4 Génération d'expérimentation et d'innovation autochtones 89
4.5 Discussion 96
Conclusion 107
Bibliographie i
Annexe 1 – Panneau *Les tortues / Tolba* i
Annexe 2 – Panneau *Kabasa* ii

Choix linguistiques

Historiquement et encore aujourd'hui, plusieurs ethnonymes ont servi à désigner les habitants d'Odanak[1]. En français, le plus courant est « Abénakis », aussi orthographié « Abénaquis ». Suivant les recommandations du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, je privilégierai plutôt les termes en langue abénakise dans mon mémoire :

— *W8banaki*, avec une majuscule, pour référer à la Nation[2];

— les *W8banakiak*, pour désigner les membres de cette Nation;

— *w8banaki*, avec une minuscule, utilisé pour désigner la langue ou comme adjectif pour désigner ce qui se rattache à la Nation et ses membres (*w8banakiak*, au pluriel);

Le signe « 8 » est une syllabe nasale particulière à la langue w8banaki et se prononce à mi-chemin entre « an » et « on »[3].

Les appellations « abénaquis/abénakis/abenaki », avec ou sans majuscules, seront conservées dans les citations, ainsi que dans certains contextes historiques où il est question non pas de la Nation Waban-Aki actuelle, mais du groupe que les Occidentaux identifiaient comme « Abénaquis »[4].

Puisque mon mémoire traite des savoirs traditionnels w8banakiak, je souhaite y honorer ceux-ci. N'étant pas détentrice de ces savoirs, j'estime qu'une manière de le faire est d'intégrer la langue w8banaki lorsqu'il sera possible de le faire. Ainsi, s'ils sont connus, les toponymes ou les termes désignant des espèces animales ou végétales en langue w8banaki seront utilisés parallèlement aux termes francophones courants.

---

[1] Bien qu'il soit plus spécifiquement question d'Odanak dans ce mémoire, tous les termes qui suivent s'appliquent aussi aux habitants de Wôlinak, l'autre communauté abénakise du Québec.
[2] Parfois aussi orthographié « Waban-Aki », notamment dans le nom du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki.
[3] Monique Nolett-Ille, citée dans Bureau du Ndakinna, 2016, p. 1
[4] Dans ces quelques instances, que l'on trouve notamment dans le chapitre 2 (« Historique et contexte ») on parle des Abénaquis non pas comme terme servant à s'auto-identifier comme Nation, mais comme terme utilisé par les Européens pour désigner un certain sous-groupe d'Autochtones qu'ils étaient appelés à côtoyer.

Liste des figures

Figure 1. *Indigenous Knowledge Cycle*..... 60

Liste des sigles et acronymes

AADNC	Affaires autochtones et Développement du Nord Canada
ANFA	Association nationale de foresterie autochtone (ou National Aboriginal Forestry Association/NAFA, en anglais)
APN	Assemblée des Premières Nations
BETO	Bureau environnement et terre d'Odanak, aussi appelé « le Bureau »
CAO	Conseil des Abénakis d'Odanak
CERAS	Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences
DDPA	Déclaration des Nations Unies pour les droits des peuples autochtones
GCNWA	Grand Conseil de la Nation Waban-Aki
IK	*Indigenous Knowledge* (utilisé dans les citations en anglais)
IPs	*Indigenous peoples* (utilisé dans les citations en anglais)
MRC	Municipalité régionale de comté
PCAP®	Propriété, Contrôle, Accès et Possession (le sigle désigne les Principes PCAP® des Premières Nations)
STA	Savoirs traditionnels autochtones
TEK	*Traditional Ecological Knowledge* (utilisé dans les citations en anglais)
TK	*Traditional Knowledge* (utilisé dans les citations en anglais)
UNESCO	Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (acronyme du nom anglais United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)

Remerciements

Au Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, au Conseil des Abénakis d'Odanak et à l'équipe du Bureau environnement et terre d'Odanak, qui m'ont accueillie en territoire w8banaki et sans qui mon mémoire n'aurait pu voir le jour, *wliwni*. Aux participants, qui m'ont généreusement donné de leur temps et accordé leur confiance, *wliwni*.

J'aimerais aussi remercier ma directrice Sara Teitelbaum, pour son temps et ses conseils toujours à point.

Merci à mon employeur, qui m'a permis d'adapter mon horaire pour compléter mon mémoire tout en travaillant.

Merci à Michelle pour les longues discussions et l'écoute lors de mes remises en question. Merci d'avoir été pour moi une guide inspirante et rassurante dans le monde académique.

Merci à Maxime de m'avoir appuyée, encouragée et fait rire, comme toujours.

Merci à mes parents, qui ont cultivé ma curiosité et mon amour d'apprendre.

Introduction

Faisant référence à la célèbre citation d'Audre Lorde, « The master's tools will never dismantle the master's house »[5], Leanne Simpson, intellectuelle et artiste *michi saagiig nishnaabeg* (mississauga), déclare préférer une autre approche pour contrer les inégalités coloniales :

> I am not so concerned with how we dismantle the master's house, that is, which sets of theories we use to critique colonialism; but I am very concerned with how we (re)build our own house, or our own houses. I have spent enough time taking down the master's house, and now I want most of my energy to go into envisioning and building our new house[6].

Avec ce mémoire, je me pencherai sur cette (re)construction telle qu'elle se manifeste dans une communauté autochtone. Les Premières Nations vivent à l'heure actuelle une période de transition, de grand stress et de changements importants, où elles commencent à mettre en place les conditions nécessaires pour s'autonomiser davantage et ainsi s'éloigner peu à peu des conditions de vie difficiles qui leur ont été largement imposées par le colonialisme. Des progrès sont ainsi faits aux niveaux politique, culturel et économique dans l'objectif de réduire l'incursion des institutions occidentales dans les affaires autochtones et la dépendance des communautés autochtones envers les forces extérieures[7]. Depuis des centaines d'années, les peuples autochtones protègent, et maintiennent leurs territoires traditionnels, langues, traditions et cultures, et tentent d'établir un dialogue avec les Canadiens. Le collectif Kino-nda-niimi affirme par contre que « Unfortunately, these efforts often go unnoticed—even ignored—until flash-point events, culminations, or times of crisis occur. […] most Indigenous peoples have never been idle in their efforts to protect what is meaningful to our communities—nor will we ever be[8]. » Au cours des dernières années, les mouvements *Idle No More* et de Standing Rock, par exemple, ont bénéficié d'une certaine visibilité médiatique, illustrant les efforts d'Autochtones se positionnant comme acteurs de changement. Ces évènements ont montré l'importance de comprendre les moyens pris par les Autochtones du Canada pour aborder les inégalités systémiques auxquelles ils sont soumis, et ainsi

---

[5] Lorde, 1984, p. 110
[6] Simpson, 2011, p. 32
[7] Colton, dans Natcher, 2008, p. 88
[8] Kino-nda-niimi Collective, 2014, p. 21

reconstruire leurs propres « maisons », que ce soit à petite ou grande échelle. David C. Natcher et Clifford G. Hickey, remarquent qu'à travers le monde, des peuples autochtones regagnent peu à peu la responsabilité de gérer[9] leurs territoires traditionnels et les ressources qui s'y trouvent :

> Whether accomplished through the settlement of comprehensive land claims or gained through the negotiation of co-operative or joint-management agreements, the involvement of indigenous peoples in the management process is being recognized as both an unrelinquished right (e.g. Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples in Canada, 1997), as well as a necessary factor in achieving the sustainable environments on which we all depend. (e.g. Brundtland, 1987) By asserting rights of use and authority over traditional lands, indigenous peoples are now beginning to reposition themselves within the institutions most responsible for the management of their homelands. This institutional realignment is not only providing a more equitable role for indigenous communities in the decision- and policy-making process, but also demonstrates a clear shift in contemporary resource management as decision-making authority is decentralized to local levels[10].

De la colonisation des terres et l'exploitation des ressources naturelles à l'industrialisation et aux changements climatiques, ces territoires sont souvent affectés par une dégradation écologique. Une telle dégradation peut nuire à la transmission de la culture, incluant les pratiques contribuant au maintien des écosystèmes, et de cette façon perpétuer un cycle où tant la culture que l'environnement s'appauvrissent[11]. Ainsi, la restauration écoculturelle prend une importance critique[12]. Depuis quelques décennies, de nombreux scientifiques occidentaux se sont intéressés aux approches de conservation environnementale des Autochtones, qui, en habitant les mêmes territoires depuis des millénaires, y ont développé des connaissances, croyances et pratiques approfondies permettant d'y subsister[13]. Dans le milieu environnemental canadien, Autochtones comme allochtones reconnaissent aujourd'hui en grand nombre la valeur de ces savoirs traditionnels autochtones (STA) et la pertinence de les intégrer à des programmes de gestion environnementale[14]. Par contre, de multiples facteurs rendent la transmission, la compréhension et l'utilisation de ces savoirs difficile : changements culturels, dégradation de l'environnement, manque de reconnaissance de la part des

---

[9] Il est cependant important de noter que les peuples autochtones se posent généralement plus comme gardiens que comme gestionnaires de leurs territoires traditionnels.
[10] Natcher et Hickey, dans Natcher, 2008, p. 168
[11] Martinez, dans Simmons, 2012 p. 410
[12] Martinez, dans Simmons, 2012 p. 410
[13] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 71-72; Schramm et coll., dans Natcher, 2008, p. 152; Berkes, 2012, p. 7; Bhagwat et Rutte, 2006
[14] McGregor, dans Simmons, 2012, p. 12. Cela n'est pas sans écueils, comme on peut le voir au chapitre 2 de ce mémoire.

institutions occidentales, disparition des langues autochtones, éducation occidentale, etc. Marcos Matias Alonso l'affirme d'ailleurs :

> It is only through maintaining and strengthening their distinctive traditional relationship with their lands, waters, coastal seas, and related natural environments that Indigenous Peoples will be able to save their existing knowledge and to secure the flourishing of its development. Only then, Indigenous Peoples will be in a position to share their traditional knowledge on their own terms[15].

Comment les Autochtones font-ils appel à ces savoirs dans le contexte actuel? Quel impact peuvent avoir les STA, lorsque ce sont leurs détenteurs qui y ont recours? Quelles peuvent être les retombées d'un renouveau culturel chez les Premières Nations? Il apparaît donc pertinent d'étudier la mise en œuvre que les Autochtones font eux-mêmes de leurs savoirs traditionnels pour faire valoir leurs intérêts, à l'intersection des deux tendances dont il est ici question, soit la décolonisation et la revalorisation des STA. La simple survie des STA jusqu'à nos jours constituerait une preuve de la résilience des peuples autochtones face au colonialisme, avance Elizabeth McIsaac :

> Indigenous knowledges not only represent alternatives and challenges to dominant discourses, but also restore historical agency. While knowledges drawn from experience traditionally have been passed on for purposes of understanding nature, the land, the animals, and the elements, these knowledges can also be understood as articulating a cosmology that contradicts the logic of colonialism and offers a radical alternative[16].

Des groupes d'Autochtones[17] travaillent ainsi peu à peu à décoloniser leurs communautés et s'interrogent quant à la meilleure manière de s'occuper de leurs territoires, et ce, de la manière la plus appropriée possible en fonction de leurs buts et aspirations sociales, culturelles, politiques, spirituelles, morales et écologiques[18]. Le désir est fort chez de nombreux peuples et individus autochtones de voir leurs savoirs et traditions informer la prise de décision en ce qui concerne leurs existences et leurs territoires, affirme la chercheuse *anishinaabe* Deborah McGregor : « The study of TK is therefore not just an esoteric or academic exercise; it can and has been utilized as a powerful tool in the establishment of Indigenous influence in

[15] Cité par Kalafatic, dans Simmons, 2012, p. 74
[16] McIsaac, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 99-100
[17] Il est important de noter que les Autochtones ne forment pas un groupe homogène. Ils ne s'intéressent ou ne participent pas tous aux projets de décolonisation et à l'activisme dont il est question ici.
[18] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 12

environmental and resource management regimes (Battiste and Henderson 2000, Berkes 2008)[19]. »

Ce mémoire vise donc à approfondir la compréhension des manifestations contemporaines des savoirs traditionnels autochtones, plus particulièrement dans la réserve autochtone d'Odanak, au Québec. Quelles sont les retombées pour une communauté autochtone qui revalorise ses STA? La littérature suggère que ces retombées peuvent s'inscrire dans les démarches d'autodétermination de cette communauté. Qu'en est-il sur le terrain? Afin de répondre à ces questions, je ferai ici l'étude du cas de la réserve indienne d'Odanak, dont le Bureau environnement et terre (BETO) a le souci d'intégrer et de valoriser les savoirs traditionnels w8banakiak dans le cadre de ses projets. J'émets l'hypothèse que les STA, lorsque mobilisés par leurs détenteurs (ici, des W8banakiak travaillant pour le BETO), peuvent jouer un rôle important dans l'établissement de systèmes de gestion environnementale répondant aux besoins actuels de leur communauté, et ainsi s'inscrire dans un processus d'affirmation culturelle et d'autodétermination.

Cette hypothèse sera explorée au cours des quatre chapitres composant ce mémoire. Dans le premier, « Historique et mise en contexte », destiné à situer l'analyse historiquement, socialement et au niveau organisationnel, je tracerai le portrait de la bande abénakise d'Odanak, des débuts du peuple w8banaki à nos jours. Je présenterai ensuite le Bureau environnement et terre d'Odanak, sa mission, et ses principales réalisations sur le terrain.

Le deuxième chapitre sera consacré au cadre théorique, où j'explorerai l'intersection des savoirs traditionnels autochtones et de l'environnement dans une perspective d'autodétermination. Je montrerai d'abord, par le biais d'une revue de la littérature, un aperçu des impacts de la colonisation en Amérique du Nord, et de l'émergence de l'activisme autochtone contemporain en réponse à celle-ci. Les notions de décolonisation et d'autodétermination seront ensuite abordées, de même que les objectifs généraux des peuples autochtones à travers celles-ci. Dans cette lignée, je présenterai le modèle de résurgence éthico-politique et d'autochtonie renouvelée proposé par le philosophe et auteur *kanien'kehá:ka* (mohawk) Taiaiake Alfred. Centraux à ce modèle sont les *Onkwehonwe*, les

[19] McGregor, dans Simmons, 2012, p. 12-13

personnes issues des « premiers peuples » affirmant par leurs actions et choix leurs origines, droits et cultures par la *Wasáse*, métaphorique « danse guerrière » visant à utiliser la régénération culturelle dans les démarches pour regagner l'autonomie niée aux peuples autochtones depuis des siècles de présence coloniale[20]. J'aborderai ensuite les savoirs traditionnels autochtones, leurs caractéristiques principales et les enjeux les entourant, de la répression coloniale à l'intérêt scientifique dont ils font l'objet depuis quelques décennies. Je démontrerai comment les STA sont situés culturellement, et qu'en plus de pouvoir être documentés ou intégrés à la recherche, ils peuvent avoir une portée politique. Selon l'approche de Simpson, les démarches d'*empowerment*[21] et de décolonisation peuvent passer par la revalorisation des STA, qui deviennent alors des outils d'activisme[22]. Je poserai par la suite l'environnement naturel comme site de résurgence autochtone. Les diversités biologique et culturelle étant intimement liées[23], j'explorerai comment les efforts de conservation environnementale employant les STA peuvent parallèlement renforcer l'identité culturelle, le tissu social, et même l'autonomie politique dans le cadre de la gestion territoriale. L'*Indigenous Knowledge Cycle* de l'anthropologue américain D. Michael Warren[24] sera ensuite proposé comme cadre permettant d'analyser le rôle et l'incidence des STA quant au processus d'autodétermination autochtone.

Au chapitre 3, consacré au cadre méthodologique, je procèderai à une auto-analyse de mon discours en tant que chercheuse *settler*[25], et à une description du terrain de recherche, de

---

[20] Alfred, 2005

[21] J'utilise volontairement ici le terme anglais *empowerment*, dont les connotations de force et de pouvoir ne sont pas aussi bien rendues par les traductions françaises comme « autonomisation », « émancipation » et « habilitation ».

[22] Simpson, 2001b, p. 132

[23] World Resources Institute, World Conservation Union, and United Nations Environment Programme, 1992, p. 23

[24] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451

[25] Un *settler* est un allochtone habitant en territoire colonisé (comme l'Amérique du Nord, par exemple). Je préfère ici utiliser ce terme anglais, car contrairement à ses équivalents français « colonisateur » ou « colon », il n'a pas la connotation de « pionnier ». Je le considère donc comme plus approprié pour référer aux descendants des colons et aux immigrants plus récents. Le terme est bien défini par Snelgrove et Woldenga (2013) : « "Settler" is a political and relational term describing our contemporary relationship to colonialism. It is not a racial signifier. Rather, it is a non-homogenous, spatial term signifying the fact that colonial settlement has never ceased. Colonial settlement is ongoing and it will remain so as long as we continue our implicit consent by remaining wilfully oblivious to, or worse, actively and consciously defending, colonial power relations. » Un état,

l'approche de collecte de données et des entrevues effectuées. Au chapitre 4, j'utiliserai les quatre étapes du *Indigenous Knowledge Cycle* pour présenter et analyser le discours des participants aux entrevues et ainsi mettre de l'avant la place, l'impact et la signification des STA dans les projets du Bureau environnement et terre d'Odanak, ainsi que la manière dont ceux-ci s'inscrivent dans une démarche d'affirmation culturelle et d'autodétermination. L'utilisation que fait le BETO des STA w8banakiak, ainsi mise en lumière, pourrait éventuellement servir de modèle ou d'inspiration pour d'autres communautés autochtones, ou encore pour des organismes environnementaux appelés à travailler avec ces communautés.

une communauté ou un gouvernement allochtone peut aussi être désigné comme *settler*. (Battell Lowman et Barker, 2015, p. 1-2)

Chapitre 1 – Historique et mise en contexte

Le travail effectué par le Bureau environnement et terre, bien que scientifique en orientation, prend racine dans la culture et les savoirs traditionnels d'Odanak. Le prochain chapitre tracera donc le portrait de cette communauté, tant dans son aspect historique que contemporain, des débuts du peuple w8banakiak à nos jours, en mettant l'accent sur la culture et les savoirs locaux. L'historique et les principaux projets du Bureau environnement et terre seront aussi présentés, afin de contextualiser les propos avancés dans le présent mémoire.

1.1 Historique de la bande abénakise d'Odanak

D'après la tradition, Ktsi Nwaskw aurait créé le peuple abénakis à partir d'un frêne, et lui aurait accordé la permission d'utiliser *Aki*, la Terre, avec soin et respect[26]. C'est de leur territoire, situé au nord-est du continent américain, que les Abénakis[27] tirent leur endonyme *W8banaki* qui signifie selon les traductions « ceux de la terre du Levant[28] » ou « peuple du Soleil levant[29] ». Les mots *W8ban* (« lumière blanche ») et *Aki* (« terre »)[30] ou encore *aban-ki*, « la barre du jour [31]», seraient à l'origine du nom *W8banaki*, qui a à son tour donné Abénakis en français. Ce dernier terme, le plus courant, ne désignait pas au départ un peuple en particulier, mais plutôt une confédération de diverses bandes et nations algonquiennes de l'Est. Comme le souligne Collin G. Calloway, « the broad application of the term "Abenaki"

[26] Wiseman, 2001, p.13
[27] « Suivant les époques et les usages, l'orthographe et la désignation de ce peuple vont varier », souligne Mario Marchand (2015), historien chargé de projet à la Grande Nation Waban-Aki. En français, le terme « Abénakis » est le plus courant, mais comme le précise la section « Choix linguistiques » ci-dessus, je privilégierai ici les termes en langue abénakise.
[28] Assiniwi, 1996, p.13
[29] Durand Nolett et coll., 2011, p. 57. La forme anglophone « dawnland » est d'ailleurs fréquemment utilisée pour désigner le territoire traditionnel w8banakiak dans la littérature sur le sujet.
[30] Marchand, 2015
[31] Assiniwi, 1996, p. 13-14

obscures some precise identifications but reflects the flexibility of relations among the Indian inhabitants of the dawnland[32]. »

Tant la tradition orale que l'archéologie soutiennent que les W8banakiak occupent leur territoire traditionnel depuis la fin de la dernière période glaciaire, il y a plus de 10 000 ans[33]. Ce territoire, nommé *Ndakinna*, s'étend du *Bitawbagok* (qu'on appelle aujourd'hui le lac Champlain) au *Sobagw* (l'océan Atlantique), et du sud du Québec et du Nouveau-Brunswick au nord du Massachusetts[34].

Traditionnellement, les W8banakiak étaient à la fois chasseurs-cueilleurs, pêcheurs et agriculteurs. Leur mode de vie semi-sédentaire suivait donc le rythme des saisons, reflétant une connaissance intime de leur environnement[35]. Le village w8banaki typique était un regroupement de wigwams coniques recouverts d'écorce[36], construits par une bande ou « petite nation[37] » formée de quelques familles. Ces villages étaient habituellement situés au bord d'un cours d'eau, à proximité de la forêt, et entourés de palissades[38]. Selon Mario Marchand, « les frontières entre les groupes, ou par extension les nations, étaient la plupart du temps déterminées par les bassins versants des principales rivières[39]. »

En été, les femmes cultivaient du tabac et les « trois sœurs », soit le maïs, la courge et les haricots, sur les terres préalablement défrichées par les hommes. La cueillette de fruits et

---

[32] Calloway, 1991, p.5. Il ne semble pas y avoir de consensus quant aux groupes qui auraient fait partie de cette confédération. Bruce J. Bourque (1989) soutient que le terme *Abenaki* ne référait pas aux mêmes groupes lorsqu'il était employé par les explorateurs français du XVIIe siècle (tels que Champlain et Lescarbot), et par la suite sous le Régime anglais. De plus, plusieurs groupes autochtones qui historiquement étaient considérés (par les Occidentaux) comme étant Abénakis appartiendraient plutôt à d'autres groupes linguistiques. (Bourque, 1989, p. 259) Comme le terme *Abénaki(s)* semble historiquement avoir été plus lié au territoire qu'à l'ethnicité, il est donc possible que certains groupes ou bandes se soient identifiés comme étant Abénakis à certaines époques, mais aient cessé depuis.

[33] Calloway, 1991, p.5; Wiseman, 2001, p. 13

[34] Calloway, 1991, p.5; Marchand, 2015

[35] Marchand, 2015

[36] Certaines bandes w8banakiak construisaient aussi des maisons longues comme les *Haudenosaunee* (Iroquois). (Waldman et Braun, 1999, p.3) Charland (1964, p. 26) suggère que c'est ce deuxième type d'habitation qui était utilisé à Odanak au début du XVIII^{e} siècle.

[37] L'expression est de Marchand (2015), qui l'utilise pour désigner les « regroupements en bourgades de plusieurs familles de chasseurs. »

[38] Waldman et Braun, 1999, p.3

[39] Marchand, 2015

de noix ainsi que la pêche[40] complétaient leur alimentation. Viande séchée et poisson fumé s'ajoutaient aux produits de la terre, et les récoltes étaient assez généreuses pour permettre de faire des réserves pour la saison froide. Avec l'arrivée de l'automne, la bande se dispersait et chaque famille rejoignait son territoire de chasse, en quête d'original, de dindon sauvage, de cerf, de perdrix, d'ours, de castor et autre gibier. L'hiver était ainsi passé en sous-groupes, mais la bande se réunissait pour le solstice, ainsi que pour certaines occasions sociales et politiques. Au printemps, les familles se retrouvaient en bordure des cours d'eau, où abondaient les poissons en période de frai : saumon, éperlan, bar rayé[41], perchaude et esturgeon, dont Frederick Matthew Wiseman détaille la pêche traditionnelle :

> Seven-to nine-foot-long hardwood *astahiganal* (harpoons) armed with wicked-looking eight-to ten-inch barbed wood, antler, and bone points caught the great *kabassa* (sturgeon) during its spring spawning run. This fish could grow to four hundred pounds, requiring specialized hunting techniques. To catch sturgeon, two people would venture out in a canoe in the evening. The one in the bow was the harpooner; the other, in the stern, paddled and wielded the *maskwaiwagsanigan*, the birchbark torch-lure. If a sturgeon came to the light, the harpooner waited until the fish turned, exposing its soft underbelly, which was not protected by the thick, harpoon-resistant scales of the back. The harpooner would attempt to place the harpoon below the scales. If successful, the sturgeon immediately sounded, pulling tight the harpoon lanyard that was tied to the bow of the canoe. As the fish, in its fright and pain, darted this way and that, the stern paddler had to align the bow with the moving lanyard, or the fish could quickly pull over the bow, capsizing the canoe. The sturgeon quickly tired and could be dispatched with a lance and towed to shore to be processed. Sturgeon bone has been found at several of our old camps that date to this time [6,500 to 1000 winters ago][42].

Ce mode de vie s'est perpétué pendant des siècles, au fil des saisons et des alliances politiques et sociales, jusqu'à l'arrivée des explorateurs européens au XVI[e] siècle, rapidement suivis des colons français, puis anglais, néerlandais et espagnols sur ce que les W8banakiak nomment traditionnellement l'île de la Tortue[43] :

> Nature furnished the bounty, but the native inhabitants of the dawnland recognized their spiritual and ecological obligations. They revered the natural balance and maintained symbiotic relations with the animal world. The tales of Gluskab, or Glooskap, the trickster hero, reaffirmed the harmonious relationship that eastern Abenakis shared with their universe in the old days. After Europeans arrived, traditional balances were disrupted as axes bit into Abenaki forests and guns slaughtered Abenaki game. Many Abenakis believed that Gluskab departed in anger, leaving his people unprotected to face the troubles ahead[44].

---

[40] Les W8banakiak des régions côtières pêchaient aussi en mer, pêchaient des fruits de mer et chassaient les mammifères marins. (Calloway, 1991, p.6-7)
[41] Calloway, 1991, p.6-7
[42] Wiseman, 2001, p.45
[43] L'expression « île de la Tortue » désigne le continent nord-américain dans plusieurs traditions autochtones.
[44] Calloway, 1991, p.7

Dès lors, des épidémies, notamment de variole, ont fauché des villages entiers et grandement réduit les populations autochtones de la côte atlantique, dont les W8banakiak[45], qui étaient environ 26 000 au moment du premier contact avec les Européens[46]. Les premières années du XVII^{e} siècle ont aussi donné lieu à plusieurs guerres opposant les W8banakiak à d'autres groupes voisins, menant ainsi à de grands changements démographiques[47]. Ces facteurs, coïncidant avec le début des interactions entre Blancs et Autochtones, ont marqué un tournant dans l'histoire des W8banakiak. Comme le note Calloway, « Abenaki trappers and traders frequented European communities, became tied into European colonial economies, and adjusted from gift exchanges to market forces[48]. » La traite des fourrures, facilitant la propagation d'armes à feu, de maladies et de l'alcool dans les sociétés autochtones, a eu un profond impact sur celles-ci, perturbant le rapport des Premières Nations au monde animal, érodant les compétences traditionnelles et créant une dépendance envers les produits européens[49].

En cette période d'instabilité politique, certains groupes autochtones se sont alliés stratégiquement aux colons européens. En 1629, un émissaire w8banaki se serait rendu auprès de Samuel de Champlain à Québec pour solliciter de l'aide contre les Iroquois[50], et proposer une « étroite amitié entre leurs nations respectives[51]. » L'alliance ne s'est concrétisée qu'en 1651, lorsque les Français ont suscité la participation des W8banakiak à un front commun contre les Iroquois[52]. Des W8banakiak sont par la suite venus s'installer aux missions jésuites de Sillery et du Sault de la Chaudière[53].

---

[45] Snow, 1976, p. 291
[46] Marchand, 2015
[47] Ghere, 1997, p. 514
[48] Calloway, 1991, p. 20
[49] Calloway, 1991, p. 20
[50] Iroquois est le terme français désignant les membres de la Confédération iroquoise, aussi appelée Ligue Iroquoise, Confédération Haudenosaunee, ou encore les Six Nations, celle-ci étant composée de six nations autochtones, soit les Mohawks, Onondaga, Tuscarora, Seneca, Cayuga et Oneida. Vu le contexte historique et géographique, on peut déduire qu'il est probablement question ici de Mohawks, dont l'endonyme est *Kanien'kehá:ka*.
[51] Lackenbauer et coll., 2011, chapitre 1
[52] Lackenbauer et coll., 2011, chapitre 1
[53] Charland, 1964, p. 31. Marchand (2015) suggère quant à lui que des W8banakiak auraient été présents à la mission de Sillery dès la fin des années 1640.

Entre environ 1660 et le début du XVIII[e] siècle, certains W8banakiak, originaires des bassins versants des rivières Kennebec et Pentagoët[54], se sont établis au bord de l'*Arsikanteg8*[55] (la rivière Saint-François), légèrement au sud du *Nebesek* (le lac Saint-Pierre)[56]. Les missions de Saint-François et de Bécancour[57] ont été fondées respectivement en 1700 et 1708, permettant ainsi « à divers groupes de W8banakiak de se consolider à l'intérieur de bourgades militaires et de s'affirmer au centre et au sud de la vallée du Saint-Laurent[58]. » Jusqu'au XVIII[e] siècle, d'autres W8banakiak de la vallée du Saint-Laurent et du sud du *Ndakinna* ont aussi migré vers ces deux missions[59]. Ces derniers seraient venus se réfugier dans les missions françaises suite aux guerres, épidémies et famines résultant de la colonisation de leurs terres par les Anglais[60].

De telles alliances avec les W8banakiak ont permis aux Français de renforcer leur présence militaire ainsi que le commerce des fourrures dans la région de Trois-Rivières[61]. Thomas-Marie Charland montre bien en quoi ces alliances ont pu être avantageuses pour les W8banakiak, et ce, jusqu'au XIX[e] siècle :

> La culture, la chasse et la pêche n'étaient pas les seuls moyens de subsistance des Abénakis. La guerre en était un autre. Quand ils s'y livraient, le gouverneur, en plus de leur fournir l'équipement (hardes, fusils, poudre et plomb), pourvoyait aux besoins des vieillards, des femmes et des enfants. Ils touchaient aussi des primes. Tant que dura la guerre avec les Iroquois, ces primes étaient de 20 écus pour un prisonnier, de 10 pour une prisonnière et de 10 pour une personne tuée[62].

Les relations entre W8banakiak et Européens n'étaient cependant pas seulement de nature militaire, comme l'exprime bien Calloway :

> […] the northern New England borderland—the Abenakis' dawnland—was more than a war zone; it was also a middle ground where Indians, French, English, and other individuals coexisted and cooperated as often as they fought, and where natives and newcomers shared some common history. Indians and

---

[54] Les Anglais désignaient plutôt cette rivière sous le nom de Penobscot. C'est sous ce nom qu'elle est d'ailleurs connue aujourd'hui.
[55]Ce nom w8banaki (aussi orthographié *Alsigôntekw* ou *Arsikantegouk*) signifie « la rivière à la cabane vide » et référait aussi au village, avant que celui-ci ne soit connu sous le nom de Saint-François, puis d'Odanak. (Commission de la toponymie du Québec, 2017; Paré, 1985, p. 47)
[56] Charland, 1964, p. 11
[57] Devenues aujourd'hui Odanak et Wôlinak, ces missions étaient à l'origine nommées pour les rivières sur lesquelles elles se situent.
[58] Marchand, 2015
[59] Marchand, 2015
[60] Calloway, 1991, p. 22
[61] Marchand, 2015
[62] Charland, 1964, p. 49

> Europeans encountered each other as representatives of social and political units, but they also interacted as human individuals whose perceptions, motivations, and reactions were always influenced, but not necessarily dictated, by their membership in a particular society[63].

Contrairement à d'autres nations autochtones du Québec, les W8banakiak cohabitent donc avec des Occidentaux depuis plusieurs siècles. Christianisés dès le XVII^{e} siècle, les W8banakiak se seraient d'abord intéressés au baptême et à la prière catholique comme « outils » rituels pour contrer les problèmes auxquels ils faisaient face. Ces « outils » étaient utilisés de concert avec les pratiques rituelles traditionnelles w8banakiak, ce qui ne plaisait pas toujours aux missionnaires jésuites. Pourtant, dès 1700, presque tous les W8banakiak de la région étaient baptisés, fait rare chez les Autochtones de l'époque[64]. Les jésuites durent quitter la mission Saint-François suite à l'instauration du régime britannique[65], mais le catholicisme, de même que le français ont continué d'y gagner graduellement en importance jusqu'au XX^{e} siècle, supplantant peu à peu la culture et la langue w8banaki.

En 1700, Mme Marguerite Hertel fait la concession d'une partie de la seigneurie de Saint-François-du-Lac aux W8banakiak et Socoquis[66]. L'année suivante, M. Antoine Plagnol et son épouse cèdent à leur tour une partie de la seigneurie de Pierreville. Ces concessions, ainsi qu'une série de lots obtenus par les missionnaires jésuites, couvrent une superficie de plus de 14 800 acres et forment la base de ce qui deviendra le territoire de l'actuelle réserve indienne d'Odanak. Les W8banakiak « louent » une partie de ces seigneuries à des censitaires jusqu'en 1854, date à laquelle une nouvelle loi[67] permet à ceux-ci d'accéder à la libre propriété[68]. C'est le début de l'érosion du territoire d'Odanak, qui se poursuivra avec une série de cessions et de reventes par les autorités coloniales, puis le gouvernement du Canada. Ces terres, majoritairement agricoles, n'ont pas été cédées légalement[69] et font maintenant l'objet

---

[63] Calloway, 1991, p. xi
[64] Bilodeau, 2013, p. 3
[65] Première Nation des Abénakis d'Odanak, 2012, p. 11
[66] Les Socoquis (ou Sokokis) étaient l'un des sous-groupes de la confédération abénakise. (Marchand, 2015)
[67] L'*Acte pour l'abolition des droits et devoirs féodaux dans le Bas-Canada*.
[68] Beaulieu, 1998; Première Nation des Abénakis d'Odanak, 2012
[69] Par les différentes cessions et ventes des terres w8banakiak de Saint-François/Odanak, « la Couronne viole le traité d'Oswegatchie, l'article 40 de la *Capitulation de Montréal*, la *Proclamation royale* de 1763, les Instructions impériales et l'Ordonnance de 1769 du gouverneur Carleton, de même que l'obligation fiduciaire qui découle des engagements contenus dans ce traité et ces instruments. » (Première Nation des Abénakis d'Odanak, 2012, p.32)

de revendications territoriales de la part de la Première Nation des Abénakis d'Odanak qui souhaite regagner le contrôle d'une partie de son territoire[70].

Même installés dans les missions, les W8banakiak d'Odanak et Wôlinak ont toutefois maintenu leur nomadisme saisonnier, en fréquentant leurs territoires de chasse dans les forêts laurentiennes au nord du Saint-Laurent[71]. Jusqu'au XIX^{e} siècle, les W8banakiak « vivaient généralement du produit de leur chasse et de la préparation des peaux de fauves et de la fabrication avec ces peaux de mocassins et de mitaines destinées au commerce[72]. » Au début du XX^{e} siècle, de nouvelles lois sont édictées et les territoires de chasse traditionnels, situés sur des terres de la Couronne, sont vendus à des clubs privés de chasse et de pêche. Les W8banakiak et de nombreux autres Autochtones se virent ainsi privés de leur principale source de revenus. L'économie des W8banakiak s'en trouve bouleversée : certains sont devenus guides dans ces mêmes clubs, d'autres partirent s'engager dans les chantiers forestiers[73]. Comme les paniers de frêne, pour lesquels les W8banakiak sont réputés, sont en grande demande, notamment auprès des vacanciers américains[74], leur fabrication prend alors « une ampleur sans précédent[75]. » Tant les hommes que les femmes mettent la main à la pâte pour transformer le frêne en paniers élaborés, puis les vendre au public. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, la vente de vannerie de frêne a permis à de nombreux W8banakiak d'Odanak de maintenir leur autonomie et de gagner un revenu substantiel en mettant en pratique leurs savoirs traditionnels[76]. Plusieurs familles d'Odanak ont ainsi pu se faire construire de belles maisons de bois[77]. L'industrie de la vannerie s'est affaiblie à partir des années 1920, suite à l'arrivée d'intermédiaires non autochtones qui prirent peu à peu le contrôle du marché, diminuant la marge de profit des W8banakiak. L'apparition du plastique comme matière première a aussi nui à l'industrie de la vannerie w8banaki : des paniers sont

[70] AADNC, 2013; Première Nation des Abénakis d'Odanak, 2012
[71] Marchand, 2015
[72] Charland, 1964, p. 329
[73] Charland, 1964, p. 329; Marchand, 2015
[74] Mt. Pleasant, 2014
[75] Marchand, 2015
[76] Mt. Pleasant, 2014, p. 416
[77] Charland, 1964, p. 325, 337

toujours fabriqués aujourd'hui, mais en moindre nombre et sont considérés plus comme des objets d'art que comme des objets usuels[78].

Ce n'est que lorsqu'il est attribué au bureau de poste local en 1916, que le nom « Odanak », qui signifie « au village », est entré en usage[79].

1.2 Contexte actuel à Odanak

Aujourd'hui, Odanak a le statut de réserve indienne[80] et occupe un territoire fragmenté de 567 hectares aux abords de la rivière Saint-François, non loin de Sorel-Tracy dans la région du Centre-du-Québec. Ce territoire regroupe un village avec des zones résidentielles, commerciales et industrielles, ainsi que plusieurs milieux humides, des peuplements forestiers mixtes et feuillus, des friches et des zones boisées, représentant une grande diversité d'habitats fauniques. L'île Ronde y est notamment reconnue comme écosystème forestier exceptionnel[81]. Le territoire d'Odanak fait aussi partie de la Réserve de la biosphère du lac Saint-Pierre, désignée par l'UNESCO[82].

---

[78] Musée des Abénakis, 2017

[79] Commission de la toponymie du Québec, 2017

[80] Au Canada, c'est la Loi sur les Indiens qui détermine quels citoyens sont reconnus comme membres d'une bande et ayant un statut d'Indien. Ceux-ci, qu'on nomme Indiens inscrits, ont des obligations, contraintes et privilèges liés à leur statut, dont les réserves qui sont des terres réservées par le gouvernement fédéral pour l'usage d'une bande. (Secrétariat aux affaires autochtones, 2011, p. 9, 11)

La Loi sur les Indiens (*Indian Act*, en anglais), le statut d'Indien et les réserves sont toutefois controversés. Olive Dickason le démontre en les comparant aux traités conclus entre la Couronne et divers groupes autochtones, qui leur confèrent aussi des avantages et obligations :

« Both the treaties and the Indian Act place Canada's First Nations in a separate category from other Canadians, but in different ways. As Amerindians see it, the purpose of the Indian Act is to restrict and control, whereas the treaties aim to accommodate through mutual agreement. To Amerindians, the Act's goal—to remake them, through education and social programs, into contributing members of what has become an industrialized and technological society—is a violation of their treaties.

For non-Aboriginals, the basic purpose of the Act has been to protect Amerindians while setting the stage for their "advancement". They see it as paving the way in the long term for Amerindians to become fully participating members of a society based on the liberal democratic traditions of individual initiative supported by equal rights for all. In theory, this should end with the Act's legislating itself out of existence. » (Dickason, 2006, p. 185)

[81] Durand Nolett et coll., 2011, p. 57

[82] Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture

En 2015[83], la bande abénakise d'Odanak comptait 2462 membres, soit 296 résidents et 2166 non-résidents. Ces membres sont administrés par le Conseil des Abénakis d'Odanak (CAO). Le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki (GCNWA) veille de plus à la représentation, au développement et à l'administration des bandes abénakises d'Odanak et de Wôlinak, tout en leur offrant certains services de manière centralisée[84].

Le conseil de bande, un centre de la petite enfance, des restaurants, une fromagerie, un poste de police, une usine de cigarettes, des boutiques d'artisanat, une entreprise fabriquant des savons à la main et le Musée des Abénakis offrent entre autres des opportunités d'emplois aux habitants d'Odanak. Ce dernier, situé dans l'ancien couvent d'Odanak, est d'ailleurs l'un des plus importants musées autochtones au Québec. D'autres résidents travaillent quant à eux dans les communautés environnantes.

Le français est aujourd'hui la langue maternelle de la grande majorité de la population d'Odanak. Pour une petite minorité, il s'agit plutôt de l'anglais. Au recensement de 2011, seules cinq personnes ont déclaré aussi parler la langue w8banaki[85] régulièrement à la maison[86]. Pierre Paré, géographe ayant étudié la toponymie w8banaki le soulignait déjà en 1985 :

> […] la plupart des informateurs ne se souvenaient que très vaguement des noms de lieux abénaquis. En outre, ceux-ci ne fréquentent plus leurs anciens territoires de chasse et n'utilisent même plus les appellations d'origine entre eux pour désigner les lieux de la région d'Odanak[87].

L'éducation francophone et catholique a longtemps nui à la transmission de la culture et des savoirs traditionnels w8banakiak, mais ceux-ci sont toujours présents à Odanak, bien que dans une moindre mesure. La vannerie, la chasse et la pêche sont encore pratiquées, et plusieurs organismes font la promotion et travaillent à la revitalisation de la culture w8banaki. L'Institution Kiuna, une école postsecondaire destinée aux étudiants des Premières Nations du

---

[83] Les données officielles trouvées dans *Les Nations – Odanak* (AADNC, 2015) sont les plus récentes sur le sujet.
[84] Bureau du Ndakinna, 2016, p. 2.
[85] Au moment de la rédaction, les résultats du recensement de 2016 ne sont pas encore publiés. Le recensement de 2011 n'a recueilli des données précises que sur les neuf langues autochtones les plus parlées au pays (atikamekw, cri, déné, innu/montagnais, inuktitut, mi'kmaq, ojibwé, oji-cri et stoney). Comme la langue w8banaki ne fait pas partie de celles-ci, elle se retrouve plutôt dans la catégorie « Langues autochtones non sélectionnées ». On peut donc déduire que les cinq personnes ayant coché cette case parlent probablement w8banaki, bien qu'on ne puisse le vérifier avec les données du recensement.
[86] Gouvernement du Canada, 2016b
[87] Paré, 1985, p. 37

Québec, y a d'ailleurs été fondée en 2011, et offre un programme axé sur les réalités et la culture autochtones.

Les W8banakiak d'aujourd'hui ne sont pas uniquement les descendants de leurs ancêtres, ils en sont légalement les héritiers politiques, spirituels et culturels[88]. Même si le territoire qu'ils occupent à l'heure actuelle est beaucoup plus restreint, ceux-ci n'ont jamais cédé leurs terres : « There is unbroken political sovereignty. This may vary from extended family organizations (bands) to more complex organizations such as confederacies, but the thread of sovereignty remains, and has never been relinquished to any foreign power[89]. »

Ainsi, depuis le début des années 1990 la Première Nation des Abénakis d'Odanak a déposé à travers le GCNWA une série de revendications particulières au gouvernement du Canada. Celles-ci concernent la cession illégale de terres w8banakiak et la perte d'utilisation et de revenus découlant de celles-ci, et demandent une compensation adéquate pour les terres prises sans autorisations légales[90]. Depuis 2013, le GCNWA a d'ailleurs un département consacré aux questions territoriales, le Bureau du Ndakinna, qui a pour mandat de représenter les Premières Nations d'Odanak et de Wôlinak en matière de consultations et de gestion territoriale :

> [Le Bureau du Ndakinna] est responsable de la défense des droits et des intérêts de la Nation sur le Ndakinna, de la gestion intégrée du territoire, des demandes de consultations, de la coordination des revendications, de l'évaluation environnementale. Dans une perspective d'affirmation territoriale, le Bureau est également impliqué dans diverses activités de partage et de valorisation des savoirs w8banakiak auprès de la Nation[91].

La Nation Waban-Aki assume « avec fierté son héritage culturel et affirme avec diligence son territoire ancestral dans le respect des traditions, mais aussi dans une perspective de développement durable », soutient Marchand[92]. Ainsi, en plus des enjeux territoriaux, le GCNWA s'est aussi prononcé sur de nombreux enjeux, notamment auprès du Bureau d'audiences publiques sur l'environnement (BAPE) sur l'exploitation des gaz de schiste[93] et

[88] Wiseman, 2001, p. 2
[89] Wiseman, 2001, p. 9
[90] AADNC, 2013
[91] Bureau du Ndakinna, correspondance personnelle, 24 février 2017
[92] Marchand, 2015
[93] GCNWA, 2010

sur l'enjeu de la perchaude au lac Saint-Pierre[94]. Le GCNWA incite à la précaution et à une approche globale de la protection environnementale du *Ndakinna* et des droits et pratiques traditionnelles des membres de la Nation Waban-Aki.

1.3 Portrait du Bureau environnement et terre d'Odanak et de ses projets

Le Bureau environnement et terre d'Odanak (BETO) est un département du Conseil des Abénakis d'Odanak qui, comme son nom l'indique, est voué aux questions environnementales et territoriales. Les objectifs du BETO sont de mieux connaître et protéger les ressources naturelles sur le territoire d'Odanak et du territoire ancestral w8banaki, le *Ndakinna*, dans le cadre d'une « gestion intégrée du territoire qui prend en compte l'écologie et la conservation des habitats[95] », tout en étant basée sur les savoirs traditionnels w8banakiak.

Dès 2007, une équipe locale cherche à doter la communauté d'une structure de gestion territoriale et s'engage dans un « vaste processus d'acquisition de connaissances sur les ressources naturelles du territoire[96]. » Avec l'aide de consultants, ils réalisent une série d'inventaires écologiques : plantes médicinales, plantes et arbres rares, herpétofaune (reptiles et amphibiens), oiseaux et mulettes (moules d'eau douce). En 2009, la communauté consolide ses opérations de gestion environnementale du territoire et crée le Bureau environnement et terres d'Odanak[97]. L'équipe est composée d'un gestionnaire foncier, d'un biologiste, et de techniciens de la faune, souvent accompagnés de bénévoles issus de la communauté et de stagiaires. Depuis, de nombreux projets ont été réalisés, visant la protection de milieux ou d'espèces importantes culturellement, mais aussi considérées à risque ou menacées. En voici un aperçu.

[94] GCNWA, 2016
[95] Durand Nolett et coll., 2011, p. 62
[96] Durand Nolett et coll., 2011, p. 57
[97] Durand Nolett et coll., 2011, p. 57

1.3.1 Projet *Tolba*

La tortue occupe une place centrale dans la culture w8banaki, comme chez plusieurs Premières Nations. Traditionnellement, les W8banakiak voient la tortue comme intimement liée à la forêt et comme symbole de sagesse et de fertilité, une représentation de la Terre-Mère, soutenant la vie sur son dos[98]. Selon les croyances ancestrales w8banakiak, « les 13 écailles centrales de la carapace des tortues représentent les 13 lunes de l'année, et les 28 écailles qui les entourent représentent les 28 jours entre chaque lune[99]. » Encore aujourd'hui, cet animal fait partie de la culture d'Odanak. Véritable emblème vivant, la tortue figure d'ailleurs sur les logos du CAO et du BETO. Une rue du village porte son nom w8banaki, *tolba*. Cependant, peu de choses étaient connues sur l'état de la population de tortues sur le territoire d'Odanak. La réalisation d'un inventaire de l'herpétofaune a permis de confirmer la présence de nombreuses tortues peintes et tortues serpentines ayant leurs sites de ponte sur le territoire d'Odanak. Vu la valeur symbolique et culturelle de l'espèce, l'équipe qui allait devenir celle du BETO s'est penchée sur la question. Une série d'initiatives concernant les tortues a donc vu le jour dès 2007, visant « l'acquisition de connaissances, la protection et l'aménagement du territoire, et l'information et la sensibilisation[100]. » Des menaces pour les tortues et leurs sites de ponte ont été identifiées, et des travaux d'aménagement ont été effectués pour y remédier. Au terme du Projet *Tolba*, celui-ci comprenait :

- une clôture de contournement, délimitant un site de ponte naturel pour les tortues, réduisant « le risque d'accident en empêchant les tortues d'atteindre la route, ainsi que les terrains avoisinant le boisé[101] »;
- des buttes de ponte artificielles, offrant des sites de ponte supplémentaires en zone sécurisée;
- le sentier Tolba, un sentier traversant l'habitat des tortues, incluant des panneaux d'interprétation des milieux humides et des espèces qui s'y trouvent, dont les

[98] Durand Nolett et coll., 2011, p. 57; voir aussi Panneau *Les Tortues / Tolba*, en annexe
[99] voir Panneau *Les Tortues / Tolba*, en annexe
[100] Durand Nolett et coll., 2011, p. 57
[101] voir Panneau *Les Tortues / Tolba*, en annexe

tortues et les plantes médicinales, avec une description et leur utilisation traditionnelle chez les W8banakiak.

Comme ce premier projet du BETO a connu un franc succès, d'autres ont bientôt suivi, prenant aussi source dans la culture et les savoirs traditionnels w8banakiak, mais réalisés grâce aux savoirs et technologies actuelles.

1.3.2 Projet *Kabasa*

Traditionnellement, les Premières Nations vénéraient *kabasa*, l'esturgeon jaune, qui représentait pour eux une ressource remarquable. Sa chair et ses œufs étaient consommés, et sa carcasse était transformée en aiguilles, pointes de flèches, grattoirs, et plus encore[102]. Sa pêche, moins courante à Odanak de nos jours, regroupait de multiples savoirs et techniques traditionnels, comme illustrés précédemment dans la citation de Wiseman[103].

Depuis plus de 350 ans, l'esturgeon est même utilisé comme symbole et signature par le peuple de l'*Arisikanteg8* (rivière Saint-François), et est aujourd'hui considéré comme l'un des emblèmes vivants des W8banakiak d'Odanak[104]. Il figure aussi, comme la tortue, l'aigle et l'ours, sur le logo du CAO, et est consommé, fumé, lors des pow-wow.

Victime de surpêche, de l'industrie des pâtes et papiers et des barrages hydroélectriques fractionnant son habitat, l'esturgeon jaune est considéré comme « espèce menacée » au fédéral, et « susceptible d'être désigné menacé ou vulnérable » au provincial. Le BETO s'est donc donné pour objectif d'inventorier les sites de frai en aval de la centrale hydroélectrique de Drummondville, et d'évaluer le succès de reproduction de l'esturgeon jaune. L'influence du débit de la rivière Saint-François sur la reproduction a aussi été mesurée. Les travaux effectués sur le terrain au printemps 2014 ont permis d'atteindre ces objectifs[105]. L'équipe du BETO a aussi fait une présentation dans la communauté, pour familiariser le public avec l'esturgeon et les enjeux de conservation qui y sont relatifs[106].

---

[102] voir Panneau *Kabasa*, en annexe
[103] voir section 1.1
[104] Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015b, p. 2
[105] Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015b, p. 2, 4, 37
[106] Conseil des Abénakis d'Odanak, 2017

1.3.3 Projet Perchaude

Poisson emblématique du lac Saint-Pierre, la perchaude, ou *m8lamagws* en w8banaki, y était autrefois très abondante. Jusqu'à la fin du XX^{e} siècle, les W8banakiak en faisaient une pêche de subsistance tous les printemps. On observe cependant un effondrement des populations de perchaudes depuis les années 1990, à un point tel qu'en 2012 « le gouvernement du Québec a décrété un moratoire de cinq ans sur les pêches sportive et commerciale à la perchaude dans le lac Saint-Pierre[107]. » La perchaude est menacée par divers phénomènes nuisant à sa reproduction, dont la pollution d'origine agricole, les espèces envahissantes et les facteurs anthropiques comme le creusage de la voie maritime du Saint-Laurent et la gestion des glaces. Plus spécifiquement, à Odanak, les perchaudes avaient peine à atteindre leurs zones de frai, situées dans le premier marais bordant Odanak. En 2014, le BETO a donc réalisé des aménagements fauniques pour faciliter la circulation des perchaudes entre le marais et la rivière Saint-François : un nouveau ruisseau a été excavé, avec un méandre supplémentaire et un ponceau enfoncé dans le substrat naturel réduisant ainsi le courant et la pente que les perchaudes ont à franchir pour accéder à leurs zones de frai. Aulnes, saules et graminées ont aussi été plantés sur les berges pour stabiliser les sols et prévenir l'érosion, et des panneaux d'information sur la perchaude du lac Saint-Pierre ont été installés. Une étude de suivi sur la circulation et la production larvaire du poisson est en cours et devrait être livrée à la fin du projet en 2017[108].

Ces grands projets ont pu être réalisés grâce à l'appui financier de divers organismes et paliers gouvernementaux, dont le Fonds autochtone pour les espèces en péril, Hydro-Québec et Environnement Canada.

1.3.4 Autres projets et mission du BETO

D'autres projets ont aussi été réalisés pour l'étude et la sauvegarde du noyer cendré, et pour inventorier et protéger l'écosystème forestier exceptionnel de l'île Ronde[109]. L'équipe du

[107] Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015a, p. 2; De la Chenelière, Brodeur et Mingelbier, 2014, p. 50. Ce moratoire a depuis été reconduit jusqu'en 2022 (Ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs, 2017).
[108] Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015a
[109] Conseil régional de l'environnement du Centre-du-Québec, 2011, p. 63-64

BETO travaille de plus sur divers projets pour la communauté, notamment en ce qui concerne la gestion des matières résiduelles. Un programme de compostage ainsi qu'un site de récupération des résidus domestiques dangereux ont été mis sur pied. De plus, le BETO est derrière des projets d'aménagements récréatifs et touristiques, comme le parc Odaskwin et le sentier Koak, qui mettent en valeur la richesse des écosystèmes d'Odanak.

Michel Durand Nolett, fondateur du BETO, en explique la mission :

> La communauté d'Odanak, par l'entremise du Bureau environnement et terre, est désormais lancée dans une gestion intégrée du territoire qui prend en compte l'écologie et la conservation des habitats. Ainsi, la communauté espère, au fil des ans, démontrer que le développement du territoire peut être réalisé de façon durable, par exemple en tenant compte de la conservation des populations de tortues et de leurs habitats. Par l'intérêt particulier qu'elle porte à l'environnement et à sa culture, tous deux indissociables, la communauté d'Odanak a adapté le développement du territoire à ses valeurs, ses intérêts et ses besoins. Ses actions inspireront peut-être d'autres communautés qui ont à cœur la conservation de leur milieu de vie[110].

Le directeur du BETO agit à titre de gestionnaire foncier pour la communauté d'Odanak, et s'occupe de la gestion des Terres de réserve. L'organisme est ainsi appelé à s'impliquer dans les processus de consultation concernant les ressources naturelles, la faune et l'environnement, pour la Nation Waban-Aki et la région.

Le BETO est de plus en plus sollicité pour son expertise par diverses instances locales et gouvernementales, notamment le Conseil de la gouvernance de l'eau des bassins versants de la rivière Saint-François, Plan d'action Saint-Laurent, le Conseil régional de l'environnement du Centre-du-Québec, la Table de concertation régionale du lac Saint-Pierre, la Table de concertation du territoire de Baie-du-Febvre, l'Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, la Fondation de la Faune du Québec, et le ministère des Ressources naturelles et de la Faune du Québec[111]. Une telle implication permet du même coup au BETO de prouver la pertinence des organismes autochtones au-delà des limites des réserves, ainsi que de travailler à la préservation du *Ndakinna* malgré sa colonisation.

[110] Durand Nolett et coll., 2011, p. 62
[111] Aujourd'hui le ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs

Chapitre 2 – Cadre théorique

Dans l'objectif d'établir une base théorique pour l'analyse de l'utilisation des savoirs traditionnels autochtones par le BETO, j'ai procédé à une revue de la littérature privilégiant les perspectives autochtones. Dans ce chapitre sont regroupés les éléments théoriques qui serviront de cadre à mon analyse. Ma réflexion a pris comme point de départ l'approche de Simpson[112], où la revalorisation des savoirs traditionnels autochtones s'inscrit dans une démarche de décolonisation. Dans un premier temps, ce chapitre abordera donc les concepts de décolonisation et d'autodétermination, à la lumière des notions d'*Onkwehonwe* et de *Wasáse* telles qu'énoncées par Alfred[113]. En second lieu, les savoirs traditionnels autochtones seront conceptualisés, ainsi que la manière dont ceux-ci s'inscrivent dans un contexte colonial. Ces notions seront ensuite mises en lien avec l'aspect environnemental comme site de résurgence autochtone.

2.1 Décolonisation et autodétermination

2.1.1 Impacts de la colonisation de l'Amérique du Nord et du Canada

Comme leurs noms l'indiquent, les mouvements de décolonisation et d'autodétermination ont émergé en réponse au colonialisme. Afin de bien comprendre ces concepts, il est donc primordial de prendre en considération l'historique colonial, dont voici un aperçu.

La colonisation de l'Amérique du Nord a eu un impact non négligeable sur les nations autochtones, qui étaient souveraines, indépendantes et largement autosuffisantes avant l'arrivée des Européens[114]. Dès le XV^{e} siècle, l'Amérique a été colonisée au nom de la Doctrine de la Découverte, un principe légal international basé sur des idéaux médiévaux, eurocentriques et religieux. Comme l'explique Robert J. Miller, *eastern shawnee*, juge en chef

[112] Simpson, 1999, 2001a, 2001b, 2004
[113] Alfred, 2005
[114] Churchill, 2002, p. 39

et expert en droit autochtone, « The Doctrine provided that Europeans automatically acquired property rights in native lands and gained governmental, political, and commercial rights over the indigenous inhabitants without their knowledge or consent[115]. » Selon cette doctrine, les chrétiens européens, considérés comme supérieurs au plan culturel, religieux et racial à tout autre peuple, race ou religion, détiendraient un droit d'ordre divin sur ces derniers[116].

Bien que les premières interactions entre Européens et les Premières Nations[117] aient pu paraître mutuellement bénéfiques, remarque Graham Statt, l'arrivée des Européens a plutôt eu des effets catastrophiques :

> Since the formative years of the Crown-native relationship in Canada, the relationship has always purported to be one of trust, peace, friendship, solemnity and honour. […] However, over time and for a whole host of interrelated reasons, the ultimate effect of the acquisition of Crown sovereignty in Canada has been to disempower Aboriginal communities[118].

Alfred avance que la base du problème colonial est la perception, encore très présente aujourd'hui, de la culture euro-américaine comme supérieure et universelle, « especially the concepts of individual rights as the highest expression of human freedom, representative democracy as being the best guarantor of peace and order, and capitalism as the only means to achieve the satisfaction of human material needs[119]. » Selon Stephen Cornell, le colonialisme a ainsi bouleversé l'organisation sociale, politique et spatiale autochtone :

> Colonialism had at least two sequentially related impacts on Indigenous boundaries: disruption and rigidification. Colonialism disrupted the boundaries by which many Indigenous peoples had organized their lives under conditions of freedom, replacing them with impositions of its own. It then cemented those imposed boundaries into rigid political and administrative structures[120].

Les peuples autochtones, d'Amérique du Nord comme des autres territoires colonisés, ont ainsi été brimés dans leur souveraineté, leur mobilité et, par conséquent, leurs modes de vie traditionnels[121]. Depuis 500 ans, la plupart des populations autochtones d'Amérique du

---

[115] Miller, 2011, p. 330
[116] Miller, 2011; Sherman, 2010, p. 116; Département de l'information des Nations Unies, 2012
[117] La colonisation de l'Amérique du Nord a aussi affecté les Inuit, et mené à l'émergence des Métis. Il sera toutefois plus particulièrement question ici de l'effet de la colonisation sur les personnes issues des Premières Nations, qu'elles aient le statut légal d'Indien ou non. Plusieurs autres peuples autochtones partagent une réalité similaire ailleurs dans le monde.
[118] Statt, 2008, p. 205
[119] Alfred, 2005, p. 109
[120] Cornell, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 37. Avant la colonisation, les frontières traditionnelles autochtones étaient plus ou moins définies selon les communautés.
[121] Statt, 2008, p. 205

Nord ont vécu l'impact politique, social, psychologique, environnemental, culturel et économique de la colonisation. En séparant diverses communautés autochtones de leurs territoires traditionnels et de leurs enfants[122], les liens intergénérationnels permettant la transmission culturelle au sein des nations autochtones ont été perturbés, voire rompus[123]. Considérant les diverses mesures prises par l'État canadien, notamment la dépossession des terres, les pensionnats autochtones et la Loi sur les Indiens, certains auteurs parlent d'ailleurs de traumatisme historique ou intergénérationnel[124], ou encore de génocide culturel[125].

Encore de nos jours, tant la Loi sur les Indiens que la *Federal Indian Policy* américaine conservent des traces idéologiques de la Doctrine de la Découverte, permettant ainsi au Canada et aux États-Unis d'empiéter sur la souveraineté des habitants autochtones[126]. Paula Sherman, auteure et activiste *omàmìwinini* (algonquine), soutient que c'est le colonialisme qui, comme idéologie, maintient la légitimité du Canada comme nation tout en reléguant les peuples autochtones en marge de leurs territoires traditionnels :

> The historical foundation underlying Canada is shaky because it was established through conquest and colonization. Canada is not the ideological result of long-standing relationships going back thousands of years. Canada is the result of settler societies established through conquest and the appropriation of Indigenous lands and resources[127].

2.1.2 Activisme et droits autochtones

Les Premières Nations ont dû résister ou s'adapter aux changements amenés par le colonialisme[128]. Depuis les années 1960, des Autochtones à travers le monde ont trouvé

---

[122] Entre 1857 et 1996 au Canada, plus de 150 000 enfants inuit, métis et des Premières Nations, ont fréquenté les pensionnats autochtones. Ces écoles, administrées conjointement par les Églises et le gouvernement fédéral, visaient principalement à éliminer le « problème Indien » en assimilant les enfants autochtones. Les parents qui refusaient d'y envoyer leurs enfants étaient passibles d'amendes ou même d'emprisonnement. Ces pensionnats ont été le cadre de négligence et de multiples formes de violence (physique, psychologique, sexuelle) envers les enfants autochtones. (Dickason, 2006, p. 227; Milloy, 1999; Ottawa, 2010; Smith, 2004; Tremblay, 2008)

[123] Jojola dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 459-460

[124] Davis, 2010, p. 2; Milloy, 1999, p. 299; Thornton, 1998, p. 61; Tremblay, 2008, p. 45

[125] Churchill, dans Bellfy, 2014, p. 3-4; Simpson, 2004, p. 373 et 375; Mackey, 1998, p. 158; Middleton, 2011, p. 18; Thornton, 1998, p. 63

[126] J.R. Miller, cité dans Sherman, 2010, p. 116

[127] Sherman, 2010, p. 116

[128] Comme le note cependant Thornton (1998, p. 61) : « We are not advocating romanticized remembering of the past. Even without the devastation of colonialism, there would have been changes within Native American structures and systems over time. However, those changes would have taken place within the context of cultural change and development. »

l'inspiration et les moyens de nommer et transcender l'oppression coloniale. « To their astonishment, they were making these discoveries in their own backyards. Their dawning awareness through a return to traditions has since expanded to become a bracing and creative movement », explique Joseph Couture[129]. Les peuples autochtones désirent avoir un rôle plus équitable sur les territoires où ils étaient autrefois souverains[130], faisant valoir leurs droits intrinsèques, protégés par le droit international ou encore des accords, traités et constitutions. Depuis les années 1990, on note une augmentation majeure des activités militantes chez les autochtones à travers le monde, luttant aux plans économique, politique, culturel et social pour avoir le contrôle de leurs conditions de vie et mettre fin à leur discrimination et leur oppression, dans le cadre de ce qu'on pourrait qualifier de mouvement autochtone mondial. Ce dernier, né en marge de la société dominante, met au défi le système capitaliste mondial, explique Thierry Drapeau :

> Indigenous struggles have been creating new sites of resistance and political organization, which set themselves up as de facto autonomous regions or places, whether explicitly or not. By doing so, the old concept of "habitat" takes a new radical meaning: it becomes a critical site where Indigenous people can create new political projects who shape the geographic space, appropriate it, and endow it with their meanings and practices, their senses and sensibilities. To borrow from Henri Lefebvre (2000), what Indigenous people bring with their exigencies of struggle is a conception of space based on *use* value rather than *exchange* value[131].

Ces Autochtones sont prêts à aller de l'avant, que ce soit avec de nouveaux partenariats et modes de vie ou encore de nouvelles manières de protéger ce qui sera légué aux générations futures, mais cherchent à éviter de devoir sacrifier leur identité, leur culture ou leur environnement pour y arriver[132]. Caitlyn Vernon souligne quant à elle la nécessité d'un changement de mentalité chez les *settlers* :

> Developing a truly new relationship means recognizing that progress as we have traditionally defined it comes at a cost: our model of economic growth required the exploitation of land and people. We need a new definition of progress that no longer naturalizes the exploitation of First Nations and the natural world as a necessary part of development[133].

Les Nations Unies, sans afficher un point de vue ouvertement anticolonial, ont pris position en appui aux droits des peuples autochtones, à travers la *Déclaration des Nations*

---

[129] Couture, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 158
[130] Statt, 2008, p. 205
[131] Drapeau, dans Davis, 2010, p. 213
[132] Statt, 2008, p. 205
[133] Vernon, dans Davis, 2010, p. 290

Unies sur les droits des peuples autochtones (DDPA)[134]. Dans le préambule à la DDPA, l'Assemblée générale des Nations Unies se déclare notamment :

> Convaincue que le contrôle, par les peuples autochtones, des évènements qui les concernent, eux et leurs terres, territoires et ressources, leur permettra de perpétuer et de renforcer leurs institutions, leur culture et leurs traditions et de promouvoir leur développement selon leurs aspirations et leurs besoins[135].

Les 46 articles de la *Déclaration* articulent ensuite les droits des peuples autochtones, auxquels les États Membres devraient porter une attention particulière afin d'éviter de perpétuer les dommages du colonialisme. Lors de l'adoption de la DDPA en 2007[136], seuls quatre pays se sont prononcés contre : le Canada, les États-Unis, l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Ce n'est qu'en mai 2016 que le Canada y a finalement donné son plein appui[137].

2.1.3 Définitions de décolonisation et d'autodétermination

L'historien allemand Rudolf von Albertini propose une définition générale de la décolonisation :

> If one considers colonialism as a system of domination and superimposition, then decolonization does not mean just the withdrawal of the colonial power, but the establishment of new relations between the colonial power and the former colony on the basis of equal status and self-determination. In place of a relationship of power we then have equality and freedom.[138]

Pourtant, dans plusieurs anciennes colonies le processus de décolonisation perdure encore, bien après l'indépendance. Jens Brøsted et coll. le notaient d'ailleurs déjà en 1985,

> In recent years, the Indigenous struggle has taken the form of new political structures in response to the shifting emphases of oppression into a neo-colonialist framework. There has been a gradual transformation from Indigenous Peoples opposing the direct hegemony of imperialist and colonialist powers. Instead the Indigenous position challenges the representativity of the nation state which is itself dominated by sectional interests and enmeshed within the wider bonds of a neo-colonial system[139].

En effet, pour de nombreuses populations autochtones, l'indépendance n'a pas mis fin aux rapports coloniaux auxquels elles sont soumises : les *settlers* représentent eux aussi une autorité coloniale[140]. Ruth Craggs et Claire Wintle soulignent quant à elles « the need to

---

[134] Nations Unies, 2008
[135] Nations Unies, 2008, p. 2
[136] Nations Unies, 2008
[137] Gouvernement du Canada, 2016a
[138] von Albertini, 1971, p. 523
[139] Brøsted et al., 1985, p.7
[140] Tuck et Yang, 2012, p. 4-7. Les auteurs précisent : « Settlers are diverse, not just of white European descent, and include people of color, even from other colonial contexts. This tightly wound set of conditions and

engage with the complexities of decolonisation as enacted and experienced by a broad range of actors beyond "flag independence" and the realm of high politics[141]. » Les auteures approfondissent donc leur définition de la décolonisation afin de tenir compte des réalités contemporaines : « We consider "decolonisation" to include formal acts of withdrawal from the colonies, but also anti-colonial struggles and neo-colonial models of "freedom" and the social acts of reimagining and practising European and colonial lives after empire[142]. »

La décolonisation consiste en une mobilisation personnelle ou politique visant le renversement du colonialisme[143], et est souvent décrite comme l'expression d'une désobéissance épistémique ou d'une libération de l'esprit pour éventuellement mener à celle du territoire[144]. Eve Tuck et K. Wayne Yang résument simplement les objectifs des mouvements de décolonisation actuels en notant que « decolonization brings about the repatriation of Indigenous land and life[145]. » L'auteure maorie Linda Tuhiwai Smith en offre la vision suivante :

> Decolonization must offer a language of possibility, a way out of colonialism […] Furthermore, the language of possibility, a language that can be controlled by those who have possession of it, allows us to make plans, to make strategic choices, to theorize solutions. Imagining a different world, or reimagining the world, is a way into theorizing the reasons why the world we experience is unjust, and posing alternatives to such a world from within our own worldviews[146].

Pour l'auteure, il s'agit d'un « awakening from the slumber of hegemony, and the realization that action has to occur[147]. » Dans la même lignée, Amy Shimshon-Santo explique : « Decolonization is to come into that awareness of how your ancestors brought you here, and to engage in an affirming way with who you are, where you came from, and what your potential for creativity and change might be[148]. » Pour poursuivre le processus de décolonisation, il est ensuite crucial de reconnaître l'historique colonial et de comprendre comment ses ancêtres, qu'ils soient autochtones ou allochtones, s'y inscrivent. Chez certains

---

racialized, globalized relations exponentially complicates what is meant by decolonization, and by solidarity, against settler colonial forces. » (Tuck et Yang, 2012, p.7)

[141] Craggs et Wintle, 2016, p. 3

[142] Craggs et Wintle, 2016, p. 3-4

[143] Aquash, 2011

[144] Martineau et Ritskes, 2014, p. ii-iii, se basant sur Mignolo et wa Thiong'o

[145] Tuck et Yang, 2012, p. 1

[146] Tuhiwai Smith, 2012, p. 204

[147] Tuhiwai Smith, 2012, p. 201

[148] Citée par Reinsborough et Barndt, dans Davis, 2010, p. 176

individus autochtones, ces démarches peuvent mener au développement d'une soif d'acquérir des savoirs traditionnels, cruciaux pour la continuation du processus de décolonisation[149]. Simpson utilise le verbe *Biskaabiiyang*, signifiant « regarder en arrière » ou « revenir à nous-mêmes » en *anishinaabemowin* comme synonyme de « décolonisation », qu'elle conçoit comme suit :

> [*Biskaabiiyang* means] re-creating the cultural and political flourishment of the past to support the well-being of our contemporary citizens. It means reclaiming the fluidity around our traditions, not the rigidity of colonialism; it means encouraging the self-determination of individuals within our national and community-based contexts; and it means re-creating an artistic and intellectual renaissance within a larger political and cultural resurgence[150].

La redécouverte et le renforcement continu des pratiques et savoirs traditionnels autochtones contribuent à l'*empowerment* et à la fierté des membres des Premières Nations[151]. Ainsi équipé, l'individu sera en mesure de commencer à prendre part au mouvement pour changer le statu quo. À l'échelle communautaire, cela peut notamment se faire en considérant et implantant des structures (administratives, économiques, judiciaires, etc.) et systèmes alternatifs, inspirés par les STA, et correspondant à la vision et à la philosophie propre à cette communauté[152]. « By moving from performance to everyday cultural practices, indigenous peoples will be recognized by future generations for how they defended and protected their homelands », déclarent Jeff Corntassel et Cheryl Bryce[153].

La décolonisation est cependant un concept complexe, dont la signification est en constante évolution. Certains auteurs en ont une définition plus géopolitique, et d'autres, plus socioculturelle. Laura Reinsborough et Deborah Barndt remarquent d'ailleurs la multiplicité sémantique du terme :

> It can, at once, be understood as a process of *acknowledging* the history of colonialism; working to *undo* the effects of colonialism; striving to *unlearn* habits, attitudes, and behaviours that continue to perpetuate colonialism; and *challenging* and *transforming* institutional manifestations of colonialism […] As the term 'decolonizing' gains more and more currency, particularly in academic contexts, there is also the risk that we will lose sight of whose struggles this term addresses. Its ambiguity, especially in its verb form, offers rich possibilities for imagining what this process could look like. At the same time, however, its vagueness

[149] Notons que ce processus n'est pas forcément linéaire.
[150] Simpson, 2011, p. 51
[151] Aquash, 2011
[152] Aquash, 2011; Tuhiwai Smith, 2012, p. 201
[153] Corntassel et Bryce, 2012, p. 161

> might result in its dilution. Therefore, it is important to remember how some are more negatively affected than others in the struggles that the term addresses[154].

Comme l'expliquent Ryan Christopher Walker et Yale Belanger, « Central to the decolonization process is an attempt to create meaningful measures of autonomy that give life to the aspirations of Aboriginal peoples in white settler societies[155]. » Dans le cadre du présent mémoire, il sera notamment question d'autodétermination, soit les moyens entrepris par les nations autochtones elles-mêmes dans leur processus de décolonisation, afin de s'autogouverner et contrôler leurs destinées. Le terme est donc surtout utilisé en contexte politique. Comme le souligne Adam Barker, « the lesson is clear: the power to change a society must be generated by the society itself; if it is imposed, it will be oppressive[156]. » Cornell soulève cependant que ce processus est intrinsèquement complexe :

> Self-determination should mean, among other things, the right to determine the self. But even when that logic prevails, the process typically begins from colonial starting points. It begins with Indigenous entities that are themselves products, to at least some degree, of colonial processes. It is not surprising that central governments—inevitably implicated in these situations—tend to assume that those who are trying to self-determine or self-govern will do so within the structures that colonial processes have produced[157].

La DDPA reconnaît aux peuples autochtones le droit à l'autodétermination, soit :

- « [de déterminer] librement leur statut politique et [d'assurer] librement leur développement économique, social et culturel[158] »;
- « d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes[159] »;

Les champs d'action d'une telle autodétermination sont précisés dans les articles suivants, qui reconnaissent, entre autres, le droit des peuples autochtones :

- « de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel

---

[154] Reinsborough et Barndt, dans Davis, 2010, p. 161. Les auteures spécifient qu'il est souhaitable de considérer les dynamiques de pouvoir liées à la classe sociale, l'âge, la race et le genre lorsqu'il est question de décolonisation (Reinsborough et Barndt, dans Davis, 2010, p. 170)
[155] Walker et Belanger, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 198
[156] Barker, dans Davis, 2010, p. 328
[157] Cornell, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 42
[158] Nations Unies, 2008, Article 3
[159] Nations Unies, 2008, Article 4

est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État[160] »;

- « de conserver et de développer leurs systèmes ou institutions politiques, économiques et sociaux, de disposer en toute sécurité de leurs propres moyens de subsistance et de développement et de se livrer librement à toutes leurs activités économiques, traditionnelles, et autres[161] »;
- de « définir et d'élaborer des priorités et des stratégies en vue d'exercer leur droit au développement », notamment pour des programmes sociaux, économiques, de santé, ou de logement, qui seront, autant que possible, administrés par l'intermédiaire de leurs propres institutions[162];
- « d'utiliser, de mettre en valeur et de contrôler [leurs] terres, territoires et ressources » (qu'ils aient été occupés traditionnellement, utilisés ou acquis par les peuples autochtones)[163];
- « de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et culture » ainsi que leur propriété intellectuelle collective de ceux-ci[164];
- « de décider de leur propre identité ou appartenance conformément à leurs coutumes et traditions[165] », et
- « de déterminer les structures de leurs institutions et d'en choisir les membres selon leurs propres procédures[166]. »

L'autodétermination réfère donc au droit inhérent[167] des peuples autochtones, en tant que premiers occupants de leurs territoires, à prendre leurs propres décisions ainsi que

[160] Nations Unies, 2008, Article 5
[161] Nations Unies, 2008, Article 20.1
[162] Nations Unies, 2008, Article 23
[163] Nations Unies, 2008, Article 26
[164] Nations Unies, 2008, Article 31.1
[165] Nations Unies, 2008, Article 33.1. Ce droit comprend la citoyenneté individuelle dans l'État de résidence.
[166] Nations Unies, 2008, Article 33.1

d'entreprendre les mesures appropriées, que ce soit dans les sphères territoriales, culturelles, sociales, économiques, politiques ou spirituelles. Pour ce faire, une renégociation de la relation entre État colonial et nations autochtones est nécessaire, expliquent Walker et Belanger :

> Rather than implying isolation or separation, Aboriginal peoples typically view self-determination as a normative partnership with the settler state that is guided by mutual respect and recognition, the spirit of historic and contemporary treaty relationships, constitutional arrangements, and continuing group rights[168].

L'autodétermination ne concerne pas seulement les rapports entre nations autochtones et États *settler*, mais aussi entre nations autochtones, prenant souvent la forme de non-interférence dans les affaires des autres nations. Les peuples autochtones sont nombreux à offrir leur soutien à ou prendre part à la lutte pour la reconnaissance et le respect du droit d'exister en tant que peuples, libres du contrôle, des exigences et des identités imposées par la société coloniale[169].

2.1.4 Objectifs de la décolonisation et de l'autodétermination

Pour émerger de la crise actuelle en gardant leurs nations intactes, les Premières Nations doivent s'éloigner des valeurs dominantes de la société nord-américaine pour s'engager activement dans un processus de décolonisation et d'autodétermination[170]. L'auteur maori Hirini Matunga propose que les démarches entreprises doivent tendre vers les objectifs suivants, qui s'inscrivent dans la lignée des droits énoncés dans la DDPA :

- amélioration qualitative et quantitative de l'environnement;
- autonomie politique, incluant au besoin un partage du pouvoir stratégique avec l'État;
- cohésion et bien-être au sein des communautés;
- croissance économique (avec répartition des ressources);

[167] Le droit à l'autonomie gouvernementale est d'ailleurs reconnu comme droit ancestral par la Constitution canadienne. (AANDC, 2010)
[168] Walker et Belanger, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 198
[169] Alfred, 1999, p. xi
[170] Alfred, 1999, p. xii

- protection et renforcement de la culture[171];
- faire valoir et exercer le droit « to be self-determining, self-defining, and to have collective agency[172]. »

Les communautés devraient adapter ces objectifs en fonction de leurs priorités et ce que représentent le bien-être et le succès à leurs yeux. Les communautés devraient aussi être libres de déterminer les méthodes, approches et modèles les plus appropriés pour atteindre ces objectifs, qu'ils soient endogènes (donc autochtones) ou exogènes (occidentaux ou autres)[173]. Alfred, de manière complémentaire, considère qu'atteindre l'autonomie financière, développer une plus grande indépendance intellectuelle, restaurer leur fierté en leurs traditions, et faire preuve de courage pour défendre leurs terres et leurs droits font partie des objectifs :

> Only by committing ourselves to these goals can we hope to look into the future and see ourselves re-emerging as peoples ready to take our rightful places in the world. The path to self-determination is uphill and strewn with obstacles, but we must take it; the threat to our existence as indigenous people is so immediate that we cannot afford not to. The only way we can survive is to recover our strength, our wisdom, and our solidarity by honouring and revitalizing the core of our traditional teachings. Only by heeding the voices of our ancestors can we restore our nations and put peace, power, and righteousness back into the hearts and minds of our people[174].

Néanmoins, les peuples et individus autochtones qui affirment leur identité traditionnelle ne le font pas par sentimentalisme pour un passé idéalisé, ils recherchent la résilience culturelle plutôt qu'une réification du passé[175]. D'adapter les modèles traditionnels à un contexte changeant serait en soi une expression de l'autodétermination et de la résilience des communautés[176]. Simpson énonce quant à elle très simplement ce que pourrait représenter l'autodétermination à ses yeux :

> I want my grandchildren to be able to live in Mississauga Anishinaabeg territory as Mississauga Anishinaabeg—hunting, fishing, collecting medicines, doing ceremony, telling stories, speaking our

[171] Matunga, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 22, 25
[172] Matunga, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 25
[173] Matunga, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 24, 25
[174] Alfred, 1999, p. xii
[175] Martinez, dans Simmons, 2012 p. 295. Howitt et coll. émettent d'ailleurs une mise en garde à ce sujet, parlant de « naïve notions of returning to a pre-colonial idyll or trading the violence of colonial and neo-colonial state-and-corporate power for a neo-Indigenist plutocracy, or a localized kleptocracy. » (Howitt et coll., dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 317)
[176] Matunga, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 25

> language, governing themselves using our political traditions, and whatever else that might mean to them, unharnessed. *That's not a dream palace—that is what our treaties guaranteed*[177].

2.1.5 *Wasáse* : résurgence et autochtonie renouvelée

Tant les petites actions quotidiennes que celles à plus grande échelle peuvent contribuer à déconstruire et décoloniser leurs relations inégalitaires avec l'état et ses institutions[178]. De nombreux auteurs et activistes autochtones encouragent d'ailleurs les communautés et individus à utiliser l'affirmation et la pratique de leurs traditions (qu'elles soient politiques, légales, économiques, environnementales ou autres), à la fois comme stratégie centrale pour remettre en question les systèmes coloniaux[179] et comme façon de maintenir leur intégrité culturelle en tant que peuples[180]. Corntassel l'explique d'ailleurs :

> If one thinks of peoplehood as the interlocking features of language, homeland, ceremonial cycles, and sacred living histories, a disruption to any one of these practices threatens all aspects of everyday life. The complex spiritual, political and social relationships that hold peoplehood together are continuously renewed. These daily acts of renewal, whether through prayer, speaking your language, honoring your ancestors, etc., are the foundations of resurgence. It is through this renewal process that commitments are made to reclaim and restore cultural practices that have been neglected and/or disrupted[181].

En continuité avec la résistance et la résilience autochtone[182], la résurgence sera ici posée comme opposée à la colonisation : il s'agit de la reconnexion active d'un peuple avec ses territoires traditionnels, sa culture et ses communautés, afin de permettre à celui-ci de se renouveler, de reprendre des forces, et de s'autodéterminer[183]. Kelly Aguirre souligne que pour elle, la résurgence implique « a reorientation in ways of knowing, living more fully *again* from within Indigenous knowledge systems[184]. »

Dans cette veine, Alfred propose un modèle intéressant pour la démarche autochtone contemporaine vers l'autodétermination. Ce modèle est basé sur deux concepts issus de la culture *kanien'kehá:ka* de l'auteur : *Onkwehonwe* et *Wasáse*.

---

[177] Leanne Betasamosake Simpson, dans Kino-nda-niimi Collective, 2014, p. 154-155
[178] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 430
[179] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 430
[180] Geffen, dans Bellfy, 2014, p. 163
[181] Corntassel, 2012, p.88-89
[182] LaRocque, 2015, p. 18
[183] Corntassel, 2012, p. 91-92, 97
[184] Aguirre, 2015, p. 185

Alfred utilise l'expression *Onkwehonwe*, qui signifie « peuple d'origine » en *kanien'keha*, pour référer aux Autochtones à travers le monde, sans les connotations coloniales et problématiques justement rattachées au mot « autochtone »[185]. Le fait d'utiliser un terme dans sa langue maternelle permet ainsi d'affirmer la persistance des peuples comme le sien face au colonialisme :

> What is being Onkwehonwe? From what I've been told, and from what I've seen in all the time I've spent among Onkwehonwe all over the world, "being Onkwehonwe" is living heritage, being part of a tradition—shared stories, beliefs, ways of thinking, ways of moving about in the world, lived experiences—that generate identities which, while ever-changing and diverse, are deeply rooted in the common ground of our heritages as original peoples[186].

Plutôt qu'une simple identité panautochtone[187], être *Onkwehonwe* implique une démarche personnelle, poursuit Alfred :

> Living as Onkwehonwe means much more than applying a label to ourselves and saying that we are indigenous to the land. It means looking at the personal and the political choices we make every day and applying an indigenous logic to those daily acts of creation[188].

Les *Onkwehonwe*, bien que leurs réalités soient multiples, et que d'une nation à l'autre ils peuvent articuler différemment liberté et autodétermination, font face au même défi principal, soit de rétablir les connexions humaines, culturelles et territoriales, sources de leur bien-être et de leur pouvoir qui ont été rompues par la domination coloniale[189]. Comme le suggèrent Alfred et Corntassel, « *being Indigenous* means thinking, speaking, and acting with the conscious intent of regenerating one's indigeneity[190]. »

Selon les auteurs, cette transformation se ferait d'abord au plan individuel, mais ultimement, seul l'engagement collectif à une vision éthique et politique rejetant consciemment les postures coloniales de violence, de soumission et de victimisation pourrait mener à une réelle décolonisation[191]. « We need to become warriors again. When we think of

---

[185] L'auteur, dans son texte (en anglais) propose *Onkwehonwe* comme alternative à *aboriginal*, qu'il considère comme une construction sociale, intellectuelle et politique coloniale. (Alfred, 2005, p. 19, 126)
[186] Alfred, 2005, p. 139
[187] Alfred, 2005, p. 144
[188] Alfred, 2005, p. 33
[189] Alfred, 2005, p. 20
[190] Alfred et Corntassel, dans Cannon et Sunseri, 2011, p. 144. Dans la même veine, Dennis Martinez (dans Simmons, 2012 p. 395) souligne la « perennial flexibility of Indigenous peoples everywhere in adapting to a changing world while maintaining their place-based identity and core traditional values. This is the heart of "Indigeneity". »
[191] Alfred, 2005, p. 19

those people who take on the responsibility to act against threats to the people, we think of the word "warrior"[192] », remarque Alfred. Celui-ci prend d'ailleurs le terme *Wasáse*, qui signifie « danse guerrière », comme point de départ pour son modèle de résurgence *onkwehonwe* :

> Wasáse, as I am speaking of it here, is symbolic of the social and cultural force alive among Onkwehonwe dedicated to altering the balance of political and economic power to recreate some social and physical space for freedom to re-emerge. Wasáse is an ethical and political vision, the real demonstration of our resolve to survive as Onkwehonwe and to do what we must to force the Settlers to acknowledge our existence and the integrity of our connection to the land[193].

Warrior (ou guerrier), au sens où l'entend l'auteur, est donc assez différent de celui de soldat viril qu'on lui prête habituellement en Occident, d'ailleurs absent des cultures *Onkwehonwe*, où traditionnellement il était plutôt question d'indépendance, de souplesse, de compétence, de discipline et de motivation[194]. La vision des « nouveaux guerriers » d'Alfred est loin du modèle genré et obsolète de la culture populaire; ce sont les hommes et les femmes *onkwehonwe* d'aujourd'hui qui émulent et canalisent les traits de caractère ci-dessus pour prendre part à la résurgence, que ce soit dans les réserves, en milieu urbain ou ailleurs[195] :

> The challenge for today is not how to restore ancient societies, but how to regenerate our culture and revitalize our people as warriors. We must find a way to reorient ourselves, our ways of thinking and behaviours, so that the next generation of Onkwehonwe is capable of standing up and throwing off the weight of colonial oppression and shouldering the responsibilities of a dangerous freedom-seeking struggle for dignity[196].

Bien que sa théorie emploie un champ lexical aux connotations militaires[197], et qu'il reconnaît que la violence peut paraître attrayante pour des raisons émotives et culturelles, Alfred rejette l'utilisation de celle-ci comme solution aux problèmes coloniaux. Au contraire, explique-t-il, « we want and desire peaceful coexistence, and we must advance our cause against the evil of colonialism accordingly[198]. » Il encourage plutôt les nouveaux guerriers qui prennent part à la *Wasáse* à faire preuve de discipline et canaliser leurs énergies pour être une force de changement pacifique, positive et créative :

> A warrior confronts colonialism with the truth in order to regenerate authenticity and recreate a life worth living and principles worth dying for. The struggle is to restore connections severed by the colonial

---

[192] Alfred, 2005, p. 78
[193] Alfred, 2005, p. 19
[194] Alfred, 2005, p. 84. Ces qualités sont aussi mentionnées par Sauvé et coll. 2005, p. 87
[195] Alfred, 2005, p. 78, 84, 85
[196] Alfred, 2005, p. 85
[197] Guerrier, lutte, etc.
[198] Alfred, 2005, p. 55

> machine. The victory is an integrated personality, a cohesive community, and the restoration of respectful and harmonious relationships[199].

Le pouvoir transformateur authentique réside dans le savoir combiné à l'action directe, selon l'auteur. À cet effet, tous les types de savoirs ne sont toutefois pas considérés comme égaux : le système d'éducation actuel perpétuerait l'image des Autochtones comme colonisés, membres soumis de la structure coloniale, ce qui normalise la position de dominance *settler*[200]. Une revalorisation des savoirs traditionnels autochtones serait donc stratégique dans la lutte pour l'autodétermination.

Le but ultime du guerrier *onkwehonwe* est de passer de la rhétorique à la pratique, « to move across life's landscapes in an indigenous way, as my people say, Onkwehoneneha », pour mener sa vie comme acte d'autochtonie, explique Alfred[201]. Pour ce faire, les guerriers *onkwehonwe* devront mettre au défi les fondations de la mentalité coloniale et la société *settler*, en ré-imaginant, en régénérant et en redéfinissant leur existence collective[202], et en proposant un modèle d'égalité sociale et de pluralisme politique[203]. L'auteur présente à cet effet une formule en trois volets, qu'il présente comme plus efficace et réaliste que l'approche courante au problème colonial, qui vise à sa résolution via la guérison (« so individualizing and terminal and so much a part of the industry built up around residential school and substance abuse healing among our peoples[204] ») et la réconciliation (« [which] gives Onkwehonwe a place inside of Settler society with no requirements for Settlers to forego any of their ill-gotten gains personally or collectively[205] ») :

- La régénération, comme alternative à la guérison. Plutôt que de chercher une compensation ou un apaisement, les *Onkwehonwe* pourront se régénérer et

---

[199] Alfred, 2005, p. 45
[200] Alfred, 2005, p. 85. L'auteur explique d'ailleurs que les *Onkwehonwe* auront à redéfinir la terminologie de leur existence : « Take the word, "colonization," which is actually a way of seeing and explaining what has happened to us. We cannot allow that word to be the story of our lives, because it is a narrative that in its use privileges the colonizer's power and inherently limits our freedom, logically and mentally imposing a perpetual colonized victim way of life on the world. » (Alfred, 2005, p. 25)
[201] Alfred, 2005, p. 45
[202] Alfred, 2005, p. 45
[203] Alfred, 2005, p. 103-104
[204] Alfred, 2005, p. 151
[205] Alfred, 2005, p. 151

transcender les séquelles coloniales en agissant à l'encontre de leurs peurs profondément ancrées.

- La restitution, car selon l'auteur, un réel rétablissement de la paix nécessite de la part des *settlers* une certaine renonciation des gains illégitimes résultant du colonialisme, que ce soit de manière individuelle ou collective. L'auteur présente une telle restitution comme préalable à une véritable réconciliation[206].
- La résurgence, qui, à travers le courage d'agir face à l'injustice, serait favorisée par Alfred par rapport à la recherche d'une « résolution » du problème colonial :

> Resurgence is action beyond resistance. It is what resistance always hopes to become: from a rooted position of strength, resistance defeats the temptation to stand down, to take what is offered by the state in exchange for being pacified. In rejecting the temptation to join the Settlers and their state, seeking instead to confront Settler society in a struggle to force an end to the imperial reality and to lay down the preconditions for a peaceful coexistence, we would choose to use contention as a means of widespread enlightenment and societal change[207].

De nouveaux guerriers *Onkwehonwe* auraient déjà commencé à donner forme à la *Wasáse*[208], ce combat pour le droit à une existence authentique, basée sur des principes *Onkwehonwe* qu'Alfred et Corntassel résument avec une série de « mantras » animant la lutte : « Land is Life », « Language is Power », « Freedom is the Other Side of Fear », « Decolonize your Diet » et « Change Happens one Warrior at a Time. »[209] Selon Alfred, ces nouveaux guerriers comprennent l'importance de reconnecter avec leur patrimoine culturel et leur identité *onkwehonwe* pour arriver à l'autodétermination[210] :

> Survival is bending and swaying but not breaking, adapting and accommodating without compromising what is core to one's being. Those who are emboldened by challenges and who sacrifice for the truth achieve freedom. Those who fail to find balance, who reject change, or who abandon their heritage altogether abandon themselves. They perish. The people who live on are those who have learned the lesson of survival: cherish your unique identity, protect your freedom, and defend your homeland[211].

---

[206] Alfred, 2005, p. 151-152
[207] Alfred, 2005, p. 151-152
[208] Alfred, 2005, p. 22
[209] Alfred et Corntassel, 2011, p. 144
[210] Alfred, 2005, p. 22
[211] Alfred, 2005, p. 29

Wasáse, comme le présente Alfred, correspond très bien à la vision d'une « résistance active qui s'appuie sur l'affirmation identitaire[212] » de Lucie Sauvé et coll., inspirée par la proposition de Jürgen Habermas, selon laquelle « il ne s'agirait pas tant de "lutter contre", mais de construire ailleurs, autrement, des projets signifiants qui prennent forme dans un agir dialogique au sein de la communauté[213]. »

Alfred ne prétend cependant pas avoir trouvé de marche à suivre pour contrer le colonialisme, d'une vaste complexité. Les concepts d'*Onkwehonwe* et de *Wasáse* sont plutôt présentés comme des pistes, « only directions towards the truth and rough pathways to freedom », selon les mots de l'auteur[214].

2.2 Savoirs traditionnels autochtones

2.2.1 Définitions

L'expression « savoirs traditionnels autochtones » (STA) désigne un ensemble de pratiques, croyances et connaissances approfondies, développées au fil de l'occupation à long terme d'un territoire donné par un groupe autochtone[215]. Ces savoirs résultent d'un rapport étroit entre un peuple et son milieu de vie[216]. Comme l'explique Dawn R. Morrison :

> Over thousands of years, Indigenous Peoples have developed a wide range of traditional harvesting strategies and practices that have shaped, supported and sustained our distinct cultures, economies and

---

[212] Sauvé et coll. 2005, p. 93
[213] Habermas, repris dans Sauvé et coll. 2005, p. 93
[214] Alfred, 2005, p. 40
[215] Il est ici question des peuples autochtones à travers le monde. Les Nations Unies, à défaut d'une définition officielle du terme, utilisent une série de critères pour identifier les peuples autochtones, soit :
« -Self-identification as indigenous peoples at the individual level and accepted by the community as their member
-Historical continuity with pre-colonial and or pre-settler societies
-Strong link to territories and surrounding natural resources
-Distinct social, economic or political systems
-Distinct language, culture and beliefs
-Form non-dominant groups of society
-Resolve to maintain and reproduce their ancestral environments and systems as distinctive peoples and communities. » (United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues, 2006, p. 1)
J'utiliserai la même approche dans le présent mémoire, bien qu'il y soit plus précisément question des STA d'une Première Nation, celle d'Odanak.
[216] Hall, Goldin Rosenberg et Dei, 2000, p. 71-72; Schramm et coll., dans Natcher, 2008, p. 152; Berkes, 2012, p. 7

> ecosystems. In turn, a wide range of cultural and biological diversity is reflected in the traditional harvesting strategies practiced within the boundaries of our respective traditional territories in what is now known to the settlers as the Dominion of Canada[217].

Ainsi, les STA peuvent englober tant les savoirs concernant la faune, la flore et la géographie que des normes culturelles de gestion territoriale et d'allocation de ressources[218].

2.2.2 Principales caractéristiques des savoirs traditionnels autochtones

Roy Ellen, Peter Parkes et Alan Bicker énoncent les principales caractéristiques des STA : ce sont des savoirs ancrés dans un territoire, qui sont la conséquence d'un « practical engagement in everyday life and […] constantly reinforced by experience, trial and error, and deliberate experiment[219]. » Ainsi, les STA, présentant une approche pratique, sont décrits comme étant plus empiriques ou empirico-hypothétiques que théoriques et tendant à relever du savoir-faire et du savoir-être[220]. Histoires collectives, expériences, pratiques, généalogies, légendes, mythologies, coutumes, lois, enseignements spirituels, et valeurs accumulés et transmis de génération en génération peuvent tous en faire partie[221]. Les STA sont acquis par une combinaison d'expérience personnelle, d'apprentissage culturel, et d'enseignements par les experts détenant les savoirs[222]. Comme leur transmission se fait oralement, par imitation ou par démonstration, le processus d'acquisition des STA a une dimension communautaire :

> L'apprentissage se fait à travers l'expérience, avec le corps et l'âme, comme avec l'esprit. Il s'appuie sur l'observation et la réflexion, sur la stratégie de « l'essai et erreur ». Il amène à reconnaître qu'il y a diverses facettes aux réalités, qui interagissent entre elles et qui sont évolutives, en perpétuel changement. L'éducation autochtone reconnaît également le pouvoir de la pensée (en particulier, la pensée symbolique) et du langage pour créer le monde où nous vivons. Le langage, comme l'art, apparaît comme une expression du « souffle de l'âme ». L'art et le conte deviennent des stratégies éducatives privilégiées pour mieux ancrer le savoir. Le jeu, associé à l'humour, confronte, consolide et complète l'apprentissage[223].

---

[217] Morrison, dans Simmons, 2012, p. 125
[218] Geffen, dans Bellfy, 2014, p. 159
[219] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[220] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[221] Bannister et Hardison, cités dans Orcherton, 2012, p. 56
[222] Brubacher et McGregor, 1998, p. 7. Doug Brubacher et McGregor définissent l'apprentissage culturel (*cultural learning*) comme suit : « Cultural learning can be described as a complex interaction between the individual, the family, the community and the full range of knowledge that is expressed through the language, ceremonies, mythology and spirituality, and leads to the adoption and adaption of the world view and principles underlying the knowledge system. » (1998, p. 7)
[223] Sauvé et coll. 2005, p. 87

Les STA sont généralement répartis de manière asymétrique (en ce qui concerne l'âge et le sexe des détenteurs, par exemple) au sein d'une population donnée[224]. Ainsi, chez les Premières Nations, les aînés sont souvent détenteurs de nombreux savoirs. Ils jouent un rôle de guide plutôt que de maître dans l'expérience d'apprentissage[225], mais n'ont pas le monopole sur celle-ci, et ne sont pas les seuls détenteurs de STA :

> Although [indigenous knowledge] may be focused on particular individuals and may achieve a degree of coherence in rituals and other symbolic constructs, its distribution is always fragmentary: it does not exist in its totality in any one place or individual. Indeed, to a considerable extent it is devolved not from individual to individual at all, but in the practices and interactions in which people themselves engage[226].

2.2.3 Savoirs traditionnels autochtones et sciences occidentales

« Tout est relié », dit l'expression commune à de nombreuses cultures des Premières Nations. Comme le soulignent les géographes Adam J. Barker et Jenny Pickerill, « Indigenous peoples have traditionally related to place through spatially stretched and dynamic networks of relationships[227]. » Faisant partie d'un tout, tant les humains que les animaux, les plantes, les minéraux, et les divers éléments géographiques d'un territoire sont considérés comme en relation les uns avec les autres, tout en étant sur un pied d'égalité[228]. Suivant une telle conception holistique du monde, les cultures autochtones tendent à prôner certaines valeurs (notamment par le biais de leurs STA) : coopération, liens familiaux, communication intergénérationnelle, souci pour le bien-être des générations futures, autonomie et utilisation des ressources locales. Le territoire et les ressources y sont collectifs et doivent être utilisés de manière respectueuse et durable[229].

Historiquement et encore aujourd'hui, les peuples autochtones à travers le monde se caractérisent souvent par leurs relations interdépendantes avec leurs environnements, tant pour leur subsistance culturelle que pour leur survie en tant que peuple. McGregor poursuit :

> Indigenous peoples have lived for thousands of years in their territories and have gained and developed knowledge of the land, water, climate, weather, animals, etc. to continue to live as a nation and culture.

---

[224] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[225] Sauvé et coll. 2005, p. 87
[226] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[227] Barker et Pickerill, 2012, p. 1711
[228] Battiste, 2010, p. 17; Barker et Pickerill, 2012, p. 1711
[229] Posey, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 36

> This knowledge system is rooted in a context, a worldview, epistemology, ontology, philosophy and value system that often contrasts with that of Western science[230].

Une revue de la littérature au sujet des STA[231] montre rapidement qu'outre les grandes lignes, il n'y a pas de consensus sur la définition, la place et la signification de ces savoirs entre chercheurs autochtones et allochtones[232].

Chez les peuples autochtones, les savoirs liés à la santé, à l'environnement, aux rapports sociaux, et à la spiritualité sont moins segmentés que dans l'approche occidentale dominante. Les STA sont, de manière caractéristique, fidèles à la vision du monde holistique des traditions autochtones, et « forment un "complexe de connaissance-pratique-croyance" où chacun de ces éléments est défini dans sa relation avec les autres[233] ». Caroline Desbiens et Irène Hirt expliquent :

> La vision du monde, les valeurs culturelles, les règles et les normes éthiques font partie intégrante de ce complexe et doivent déterminer les actions des individus et des institutions qui veillent à la santé du territoire : autant les connaissances que les institutions requièrent des mécanismes permettant d'internaliser la culture afin que l'apprentissage puisse être encodé et mémorisé par le groupe social[234].

Les STA incluent des concepts, des croyances, des perceptions et l'expérience des environnements locaux, tant sociaux que naturels. Ellen, Parkes et Bicker soulignent que lorsqu'il est question de STA, il est problématique de séparer le technique du non-technique et le rationnel de l'irrationnel[235]. Comme le fait valoir Sherman :

> This pragmatic understanding of the land by Indigenous peoples, while different, was not the result of inferiority or limited cognitive abilities. It was a deliberate method of management, where human behaviour was regulated. Use of land was organized as to make the lightest footprint, and thus facilitate lasting relationships with the Natural World[236].

---

[230] McGregor (s'inspirant de Cajete, 2000), dans Simmons, 2012, p. 10-11

[231] J'inclus ici les variantes et sous-catégories du concept de « savoirs traditionnels autochtones », notamment les savoirs écologiques traditionnels/autochtones, les savoirs culturels et écologiques, et les savoirs locaux et traditionnels, qui bien que certains auteurs fassent de subtiles distinctions, réfèrent au concept général dont il est question ici. Pour une définition des savoirs *écologiques* autochtones, voir Geffen, dans Bellfy, 2014, p. 159

[232] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 416-417; McGregor, dans Bellfy 2014, p. 100-111; Orcherton, 2012, p. 75-76; Simpson, 1999, p. 50

[233] Desbiens et Hirt, 2012, p. 37, se basant sur des concepts de Berkes

[234] Desbiens et Hirt, 2012, p. 37

[235] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 5

[236] Sherman, dans Davis, 2010, p. 117

Les sciences occidentales et les savoirs traditionnels[237] accordent tous deux une grande importance à l'observation directe. Les deux approches divergent cependant quand il est question de preuve : l'approche hypothético-déductive de la méthode scientifique occidentale cherche à valider ou invalider une hypothèse, tandis que l'approche traditionnelle autochtone, où le souci d'objectivité est moindre (au sens occidental du terme), tend à considérer l'expérience, individuelle ou collective[238], comme démonstration suffisante[239]. Le rationnel et l'intuitif y sont d'ailleurs considérés comme complémentaires[240]. Ainsi, d'une perspective autochtone, les STA ne peuvent être séparés des personnes qui les détiennent[241]. Pourtant, ces savoirs ne sont pas nécessairement reconnus en tant que « savoirs traditionnels autochtones » par leurs détenteurs : souvent, à leurs yeux, il s'agit tout simplement de choses qu'ils savent ou qu'ils font. Ces savoirs évoluent en fonction des changements environnementaux et varient d'une personne à une autre[242].

L'expression « *indigenous knowledge*[243] » fait apparition pour la première fois dans la littérature dans une publication en 1980[244]. Ce n'est cependant qu'à partir de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, tenue à Rio en 1992, que la complémentarité entre savoirs autochtones et utilisation durable des ressources naturelles prend vraiment place dans le discours politique international[245]. Depuis, de nombreux chercheurs se sont penchés sur les pistes de solutions que les STA pourraient fournir à de diverses questions environnementales. Les professionnels de l'environnement et chercheurs

---

[237] De nos jours, les sciences occidentales et les savoirs traditionnels autochtones n'existent pas en vase clos, mais se chevauchent, se coconstruisant l'un l'autre.
[238] La méthode scientifique occidentale ne rejette pas pour autant l'expérience individuelle, mais tend à l'utiliser comme « matière première » dans la construction de théories d'analyses. (Orcherton, 2012, p. 60-61) L'approche inductive est d'ailleurs plus proche de l'épistémologie à la base des savoirs traditionnels.
[239] Orcherton, 2012, p. 60-61; Schramm et coll., dans Natcher, 2008, p. 152; Nadasdy, 2003, p. 375. Il est question ici surtout d'accumulation d'expériences sur une longue période, voire des générations.
[240] Goldin Rosenberg, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 139
[241] McGregor, dans Bellfy, 2014, p. III
[242] Schramm et coll., dans Natcher, 2008, p. 152
[243] *Indigenous knowledge* est l'une des formes les plus courantes de « savoirs autochtones » en anglais.
[244] La première mention de *Indigenous knowledge* dans la littérature provient de *Indigenous knowledge system and development*, édité par Brokensha, D. W., Warren, D. M., et Warner, O. (University Press of America, 1980). L'année précédente, en 1979, M. Howes et R. Chambers utilisaient quant à eux pour la première fois l'expression *Indigenous technical knowledge* dans « Indigenous Technical Knowledge: Analysis, Implications and Issues » (IDS Bulletin, Vol. 10 No. 1, 1979)
[245] Warren, dans Maffi, 2001, p. 446

formés en Occident tendent à concevoir les STA comme un corpus de connaissances ou, comme le précise McGregor, « as a noun, something whose boundaries can be readily delineated and which can be packaged for general consumption[246]. » D'un point de vue autochtone, on tend plutôt à conceptualiser les STA comme un mode de vie où les peuples, leurs territoires et leurs savoirs font partie d'un tout inséparable[247]. McGregor explique :

> From an Aboriginal viewpoint, TEK is conceptualized as both more than and different from western definitions. Aboriginal understandings of TEK tend to focus on relationships between knowledge, people, and all of Creation (the 'natural' world as well as the spiritual). TEK is viewed as the process (a verb) of participating fully and responsibly in such relationships, rather than specifically the knowledge gained from such experiences. For Aboriginal people, TEK is not just about understanding relationships; it is the relationship with Creation. TEK is something one does[248].

Comme l'articule Darrell Posey, les STA sont plus qu'une simple compilation de faits : « It is the basis for local-level decision-making in areas of contemporary life, including natural resource management, nutrition, food preparation, health, education, and community and social organization[249]. »

Certains auteurs traitent d'ailleurs plus spécifiquement de savoirs *écologiques* traditionnels[250] ou de savoirs *culturels écologiques*[251], qui sont des sous-ensembles des savoirs traditionnels autochtones. Conformément aux énoncés ci-dessus quant à l'aspect holistique des savoirs traditionnels autochtones, je fais le choix dans le contexte du présent mémoire de considérer les savoirs traditionnels autochtones dans leur ensemble[252].

---

[246] McGregor, dans Bellfy, 2014, p. 110-111
[247] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 416-417
[248] McGregor, dans Bellfy, 2014, p. 111
[249] Posey, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000*,* p. 36
[250] Voir notamment Ellen, Parkes et Bicker, 2000; Bellfy, 2014, et Maffi, 2001
[251] Orcherton, 2012, p. 56
[252] Comme le souligne Simpson, « In using the word "environment" in the term TEK, Euro-Canadian researchers assume that the concept of the "environment" has universal meaning in both western and Indigenous thought. […] In general, the Aboriginal concept is much broader in scope referring to physical, mental, emotional and spiritual realities, and the inner environment of individuals. In separating environmental knowledge from other kinds of knowledges as occurs in creating a body of knowledge derived from Indigenous people, the TEK movement violates the fundamental belief system and understanding inherent in Indigenous Knowledge systems. In Indigenous societies, the environment was and is fully integrated into every aspect of society. The environment was integrated into the decision-making processes of the past--there was no differentiation between things environmental and things non-environmental, because everything was environmental (see AFN 199, Clarkson *et al.* 1992). The separation of "environmental" knowledge is reflective of TEK as a western concept. » (1999, p. 63-64)

2.2.4 Colonisation et savoirs traditionnels autochtones en Amérique du Nord

Au début de la colonisation du continent nord-américain, les Européens étaient dépendants des Autochtones et de leurs savoirs pour survivre :

> [Europeans] needed our Ancestors' knowledge of the land, in order to feed, clothe and shelter themselves. They needed our Ancestors' knowledge of nutrition and food preparation so they could become physically strong after months of neglect. They needed our Ancestors' technology to hunt, fish, navigate and transport themselves through our Nations. They were dependent upon our knowledge of health and healing to cure them from sickness. But as their numbers grew, and they developed European-type infrastructure and settlements their reliance on Indigenous Peoples and Indigenous Knowledge diminished[253].

Sous l'influence coloniale, les traditions environnementales et intellectuelles des sociétés non occidentales ont été dévaluées :

> The priorities of scientific development and R&D efforts, guided by Western bias, transformed the plurality of knowledge systems into a *hierarchy* of knowledge systems. When knowledge plurality mutated into knowledge hierarchy, the horizontal ordering of diverse but equally valid systems was converted into a *vertical* ordering of *unequal* systems, and the epistemological foundations of Western knowledge were imposed on non-Western knowledge systems with the result that the latter were invalidated[254].

Le patrimoine biologique et intellectuel des sociétés non occidentales a ainsi été grandement dévalorisé[255]. En comparaison à la société « civilisée », industrialisée et technologiquement avancée, les peuples autochtones d'Amérique du Nord ont souvent été perçus et représentés comme « primitifs[256] ». De tels discours ont servi à justifier l'appropriation des territoires autochtones par les *settlers*, qui venaient dompter la nature sauvage (et en exploiter les

---

[253] Simpson, 2001a, p. 132-133

[254] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. vii

[255] Comme l'avance Simpson, « For the next five centuries, the dominant society in Canada relegated Indigenous Peoples to "savage", consistently denying the existence of intellect within the "Indian". Further, the processes of colonization, colonialism, imperialism and assimilation have made every attempt to undermine and destroy Aboriginal Peoples. » (1999, p. 1)
Cependant, comme le souligne Dorothy Goldin Rosenberg, les savoirs traditionnels n'ont pas été dévalorisés partout dans le monde : « Nonetheless, in some cultures the wisdom of living in harmony with nature and of drawing on natural vital forces possessed by ancestors has never been lost. Different cultures call this wisdom by different names: Prana (India), Chi (China), or Ki (Japan). In fact, the word "physis," from which the word *physician* derives, refers to both "nature" and this "vital force" (Kheel, 1989) In addition, indigenous healing practices maintained by lay women for thousands of years remain among the most important healing practices in most rural parts of the world. » (Goldin Rosenberg, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 147)

[256] Simpson, 1999, p. 3

ressources) en y amenant la « civilisation » et, éventuellement, le capitalisme[257]. Ces représentations persistent aujourd'hui, et on retrouve encore une hiérarchisation des différents savoirs, où les STA sont généralement considérés comme anecdotiques, inférieurs, voire même comme illégitimes[258] comparativement au « patriarchal euro-centrism masquerading as universalism », selon la formule-choc de George J. Sefa Dei, Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg[259]. Ellen, Parkes et Bicker poursuivent :

> The inherent ethnocentrism and elitism of late twentieth-century global science […] has made it difficult for scientists themselves to accept that the folk have any knowledge of worth […], a culture of denial which has been justified by a methodological reductionism and evaluative process which systematically renders such knowledge "unscientific"[260].

Pendant les siècles qui ont suivi l'arrivée des colons en Amérique du Nord, les STA ont donc été ouvertement réprimés, notamment avec des lois interdisant les pratiques traditionnelles ou forçant les enfants autochtones à fréquenter des pensionnats destinés à les assimiler culturellement et linguistiquement à la société blanche[261]. Les dynamiques sociales permettant l'acquisition, la transmission et la mise en pratique des STA en ont été gravement affectées[262]. Rapides et drastiques, de tels changements socioéconomiques tendent à rendre les STA moins utiles au quotidien pour leurs détenteurs, et ainsi s'érodent peu à peu :

> External pressures also foster change in perceptions and attitudes on the part of local peoples, often leading to the disvaluing and abandonment of traditional knowledge and behaviours and of the languages that are the repositories and means of transmission of such knowledge[263].

Le fait que jusqu'à récemment, les STA n'étaient pas consignés par écrit, et, par conséquent, exclus des cursus scolaires (y compris ceux destinés spécifiquement aux élèves ou étudiants autochtones) a contribué à positionner les savoirs occidentaux comme seuls savoirs « valides »

---

[257] Simmons, 2012, p. 39
[258] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. vii; Simpson, 1999, p. 3
[259] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 8
[260] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 12
[261] Milloy, 1999, p. 3
[262] Simpson, 2004, p. 379; Maffi, 2001, p. 6; Brubacher et McGregor, 1998, p. 7. Statt précise : « Hunting, trapping and fishing are more than a way of procuring food: they are a way of transferring ancient knowledge about landscapes and ecology and natural cycles; they are permeated with cultural and spiritual belief, custom and ideology; they give purpose and context to language and tradition; they enforce cultural values and are laden with cultural protocol and may help define socio-political structures; they give context to traditional law; they give reason for producing and transferring important aspects of material cultural heritage; they support a traditional economy and values pertaining to sharing resources. » (Statt, 2008, p. 190)
[263] Maffi, 2001, p. 6

aux yeux de grands pans de la population nord-américaine[264]. Une telle hiérarchisation des savoirs a mené à une crise du savoir chez plusieurs Autochtones, ce qui a eu pour résultat la fragmentation des croyances et valeurs traditionnelles, l'érosion des spiritualités autochtones, des distorsions dans les écosystèmes et économies locales, régionales et nationales, ainsi qu'à des tensions liées à la revitalisation culturelle[265]. Ces divers éléments ont eu un impact négatif et concret sur la qualité de vie de nombreux Autochtones en Amérique du Nord. Plusieurs ont toutefois réussi à maintenir et alimenter leurs savoirs, à pratiquer leurs cérémonies et à faire perdurer leurs cultures et traditions[266], souvent en secret[267] et en dépit de la persécution[268] et même, comme le souligne Couture, « in the face of violence, dispossession, betrayal, degradation and misguided paternalism, systematically visited upon them since the 1600s[269]. »

2.2.5 Savoirs traditionnels autochtones de nos jours

Malgré tout, les STA ont survécu et comme le soulignent Ellen, Parkes et Bicker, depuis le milieu des années 1960, « the process of marginalizing [indigenous knowledge] has been put into reverse and is indeed accelerating to a remarkable (some would say alarming) degree[270]. » Cette accélération serait due à des raisons pratiques, mais aussi plus « romantiques ». Les raisons dites « romantiques » ont émergé de la contre-culture des années 1960, où l'image de l'Autochtone vivant en harmonie avec la nature était posée comme idéal diamétralement opposé au mode de vie occidental[271]. Les raisons pratiques, quant à elles, ont plutôt émergé des excès de la science occidentale : les STA présentent une alternative à la surconsommation, l'utilisation abusive des ressources, la perturbation des écosystèmes, etc.[272] Selon la chercheuse mi'kmaq Marie Battiste, « Scientists, ecologists, and social justice activists are coming to understand the consequences to the world when Indigenous peoples, their languages

[264] Warren, dans Maffi, 2001, p. 450
[265] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 3-4
[266] Brubacher et McGregor, 1998, p. 7
[267] Simpson, 1999, p. 2
[268] Simpson, 2001b, p. 132-133; Brubacher et McGregor, 1998, p. 7
[269] Cité dans Simpson, 1999, p. 16
[270] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 12
[271] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 12; Kalland, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 319
[272] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. viii

and their knowledge are denigrated, dismissed, or denied the resources necessary to retain them[273]. »

L'intérêt de la communauté scientifique occidentale envers les systèmes de savoirs autochtones par le biais de l'ethnoscience (notamment l'ethnobotanique) a débuté à la fin du XIX^e^ siècle et s'est accentué au cours du XX^e^ siècle[274]. Dans les années 1980 et 1990, des chercheurs ont commencé à collaborer avec des communautés autochtones sur des projets d'agriculture durable, de conservation de la biodiversité et de gestion des ressources naturelles utilisant les STA[275]. Depuis un quart de siècle environ, les Nations Unies ont porté beaucoup d'attention aux STA dans le cadre de forums et commissions sur la biodiversité et le développement durable, suscitant du même coup l'intérêt de nombreux chercheurs (biologistes, botanistes, zoologues, entomologues, ingénieurs forestiers, etc.)[276] à ce sujet :

> Most Western scientists focus on [traditional ecological knowledge] as a resource for baseline data in areas where Western scientific data is lacking, since a greater volume of factual knowledge is equated with the better management of natural resources, primarily because it affords humans greater control over those environments. It is this line of thinking that drives ecologists to move from their intellectually comfortable spaces and forge into the alleged "practicality" of TEK[277].

Ainsi, les STA sont devenus centraux dans de nombreux projets de développement et de conservation, ces savoirs s'étant montrés très efficaces pour le maintien de la biodiversité et pour gérer l'utilisation durable des ressources naturelles. « Indeed, the concept of *sustainability* is embodied in indigenous and traditional livelihood systems », souligne Posey[278].

Selon Simpson, « savoirs traditionnels autochtones » et « savoirs écologiques traditionnels » seraient devenus des expressions à la mode[279] dans les milieux universitaires, les organisations non gouvernementales (ONG) et plusieurs ministères[280]. Ce gain d'intérêt a eu pour effet de légitimer les conceptions autochtones de l'environnement sur la scène internationale, ce qui, en retour, aurait donné aux Autochtones un « aura of great ecological

---

[273] Battiste, 2010, p. 16
[274] Uprety et al, 2012, p. 7
[275] Martinez, dans Simmons, 2012, p. 392
[276] Posey, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 35; Brubacher et McGregor, 1998, p. 4-5
[277] Simpson, 2004, p. 373-374
[278] Posey, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 35-36
[279] L'auteure utilise le terme « buzzwords », en anglais.
[280] Simpson, 2001a, p. 138

wisdom. »[281] Arne Kalland voit quant à lui cette situation comme une occasion pour les peuples autochtones d'acquérir à la fois une importance culturelle et de devenir membres à part entière du « village global », influençant du même coup leur confiance et identité en tant que peuples[282].

Simpson apporte cependant une nuance importante. Selon elle, seuls les aspects des STA qui sont similaires aux données pouvant être collectées en suivant la méthode scientifique occidentale sont considérés par les scientifiques comme de potentielles ressources pour résoudre les problèmes environnementaux actuels. Les fondements spirituels, les valeurs et les conceptions autochtones du monde qui sont inhérents aux STA sont souvent négligés ou ignorés, car ils ne cadrent pas avec ceux des sociétés dominantes[283]. « In a sense, constructing Aboriginal knowledge into TEK, has been a process of scientizing our knowledge for use in and the consumption of Euro-Canadian society », suggère-t-elle[284]. Conséquemment, plusieurs Autochtones sont insatisfaits de la manière dont les STA ont été définis, conçus et construits par les chercheurs, professionnels du domaine du développement, universitaires et allochtones[285], bien que ceux-ci soient généralement bien intentionnés[286]. L'Assemblée des Premières Nations (APN) et l'Association nationale de foresterie autochtone (ANFA) soutiennent d'ailleurs que l'expression « savoirs traditionnels autochtones », inventée par des allochtones, n'est pas adéquate, notamment car elle néglige « the power and responsibility that goes hand in hand with possessing knowledge[287]. » À défaut d'un terme plus approprié, ces deux organismes continuent d'utiliser cette expression, mais tiennent à souligner quatre éléments interreliés et fondamentaux aux systèmes de savoirs autochtones :

1. The creation myths and cosmologies, which explain the origins of the earth and its people.
2. Those codes of ritual and behaviour that govern people's relationships with the earth.
3. The practices and seasonal patterns of resources utilization and management that have evolved as expression of these relationships.

---

[281] Simpson, 2001a, p. 138
[282] Kalland, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 319
[283] Simpson, 2004, p. 373-374
[284] Simpson, 2001a, p. 139
[285] Simpson, 2001a, p. 139; Simpson, 1999, p. 50
[286] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 416
[287] APN et ANFA, citées dans Simpson, 1999, p. 49

4. The body of factual knowledge that has accumulated in connection with these practices[288].

Selon l'APN et l'ANFA, les allochtones ont tendance à se concentrer sur les deux dernières composantes, au détriment des conceptions du monde et des soucis éthiques sous-jacents[289].

Simpson considère elle aussi que l'utilisation que font les allochtones des STA est trop souvent eurocentrique et démontre une compréhension limitée de ces savoirs et de leur fonctionnement. Faisant fi de leur contexte politique, historique et culturel ainsi que de leur substance et leur richesse, une telle utilisation des STA comme ressource exploitable par les allochtones perpétuerait les dynamiques coloniales[290]. L'auteure souligne d'ailleurs le fait que « the most vulnerable and fragile components [of Indigenous knowledge] are often those that are subversive in nature and that are a direct threat to those who maintain their power as beneficiaries of the colonial system[291]. » À cause des dynamiques de pouvoir issues du colonialisme, l'arrimage des STA et des sciences occidentales peut donc représenter un défi pour les professionnels de l'environnement, qu'ils soient autochtones ou allochtones.

Chaque communauté autochtone a le droit exclusif de posséder, contrôler, créer, préserver et disséminer ses STA, ainsi que de déterminer ce qu'ils considèrent comme leurs savoirs traditionnels. L'APN souligne cependant le fait que faute de protection pour la propriété intellectuelle des STA, de nombreuses communautés ont des réserves quant au partage de leurs savoirs avec des tiers. Certains perçoivent la collecte des STA par des allochtones comme une forme de colonisation et d'exploitation, où les STA peuvent être utilisés de manière inappropriée ou même pour aller à l'encontre de l'*empowerment* autochtone[292].

Face à la complexité éthique du partage des STA, les Premières Nations ont développé diverses stratégies. Ronald Niezen relate deux types de réactions de leur part, soit celles des *preservationists* et des *popularizers*. Les premiers « considèrent que la préservation des savoirs comme la langue, les rituels ou la spiritualité et donc le renforcement identitaire

[288] APN et ANFA, citées dans Simpson, 1999, p. 53
[289] APN et ANFA, citées dans Simpson, 1999, p. 53
[290] Simpson, 2004, p. 376
[291] Simpson, 2004, p. 376-377
[292] Assembly of First Nations, 2010, p. 3-4; McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 427

doivent passer par le secret et la fermeture absolue au monde des Blancs, et plus encore lorsque ces Blancs sont des chercheurs[293]. » Les seconds ont un point de vue plus nuancé :

> Tout en reconnaissant que « tout ne peut et ne doit pas être dit » [les *popularizers*] considèrent que le partage de certaines connaissances avec le monde non autochtone et notamment les chercheurs peut contribuer à une certaine forme de reconnaissance identitaire et aider à faire entendre sa voix au sein de la société non autochtone[294].

Ellen, Parkes et Bicker émettent toutefois une mise en garde face à un tel partage des STA avec des chercheurs occidentaux :

> Codifying and documenting indigenous knowledge systems could be a worthwhile endeavour if it were not for the tendency to present such systems as models or blueprints for general use, and under the broad heading "indigenous knowledge". As such people's knowledge and the different ways in which they use, expand and manage take on a static semblance, it increasingly resembles earlier anthropological accounts of cultures as timeless, non-dynamic, bounded systems[295].

En effet, bien que l'expression « savoirs traditionnels autochtones » contienne le mot « traditionnel », ceux-ci sont ancrés dans la tradition sans toutefois être statiques. Ce sont les procédés sociaux d'apprentissage et de partage des savoirs, uniques à chaque culture autochtone, qui sont traditionnels et différencient les STA des savoirs acquis au sein de structures *settler*[296]. Lorsqu'il est question de STA, on parle donc généralement plutôt d'une tradition d'invention et d'innovation, plutôt que de savoirs anciens[297]. Desbiens et Hirt l'articulent très clairement :

> Les cultures autochtones, comme d'autres cultures minoritaires, se caractérisent moins par une « essence » culturelle qui perdurerait dans le temps, que par une capacité à maintenir leur différence face à la société dominante, même si le contenu de cette différence est constamment appelé à changer. À l'encontre des images folklorisantes qui malgré tout persistent, les Autochtones sont résolument « modernes », chaque nouvelle génération renouvelant la grammaire de son identité et de sa territorialité. Partout en Amérique, la culture des Inuit, Métis et Premières nations existe bel et bien au présent[298].

Ainsi, comme de nombreux Autochtones continuent de développer et de mettre en application des STA selon leurs propres termes, les STA sont dynamiques, en constante évolution et

---

[293] Niezen, cité dans Jérôme, 2008, p. 187
[294] Niezen, cité dans Jérôme, 2008, p. 187
[295] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 18
[296] Posey, dans Maffi, p. 381
[297] Voir Pereira et Gupta, cités dans Maffi, 2001, p. 381
[298] Desbiens et Hirt, 2012, p. 43

comportent une vision à long terme, puisqu'ils visent au maintien de relations durables entre les humains et leur environnement[299].

2.3 Environnement, biodiversité et résurgence autochtone

Une revue de la littérature démontre l'importance de l'environnement et de la biodiversité pour l'autodétermination et la survie des peuples autochtones. Depuis près de 30 ans, des mouvements sociaux défendant la justice environnementale reconnaissent les liens entre inégalités sociales et inégalités environnementales[300]. Selon David Blanchon, Sophie Moreau et Yvette Veyret, il existe deux principales approches en justice environnementale pour lutter contre celles-ci :

> […] d'une part des mouvements locaux, dénonçant des situations d'injustice en relation avec les conditions environnementales, et d'autre part des initiatives globales et des politiques publiques à l'échelle nationale ou macro-régionale, qui, avec la notion/ de développement durable, introduisent l'équité sociale dans la protection de l'environnement[301].

Beth Rose Middleton pose quant à elle la justice environnementale comme principe veillant à la répartition des bienfaits et préjudices environnementaux. Pour l'auteure, spécialiste en politique environnementale autochtone, ce concept réfère aussi au droit de chacun (notamment les personnes à faible revenu ou des minorités visibles) de prendre part au processus de planification et de décision quant à l'environnement. Bien que ces droits devraient être reconnus aux Autochtones en tant que premiers peuples d'Amérique du Nord, ils sont malheureusement trop rarement considérés et respectés au sein des gouvernements et organismes environnementaux[302]. « Tribes lost most of their lands to the expansion of the American state, which included the expansion of American conservation », note l'auteure[303]. La situation canadienne est similaire : les efforts de conservation environnementale des gouvernements impliquent souvent la création de parcs, réserves fauniques, ou aires de conservation, par exemple. Historiquement, ces derniers ont trop souvent été établis sans l'avis

[299] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000
[300] Blanchon, Moreau et Veyret, 2009, p. 36
[301] Blanchon, Moreau et Veyret, 2009, p. 36-37
[302] Middleton, 2011, p. 3-8
[303] Middleton, 2011, p. 3

et la considération des intérêts, valeurs et droits populations autochtones locales[304]. Plusieurs parcs nationaux et provinciaux interdisent toujours l'utilisation traditionnelle autochtone du territoire, notamment la chasse, la trappe et la cueillette, souligne un rapport conjoint de l'ANFA et de la Wildlands League : « In some cases, these prohibitions have severed an Aboriginal link to the land stretching back generations. It is the Government of Canada's position that treaty rights do not apply to older national parks[305]. » Pour les communautés autochtones, les efforts de conservation demeurent toutefois bénéfiques lorsqu'ils leur permettent de maintenir l'intégrité des espèces et écosystèmes, leurs droits d'utilisation des ressources et leurs systèmes de production[306]. Des écosystèmes robustes, sous une gestion appropriée, peuvent soutenir le développement de l'économie et de l'emploi selon les priorités établies par les communautés[307] et ainsi mener à une meilleure qualité de vie[308]. L'environnement et le territoire sont cependant pour eux plus que des sources de matières premières :

> For indigenous communities, conserving biodiversity means conserving the integrity of ecosystems and species, safeguarding their rights to these resources, and maintaining their production systems, which are based on long awareness of biodiversity. For them, biodiversity has intrinsic values as well as high use value. For commercial interests, biodiversity itself has no value; it is merely 'raw material' for producing commodities and maximizing profits[309].

Les peuples autochtones ont généralement développé une éthique de conservation environnementale basée sur leurs écosystèmes respectifs. Sans être universels, ces systèmes de conservation autochtones tendent à mettre en valeur la coopération, les liens familiaux et intergénérationnels (incluant avec les ancêtres), un souci pour les générations futures, l'utilisation des ressources naturelles locales pour atteindre l'autosuffisance, des droits collectifs inaliénables quant aux ressources et territoires, une exploitation restreinte des ressources et le respect de la nature, notamment des lieux sacrés[310]. Cette éthique environnementale vise à minimiser l'empreinte écologique des peuples autochtones, bien que celle-ci soit inévitable. Encore aujourd'hui, de nombreux peuples autochtones habitent les

[304] ANFA & Wildlands League, 2003, p. 9, p. 20
[305] ANFA & Wildlands League, 2003, p. 47
[306] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. ix-x
[307] Treseder et Krogman, dans Natcher, 2008, p. 210
[308] Matunga, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 25
[309] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. ix-x
[310] Posey, dans Maffi, p. 382.

écosystèmes parmi les plus riches du monde, ce qui les place en position précaire, explique McGregor :

> It is through their efforts, rooted within their own context that has maintained such biological diversity, while at the same time this biodiversity has become highly valued. Furthermore, Indigenous people have been in the past and continue to be the recipients of "development" efforts, which often replace TK that has maintained such cultural and biological diversity in the first place[311].

Il y aurait un lien inextricable entre la diversité biologique et culturelle sur Terre, avance Luisa Maffi[312]. Les langues, les STA et les écosystèmes d'où ils ont émergé sont les maillons d'une même chaîne et sont tous nécessaires à leur survie respective. En perdant l'un de ces maillons, les autres pourront difficilement perdurer[313]. Plusieurs auteurs reconnaissent d'ailleurs la place toute particulière de l'environnement et du territoire dans la pensée, l'éthique, la culture et les processus d'autodétermination autochtones, comme espaces de (re)connexion sociale et culturelle, essentiels à leur survie en tant que peuples[314]. La survie des savoirs traditionnels autochtones serait intimement connectée à la façon de concevoir la biodiversité comme intimement liée à l'espèce humaine plutôt que comme matière première pour l'industrie[315]. Avec la situation actuelle de dégradation culturelle et écologique grandissante, la restauration écoculturelle prend une importance critique :

> We are seeing some progress in returning to the caregiving of important cultural plants in my regions, e.g. basket and medicinal plants. Of course, harvesters concentrate their efforts on plants that they use. However, eco or biocultural restoration is not just about culture; it is about ecology too. Everything is connected: Our cultural plants are part of broader communities of other plants. If we do not employ broad ecosystem-based restoration, cultural plants may be lost to the same degree as ecosystem integrity and resilience are lost[316].

Comme le soutient Simpson, « if we are concerned about "saving TEK", we should be concerned with saving the land[317]. »

Ainsi, les efforts de conservation et de restauration environnementale se concentrant sur les espèces significatives culturellement permettent de renforcer tant le tissu social que

---

[311] McGregor, dans Simmons, 2012, p. 11
[312] Maffi, 2001, p. 8
[313] Posey, dans Maffi, 2001, p. 380-381; Warren, dans Maffi, 2001, p. 453; Martinez, dans Simmons, 2012, p. 410
[314] Alfred, 2005, p. 142; McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 429; Vine Deloria Jr., dans Coulthard, 2010, p. 79
[315] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. ix-x
[316] Martinez, dans Simmons, 2012, p. 410
[317] Simpson, 1999, p. 80

l'intégrité écologique d'un milieu[318]. Lorsque les habitants d'un territoire reconnectent avec celui-ci à travers une espèce animale ou végétale importante pour eux culturellement, ils auront plus tendance à activement prendre part aux efforts de conservation. « We anticipate that linking conservation and restoration to cultural concerns will result in an upward spiral of increasing effectiveness in maintaining and restoring both human and ecosystem health », poursuivent Ann Garibaldi et Nancy Turner[319].

Si les Occidentaux tendent à conceptualiser le monde sur une base temporelle, les peuples autochtones nord-américains le font traditionnellement sur une base territoriale, leurs terres ou environnements servant de point de référence central et jouant ainsi un rôle ontologique fondamental dans leur compréhension des rapports entre humains et biodiversité[320]. Comme le remarque Glen Coulthard, intellectuel *yellowknives dene*, bien que cette conception du monde ait été érodée par le colonialisme, elle sert encore de principe-guide pour la décolonisation[321]. Ainsi, de nombreuses communautés autochtones cherchent à reprendre contrôle de leurs territoires ancestraux, notamment en faisant valoir leurs droits ancestraux issus des traités. Sherman explique l'importance de ces démarches, au-delà de la restitution :

> Actual ownership of the Earth does not reside with human beings. Our jurisdiction is therefore not about ownership in the sense of control and domination, but it is instead about relationships and responsibilities. Jurisdiction is a necessary mechanism to maintain our relationships with the Natural World around us. In a very real sense, our identity as people is tied to our relationships with the land. If we maintain good relationships with the Natural World, then our identity develops as it should, and prepares us to live in balance with the world around us. If our relationships with the Natural World are out of control, then identity development becomes more difficult as we try and reconcile those fractured relationships[322].

Vu l'historique colonial de confiscation des terres et de suppression des pratiques traditionnelles autochtones, Middleton souligne l'importance d'employer des pratiques de conservation légalement, politiquement, culturellement et socialement adaptées aux réalités et

[318] Citées par Geffen dans Bellfy, 2014, p. 164
[319] Garibaldi et Turner, citées par Geffen dans Bellfy, 2014, p. 164
[320] Coulthard, 2010, p. 79, se basant sur Vine Deloria Jr.
[321] Coulthard, 2010, p. 79-80
[322] Sherman, 2010, p. 123

aux objectifs des communautés autochtones[323]. Plusieurs communautés et organisations le font d'ailleurs de façon innovante :

> Using easements, land trust structures, and other conservation mechanisms to achieve indigenous goals increases the range and relevance of these tools, which were previously limited to protecting natural ecosystems (such as farming, ranching, sustainable timber harvesting). Tribal use of conservation mechanisms broadens their applicability to include cultural resources, maintenance of cultural knowledge, subsistence, wildlife maintenance, community development, and environmental justice; strengthens their appeal to diverse constituencies, including landowning business entities; enables partnerships between tribes, conservation districts, land trusts, and public conservation agencies; and encourages the development of Native lands trusts and conservation districts[324].

Diverses méthodes novatrices sont mobilisées : certains, par exemple, s'impliquent stratégiquement dans des initiatives environnementales hors réserve, pour avoir un mot à dire dans la gestion de leurs territoires traditionnels,[325] notamment dans les parcs nationaux et provinciaux[326]. La cartographie, souvent considérée comme outil colonial d'oppression et d'aliénation par les Autochtones, peut aussi servir d'outil d'*empowerment* pour les organismes et communautés autochtones qui les utilisent pour illustrer leurs savoirs et pratiques traditionnelles dans le cadre d'une stratégie à long terme pour regagner le contrôle de leurs territoires traditionnels[327]. Plusieurs Premières Nations encouragent maintenant le tourisme pour renforcer et maintenir leurs activités en territoire traditionnel tout en soutenant leur économie[328] :

> This move toward greater autonomy over traditional resources reflects indigenous peoples' desire to extract themselves from dependant relationships with government and industry and instead, reassert Aboriginal control over traditional resources in order to develop equitable forms of local community development that influence not only the economic factors but also social, cultural, political and environmental factors as well[329].

L'*empowerment* communautaire et le développement durable devraient mutuellement se renforcer, affirme d'ailleurs Posey[330].

---

[323] Middleton, 2011, p. 3
[324] Middleton, 2011, p. 223
[325] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 429
[326] ANFA & Wildlands League, 2003, p. 9, 19
[327] McGregor, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 425-430
[328] Colton, dans Natcher, 2008, p. 86-96
[329] Colton, dans Natcher, 2008, p. 86
[330] Posey, dans Maffi, 2001, p. 389

2.4 Discussion

Comment les divers éléments théoriques présentés dans ce chapitre, soit la décolonisation, l'autodétermination, les savoirs traditionnels autochtones et la mobilisation autour de l'environnement entrent-ils en interaction? L'environnement et la biodiversité peuvent être mobilisés stratégiquement dans le cadre de processus d'autodétermination autochtones[331].C'est ce qui m'amène à considérer les STA dans une perspective d'activisme. Entre des mains expertes, soit celles de leurs détenteurs, les STA peuvent devenir de puissants outils et ainsi avoir une utilité pratique et concrète pour la promotion des intérêts autochtones. Ces savoirs peuvent, par exemple, servir à démontrer l'impact négatif ou positif du développement, servir de levier décisionnel et affirmer l'expertise autochtone auprès des instances environnementales et du public[332]. McIsaac avance que les savoirs traditionnels autochtones font partie d'une cosmologie contredisant la logique coloniale et offrent donc une alternative radicale à celle-ci[333]. Le maintien et la connaissance de ces savoirs constitueraient une forme de résistance envers la domination culturelle et le colonialisme[334]. Plusieurs auteurs (notamment Couture, Goldin Rosenberg, McIsaac, Sefa Dei, et Shiva) présentent les STA comme une façon pour ceux qui ont pu être réduits au silence par le colonialisme de reprendre le pouvoir sur leur destinée, notamment dans le domaine de la santé, de l'éducation, et de la gestion des ressources[335]. Simpson abonde dans le même sens :

> Indigenist thinkers have advocated for the recovery and promotion of Traditional Indigenous Knowledge systems as an important process in decolonizing Indigenous nations and their relationships with settler governments, whether those strategies are applied to political and legal systems, governance, health and wellness, education, or the environment. Recovering and maintaining Indigenous worldviews, philosophies, and ways of knowing and applying those teachings in a contemporary context represents a web of liberation strategies Indigenous Peoples can employ to disentangle themselves from the oppressive control of colonizing state governments. Combined with the political drive toward self-determination, these strategies mark resistance to cultural genocide, vitalize an agenda to rebuild strong and sustainable Indigenous national territories, and promote a just relationship with neighboring states based on the

[331] Drapeau, dans Davis, 2010, p. 213
[332] Simpson, 1999, p. 15
[333] McIsaac, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 89-101
[334] Elabor-Idemudia, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 102-119; McIsaac, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 89-101
[335] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000

> notions of peace and just coexistence embodied in Indigenous Knowledge and encoded in the original treaties[336].

À l'heure actuelle, les Premières Nations vivent une importante période de transition, explique Couture : « They are moving away from an intolerable situation and beginning to establish conditions in which they will be responsible for their destiny. At the core of all this change is unprecedented healing and expression[337]. » On assiste à l'heure actuelle à un « éclatement du militantisme autochtone dans toutes les sphères sociales, du milieu universitaire au monde des arts », remarquent Carole Lévesque, Nathalie Kermoal et Daniel Salée. Le langage activiste et les processus d'affirmation qui y sont associés sont donc appelés à se transformer[338]. Simpson entrevoit quant à elle la situation comme une plaque tournante pour les STA :

> As more and more Aboriginal Peoples look to their traditions and to their knowledge for the strength and courage to meet the demands of contemporary society, the process of cultural revitalization will be recorded in our oral traditions and will become part of our Indigenous knowledge, just our experiences with the process of colonization, assimilation, and colonialism is part of our body of knowledge[339].

Lévesque, Kermoal et Salée notent qu'aujourd'hui, « les préoccupations politiques qui caractérisent l'activisme autochtone sont intrinsèquement liées à des questions d'affirmation culturelle[340]. » Toutefois, les STA ne sont pas nécessairement le moteur de l'activisme autochtone : malgré la vision répandue de l'identité précédant l'activisme, les actions de protestation (qu'elles soient planifiées ou spontanées) peuvent aussi influencer les conceptions de l'identité personnelle et collective, redéfinir les notions de justice et d'égalité, ainsi que créer un esprit de communauté et de solidarité[341]. Par exemple, le fait de participer à une action peut susciter la fierté ethnique et collective chez les participants, et fortement contribuer à créer un sens d'identité ethnoculturel. Joane Nagel donne l'exemple du mouvement *Red Power* des années 1970 et 1980 aux États-Unis, qui a permis à de nombreux Autochtones de se familiariser avec leurs cultures et de pratiquer celles-ci pour la première fois[342]. Identité, activisme et culture peuvent ainsi s'influencer l'un l'autre. Cette auteure saisit bien l'essence

---

[336] Simpson, 2004, p. 373
[337] Couture, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 158
[338] Lévesque, Kermoal et Salée, 2011, p. 3
[339] Simpson, 2001a, p. 143-144
[340] Lévesque, Kermoal et Salée, 2011, p. 2
[341] Nagel, 1995, p. 957-958
[342] Nagel, 1995, p. 961

de ce que peuvent représenter l'utilisation des savoirs traditionnels autochtones dans un contexte d'autodétermination :

> The personal journeys described by many Native Americans involve a seeming contradiction: they go forward by going back; or as one native person characterized it to me, "We become what we were." This process of becoming often involves a spiritual component that for many Indians, perhaps for most, represents the symbolic core of Indianness and is a central part of the ethnic renewal process[343].

Après avoir utilisé leurs savoirs pour subvenir à leurs besoins et vivre de manière harmonieuse avec la nature pendant des millénaires, de nombreux peuples autochtones effectuent présentement un retour vers les STA pour résoudre leurs enjeux actuels. Le rétablissement de la culture politique traditionnelle à Kahnawake en est un exemple, tout comme les cercles de guérison holistique chez les Anishinaabeg pour que tant les individus que la communauté puissent surmonter les problématiques liées aux violences sexuelles et physiques. Des exemples existent aussi dans l'Ouest canadien, comme les ententes entre la nation Haïda et le gouvernement fédéral pour la gestion, selon des valeurs haïdas, de la Réserve de parc national, réserve d'aire marine internationale de conservation et site du patrimoine Haida Gwaii Hanaas[344].

Les communautés autochtones n'existent cependant pas en vase clos : en plus des savoirs traditionnels, leur gestion environnementale tient généralement aussi compte des sciences occidentales. Dans le cadre d'initiatives de développement durable et de conservation des ressources naturelles, il est prometteur de faire le pont entre les STA et autres systèmes de savoirs. C'est ce que soutient la spécialiste en droits autochtones Carol Kalafatic :

> While it is usually ideal for IPs [Indigenous peoples] to manage their resources themselves, some collaborative management relationships with outside research institutions or conservation organizations can benefit IPs by making certain expertise available to them, allowing them to harness information and forms of appropriate technology to advance IPs' self-determination[345].

Pourtant, les approches autochtones et occidentales n'ont que trop rarement une place égale, explique Jelena Porsanger, *skolt sámi* et experte en savoirs et épistémologies autochtones :

> [This] is both a challenge and a possibility to produce new knowledge based on indigenous methods of observation and verification of data, traditional systems of arguments and proofs, based on indigenous ways of analyzing and theorizing. It is a challenge, because a real appreciation of indigenous and

[343] Nagel, 1995, p. 960
[344] Simpson, 2001a, p. 144
[345] Kalafatic, dans Simmons, 2012, p. 70

> traditional knowledge requires a "reassessment of the traditional Western criteria for judging knowledge claims" [346].

L'auteure souligne cependant qu'elle ne préconise ni l'intégration des STA comme ajouts exotiques pour des textes scientifiques, ni la recherche de STA correspondant à des concepts occidentaux. Elle poursuit :

> Rather, we believe that research should start from Indigenous epistemologies, the Indigenous traditional understandings of co-existence of people (both as individuals and as communities) and the environment. However, this is a challenge, because power relations in research are still not in favour of Indigenous theorizing[347].

Les projets environnementaux devraient ensuite se dérouler dans ce qu'elle appelle l'« Indigenous academic thinking (so-called "both ways" knowledge)[348] », forme de syncrétisme, mêlant habilement les savoirs traditionnels à ceux à la fine pointe de la technologie occidentale dans un respect mutuel. Eddy Carmack et Robie Macdonald, quant à eux, réfèrent à cette approche comme « co-scientifique », où les phénomènes naturels sont abordés tant à la lumière des STA qu'avec la méthode scientifique, et où chacune de ces approches est considérée valide, possède ses propres règles, et ne remplace pas l'autre, mais l'enrichit[349]. Dennis Martinez souligne le rôle que peut jouer la science occidentale, qui, « for all of its tautological hang-ups and cultural biases, is still a powerful quantitative methodology. It is a tool that can be used under the guidance of traditional values and local understandings[350]. » Kalafatic vante les mérites des projets substantiellement basés sur le *leadership* des peuples autochtones et sur un partage du pouvoir authentique :

> Through these arrangements, IPs [Indigenous peoples] actively participate in all stages of the design, implementation and evaluation of the initiatives, and they control the content of collaboration agreements. IPs can thus amplify their collective voice and strengthen their local capacity to access and use other knowledge systems. With their empowerment and opportunity culturally grounded, their IK has more of a chance to exist and flourish. And they can be more effective in asserting self-determination and taking a protagonist role in sustainability as they themselves define it[351].

---

[346] Porsanger, dans Simmons, 2012, p. 56-57
[347] Porsanger, dans Simmons, 2012, p. 51
[348] Porsanger, dans Simmons, 2012, p. 58
[349] Carmack et Macdonald, 2008, p. 266
[350] Martinez, dans Simmons, 2012 p. 412
[351] Kalafatic, dans Simmons, 2012, p. 71

La vision exprimée ci-dessus par Kalafatic correspond bien au *Indigenous Knowledge Cycle*[352] proposé par Warren[353], qui servira de modèle pour l'analyse thématique du discours des participants interviewés dans le cadre de cette étude :

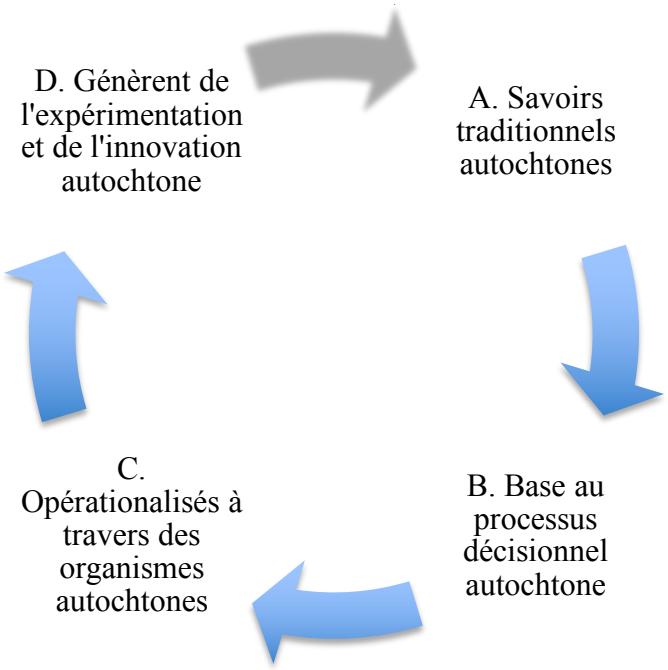


Figure 1. *Indigenous Knowledge Cycle*[354]

Dans ce modèle, les savoirs traditionnels autochtones (A) servent de base au processus décisionnel autochtone (B) et sont ensuite opérationnalisés à travers des organismes autochtones (C), qui génèrent de l'expérimentation et de l'innovation autochtone. Mon approche théorique prend ce cycle comme point de départ, et y superpose les notions de *Wasáse* d'Alfred et d'autodétermination aux points B et C. Ces notions viennent contribuer, idéologiquement et comme éléments motivateurs, à atteindre le point D, qui, à son tour, permet de maintenir et revitaliser les savoirs traditionnels autochtones et ainsi relancer le cycle. Le tout peut servir de cadre d'analyse pour des actions posées par des groupes ou des individus autochtones dans une perspective d'autodétermination autochtone.

[352] « Cycle des savoirs autochtones »
[353] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451
[354] Traduction libre des étapes

Chapitre 3 – Cadre méthodologique

3.1 Analyse du discours

Comme de nombreux autres peuples autochtones à travers le monde, les Premières Nations du Canada sont victimes d'inégalités socio-économiques systémiques résultant des dynamiques coloniales se perpétuant encore de nos jours. Je sais ce que je peux représenter en tant que chercheuse allochtone *settler* pour les Autochtones : m'inscrivant dans un rapport social, d'où son issues mes réflexions et opinions, je porte en plus de mon identité individuelle le poids des actes des colonisateurs, politiciens, chercheurs et éducateurs et autres *settlers* m'ayant précédé. Consciente d'être privilégiée à bien des égards, je souhaite éviter de perpétuer à mon tour les mentalités coloniales, paternalistes, racistes et essentialisantes. Par ma recherche, je vise plutôt à prendre part au processus de décolonisation. Étant donné « l'impossible décolonisation du colonisateur[355] », il m'apparaît pertinent de prendre conscience des manières insidieuses par lesquelles ce statut vient influencer ma recherche et d'adopter une méthodologie appropriée[356].

En tant que chercheuse allochtone, je fais nécessairement un « travail à la frontière, frontière des langages, des traditions et des pratiques culturelles (pour n'en nommer que quelques-unes), ainsi qu'un travail sur les frontières, c'est-à-dire sur ce qui délimite, sur ce qui sépare et relie[357]. » N'étant pas Autochtone, il en devient alors d'autant plus important de considérer la dimension relationnelle du processus de recherche, le partage des connaissances ainsi que la réciprocité (« *giving back* ») :

> La réciprocité et le retour, lorsqu'ils sont basés sur l'échange mutuellement bénéfique entre partenaires d'une démarche de collaboration, se distinguent du don unilatéral qui maintient plutôt le déséquilibre de pouvoir et la relation sujet-objet entre *chercheurs* et *cherchés*[358].

Shawn Wilson, chercheur *opaskwayak cree*, résume bien l'idéal de recherche auquel j'aspire :

---

[355] Guay et Martin, 2012, p. 2
[356] À ce sujet, la lecture d'Asselin et Basile (2012), Brant Castellano et coll. (2011), Gentelet (2009), Guay et Martin (2012), Lachapelle et Puana (2012), Mackey (1998), Sissons (2005), Tuhiwai Smith (2012), et Wilson (2008), entre autres, m'a éclairée dans mes réflexions sur la décolonisation de la recherche, l'ethnocentrisme, la blanchité et les perspectives autochtones.
[357] Lachapelle et Puana, 2012, p. 17
[358] Lachapelle et Puana, 2012, p. 17-18

> A strong Indigenous research paradigm can provide ways to celebrate the uniqueness and glory of Indigenous cultures, while allowing for critical examination of shortcomings. It will encourage a greater appreciation of Indigenous history and worldviews, thus allowing Indigenous peoples to look towards the future while neither demonizing nor romanticizing the past. This study is also important for non-Indigenous people, as it will assist in the understanding of Indigenous issues, cultures and values[359].

J'espère, avec mon mémoire, contribuer à ces objectifs de manière éthique, respectueuse et solidaire. Afin d'y arriver, j'ai accordé une attention particulière à l'inclusion d'auteurs et de perspectives autochtones ou non blanches dans ma recherche. J'ai suivi dans la mesure du possible le *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*[360], qui englobe notamment les principes PCAP® (propriété, contrôle, accès et possession), comme recommandé par le Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations[361].

« Indigenous people are at a stage where they want research and research design to contribute to their self-determination and liberation struggles, as it is defined and controlled by their communities », affirme Lester Rigney[362]. Si ma recherche ne contribue pas à une transformation sociale, elle aura au moins été, je l'espère, effectuée en accordant une place prépondérante aux W8banakiak, à leur bien-être et à leurs intérêts, tels qu'énoncés par ceux-ci.

3.2 Terrain de recherche

J'ai effectué mon terrain de recherche sur un peu plus d'un an, soit de décembre 2015 à décembre 2016. Au cours de cette période, j'ai fait trois visites dans la réserve d'Odanak. Lors de celles-ci, j'ai pu réaliser des entrevues, visiter les locaux du Bureau environnement et terre

---

[359] Wilson, 2008, p. 19
[360] Basile, 2014
[361] Mes démarches, au départ, ont été approuvées par le Conseil des Abénakis d'Odanak, que j'avais interprété comme étant une instance suffisante pour encadrer mon projet. Une entente avait donc été établie concernant les principes PCAP®. Je n'ai pu être en contact avec le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki (GCNWA) que quelques mois plus tard. Très intéressé par ma problématique de recherche, le GNCWA a appuyé mon projet et a été consulté à diverses étapes du processus, mais avait cependant des exigences plus strictes quant aux principes PCAP®, demandant l'accès aux données brutes. Comme cette demande de la part du GCNWA a été formulée après la conduite de mes entrevues, aucune mention du partage des données brutes n'avait été prévue dans les formulaires de consentement signés par les participants aux entrevues. Avec l'appui du Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CERAS), j'ai donc créé une seconde version des formulaires et l'ai envoyée aux participants. Au moment du dépôt de mon mémoire, aucun participant n'avait encore donné son consentement au partage des données brutes. Malgré mes efforts, les principes PCAP® ne sont donc pas entièrement respectés pour l'instant.
[362] Cité dans Wilson, 2008, p. 55

d'Odanak et voir en personne certains aménagements environnementaux accomplis par ce dernier aux abords de la rivière Saint-François. Compte tenu de la faible distance entre Odanak et mon domicile, à Montréal, ces séjours ont été courts, mais m'ont permis de voir le quotidien de la communauté à différentes périodes de l'année. J'ai notamment eu la chance de pouvoir observer des artisans w8banakiak préparant du frêne destiné à la vannerie, mettant en pratique leurs savoirs traditionnels dans le cadre d'un projet annuel du BETO voué à encourager cette pratique ancestrale. Durant cette même période, j'ai aussi pu visiter la communauté voisine de Wôlinak.

3.3 Entrevues

Pour les entrevues, j'ai cherché des participants qui étaient soit W8banakiak (préférablement d'Odanak) ou impliqués de près ou de loin dans les projets environnementaux et territoriaux de la Nation. Comme ce sont les projets accomplis par le Bureau environnement et terre qui, correspondant bien à mes champs d'intérêts de recherche, ont de prime abord attiré mon attention sur la communauté d'Odanak, il m'a semblé logique d'interviewer ses employés en premier. Ceux-ci, enthousiasmés par mon projet de recherche, se sont tout de suite portés volontaires pour m'aider à recruter d'autres participants. On m'a donc offert d'afficher un feuillet à cet effet dans le bureau de poste d'Odanak, situé dans le même immeuble que le BETO. Bien que ce feuillet ait été affiché pendant quelques mois, je n'ai obtenu aucune entrevue de ce processus d'échantillonnage volontaire. J'ai entretemps contacté divers membres et organismes w8banakiak pour obtenir des entrevues, sans succès avant décembre 2016, ce qui explique la petite taille de mon échantillon. Les autres personnes interviewées ont été recrutées par un mélange de stratégie « boule de neige[363] », de courriels et d'appels téléphoniques. Finalement, huit personnes ont été interviewées. De ce nombre trois étaient des femmes et cinq, des hommes. Quatre s'identifiaient comme étant des W8banakiak d'Odanak. Les quatre autres étaient allochtones et travaillent ou ont travaillé pour des organismes locaux. Les participants avaient entre une vingtaine et une soixantaine d'années. Afin de préserver

[363] Beaud, dans Gauthier, 2008, p. 266

l'anonymat des participants et des personnes mentionnées dans les entrevues, des pseudonymes leur ont été attribués.

L'interrogation suivante, posée par Lorraine Savoie-Zajc quant au choix du type d'entrevue à sélectionner dans le cadre d'un projet de recherche a servi à orienter ma décision : « Traite-t-on de sujets intimes, complexes? Cherche-t-on à comprendre le sens que les individus donnent à une expérience particulière, à un phénomène donné? Des réponses positives à ces questions justifieront le choix de l'entrevue semi-dirigée[364]. » L'auteure poursuit : « En effet, dans le cadre d'une pareille interaction humaine et sociale, le participant à la recherche est en mesure de décrire, de façon détaillée et nuancée, son expérience, son savoir, son expertise[365]. » Considérant que les STA sont au cœur de mon projet de recherche, ce type d'entrevue s'est avéré tout indiqué afin de recueillir des données qualitatives pour ma recherche. Les entrevues se sont majoritairement déroulées en personne. Deux d'entre elles se sont faites au téléphone. Un guide d'entretien a orienté la conduite de mes entrevues (Encadré 1) :

[364] Savoie-Zajc, dans Gauthier, 2008, p. 342
[365] Savoie-Zajc, dans Gauthier, 2008, p. 343

Encadré 1. Guide d'entretien

— Que savez-vous du Bureau environnement et terre d'Odanak (BETO)? Expliquez-moi ce qu'il représente pour vous.

— Quelle est votre réaction par rapport au travail et aux projets effectués par le BETO?

— Avez-vous observé un impact ou des retombées dans la communauté à la suite des projets? (social, politique, culturel, environnemental, émotif, dans le rapport au territoire, etc.)

— Avez-vous observé un impact dans votre propre vie? Ou celle de vos proches?

— Est-ce que ça aurait été différent si les projets avaient été réalisés par une firme ou un organisme externe à la communauté? Qu'est-ce que cela signifie pour vous?

— Quelle place a l'environnement/le *Ndakinna* dans la vie de la communauté? Dans votre vie?

— Quelle est la place des savoirs traditionnels w8banakiak, à Odanak?

— Quel est votre rapport aux savoirs traditionnels w8banakiak? Le BETO y a-t-il eu une influence?

— Quelle est la place de la tortue à Odanak, selon vous et votre expérience? Celle de la perchaude et l'esturgeon?

— Quel rôle peuvent jouer ces savoirs dans la protection de l'environnement? Du *Ndakinna*? Des espèces culturellement importantes à Odanak?

Ces questions ont servi de point de départ aux entrevues qui ont été approfondies et adaptées en fonction des intérêts et professions de chacun. Les entrevues ont toutes été retranscrites dans leur intégralité. Les verbatims ont ensuite été codés avec le logiciel Atlas.ti afin d'analyser les catégories et sous-catégories émergeant du discours des informateurs.

Toutes les personnes clé au sein de l'organisation ont pu être interviewées, et ;es échanges avec les participants ont été riches. Je considère donc que l'information recueillie est

de grande qualité, me permettant ainsi de faire une analyse approfondie du cas du BETO. Puisque les données recueillies proviennent uniquement du petit nombre de personnes ayant accepté de répondre à mes questions, je ne pourrais évidemment pas prétendre qu'il s'agit d'un échantillon représentatif de l'ensemble de la population d'Odanak, ou que les résultats de mon analyse pourraient être généralisés à d'autres communautés. Comme le résument Natcher et Hickey, les communautés autochtones ne sont pas des entités homogènes, mais plutôt des sites de pluralismes regroupant une gamme de positions idéologiques, où des sous-groupes peuvent présenter des positions différentes, voire contradictoires :

> Rather than existing within a socio-political or economic vacuum, indigenous communities are comprised of any number of autonomous and independent groups with fundamentally different, but equally valid, objectives and interests on issues ranging from politics to environmental management (Anderson et al., 1997)[366].

Comme il est difficilement envisageable d'interviewer tous les membres d'une communauté dans le cadre d'un projet de maîtrise, le présent mémoire vise plutôt à recenser et analyser des avis et pistes de réflexion quant à l'impact des projets du Bureau environnement et terre d'Odanak, afin de contribuer à l'étude de l'évolution des STA. Il est fort possible que des personnes à qui je n'ai pas eu la chance de parler aient une opinion différente à ce sujet, tout comme ils pourraient avoir d'autres exemples de l'effet des projets du BETO dans leur vie. Je crois toutefois que comme l'incidence de l'utilisation contemporaine des savoirs traditionnels autochtones par et pour les Autochtones a très été étudiée au Québec, il demeure pertinent d'en discuter ici. Les résultats, s'ils ne sont pas généralisables, restent réels et concrets dans la vie de plusieurs informateurs, de même que pour leurs proches et leur communauté.

[366] Natcher et Hickey, dans Natcher, 2008, p. 169

Chapitre 4 – Présentation des résultats et analyse

L'*Indigenous Knowledge Cycle* proposé par Warren[367] offre un cadre intéressant pour l'analyse des retombées du travail effectué par le Bureau environnement et terre d'Odanak (BETO), notamment par son utilisation des STA dans une perspective de décolonisation. Afin d'examiner à la lumière de mon cadre théorique l'information recueillie lors de mon terrain de recherche, celle-ci sera donc classée en quatre catégories correspondant aux étapes de ce cycle :

A. Savoirs traditionnels autochtones

B. Base du processus décisionnel autochtone

C. Opérationnalisation à travers des organismes autochtones

D. Génération d'expérimentation et d'innovation autochtones[368]

Wasáse, la « danse guerrière » préconisée par Alfred comme modèle de résurgence pour les peuples autochtones, ainsi que la poursuite de l'autodétermination peuvent être superposées sur ce cycle. En effet, Alfred reconnaît l'importance pour les *Onkwehonwe* de reconnecter avec leur patrimoine et leur identité culturelle dans le processus vers l'autodétermination[369]. L'auteur pose ainsi la revalorisation des STA comme stratégique, et prône la combinaison du savoir et de l'action directe (ce qui correspond aux points A à C dans le *Indigenous Knowledge Cycle*), pour leur pouvoir transformateur[370]. Ainsi opérationnalisés, les STA deviennent centraux dans l'atteinte des objectifs de la *Wasáse :* régénération, restitution et de résurgence (point D et retour au point A, soit l'enrichissement des STA existants, ainsi que la consolidation de l'identité autochtone. Ces notions, telles qu'élaborées dans le cadre théorique, seront mobilisées transversalement de façon à approfondir l'interprétation des résultats.

[367] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451
[368] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451. Traduction libre des étapes.
[369] Alfred, 2005, p. 22
[370] Alfred, 2005, p. 85

4.1 Savoirs traditionnels autochtones

La présente section vise à faire un portrait de la place des savoirs traditionnels autochtones à Odanak, basé sur les entrevues réalisées en terrain de recherche. Bien que ces dernières ne cherchaient pas à recenser les STA d'Odanak, les participants en ont volontairement mentionné plusieurs lors des entrevues. Ceux-ci peuvent être regroupés en cinq grands types :

- STA relatifs à la subsistance (techniques de chasse et pêche, préparation de nourriture, ainsi que les savoirs-êtres encadrant ces pratiques);
- STA relatifs à l'artisanat traditionnel (battage de frêne, vannerie, sculpture, perlage, fabrication de tambours, etc.);
- STA touchant aux plantes médicinales (habitats, cueillette, utilisation);
- STA culturels : langue, récits traditionnels w8banakiak, espèces culturelles clés[371], danse;
- STA relatifs au territoire (géographie, toponymie, déplacements, écosystèmes, etc.)

Les participants w8banakiak ont surtout mentionné des STA correspondant à leurs champs d'intérêt personnels : certains pratiquent la chasse et la pêche en ayant recours à des techniques et savoirs traditionnels,, d'autres s'intéressent aux plantes médicinales, à la langue et aux contes traditionnels et cherchent à partager ces savoirs avec le public et les autres membres de la Nation.

4.1.1 Impact du colonialisme sur les STA d'Odanak

Comme abordé aux chapitres « Mise en contexte » et « Cadre théorique », l'historique colonial, notamment par la sédentarisation, la christianisation et l'éducation occidentale, a affecté la transmission de la culture et des savoirs traditionnels w8banakiak à Odanak. Les participants de mon terrain de recherche le confirment. L'un d'entre eux, dont la langue maternelle était le w8banaki, explique :

[371] Garibaldi et Turner, 2004. Les auteurs définissent ces espèces culturelles clé comme « the culturally salient species that shape in a major way the cultural identity of a people, as reflected in the fundamental roles these species have in diet, materials, medicine, and /or spiritual practices. » (Garibaldi et Turner, 2004, p. 4)

> Le volet religieux a été beaucoup beaucoup pour empêcher les gens de pratiquer leurs savoirs traditionnels, puis même, jusqu'à la langue. Moi je fais partie de la génération que c'était interdit de parler la langue. […] Quand j'ai commencé à l'école, première année là, [les religieuses] nous présentaient des images avec des flammes, et des bonshommes cornus avec des fourches, et... puis « C'est là que tu vas aller si tu parles la langue du démon! » […] J'arrivais chez nous, je pleurais parce que mes grand-mères vont aller en enfer, elles parlent la langue du démon! Puis ma grand-mère était très religieuse, fait que là c'était... Puis à l'école, les jeunes, ben t'es dans la cour, puis t'as ton petit voisin. Tu lui dis quelque chose, ça sortait automatique! [rires] Je veux dire, c'est ta langue maternelle! Bon! Ça sortait automatique, un moment donné tu disais quelque chose... Ah! La religieuse t'amenait dans le corridor les bras en croix pour te punir parce que t'avais parlé la langue du démon, puis là les autres alentours, qui sont des gens de la communauté ils riaient de toi. Ben, t'enregistres dans ton cerveau : « Eh! *Delete*! » [rires] Aussitôt qu'il y a quelque chose, eh! On pèse su'l piton. Plop! On enlève ça. On enlève ça. On efface ça. […] Jusqu'au jour où je me suis rendu compte que ça n'avait aucun sens. Mais j'avais tellement effacé, que je n'étais plus capable de revenir en arrière. « C'est quoi, donc? » Je sais... aujourd'hui, je sais quelques mots. Je suis pas capable de faire des phrases, je peux pas tenir une conversation avec un autre, et ça, c'est la majorité des gens de la communauté. (*Participant 1*)

En plus de la langue, jusqu'au XX^{e} siècle, le clergé rejetait explicitement les savoirs traditionnels w8banakiak qui avaient perduré jusqu'à lors :

> Le curé en chaire, à la messe, disait « Bon ben prenez pas la médecine des sauvages, parce que c'est la médecine du démon. On a un bon médecin ici, ben allez le voir puis il va vous soigner comme il faut, c'est moins dangereux! » Ben, c'était le curé, puis le docteur qui étaient là, ben c'était deux grands chums! Il parlait pour sa paroisse, comme dirait l'autre! (*Participant 1*)

Plusieurs W8banakiak se sont ainsi tournés vers le français, l'anglais et la médecine occidentale, et ont mis de côté leur culture et leurs savoirs sans les transmettre à leurs enfants :

> En milieu familial on n'avait pas... on n'avait personne qui nous transmettait des savoirs traditionnels, parce que... ma grand-mère, ma grand-mère était à la maison, c'est elle qui nous a élevés, et elle, c'était une vannière, mais qui nous transmettait pas de savoirs comme tels. […] Et mon grand-père, qui lui, avait le savoir traditionnel de la langue, de la chasse, de la pêche, ben lui, il était toujours parti dans le bois. C'était un guide de chasse et pêche, qui nous a pas transmis rien non plus. (*Participant 7*)

Certains détenteurs de savoirs, notamment ceux touchant aux plantes médicinales, ont toutefois continué à pratiquer leur culture et à soigner avec des plantes, mais devaient se cacher pour le faire :

> Moi quand j'étais plus jeune, j'ai vu des gens d'autres communautés alentours, venir rencontrer les gens dans la communauté ici pour avoir de la médecine, pour se faire soigner. Et ils se cachaient. Ils se cachaient! J'ai vu ça, je me demandais pourquoi... voyons donc! T'sais, j'étais avec mon ami, son père il en faisait beaucoup et... les gens se cachaient. Ils stationnaient leur auto dans' cour de l'église, puis ils partaient à pied, pour pas stationner dans' cour du monsieur, parce qu'il aurait pu être « Hey, qu'est-ce que tu faisais là? » T'sais... Non non non, c'est pas drôle, là! Tu fais 'tends un peu, 'tends un peu! Fait qu'on part de loin. (*Participant 1*)

Entre le XIX^{e} siècle et le début du XX^{e} siècle, des changements environnementaux causés par l'exploitation forestière et agricole dans les environs d'Odanak y auraient aussi rendu plus difficile la transmission de certains savoirs w8banakiak :

> On a été urbanisés assez rapidement, même si c'est un milieu semi-rural, agricole. T'sais, fait que ç'a pas été long... Je sais pas si tu connais l'histoire un peu du Québec, mais le bassin de la rivière Saint-François, ça a été coupé à blanc dans' années 1800 jusqu'à' fin des années 1800, début 1900, fait que c'est à ce moment-là, la chasse, la trappe... C'est quasiment impossible. Là, on s'est peut-être tournés un peu plus vers la pêche... T'sais, ma mère, la génération de ma mère pis avant, si tu parles à *Charles*[372], t'sais, « Ah, du rat d'eau, on n'a mangé! » C'pas pour rien qu'y n'ont mangé, du rat d'eau. Y'avait pas d'autre chose. (*Participant 4*)

Des efforts sont toutefois faits au sein de la communauté pour tenter de raviver ces savoirs :

> On essaye, avec des cours du soir, de refaire vivre cette langue-là, qui est en train de mourir, qui est presque morte. Est à l'agonie. [Soupir] Il y a des gens, tranquillement, il y a des jeunes... puis... Mais de d'là à dire que là un jour, ensemble, avoir des discussions, je sais pas. Je suis pas certain. Pas certain. C'est pas facile de... C'est une langue qui a été tellement... mise de côté. (*Participant 1*)

4.1.2 Perception et connaissance des STA au sein de la communauté

De nos jours, la conception des STA varie beaucoup d'une personne à l'autre dans la communauté, selon un autre participant :

> Je crois qu'il y a des personnes, surtout les plus âgées qui ont baigné là-dedans. Dans le sens que même... mettons les parents à *Charles*, puis les grands-parents à *Charles*, eux, t'sais, ils parlaient abénakis, encore! T'sais, le savoir traditionnel était présent, puis il a été assez dilué, même perdu, en dedans d'une ou deux générations. Maintenant, c'est assez difficile. Il reste des bribes, mais il manque beaucoup de liens entre les différents éléments. Je crois qu'il existe du savoir traditionnel, mais qui est quasiment rendu écrit. Donc il y a eu des anthropologues, qui sont venus, justement, tout étudier la langue, avant qu'elle se perde. En même temps, qui ont vécu longtemps dans la communauté. Donc il y a beaucoup de traditions qui ont été écrites, mais je pense qu'il y a eu comme une coupure, puis maintenant, les gens ont besoin d'aller dans des cours pour apprendre la langue. Il faut aller chercher dans les livres, sur comment se faisait telle chose. Je pense qu'au niveau oral, ça s'est assez perdu en dedans d'une ou deux générations. (*Participant 2*)

Ce sont surtout les aînés[373] qui sont détenteurs de STA :

> C'est un savoir qui est conservé dans certains aînés, mais les jeunes souvent ont pas... Comment je perçois ça, c'est pas un savoir qui se transmet nécessairement. Donc c'est un savoir que certaines personnes, c'est des figures à Odanak. Ils connaissent à peu près tous les contes, les connaissances à savoir, mais ces personnes-là, ils sont pas éternels. Puis c'est pour ça que c'est important, que ça serait important de faire des projets pour faire en sorte que ces savoirs-là se conservent. (*Participant 2*)

---

[372] Les prénoms en italique sont des pseudonymes.

[373] Le terme « aînés », tel qu'utilisé par les participants, peut avoir deux significations différentes. La première réfère aux personnes plus âgées au sein de la communauté. La seconde, typique au contexte des Premières Nations et souvent orthographiée avec une majuscule (« Aînés ») réfère à certains individus au sein d'une collectivité autochtone reconnus comme ayant « une connaissance et une compréhension de la culture traditionnelle de cette collectivité, y compris les manifestations concrètes de la culture et des traditions spirituelles et sociales des gens. La connaissance et la sagesse, jumelées à la reconnaissance et au respect des membres de la collectivité, sont les caractéristiques essentielles des Aînés. Certains Aînés peuvent avoir d'autres attributs, notamment ceux d'un guérisseur traditionnel. Les Aînés peuvent être reconnus comme tels par les collectivités autochtones seulement. » (Couture, 1999, p. 38) Ces Aînés sont généralement aussi des aînés au sens premier du terme, bien qu'ils soient parfois plus jeunes.

> Il y a des aînés qui viennent me voir, qui eux autres, encore aujourd'hui, utilisent encore des plantes! C'est moindre, parce qu'il y a de moins en moins d'aînés. (*Participant 1*)

> Les anciens, c'est des bibliothèques qui brûlent, quand ils meurent. Et il en brûle tous les jours. (*Participant 8*)

Bien que la situation change tranquillement l'éducation religieuse occidentale a laissé de fortes traces, encore présentes aujourd'hui chez certains :

> J'ai même eu avec des gens, des aînés, des discussions sur c'te côté-là [au sujet des plantes médicinales]. Ils voulaient pas me donner des recettes! Parce que c'était des recettes du démon! (*Participant 1*)

> Les anciens sont souvent plus capables d'aller sur le territoire, plusieurs ont peur, parce qu'ils ont été chassés, emprisonnés pour avoir occupé leur territoire. (*Participant 8*)

Il poursuit :

> C'est que les gens sont plus scolarisés. […] Aujourd'hui, les tabous sont pas mal moins grands […] Les gens viennent me rencontrer : « Ah oui! Moi je me rappelle ma mère, ma grand-mère pis… » Les gens sont ouverts, sont intéressés, t'sais, ils veulent! […] [C'est] une fierté d'utiliser de l'achillée millefeuille pour soigner sa fièvre. (*Participant 1*)

On observe aussi une variété de rapports aux savoirs traditionnels chez les adultes plus jeunes. Certains ne se sont pas fait transmettre leur culture et leurs savoirs traditionnels, tandis que d'autres considèrent que ces savoirs font partie d'eux.

> Ça a toujours été dans mon cheminement, la culture. J'ai toujours été là-dedans. Les plantes, ben moi avec ma grand-mère, mon arrière-grand-mère, chez moi, quand j'étais plus jeune, ma grand-mère me demandait d'aller chercher des plantes en forêt. Puis pour moi, c'était un jeu, même, avec des amis, d'aller chercher des plantes. C'est... ça faisait partie de ma culture, ça a toujours fait partie de ma culture. (*Participant 1*)

> Ben ça fait partie de ma vie, dans le fond, dans le sens que... mes connaissances traditionnelles, pour moi, c'est qu'est-ce que je connais de mon environnement, t'sais. Les plantes, sur qu'est-ce qu'on marche, les arbres qu'on rencontre en nature, les animaux, les oiseaux, les insectes, poissons et compagnie. T'sais, j'essaye d'en connaître le plus possible de ces espèces-là. Toutes, en faite... […] Mon grand-père a fait beaucoup d'artisanat, t'sais. Mon frère, j'allais à' chasse avec mon frère, t'sais. Avec mes amis, on pratiquait beaucoup la pêche et la trappe... Ben la plupart, c'est des affaires qu'on a appris nous autres même su'l tas, un peu. (*Participant 4*)

Ce dernier participant mentionne toutefois avoir un rapport « historique et idéologique » ainsi qu'un « attachement poétique » au *Ndakinna*. Plusieurs, comme lui, ont acquis des STA à l'âge adulte, par intérêt personnel ou dans le cadre de leur travail :

> [J'ai renoué avec les savoirs traditionnels] par intérêt, parce que ça me fascine, tout ça. J'ai surtout renoué à travers les contes et légendes, et avec des lectures sur l'histoire, et tout ça. Mais c'est par intérêt personnel. […] Et c'est par intérêt personnel lié à ce que les autres veulent savoir, aussi. […] Ils posent plein de questions, donc il faut les informer aussi. C'est partie de... moi je considère que ça fait partie de notre rôle, d'éduquer. Donc pour éduquer il faut avoir une certaine connaissance. (*Participant 7*)

> Comme j'te dis, vraiment, l'attrait personnel, là. J'ai toujours eu une passion pour les oiseaux, t'sais, fait que ça a été une facilité pour moi, avec *Charles*, l'apprentissage pour les plantes, les arbres... J'en ai encore gros à apprendre, là. […] Mais, t'as un apprentissage infini, là-dedans, là, c'est comme impossible de toute savoir. (*Participant 4*)

> Quand j'ai fait le projet de frêne en 2001... en 2000. On était huit gars. On savait pas comment battre le frêne. Pas pantoute. On a eu ça une semaine en avance : « Ça prend des batteurs de frêne, ça prend des gars qui ont du bras », pis... [d'un ton volontaire] « C'est beau! » Ben ça, ça a été un des projets j'ai faite que j'ai appris le plus, traditionnellement. C'est des vrais autoch... ben c'est pas ça j'veux dire. Des aînés, des Autochtones, des vrais travailleurs de frêne, que leurs ancêtres, leurs pères, c'était des batteurs de frêne. […] Pis c'est ce projet-là que j'ai appris, vraiment, le plus traditionnellement. Parce que... il te montre... c'est toute à' main. Les machines, les fendeuses, c'est à' main, t'a' file à' main, le produit se fait à' main. Même après, quand le frêne est fait, les femmes autochtones y font les paniers, c'est fait à' main. Ça, ç'en est un qui est assez fort, bien, qu'on m'a montré. […] J'ai appris ça, j'avais 18 ans, 20 ans. Pis, tu me ramènes des souvenirs, tu m'en ramènes des souvenirs! J'ai fait un projet de tambour, aussi, de babiche, la peau. On tannait les peaux de chevreuil, on faisait nos cerceaux pour les tambours, on mettait les peaux par dessus. Pis la sculpture. (*Participant 3*)

Cette dernière citation est particulièrement révélatrice, illustrant qu'aux yeux de ce participant, les détenteurs de savoirs traditionnels ont en quelque sorte le statut d'« authentiques Autochtones ». Même au sein de la communauté d'Odanak, le fait de pouvoir avoir recours à des savoirs traditionnels serait donc, chez certains, lié à une notion d'authenticité ethnoculturelle. L'utilisation et la revalorisation des STA contribueraient donc à renforcer ou renouveler des conceptions identitaires individuelles et collectives. Se faisant demander si de détenir et transmettre des savoirs traditionnels est une fierté pour les gens d'Odanak, ce même participant répond :

> Ben oui! C'est sûr! Mais c'est parce que là, comme je t'ai dit, c'est toute de la nouvelle génération. C'est ça qui arrive, fait que c'est plus dur à transmettre. Pogne un jeune qui est habitué de jouer au Xbox, là... « Hey! Viens battre du frêne! » Il s'en... ça lui tente pas ben ben, d'aller bûcher un bout de bois avec une hache. Tandis que nous autres, ben on était pas mal la dernière génération que ça nous tentait, là. (*Participant 3*)

D'autres abondent dans le même sens : ils ont un grand désir de transmettre leurs savoirs aux générations futures, bien que l'intérêt manifesté par celles-ci fluctue.

> Les jeunes sont pas trop au courant. Ils savent pas trop. C'est que Jean-Coutu est plus facile d'accès que la forêt! Fait que... [rires] moi ma pharmacie est plus en forêt que chez Jean-Coutu, mais c'est ça, j'essaye le plus possible. […] Moi, c'est ma façon de propager ma culture avec les plantes. (*Participant 1*)

Plus tard dans l'entrevue, ce participant rajoute :

> Des aînés que je rencontre, qui viennent me voir, puis eux autres sont intéressés. Les jeunes aussi […] ils arrivent aux côtés de ma table, sur un atelier ouvert, dans un festival, ou peu importe, et ils regardent qu'est-ce qui est là et ils sont attirés par ma chemise à rubans, sont attirés par mon tambour de guérison, sont attirés par les plantes qui sont sur une table... « Qu'est-ce que c'est, ça? Qu'est-ce que tu fais avec ça? » Ben là, je leur dis, c'est des plantes médicinales. « Ah ouin?! » Puis là, les questions arrivent et je vois l'intérêt. (*Participant 1*)
>
> Ben, c'est sûr [que c'est important de transmettre culture, traditions, chasse et pêche], parce c'est ça que je veux que [mon fils] vive! Regarde, laisse-moi faire le traînage dans le parc à Pierreville, non, non! Va faire de quoi de constructif! Pis il tripe ben raide, là! Quand je lui ai fait pogner son premier doré à l'âge de cinq ans, il s'en rappelle encore, là. […] J'aime ben ça de même, pour tout suite, c'est de même ça se passe. J'te dis pas mè' qu'il aille 14-15 ans puis là qu'il connaisse ses chums de gars! S'il se désintéresse,

> ben au moins m'a avoir faite l'effort d'y montrer. […] Puis je l'ai vu, que mon gars il va toujours s'intéresser, parce qu'il y a huit ans, puis c'est lui qui m'achale pour se lever pour aller au canard à 5 h le matin. Fait que...! Là-dessus, il devrait pas y avoir de problème! Je devrais pas l'échapper, mettons! […] Je suis très fier. (*Participant 3*)

> Il y a de l'intérêt, mais je crois que... je crois que encore là, c'est très épars, parce que je crois qu'il faut passer parmi toute la diversité de la société aujourd'hui. Il y a tellement de choses! Il y a tellement d'activités, il y a tellement de possibilités! Puis à Odanak, les gens sont « civilisés », entre guillemets, dans le sens qu'ils ont accès à tout. T'sais, on n'est pas dans un milieu reculé, on a la ville à proximité, Montréal, Drummondville… Les gens ont le choix de toute ce qu'ils peuvent. Puis on le sait, le rythme va super vite, surtout que la plupart des gens travaillent. Je trouve qu'il y a beaucoup de gens qui ont un intérêt, mais qu'il n'y en a pas nécessairement beaucoup qui vont le pousser pour le rendre concret. C'est sûr qu'il y a l'avantage qu'il y a beaucoup de programmes, puis de gens qui travaillent dans ce sens-là à Odanak, mais on est loin d'avoir des trucs structurés comme il y a dans d'autres communautés. Par exemple, à Wendake, comme là, ou dans d'autres communautés, où il y a des cours de trappage, des cours de trucs traditionnels, puis que les gens, ils font ça depuis qu'ils sont jeunes, puis qu'après ça, ils le mettent en pratique dans leur vie, là. [Ici] c'est vraiment épars, puis les gens ont de l'intérêt, mais c'est peut-être pas assez structuré puis les gens ont peut-être pas assez de temps à investir là-dedans. (*Participant 2*)

Les propos de plusieurs participants semblent indiquer qu'ils considèrent l'apprentissage, la pratique et la transmission des savoirs traditionnels w8banakiak comme une affirmation identitaire. Conformément à la notion d'*Onkwehonwe* d'Alfred, on peut les qualifier d'actes d'indigénité. Source de fierté, ces savoirs représentent une manière pour eux de s'affirmer culturellement et de montrer que les W8banakiak ont su préserver leur identité malgré un historique répressif.

4.2 Base du processus décisionnel autochtone

Conformément à la vision w8banakiak du monde où « tout est relié », environnement et culture vont de pair au Bureau environnement et terre d'Odanak. Les savoirs traditionnels w8banakiak y ont donc servi de point de départ pour de nombreux projets. Les fondateurs du BETO ayant un intérêt particulier pour ces savoirs, ceux-ci ont été à l'origine des interrogations ayant mené notamment aux projets *Tolba*, *Kabasa*, et Perchaude, correspondant ainsi à la seconde étape du *Indigenous Knowledge Cycle* de Warren[374], où les STA servent de base au processus décisionnel autochtone. Dans certains cas, on savait qu'une espèce animale était importante pour la communauté, mais les savoirs au sujet de ces espèces étaient peu répandus ou moins utilisés, comme illustré par les citations ci-dessous. Les STA ont donc

[374] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451

servi à la fois de base aux projets, mais aussi d'objectifs pour ceux-ci, dans l'optique de régénérer des savoirs et pratiques à risque de disparaître, ou de se réapproprier ceux-ci.

> Toutes les recherches qu'on a faites, il y a toujours une base de culture. Ça, c'est quelque chose qui est très intéressant pour la communauté. Puis pour nous autres aussi, fait qu'on refait vivre des choses qui sont des fois un peu mises de côté, ou oubliées. (*Participant 1*)

Les sciences occidentales cohabitent avec les STA dans la conceptualisation des projets du BETO, qui constitue ainsi un bon exemple d'*Indigenous academic thinking*[375], tel que décrit ci-dessus par Porsanger, ou d'approche « co-scientifique[376] », telle que décrite ci-dessus par Carmack et Macdonald.

4.2.1 Tortue

Le Projet *Tolba*, l'un des premiers projets majeurs du BETO, a été inspiré par une simple interrogation de la part de l'équipe de travail. Une rue du village porte le nom de *Tolba*, ou « tortue » en w8banaki, et la tortue occupe une place importante dans l'art et la culture de la communauté, mais on ignorait alors quel était l'état des populations de tortues sur le territoire d'Odanak.

> Pour les communautés autochtones, la tortue c'est un animal totem, si on veut, appelez-le comme vous voulez, qu'on retrouve dans toutes les communautés. […] Parce que la tortue, c'est sur sa carapace que la Terre, selon nous, a été créée. Bon, à partir de là, on s'est dit, « Bon, ben on va faire un projet tortue. » On va faire des inventaires, à savoir est-ce qu'on en a dans la communauté, vu que cette espèce-là est un animal qui est respecté par la communauté. Et là on a fait un inventaire en herpétofaune, puis les tortues font partie de l'herpétofaune.

Le Fonds autochtone pour les espèces en péril et le Fonds en environnement Hydro-Québec ont respectivement permis au BETO de faire des recherches, puis de créer des infrastructures pour la protection des tortues. « Fait que c'était le premier premier projet, c'était ça, *Tolba*, qui a très bien réussi. » (*Participant 1*) Constatant que l'approche fonctionnait bien, d'autres projets ont suivi, aussi inspirés par les savoirs traditionnels w8banakiak.

---

[375] Porsanger, dans Simmons, 2012, p. 58. Le *Indigenous Academic Thinking* est une forme de syncrétisme, mêlant habilement les savoirs traditionnels à ceux à la fine pointe de la technologie occidentale dans un respect mutuel.

[376] Carmack et Macdonald, 2008, p. 266. Dans l'approche « co-scientifique », les phénomènes naturels sont abordés tant à la lumière des STA qu'avec la méthode scientifique, et chacun de ces deux systèmes de savoirs est considéré valide, possède ses propres règles, et ne remplace pas l'autre, mais l'enrichit.

4.2.2 Esturgeon

Le Projet *Kabasa*, qui a suivi peu de temps après, a lui aussi été inspiré par les STA w8banakiak :

> J'étais à mon bureau et j'ai reçu une petite revue du Centre de Santé […] et la page frontispice du dépliant... pas du dépliant, du petit cahier, c'était l'esturgeon. […] Et [le] directeur du Centre de santé, remarquait que l'esturgeon était le symbole des W8banakiak d'Odanak. Fait que... j'ai fait : Ben oui! Et là, je savais que l'esturgeon jaune était une espèce qui rentrait dans la liste des espèces en péril, fait que j'ai demandé à la responsable des projets de commencer à travailler sur un projet qui était l'esturgeon jaune. Est-ce qu'on en a dans la rivière Saint-François? Est-ce qu'il y a des frayères? Où est-ce que ça se reproduit? Ainsi de suite. (*Participant 1*)

> [La pêche à l'esturgeon], c'était une tradition. Ça faisait partie de la culture. Puis le volet qui nous a amenés à cette recherche-là […] c'est la signature des W8banakiak d'Odanak. Chaque communauté a une signature. Si on prend les W8banakiak de Wôlinak, c'est le lynx. […] Ben nous autres c'est l'esturgeon. Puis quand tu regardes le sigle […], t'as l'aigle, la tortue, l'ours, et en dessous, t'as l'esturgeon, qui est présent sur toute les documents de la communauté. C'est à partir de là […] que j'ai dit « Hey, faut faire quelque chose là dessus! » (*Participant 1*)

> On m'a amené l'information comme quoi c'était une espèce qui était vraiment importante pour la culture, puis au niveau de l'histoire, l'historique à Odanak, qui était même l'espèce emblématique de la communauté. Mais ici, à Odanak, il n'y avait pas beaucoup de gens qui connaissaient l'espèce. Donc on m'a comme donné un peu le mandat d'aller voir c'est quoi cette espèce-là, puis qu'est-ce qu'on pourrait faire pour travailler sur l'esturgeon. (*Participant 2*)

Ainsi, on savait que l'esturgeon avait traditionnellement joué un rôle important à Odanak, mais était devenu presque méconnu des W8banakiak. Le BETO s'est donc penché sur l'état de l'espèce dans les eaux environnantes, et en a profité pour questionner les membres de la communauté afin de revaloriser les STA au sujet de l'esturgeon.

4.2.3 Perchaude

La perchaude étant particulièrement abondante dans le lac Saint-Pierre et ses affluents jusque dans les années 1990 environ. Sa pêche était un évènement annuel très attendu par la communauté.

> C'était aussi des gens de la communauté, de les voir sur le bord de la rivière, presque à toute les jours... [les imitant] « Ouais, la glace doit être à veille de partir, là... parce que là... » Fait que là, ils préparent les filets, ils préparent les *nets* pour la perchaude. « Ben là, c'est tout prêt, c'est toute préparé, la glace va partir bientôt, là, on va aller à' perchaude! » [rires] Je me rappelle de ça, de m'assoir puis d'écouter craquer la glace. « Ah elle craque, là, elle doit être à' veille de partir! » [rires] (*Participant 1*)

> J'ai connu la pêche à' perchaude, moi, à l'aveuglette à pleins filets, là! La pêche miraculeuse! Sérieusement, là! Sérieusement, t'sais, mettre un panier dans l'eau de même, puis cinq minutes sortir ça plein de poissons, puis le remettre là... (*Participant 4*)

La perchaude représentait traditionnellement une source importante de nourriture saisonnière pour les habitants d'Odanak. Ceux-ci étaient donc nombreux à prendre part à la pêche printanière.

> Moi, depuis que je suis haut comme trois pommes, la pêche à la perchaude, le printemps, c'était, regarde, la communauté presque au complet était sur le bord de la rivière parce que c'était le temps de la perchaude. Et quand j'arrivais chez moi avec ma chaudière pleine de perchaudes, ma grand-mère, là, c'était le... c'était le party là! Hey on mange de la perchaude! De la belle perchaude! C'est une pêche traditionnelle. Avant moi, même, les gens, il y avait des aînés qui étaient là et qui me disaient « Ohhh ben moi je garde toujours ma place, c'était la place de mon père! » On voit là que c'était pas nouveau. Lui, il était là, c'était sa place, et c'était la place de son père. […] Dans le temps, c'était à toute les printemps, c'était la pêche à la perchaude. Parce que c'est le temps de la fraie, et on a une plus grande quantité. […] Le temps de la perchaude, c'était comme le temps des fraises, le temps des bleuets, puis... [rires] c'est ça. On mangeait de la perchaude, puis après ça, c'tait fini. […] La ressource était là, c'est ça. On mange ça. Là quand cette ressource-là a terminé, on prend l'autre. Ça fait que c'est le temps des fraises, on mange des fraises. Quand c'est le temps des bleuets, on mange des bleuets... t'sais, c'est ça. C'est une continuité qui se faisait, là, dans le temps. (*Participant 1*)

Des changements environnementaux et une surexploitation de la perchaude par la pêche commerciale et sportive entre les années 1970 et la moitié des années 1990, ont mené à un grave déclin du stock de perchaudes du lac Saint-Pierre, forçant l'imposition de quotas de pêche puis d'un moratoire, en cours depuis 2012[377].

> Quand on arrive dans le sentier, c'est le premier marais qu'on voit immédiatement, c'est une ancienne frayère à perchaude. Les perchaudes allaient frayer là, puis c'est là qu'on faisait de très bonnes pêches aussi. Bon, c'est sûr que c'est pas un poisson qui fait partie de la liste des espèces en péril. Mais par contre, quand on parle du lac Saint-Pierre, il y a un moratoire sur la perchaude. On peut pas aller à la pêche sur le lac Saint-Pierre et pêcher la perchaude. Elle est en voie de disparition sur le lac Saint-Pierre. Les herbiers sont en voie de disparition sur le lac Saint-Pierre. Il y a un paquet de phénomènes qui rentrent en ligne de compte qui font que la perchaude a beaucoup beaucoup de difficulté dans le lac Saint-Pierre. […] Ben là, là, c'est... « Ehhh la perchaude elle va-tu revenir? On va-tu être capable de retourner à' pêche à' perchaude? » Parce que là, ça se fait plus, il n'y en a pratiquement plus. Quelques-uns encore qui viennent puis qui mettent leur petit filet puis qui pêchent quelques perchaudes, mais t'sais, c'est pas comme c'était dans le temps, là. (*Participant 1*)

> Pour la perchaude […], c'est beaucoup d'échos dans la communauté sur la pêche qu'il y avait anciennement, qu'il n'y a plus aujourd'hui sur les populations qui se sont effondrées. Sur un site en particulier, qu'avant la perchaude montait, maintenant elle monte plus. Donc c'est vraiment par toute ce que j'entends dans la communauté puis ce que les gens viennent me rapporter, puis aussi entre l'équipe du Bureau environnement et terre que là il y a des projets qui sont imaginés, puis après ça, moi mon rôle, c'est vraiment de faire en sorte que ces projets-là se réalisent. Puis c'est sûr que c'est toujours des projets qui peuvent être financés. Il faut toujours jouer avec la pertinence des projets dans la communauté, faut vraiment qu'il y ait une problématique réelle, ou une pertinence au niveau de la culture dans la communauté, puis après, ben il faut qu'il puisse y avoir des possibilités de financement, ou des possibilités de monter des projets là-dessus aussi. Fait que c'est sûr qu'il y en a des projets qui dorment, en attendant qu'il y ait une possibilité, puis d'autres, ben quand la possibilité... arrive, ou quand on a le temps, ben on embarque dans les projets. (*Participant 2*)

[377] Magnan et coll., 2017, p. 1, 3

Ici, les savoirs traditionnels relatifs à la pêche et la consommation de la perchaude étaient intacts jusqu'à tout récemment. L'effondrement des populations de ce poisson dans l'écosystème dont fait partie Odanak pourrait mettre ces savoirs en péril. Le BETO a donc décidé de prendre part aux efforts de restauration des populations locales de perchaude, notamment en réaménageant un cours d'eau afin de faciliter le déplacement des perchaudes entre le lac Saint-Pierre et leur site de reproduction.

> Qu'est-ce qu'on a pensé, c'est de monter un projet pour redonner vie à l'ancienne frayère qui n'était plus accessible aux perchaudes. Il y avait un pont qui était là qui bloquait l'accès, le niveau d'eau qui avait baissé aussi, a fait que l'accès était beaucoup plus difficile, et même inexistant pour la perchaude au printemps. (*Participant 1*)

4.2.4 Odaskwin

En plein cœur d'Odanak, le BETO a aménagé le parc Odaskwin, qui doit son nom à un personnage légendaire w8banaki.

> La légende d'Odaskwin, c'est que dans le temps, comme mon arrière-grand-mère me racontait, c'est l'histoire d'un petit bonhomme qui est venu au monde et qui avait des petites cornes. Et il a été rejeté de la communauté pour sa différence, et ils l'ont envoyé dans' Commune[378]. La Commune, c'est là où sont les sentiers. Et il est resté là toute sa vie, pour faire une histoire courte. Et moi, j'ai fait des recherches beaucoup plus avancées,[…]. Et en faisant des inventaires, je me suis aperçu que le secteur où c'est qu'est... Parce que nous on dit « Ah, c'est là qu'est le Trou d'Odaskwin, c'est là qu'il a resté. » Il y avait la Source Odaskwin, que tout le monde allait chercher de l'eau là. Moi, pour ma grand-mère, j'allais chercher de l'eau là, parce qu'elle me disait « C'est de l'eau qui guérit. » Fait que… vois-tu? Moi ça m'a… « Hm hm hm... Je vais aller voir ça de plus près! » Fait que j'ai fait un inventaire, et c'est dans ce secteur-là qu'on trouve le plus de plantes médicinales. Fait que j'émets comme hypothèse, c'te bonhomme là, c'était l'homme kigawinno. Kigawinno, ça veut dire « celui qui connaît les plantes. » C'était kigawinno, il connaissait les plantes, et les gens allaient là chercher des plantes pour se soigner. J'émets ça comme hypothèse. Y'a pas personne encore qui a été capable de dire « Ben la légende dit que c'est ça. » […] Puis quand qu'on regarde, il y a la Source Odaskwin, il y a le Trou, il y a les plantes... Ça se peut-tu que... C'était peut-être pas l'enfant qui est venu au monde avec des cornes, mais peut-être que lui, il avait un chapeau avec des cornes qui restait là, puis il mettait ça! (*Participant 1*)

> Mais c'est pas tout le monde qui est au courant. Moi je m'intéresse à ça […] parce qu'Odaskwin a été ostracisé. Il a été rejeté de la communauté parce qu'il était cornu. Donc il était différent. C'est pour ça que j'aime ça raconter cette histoire, parce que pour les enfants, ça veut dire que quand on est différent, les gens vous regardent d'une certaine façon, négative, et puis que ça a un impact sur la perception qu'ont les gens d'un personnage en particulier, qui est rejeté, et tout ça. Et puis pour les adultes, ben c'est qu'Odaskwin habitait cette forêt-là, vraiment, et il y a encore des preuves de son passage, parce qu'il y a encore un trou près d'une source, et tout ça. Donc c'est pour ça que c'est important pour moi! (*Participant 7*)

[378] À Odanak, on appelle « la Commune » un terrain appartenant à la collectivité, situé sur le bord de la rivière Saint-François, où les agriculteurs envoyaient autrefois paître leurs animaux.

Le nom du parc a donc été choisi afin de revaloriser la légende d'Odaskwin et les lieux qui y figurent (la « Forêt Odaskwin », où se trouvent le « Trou d'Odaskwin » et la « Source d'Odaskwin »), aménagés dans le cadre des projets du BETO.

4.2.5 Place des STA dans le processus décisionnel

Plusieurs projets du BETO n'ont pas été lancés en réaction à une situation problématique précise[379], mais plutôt à la suite d'une interrogation sur la place qu'occupent dans la communauté actuelle des espèces animales et végétales traditionnellement prisées ou valorisées. Le BETO a ainsi été amené à constater certaines problématiques environnementales nuisant à ces espèces, et a bâti ses projets en conséquence. Il est aussi plus facile de rallier le public autour d'espèces animales ou végétales significatives culturellement[380]. En procédant d'une telle manière, les projets ont été conçus en fonction d'intérêts et de situations locales, plutôt que par le biais de programmes provinciaux ou fédéraux[381], par exemple. Ces projets s'inscrivent donc dans les démarches d'autodétermination de la communauté d'Odanak, bien que le Bureau ne le précise pas explicitement. Les objectifs des projets ainsi élaborés cadrent avec ceux énoncés par Matunga[382]. L'approche du BETO pourrait aussi être qualifiée d'*onkwehonwe*, donnant vie au patrimoine, savoirs et traditions w8banakiak, et appliquant une logique w8banaki à des projets qui, tel qu'il le sera montré plus loin, tiennent aussi compte des connaissances scientifiques de pointe, afin de raviver concrètement l'aspect typiquement w8banaki des activités de la communauté. En basant ses processus décisionnels sur les STA w8banakiak, le BETO s'inscrit dans un processus de résurgence : au-delà de la résistance à l'assimilation occidentale, les projets comme *Tolba, Kabasa* ou le Projet Perchaude, s'articulent autour d'un noyau culturel

[379] À l'exception du Projet Perchaude.
[380] À ce sujet, voir Garibaldi et Turner, citées ci-dessus dans la section 2.3
[381] Il est toutefois important de noter que c'est le financement fédéral ou provincial qui a rendu possibles divers projets du BETO. Ce financement a été recherché par le BETO après s'être intéressé à chacune des problématiques.
[382] Voir Chapitre 2 – Cadre théorique

significatif et permettent à la communauté de passer à l'action pour atteindre ses objectifs propres[383].

4.3 Opérationnalisation à travers des organismes autochtones

La spécificité du BETO tient à son inclusion des savoirs traditionnels w8banakiak dans des projets environnementaux du calibre des projets réalisés hors réserve, par des chercheurs universitaires ou gouvernementaux, par exemple. Bien que ce ne soit pas son objectif premier, on peut considérer que le BETO crée un prétexte pour aborder, faire ressortir, diffuser et mettre en valeur les savoirs traditionnels autochtones de la communauté d'Odanak. Ces savoirs étant opérationnalisés à travers le BETO, un organisme autochtone, la troisième étape du *Indigenous Knowledge Cycle* de Warren[384] s'applique conséquemment ici aussi. Un des fondateurs du BETO explique d'ailleurs l'intention derrière cette opérationnalisation des STA w8banakiak :

> Parce que les connaissances orales des aînés qu'on a ici sont en train de disparaître. Avant que ce soit tout disparu, on veut mettre ça sur papier, et on veut faire quelque chose avec. Ben ça, c'était au début des années 2000. C'est ça qui m'a incité, en 2006-2007, d'aller beaucoup plus loin, et de raviver la culture avec le Projet *Tolba*. (*Participant 1*)

Dans le cadre de ses divers projets, dont ceux énoncés ci-dessus, le BETO a réalisé divers inventaires fauniques et floristiques, des études environnementales d'Odanak et de ses territoires ancestraux, et des initiatives de conservation. Plusieurs aménagements ont aussi été effectués, allant de frayères pour les perchaudes à des sentiers d'interprétation et une clôture empêchant les tortues de se faire écraser par les automobilistes. Un des participants décrit les travaux faits par le BETO dans sa communauté :

> Ils ont planté des arbres, et puis ils s'occupent aussi des autres territoires […] des terrains qui appartiennent à Odanak. Il y a un terrain qui est très très vieux, qui est pas à côté d'Odanak, mais qui est un petit peu plus loin, c'est une forêt ancienne, plus ancienne, donc qui est pas accessible au public. Ça, c'est bien qu'ils la protègent. Comme ça, ils s'occupent aussi de... de recenser les plantes sur l'île Ronde, par exemple. Et puis ils s'occupent aussi de préserver les milieux comme les marais. (*Participant 7*)

---

[383] Bien sûr, le fait que le financement pour les projets provienne majoritairement de subsides gouvernementaux empêche une autodétermination totale, puisque les projets doivent être élaborés en fonction de paramètres dictés par les gouvernements pour être acceptés. Sans pouvoir agir tout à fait indépendamment des institutions allochtones, je considère que le BETO parvient toutefois à respecter les priorités et intérêts de la communauté, en profitant des opportunités de financement disponibles.

[384] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451

Selon *Participant 1*, le fait que les STA fassent partie du premier projet proposé (*Tolba*) a même facilité les démarches du BETO pour obtenir du financement :

> C'était quelque chose qui, au Conseil de bande, a pas été difficile à vendre, parce qu'ils ont dit « Ah! C'est intéressant, oui, oui, nous autres, on embarque avec vous autres, on va vous donner un coup de main pour débuter ces recherches-là. » Si on était arrivé avec d'autres choses, avec n'importe quoi, là, peut-être que ça aurait été moins vendeur, si on veut, auprès de la communauté et auprès aussi du ministère. (*Participant 1*)

4.3.1 Réponses de la communauté

Les habitants d'Odanak ont eu des réactions de toutes sortes aux actions posées par le BETO. Comme en témoignent des employés de longue date, la communauté était au départ plutôt sceptique face aux activités du BETO, mais celui-ci a depuis gagné en crédibilité :

> C'est très motivant, de voir, puis que les gens embarquent avec toi. De plus en plus, les gens de la communauté sont fiers de leur Bureau d'environnement et terre. Au début, on était un peu des marginaux... qui... Les gens savaient pas trop qu'est-ce qu'on faisait. Même, on a eu un surnom : « Les compteurs de grenouilles! » Ça donne une idée que les gens savaient absolument pas qu'est-ce qu'on faisait. (*Participant 1*)

> Au début, quand on a parti en 2007, on était une gang d'extraterrestres, là, qui se promenait dans les marécages puis dans les bois, à compter des tortues puis des grenouilles, là! On n'était pas pris au sérieux. Mais avec les années, les projets ont grossi, c'est devenu de plus en plus sérieux. […] On s'est vraiment enligné sur quelque chose de concret puis de sérieux. […] Ça fait qu'aujourd'hui, quand ils ont des projets en environnement, ou quand il y a des projets sur des espèces en péril […] le monde vient poser des questions ici. (*Participant 4*)

Pourtant, selon les participants de l'étude, l'environnement ne semble pas être une priorité pour l'ensemble de la population d'Odanak :

> Encore là, t'sais, l'environnement c'est important, mais c'est pas au cœur des considérations d'une majorité. C'est comme en général au Québec, t'sais. Il y a beaucoup de... ça s'en vient de plus en plus important, mais... C'est tellement abstrait, puis […] les gens ont pas été nécessairement élevés dans ces valeurs-là... puis il y a beaucoup de gens que c'est comme... l'environnement, ils vont voir ça plus comme de la protection intégrale, ils vont pas voir ça comme plus mettons de la conciliation pour améliorer les différents usages qu'on fait du territoire ou la façon qu'on exploite la ressource. Fait que je te dirais que c'est... Je crois qu'il y a un intérêt, mais qui est pas nécessairement si grand, puis... Ouin. Je pense que pour certaines personnes, c'est vraiment important, puis pour d'autres, c'est comme, bah, on est des compteux de grenouilles un peu, là! (*Participant 2*)

Afin d'informer la communauté, le BETO a utilisé une partie de son budget pour faire des assemblées publiques :

> Amener les gens, leur monter un PowerPoint, leur montrer qu'est-ce qu'on fait, comment qu'on faisait, où c'est qu'on allait chercher le financement, parce que ça, c'était mal compris aussi, le financement qu'on allait chercher. Ils disaient « Ouin, le Conseil de bande leur donne de l'argent, puis nous autres, on n'en a pas pour faire des... on aurait besoin de cet argent-là, puis ils mettent ça là-dedans, puis... » C'était pour expliquer aux gens. (*Participant 1*)

Les employés du BETO participent aussi à une variété d'activités. Par exemple, la dégustation d'esturgeon fumé au pow-wow annuel, le camping à l'île Ronde, les ateliers dans les écoles, « qui rejoignent [la communauté] en dehors des gens plus sensibilisés. Ça, c'est, je dirais un exemple de comment ils arrivent à percer, disons le public général au sein de la Nation, si on veut », explique *Participant 5*. En prenant soin de garder la communauté informée, celle-ci réagit généralement positivement aux projets du BETO, ajoute *Participant 2*:

> Mais c'est aussi parce qu'on joue dans un domaine qui n'a pas beaucoup de restrictions. […] C'est pas du politique, c'est pas de la culture, c'est de l'environnement, puis généralement c'est vraiment de l'environnement pour le bien de tous. Donc les projets qu'on fait sont vraiment... sont perçus positivement parce que ça vient pas trop déranger les gens nécessairement. Il y a cet aspect-là aussi, qu'il n'y a pas de protection, mettons du territoire qui limite des actions, ou qui limite des activités. […] Mais c'est sûr que quand on fait des activités, de plus en plus, on apprend une forme de culture, qui est vraiment d'informer le Conseil, et après ça d'informer les membres sur la communauté pour être sûrs qu'il y ait le moins de malentendus possible, puis pour être sûrs justement de pas brimer les activités, parce que les territoires sont utilisés ici. Je veux dire, les gens y chassent, les gens se promènent en VTT, en *skidoo*, il y a de la cueillette qui est faite, puis c'est pas un gros territoire. Donc là aussi, faut prendre en compte ces utilisations-là quand on fait des projets, même quand c'est les projets fauniques autres, là. (*Participant 2)*

Le fait d'être autant intégré dans la communauté a aussi des avantages marqués pour le BETO et ses projets :

> Mais toute l'aspect connaissance du territoire, l'aspect de t'sais, nous autres, mettons juste pour les accès pour la rivière Saint-François. On parle à des gens. Le monde, ils nous en disent plein, ils nous donnent des accès sur leur terrain, parce qu'on est intégré dans la communauté. Tandis que quelqu'un qui arrive de l'extérieur, ben ils vont regarder sur une carte c'est quoi les accès, puis ils vont juste avoir droit à ça, tu comprends? Fait que cet aspect-là de travailler directement sur un territoire, puis de connaître, puis de travailler directement avec des gens qui connaissent le territoire, c'est vraiment quelque chose que j'aime vraiment beaucoup. Puis je pense qu'on a quand même une latitude puis une liberté incroyable de faire plein de projets qui sont structurants, puis qui sont en même temps pertinents, donc on est pas liés, on n'est pas limités. Notre Bureau puis la communauté d'Odanak en général se limitent pas. T'sais, ce qu'on veut faire, puis ce qu'on peut faire, on va le faire! (*Participant 2*)

La place accordée aux STA est-elle suffisante, dans les projets du BETO? Les participants interrogés considèrent que c'est un début, mais que les STA pourraient occuper une place encore plus grande :

> [Les STA] c'est un intérêt de *Charles*! Mais t'sais, lui, il fait beaucoup d'autres choses, aussi, fait que des fois, c'est comme un volet qu'il néglige peut-être un petit peu, mais que c'est sûr qu'on le fait. Mais ça pourrait prendre vraiment beaucoup plus de place, effectivement, beaucoup plus. […] Même souvent, le côté mettons savoirs traditionnels est un peu mis de côté dans nos projets, parce que, mettons il manque d'information, de connaissances, de temps puis d'implication des gens, t'sais. Dans le sens même pour l'esturgeon, on a fait des petites enquêtes, pour essayer que les gens nous amènent, mettons, s'ils ont de l'histoire sur l'esturgeon, ou des connaissances particulières, ou s'ils ont, même, des contes, des légendes, n'importe quelle histoire sur l'esturgeon qu'ils conservent, qu'ils pourraient nous partager, on n'a eu vraiment pas beaucoup de réponses, là. On a eu quelques photos, on a à peu près pas eu d'anecdotes, donc t'sais, il y a aussi c'te côté-là, mais peut-être aussi que... On est beaucoup actifs au niveau de la science, mais peut-être ce qui nous manquerait dans l'équipe, c'est quelqu'un qui est plus actif, au niveau, mettons,

> des sciences humaines. T'sais, c'est vraiment deux mondes différents, là. Moi, je prends des enquêtes, mettons d'anthropologues ou des sociologues, moi je suis pas habilitée à faire ça. Je m'occupe plus du côté scientifique, du côté implication, mais peut-être qu'on aurait intérêt, d'avoir plus d'implication sur le volet plus anthropologique. Qu'est-ce qu'on fait, pas vraiment, parce nos tentatives qu'on fait ont pas beaucoup de résultats, puis on n'a pas quelqu'un nécessairement qui travaille là-dessus, sauf au Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. […] Donc le savoir, je pense qu'il est compliqué, il est dur à aller trouver, puis il est un peu absent, puis je pense qu'il manque aussi de... il manque de... c'est beaucoup aussi d'aller le chercher. Là, c'est qu'on est pas assez... assez compétents pour le faire présentement. (*Participant 2*)

> J'aimerais beaucoup qu'il y ait une plus grande place [pour les STA], c'est sûr et certain. Il y a toujours de la place. Qu'est-ce qu'on fait, c'est qu'on met notre pion sur l'échiquier. Il y en a d'autres qui le font aussi... j'ai d'autres personnes que je connais dans la communauté qui mettent aussi leurs pions sur l'échiquier pour d'autres savoirs traditionnels, d'autres... Exemple : la langue, la danse, ainsi de suite. Si chacun met son pion sur l'échiquier, un moment donné, l'échiquier va être plein, puis on va être capable d'être plus fier, je pense. […] Puis d'être fiers de notre culture, être fiers de qu'est-ce qu'on est. (*Participant 1*)

Un autre participant fait lui aussi part de la signification que son implication dans un organisme w8banaki a pour lui :

> Moi, j'pas un gars... pour être honnête avec toi, j'pas un gars qui aime montrer. Pantoute! Non, à du monde, t'sais, *nowhere*. Mettons j'vas à' chasse, là, je montrerai pas à l'autre à côté de moi comment ça marche, là! Mais dans mon clan, ici, dans où c'qu'on est, si on me le demande, m'a être fier de le faire, parce qu'avec *Laura*, il y a une raison. Tu comprends qu'est-ce que j'veux dire? C'est pour ça j't'ici, d'ailleurs, là. […] Je suis super fier! (*Participant 3*)

La fierté est un thème récurrent dans les entrevues :

> Ben je suis super fier de t'ça [du fait que le Bureau fasse d'aussi gros projets], puis je trouve qu'on n'en fait pas assez à certains niveaux encore, pis t'sais... J'aimerais ça que notre travail rejaillisse sur le travail du Conseil de bande, des conseillers, de j'sais pas qui, qui... T'sais, on essaye de penser à tout, ici! (*Participant 4*)

Il semble donc qu'en général, le BETO, ses activités et son utilisation des STA (entre autres par la valorisation d'espèces animales et végétales importantes culturellement) jouissent d'une réputation plutôt positive.

4.3.2 Retombées des projets du BETO

Les projets du BETO ont beaucoup de résultats positifs sur le plan environnemental. Au-delà de ceux-ci, c'est plutôt aux retombées sociales, économiques et politiques du BETO que ce mémoire s'attardera. Celles-ci sont regroupées en grandes catégories, basées sur les aspects abordés par les participants en entrevue.

4.3.2.1 Emplois

Parmi ces retombées, notons la création d'emplois dans la communauté. Le fait d'employer des membres de la communauté a un impact économique, mais aussi social et éducatif, explique *Participant 2* :

> T'sais, je vois l'aspect faunique qui est important, mais moi ce qui est le plus important, c'est vraiment l'aspect de faire travailler les jeunes, surtout les gars de 40 ans et moins de la communauté, qui eux chassent, eux pêchent, eux utilisent le territoire... Moi je pense c'est les premières personnes à sensibiliser en les incluant dans le projet. De un, il y en a beaucoup qui sont un peu sans emploi, ou t'sais, qui ont de la misère à s'intégrer, parce qu'eux, c'qu'ils aiment, c'est être dehors, c'est bouger, c'est, justement, être dans le bois. Puis il y a pas tant de travail qui cadre comme ça. Puis, au contraire, quand ils travaillaient avec nous, ils sont motivés, ils travaillent fort, ils sont là, puis en plus de ça, ils sont valorisés parce qu'ils travaillent pour l'environnement, quelque chose qu'ils aiment, pour la culture, puis qu'ils sentent qu'ils ont une pertinence, qu'ils sont utiles. Donc, je pense que l'impact numéro un, c'est vraiment l'impact qu'on a sur les gens qui travaillent au Bureau. Puis en même temps, c'est une façon de les sensibiliser, parce que y'en a qui auraient peut-être tendance à pas nécessairement suivre les règles, puis faire toute selon les meilleures pratiques. Mais avec nous, on explique le pourquoi, ils sont sensibilisés, ils savent la pertinence, puis ils savent que pour rester dans l'équipe, y'ont une certaine... y'ont une éthique environnementale à respecter. Ils vont l'apprendre, puis après, eux deviennent des porteurs de cette éthique environnementale là. (*Participant 2*)

Cela crée donc une situation « gagnant-gagnant » pour le BETO, les travailleurs et la communauté.

> Il y a quand même plusieurs membres de la Nation qui travaillent pour le Bureau environnement et terre, dans un domaine qui les intéresse. […] Ça fait travailler des Abénakis qui avaient des connaissances traditionnelles, mais qui avaient pas nécessairement une formation de technicien de la faune, mais qui avaient carrément les compétences et les connaissances pour le faire, pis qui, t'sais, si y'avaient voulu travailler là-dedans auprès d'une firme de génie-conseil, ou quoi que ce soit, ça aurait jamais fonctionné! Ça fait travailler ces gens-là, qui ont vraiment des connaissances importantes au sein de la Nation, dans un emploi qui les intéresse. (*Participant 6*)

> L'objectif du Bureau, c'est le plus possible de développer l'expertise dans l'interne. Mais c'est sûr, tant mieux s'il y a quelqu'un qui est capable de... faire le travail qu'on fait au sein de la Nation, je pense que ce serait... souvent ces personnes-là qui seraient engagées [plutôt que des allochtones]. C'est si y'a pas ces gens-là, de s'assurer que l'expertise reste au sein de la nation. (*Participant 5*)

Le BETO demeure un organisme de taille modeste, mais dans une petite communauté comme Odanak, quelques postes peuvent faire une différence. À l'expertise des locaux impliqués de près ou de loin dans les projets, viennent s'ajouter des spécialistes, recrutés par le BETO, s'assurant ainsi de conjuguer STA et sciences occidentales. Aux employés issus de la Nation se sont donc greffé des biologistes, d'autres professionnels de l'environnement, bénévoles et stagiaires, dont certains venus d'aussi loin que la France. Ces employés allochtones, même s'ils ne sont pas issus de la communauté, ont été sélectionnés par le BETO en fonction des besoins de celle-ci : le *leadership* reste donc entre des mains autochtones.

4.3.2.2 Création d'organismes connexes

Les projets et l'expertise développés par l'équipe ont fait leurs preuves, et ont inspiré la communauté de Wôlinak à fonder son propre Bureau environnement et terre, ainsi que le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki à lancer le Bureau du Ndakinna. Ce dernier veille aux mandats de consultation territoriale, d'évaluation environnementale, de développement durable et de revendications territoriales[385] concernant le territoire traditionnel w8banaki.

> Concrètement, les Bureaux environnement et terre, tant d'Odanak que de Wôlinak, reçoivent quand même une part du financement qui est remis au Grand Conseil pour les consultations comme telles. Y'en reçoivent une part pour participer à ça. Parce qu'eux autres ont une expertise terrain, justement. Donc les Bureaux environnement et terre participent quand il y a une consultation, puis aident à mieux répondre à ces choses-là, et aussi, représentent la Nation sur plusieurs comités, pis des initiatives de gestion territoriale locale, des organismes de bassin versant, les ZIP [Zone d'intervention prioritaire], et toutes autres choses nécessaires. (*Participant 6*)

> Ils [le BETO] s'en occupent fort bien [de leurs projets], ça fait que ça ouvre les yeux aux autres, aux autres réserves, puis les autres réserves s'en occupent. *Checke* Wôlinak, là. Y'ont faite un parc à tortues, y'ont mis des pancartes « Site protégé », puis... Y'ont commencé à faire pareil! Fait que j'trouve que, oui, ça réveille le monde un peu à voir qu'est-ce qui reste, là. Pas toujours […] renterrer le marais, tiens! Laisse faire la vie sauvage puis on s'occupe plus de rien pis on bâtit! Ben non! Ça en prend, des marais, ça prend des milieux humides, là! (*Participant 3*)

4.3.2.3 Portée politique

Sans que ce soit un objectif explicite du BETO, le fait d'inclure les STA w8banakiak dans ses projets environnementaux a une portée politique indéniable, et s'inscrit dans une démarche d'autodétermination. « Moi je tripe ben raide », remarque *Participant 3*, « parce qu'on s'occupe au moins de qu'est-ce qui est à nous autres! » Il explique ensuite que lorsqu'un organisme autochtone, comme le BETO, s'occupe lui-même de ses projets plutôt que de laisser le gouvernement intervenir à sa place, cela permet aux Autochtones de faire leurs preuves et de redorer leur image :

> C'est le ministère qui fait « Wouah, OK, ben les Indiens sont capables! Oh, ils vivent pas dans une tente, eux autres! Pis ils font pas juste brûler du bois! Ah ben regarde donc ça, pis toute les projets qui ont été accomplis! » C'est de nous autres même que ça a été accompli, ici, là. (*Participant 3*)

On note chez *Participant 3* une fierté toute particulière d'avoir pu montrer à des gens extérieurs à sa communauté de quoi les siens étaient capables. Le discours ambiant au Canada tend beaucoup plus à traiter des problématiques sociales et économiques touchant les

[385] Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, « Bureau du Ndakinna »

Premières Nations que des réussites et expériences positives accomplies par celles-ci. Il apparaît donc rafraîchissant de créer des réactions positives auprès des observateurs allochtones, y compris auprès des instances gouvernementales. *Participant 6* abonde dans le même sens :

> C'est que, de plus en plus, la Nation fait des actions sur le terrain, qui sont faites par eux, qui ont des résultats concrets, qui font que... ces actions-là sur le terrain sont... sont considérées par les experts au sein du gouvernement, etc., puis qui eux, à leur tour voient l'importance d'impliquer les Premières Nations dans les processus de gestion, puis ça, je pense que ça découle initialement du fait qu'il y a une expertise qui a été centralisée au sein des Bureaux. (*Participant 6*)

Au-delà du fait de gagner en crédibilité à l'externe, les initiatives du BETO font aussi partie d'un processus d'*empowerment* à l'interne :

> Ce que je trouve intéressant, un peu, sur cette initiative-là, c'est que c'est pas seulement comme démonstration, de qu'est-ce qu'on sait, mais c'est vraiment un désir de se réapproprier pour soi, là. […] C'est pas juste pour dire « Ah, on sait faire ça! » C'est vraiment parce qu'ils voient un avantage, puis on veut l'approfondir. À ce niveau-là, je trouve c'est intéressant. Puis, effectivement, le Bureau environnement et terre d'Odanak, les gens sont très impliqués. (*Participant 5*)

Sous la Loi sur les Indiens, les w8banakiak vivent encore « aux crochets du gouvernement », souligne *Participant 4*, illustrant un désir de changer les choses : « Ici, on est encore... La Loi sur les Indiens, on est encore en 1900, là, 1800! […] C'est une vieille loi, c'est une vieille mentalité qui s'accroche à ça, là. […] C'est dur. Mais on a passé au travers des années de tout ça, fait que là on est ben solides, je pense. » Pour l'instant, la Nation et le BETO dépendent beaucoup du financement gouvernemental et sont encore loin de l'autonomie, mais le BETO est impliqué dans des démarches d'autonomisation, comme l'explique *Participant 1*:

> Toutes les questionnements de l'évaluation environnementale, les milieux humides, toute faire la cartographie de ça, on travaille là-dessus actuellement, et ça fait partie du processus pour venir, pour expliquer à la population qu'est-ce que c'est que c'est cette loi-là [Loi sur la gestion des terres des Premières Nations[386]]. Par référendum, faire voter leur population. Leur dire « Est-ce que vous voulez qu'on s'implique dans la gestion des terres, ce qui va donner une autonomie à la communauté? » C'est la population, c'est les gens qui vont décider, « Oui on veut que ça se fasse », ou « Non, on veut pas ». C'est démocratique. On travaille aussi ce volet-là, pour être capable de dire « Bon, ben on va être autonomes, dans la gestion de nos terres. » […] Ça changera pas grand-chose dans nos projets, mais on va être plus autonomes dans le sens que on va éliminer certains secteurs de ministères, qu'on va passer directement dans des ministères. On va être plus autonomes, c'est ça. Le mot le dit, on va être plus autonomes. (*Participant 1*)

Participant 8, quant à lui, remarque le rôle crucial des STA dans ce processus :

---

[386] Cette loi s'applique seulement à la gestion des terres de réserves, mais permettrait un plus grand contrôle sur celle-ci pour la communauté.

> Ça fait 250 ans que le pouvoir de gestion a été enlevé. Les connaissances écologiques traditionnelles, tant qu'à moi, c'est la capacité de prendre contrôle de son territoire, basé sur ses valeurs traditionnelles. Ça donne des outils pour demander des accommodements quand le gouvernement porte atteinte aux droits. (*Participant 8*)

En se réappropriant leurs STA, les W8banakiak développent une connaissance plus intime de leur territoire et des pressions subies par celui-ci, les aidant à prendre position de manière informée dans les questions concernant le *Ndakinna*. Le BETO peut ainsi se poser comme expert et doter Odanak d'un levier décisionnel pouvant avoir un impact au-delà de l'échelle communautaire. Comme le montrent les citations ci-dessus, les STA w8banakiak, tels qu'opérationnalisés par le BETO, s'inscrivent tout à fait dans la *Wasáse* imaginée par Alfred. *Participant 7* résume très simplement ce que cela peut représenter pour les W8banakiak d'Odanak, « Ben, c'est plus normal, qu'autrement. C'est plus normal qu'une communauté prenne ça en main, plutôt que les gens de l'extérieur. » Elle poursuit :

> Au point de vue global, politique globale, les Autochtones sont considérés comme des pupilles de l'État, c'est encore comme ça maintenant. Toute action qui peut rehausser ce qu'on est véritablement, parce qu'on est pas des... on est pas vraiment des enfants! On est des enfants selon la loi. […] Donc c'est symboliquement, toute action qui nous élève au-delà de ça, est bienvenue. […] Traditionnellement les peuples, les peuples c'est leur but dans la vie. C'est d'être, de participer à, je sais pas [petit rire] de participer à une espèce de culture mondiale, en étant soi-même. […] Donc ça fait partie de ça, c'est une action en particulier, environnementale, qui contribue à ça. (*Participant 7*)

4.3.2.4 Développement de partenariats

À travers ses divers partenariats, la présence du BETO se fait sentir sur la scène environnementale au-delà d'Odanak, et l'expertise w8banaki permet de participer à la gestion de ce que le Québec fait dans le domaine environnemental, explique *Participant 6* :

> De plus en plus, la Nation fait des actions sur le terrain qui sont faites par eux, qui ont des résultats concrets, qui font que ces actions-là sur le terrain sont considérées par les experts au sein du gouvernement, etc., puis qui eux, à leur tour voient l'importance d'impliquer les Premières Nations dans les processus de gestion, puis ça je pense que ça découle initialement du fait qu'il y a une expertise qui a été centralisée au sein des Bureaux[387]. (*Participant 6*)

Participant 5 souligne en entrevue le fait que « les Bureaux, ben veut, veut pas, c'est au niveau régional, les écosystèmes, ça dépasse le territoire de la communauté, là. » Par exemple, le Projet Perchaude, réalisé par le BETO, a contribué au positionnement de la GCNWA

[387] Il est ici question des Bureaux environnement et terre d'Odanak et de Wôlinak.

comme étant préoccupée de la situation de la perchaude au lac Saint-Pierre, même si celui-ci ne fait pas partie du territoire de la réserve d'Odanak ni de Wôlinak. *Participant 6* poursuit :

> Il y a des organismes sérieux qui cherchent des partenariats, pis le soutien des deux communautés pis de la Nation pour faire avancer des projets, entre autres au niveau environnemental. […] Je pense qu'il y a de plus en plus, oui, de gens pis d'organisations allochtones qui reconnaissent l'importance de la Nation, puis qui cherchent des partenariats, là. […] Toutes les organismes qui font de la concertation autour du lac Saint-Pierre, pis qui veulent aller vers une amélioration au niveau écologique, au niveau des écosystèmes, souvent, vont être intéressés à avoir le soutien. (*Participant 6*)

> Je dirais que dans la mesure que l'autre instance reconnaît la valeur qu'on peut amener au dossier, pis accepte de parler d'égal à égal avec nous, ben nous notre approche c'est de collaborer avec ces gens-là. On trouve que ça a juste des avantages positifs. (*Participant 5*)

Ainsi, le BETO a établi des partenariats avec des ministères (notamment via le Fonds autochtone pour les espèces en péril), différentes MRC[388] et municipalités, des organismes de bassins versants, et divers projets régionaux. Le Bureau est aussi impliqué dans les processus de consultation pour le GCNWA en ressources naturelles, faune et environnement. Selon un participant, ces partenariats, et le fait que le GCNWA soit membre de l'équipe de rétablissement du bar rayé au Québec, « c'est des choses qui se développent de plus en plus. Je pense que c'est une des retombées, de ce qui est fait à Odanak. »

Participant 3 explique :

> Le ministère, ils voient qu'on est capable. *Laura* fonctionne tellement ben qu'ils nous trouvent des projets. Comme le Projet Esturgeon, le Projet Perchaude. Y'a d'autres firmes de biologistes qui viennent nous voir, puis « Hey, on peut-tu... » Comme pour le Projet Perchaude, y'ont tellement su comment qu'on avait ben opéré pour le Projet Esturgeon que *Laura* elle a trouvé le projet de perchaude. On s'est servi de nos véhicules. Les filles [du ministère] ont capoté : la manière qu'on a opéré, les données qu'on leur donnait... T'sais, installer un varveau, j'sais où le mettre, là! T'en veux des perchaudes, m'a t'en pogner, là! T'en veux, du brochet, m'a t'en pogner! Pis c'est les espèces qu'ils voulaient étudier. Quand on est arrivés, le premier matin, ils ont levé le varveau, puis il y avait 200 brochets striés dedans! La biologiste était là, « Wow! », elle capotait, là! Fait qu'on a des bons résultats, pis *Laura* sait qui aller voir pour... (*Participant 3*)

Le BETO et le Bureau environnement et terre de Wôlinak sont aujourd'hui très impliqués dans les instances environnementales de la rive sud du Saint-Laurent, et commencent à prendre part aussi à celles de la rive nord. *Participant 6* relate une anecdote illustrant la place que ces organismes autochtones ont su se tailler en quelques années seulement, au sujet d'une présentation faite par une biologiste du GCNWA à la Table de concertation régionale de l'estuaire fluvial, composée principalement de représentants des MRC et municipalités :

---

[388] Municipalités régionales de comté

> Les gens, presque 100 %, étaient surpris qu'il y ait des Autochtones pertinents sur une Table, t'sais! Fait que rive nord, ça ressemblait à ça, le portrait. Alors que t'sais, rive sud, en ce moment, la plupart des intervenants *veulent* travailler avec les communautés. (*Participant 6*)

4.3.2.5 Portée éducative

L'un des objectifs du BETO était d'attirer plus de tourisme à Odanak. Des pamphlets faisant la promotion du sentier d'interprétation Tolba sont distribués en partenariat avec l'Office du Tourisme du Centre-du-Québec, explique *Participant 1*.

> Ça a très, très bien fonctionné. Il y a beaucoup de gens qui viennent. Ben les gens viennent au Musée, puis en même temps, y'ont ce petit pamphlet-là, du sentier Tolba, qui... Ils regardent, et ça attire la curiosité. [imitant] « Qu'est-c'est que c'est ça? Un petit sentier d'1.2 km? C'est pas... ah! On va y aller! C'est pas long, t'sais! » Ils arrivent, ils voient les choses, et ils reviennent. « Wow! On a aimé, c'est beau! » T'sais, fait que c'est les réactions qu'on a. Pendant l'été, dans l'équipe, on a une personne qui s'occupe d'aller dans le sentier, de vérifier voir s'il n'y a pas de déchets, de vérifier voir s'il y aurait pas un arbre de tombé après un vent, ou... des choses de même. Puis on a aussi des poubelles, fait que la personne va nettoyer, ramasser régulièrement. Puis cette personne-là rencontre des gens dans le sentier, puis demande « Puis, comment vous avez trouvé ça? Avez-vous vu quelque chose de spécial? » Ben des fois, ben les gens, ils disent tout de suite « Hé! On a vu telle chose là-bas! » (*Participant 1*)

Pour *Participant 1*, il est particulièrement important d'éduquer le public sur la réalité actuelle des Premières Nations, car de nombreux clichés hollywoodiens persistent encore de nos jours à leur sujet.

> T'sais, regarde. Ils [Hollywood] ont utilisé des Autochtones pour attirer le tourisme pour faire de l'argent avec ça. C'est pour ça qu'aujourd'hui, encore en 2015, c'est assez impressionnant, tu reçois des Européens, puis eux autres sont déçus en arrivant à l'aéroport de Dorval de pas voir des tipis pis des Autochtones avec des plumes. Et de te faire poser la question « À quel âge que les enfants les plumes poussent? » […] Là, tu fais, hey, on part de loin, là! […] Je me suis fait poser cette question-là par un groupe de Français. Je pensais que c'était une *joke*! Sur le coup, tu me niaises, là, t'sais? ... Non! La personne était sérieuse. Fait que là tu te dis wô wô wô, il y a encore du travail à faire! Et c'est là qu'il est important de faire des travaux comme ça de recherche dans les communautés pour amener des choses et être capable d'informer la population, informer les gens, les touristes aussi. (*Participant 1*)

Les affiches d'interprétation, ont donc été posées dans le cadre des projets *Tolba* et *Kabasa*, fournissant de l'information factuelle sur les w8banakiak, leur culture et leur environnement. Ces affiches suscitent l'intérêt des visiteurs, mais aussi des résidents d'Odanak. Les projets du BETO, et leur rayonnement à l'échelle provinciale, permettent donc de faire de l'éducation et de donner de la visibilité à la Nation w8banaki et aux enjeux qui lui sont chers.

4.4 Génération d'expérimentation et d'innovation autochtones

Les entrevues réalisées montrent que comme dans l'*Indigenous Knowledge Cycle* de Warren[389], les projets réalisés par le BETO permettent de générer de l'expérimentation et de l'innovation autochtone, comme l'illustreront les citations ci-dessous.

Quand on lui demande si les gens de la réserve sont intéressés par les projets du BETO, *Participant 3* répond spontanément *«* Ben oui, ben oui, ben oui! Y n'a gros qui viennent donner leur nom ici! Y n'a gros qui veulent, ben t'sais, y'a pas tout le temps un poste d'ouvert, là. *»* Plusieurs membres de la communauté s'impliquent donc bénévolement auprès de l'organisme. Ce sont surtout les aînés et les jeunes qui ont pris part aux projets, et ont le plus pu expérimenter les STA à travers les projets du BETO. *Participant 1* raconte qu'au début du Projet *Tolba*, après avoir fait une présentation aux aînés d'Odanak, le BETO a « été très bien reçu, très bien accepté. » Il poursuit :

> J'ai eu plusieurs rencontres […] à savoir qu'est-ce que tu fais, puis pourquoi tu fais ça? Puis là, les gens ont embarqué, ils nous ont aidés, puis là, même aujourd'hui, on demande la collaboration de la population et on a une très belle réponse. Y viennent nous aider, y viennent travailler avec nous autres. (*Participant 1*)

Par exemple, pour le Projet *Kabasa*, les aînées bénévoles[390] ont pu participer directement à la recherche :

> C'est un projet aussi qu'on a beaucoup impliqué les aînées de la communauté, comme je te disais tantôt. Les aînées viennent ici dans la salle, elles s'installent alentour, et on va chercher des échantillons dans la rivière, on l'apporte ici, et les aînées font le tri des échantillons. Voir s'il y avait des œufs, des larves, ainsi de suite, et après ça *Laura* va vérifier, comptabiliser qu'est-ce qui a été trouvé. (*Participant 1*)

Le BETO n'a pas eu de difficulté de recrutement, et les bénévoles ont montré beaucoup d'enthousiasme, explique *Participant 1* :

> Ça a pas été compliqué! On fait juste une demande. Est-ce que vous seriez intéressés? Et la réponse a été « Oui! C'est quoi ça, on veut voir ça, c'est quoi ça? » Puis là on les a amenées, puis on leur a expliqué qu'est-ce qu'on voulait faire, pourquoi... puis tout de suite « Oh oui oui oui oui oui! » Puis même, la première année, ça a été ben intéressant. La deuxième année, elles nous sont revenues « Est-ce que vous allez encore en faire?! » […] Oh oui oui oui oui oui! On va encore en faire, puis la question a encore été la même, est-ce qu'on va encore travailler là-dessus l'année prochaine? [rires] Fait que c'est là qu'on voit

[389] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451

[390] Comme *Participant 1* le précise, « C'est surtout les femmes qui vont venir. On n'a pas d'hommes qui se sont présentés [pour le Projet *Kabasa*]. […] C'est comme ça, on l'accepte de même. » J'utiliserai alors le féminin pour désigner les aînées bénévoles au BETO.

> l'intérêt de la communauté, des gens, qui voient qu'il y a quelque chose qui se fait, qu'il y a quelque chose qui avance, il y a quelque chose qui se réalise. (*Participant 1*)

Une atmosphère de camaraderie règne dans les locaux du BETO, lorsque les bénévoles sont présentes, ajoute-t-il :

> Oh oui, ça jase, puis ça... oh oui, ça jase, là! On a du fun! Moi je les rencontre souvent, parce que je suis au bureau, puis ils sont ici [dans la salle] et je viens les voir « Puis, comment ça va? Avez-vous trouvé des trésors? » « Ah ben oui, regarde, moi regarde, j'ai trouvé ça, puis j'ai trouvé ça! » Puis là ben on jase ensemble, puis c'est intéressant! (*Participant 1*)

Participant 4 abonde dans le même sens :

> Pour moi, c'est toute de la famille, là, on est toute de la famille, ni plus ni moins, là... T'sais ma mère a travaillé ici, ma tante qui était là, mes cousines, ma nièce, mes belles-sœurs, mes amis, t'sais, on a vraiment du fun! Tu nous verrais aller, la journée, t'en reviendrais pas! […] On a vraiment du fun, on est une belle gang, pis... pfff... c'est quelque chose qui manque, aujourd'hui, je trouve, l'entraide communautaire. T'sais, veux dire, quand j'étais jeune, là, tout le monde se parlait, tout le monde s'aidait, t'sais, ça s'est comme perdu. T'sais, rendu en 2015 comme on est aujourd'hui, tout le monde travaille 40 heures, on est toute pressés, les enfants, la garderie, le sport, les études, le, le... ça finit pu! [prend une grande inspiration] Ben on s'oublie, on oublie un peu. Moi c'est ça, c'est les valeurs traditionnelles comme ça, que... c'est l'entraide communautaire, t'sais. On fait plein de projets comme ça, on essaye d'impliquer le monde, t'sais. Y'a de la participation, mais c'est dur!

Ainsi, l'implication aux projets du BETO renforce le tissu social et les valeurs traditionnelles w8banakiak, cruciales à la transmission des STA. D'ailleurs, des discussions entre bénévoles surgissent parfois même des souvenirs liés aux savoirs traditionnels. La juxtaposition des tâches scientifiques avec les savoirs des aînées qui les accomplissent a mené ici à une certaine réémergence des STA liés aux esturgeons.

> C'est assez intéressant, parce qu'il y en a qui parlaient de ça « Ah ben oui, t'sais, moi avec ma mère, on mangeait de l'esturgeon boucané! » Ça rappelle aussi des choses. (*Participant 1*)

> Les aînées qui sont venues, ça l'a amené un jeune de la communauté qui est venu ici, puis il s'est intéressé à ça, puis il est venu travailler avec nous autres un petit peu, à faire du triage de larve, puis... Puis le monde, même « Christ, ça va ben votre job! T'sais, vous travaillez, puis vous avez du fun! » Puis le monde te voit aller, puis ils voient l'ouvrage qui se fait, puis... Non, je pense qu'on a un impact positif de plus en plus, là. (*Participant 4*)

Plusieurs jeunes ont envie de « connaître leur culture, de connaître d'autres choses », explique *Participant 1*. Ils sont cependant plus difficiles à recruter que les aînés :

> Oh! on a quelques jeunes aussi, c'est pas uniquement des aînées, là. Mais la majorité, c'est des aînées, parce que c'est plus facile de les avoir. Sont disponibles! […] Sont à la retraite, sont disponibles, tandis qu'un plus jeune, il va être étudiant, il a ses études, ou encore il a un travail, il peut pas venir toute la journée, puis pendant deux semaines consécutives à tous les jours, venir faire les travaux ici, là. (*Participant 1*)

Comme les projets de BETO se déroulent souvent dans les zones naturelles d'Odanak, les tâches sur le terrain donnent parfois l'occasion de cueillir des plantes médicinales pour des aînés de la communauté qui n'ont plus la santé pour y aller eux-mêmes, raconte *Participant 1*:

> Comme je te disais tantôt, c'est des aînés, surtout, qui le demandent. Et ces gens-là sont bien fiers d'être capables d'en avoir. […] T'sais, je te parlais de *Jacqueline*, tantôt, justement j'ai été lui ramasser une bonne quantité de savoyane […] [imitant une aînée] « Je suis ben contente que tu sois encore capable de m'en donner! Que je sois capable encore d'en avoir! » Sont ben fiers de ça, de l'avoir. C'est ça, c'est sûr et certain. Pour les jeunes [claquement de langue/soupir]. (*Participant 1*)

Pour certains jeunes, c'est parfois l'occasion d'apprendre à connaître et d'expérimenter les savoirs traditionnels w8banakiak pour la première fois :

> J'ai, justement, des jeunes qui travaillent avec moi, puis un moment donné […] ils ont essayé des petites choses [imitant leur dégoût en goûtant aux plantes médicinales] « Ark! Pas capable! Pas capable! Ah! C'est pas buvable! Pas mangeable! » Il y en a un qui est un peu plus vieux, presque de mon âge. Le matin, il se prenait une tisane d'ortie. Ben les jeunes qui travaillent avec : [les imitant] « Ah! Il boit de l'eau de swompe! » Lui, il sait que c'est bon pour lui, c'est bon pour la santé, puis il prend sa petite tisane le matin, puis c'est très bon. Mais eux autres [les imitant] « Ah non non non! Juste la couleur, là, wouf! Ah! J'pas capable! » T'sais, vois-tu, c'est parce qu'ils ont été élevés de façon différente, puis ils ont pas vu ça chez eux, pas comme moi que c'était là, puis... […] C'était jaune-brun, là, puis tu le buvais, puis tu faisais [imite un bruit de frisson de dégoût]... « Bois-le toute! » Ta grand-mère, elle te dit de toute le boire, tu buvais toute! [rires] C'était ta grand-mère qui l'avait dit! (*Participant 1*)

Même au sein de la communauté, les gens ne semblaient pas tous être sensibilisés aux enjeux environnementaux ni à une vision holistique de l'environnement. Pour *Participant 1*, il s'agit d'un des objectifs du BETO :

> C'était de faire comprendre aux gens l'utilité du milieu, et la grande richesse qu'on peut trouver là [dans les marais]. Y'en a ben... [imitant] « Ah! C't'un nid de maringouins! Faut l'enterrer! » Je me suis fait dire ça! J'ai fait : « Wô, wô, wô, non, non, non, non, c'est parce que là vous avez pas compris. On va s'assoir puis on va jaser! » Parce que ça avait aucun sens, là, t'sais! [rires] […] C'est pas juste des maringouins qu'il y a là! Les maringouins sont là pour nourrir d'autres espèces qui sont là-dedans, t'sais on va s'entendre là-dessus! Mais c'est ça, c'est juste de sensibiliser. C'est là-dessus, mais je pense que c'est pas juste ici. Dans d'autres places, qui sont pas autochtones, j'ai eu des commentaires à peu près... qui ressemblaient à ça. « C't'une swompe, faut enterrer ça, c'est là-dedans que les maringouins pis les brûlots se reproduisent, puis on veut pas en avoir. » […] « Il y a rien là-dedans, puis on peut pas cultiver, on peut pas... » C'est tout le temps! J'ai vu ça dans plusieurs, dans plusieurs places. Mais quand tu commences pis t'expliques c'est quoi le milieu, qu'est-ce qu'on peut retrouver là-dedans... là, les gens font « Ah! J'avais pas vu ça de même! Je pensais pas que... » C'est ça. C'est de valoriser ces milieux-là le plus possible, puis en les valorisant comme on a fait ici, les gens aujourd'hui, ben c'est plus un trou à maringouins! C'est beaucoup plus! Ils vont *visiter* le trou à maringouins! [rires] (*Participant 1*)

Un souci de transmission des savoirs était présent au BETO dès le début, évoque *Participant 1*. Les méthodes traditionnelles de transmission des STA pouvant être difficiles à implanter à l'échelle d'une communauté en contexte contemporain, le BETO a fait appel à

plusieurs techniques afin de transmettre les STA au public, w8banakiak comme touristes. Leur approche correspond ici à celle que Niezen qualifie de *popularizer*[391] : il est considéré que le fait de partager certains STA avec le public peut être avantageux pour la communauté. Dans le cadre du Projet *Tolba*, un sentier d'interprétation longeant l'habitat des tortues a donc été prévu, raconte *Participant 1*:

> Qu'est-ce qu'on interprète? Faut commencer par savoir qu'est-ce que t'as avant de réaliser ça, puis c'était la façon de faire, de commencer. Vu que le sentier couvrait deux marais, et que dans ces marais-là, ben c'est très, très riche autant en plantes vasculaires qu'en oiseaux, qu'en tortues ou qu'en poissons, ainsi de suite. Fait que c'était ce qu'il y avait là. Fait qu'on a fait ces inventaires-là pour faire le Projet *Tolba*, puis on l'a continué par la suite. Même encore aujourd'hui, on travaille encore là-dessus, on fait toujours des vérifications, puis on amène les gens à venir voir les tortues au printemps. « Venez voir les tortues! » (*Participant 1*)

Par la suite, le sentier a été doté de panneaux d'interprétation au sujet des plantes médicinales qui s'y trouvent, détaillant comment elles étaient utilisées par les W8banakiak.

> Fait que là encore, la culture rentre en compte dans le sentier! Tu t'en vas dans le sentier, tu vois une petite affiche, bon ben il y a une plante, par exemple l'ortie, bon ben t'as une définition, c'est comment tu le dis « ortie » en abénakis, la définition de la plante, à quoi qu'elle servait... […] T'sais, mais pas au complet, parce que ça aurait pris de grosses, grosses, grosses affiches! [rires] De très grandes affiches! On a mis ça sur une petite affiche pour donner une idée et les gens. […] Puis l'affiche est plantée à côté de la plante. Fait qu'on peut voir la plante directement, la voir, la sentir. Fait que ça aussi, ça faisait partie du projet du sentier Tolba. D'avoir une continuité, pas uniquement les tortues, point à la ligne. C'est beaucoup plus large que ça. […] L'environnement, la culture qui rentre aussi. Fait que la culture c'est ça. Les plantes font partie de la culture, comme plantes médicinales. (*Participant 1*)

Une autre affiche a été installée dans le cadre du Projet *Kabasa*, à un endroit très fréquenté par les pêcheurs d'Odanak.

> Juste juste à l'entrée du sentier, il y a une grosse, grosse affiche, pour montrer *kabasa*, qui est l'esturgeon. C'était notre signature, comme je te disais tantôt. Ben là, les gens le voient, et ils lisent [imitant la surprise des visiteurs] « Oh oui?! Oh oui?! C'est ça un esturgeon? Un animal préhistorique? Et c'était la signature des W8banakiak! » Il y a des gens qui vont à la pêche, de la communauté, qui nous ont dit « On pensait pas! On n'avait jamais vu l'esturgeon comme ça. » Fait que là sont allés à la pêche, et c'est leur place qu'ils vont à la pêche régulièrement. Quand on a posé l'affiche [les pêcheurs qui ont l'habitude de venir à cet endroit] sont toute arrêtés pour regarder puis lire qu'est-c'est qu'il y avait sur l'affiche! Voir c'était quoi. Ben si tu pognes un esturgeon, regarde qu'est-c'est que tu fais avec, puis les longueurs, ainsi de suite... [les imitant] « Aaah! Bon! Tu vois, ça, je le savais pas! » Puis ça amène une curiosité aussi des gens de la communauté. (*Participant 1*)

Participant 2 explique que c'est une façon d'instruire les membres de la communauté, qui n'ont pas tous grandi en ayant accès à ces savoirs :

[391] Niezen, cité dans Jérôme, 2008, p. 187

> Dans le fond, nous on touche à une petite partie du savoir traditionnel, puis on le ramène, on le ramène aux gens. Donc les gens c'est sûr que je pense qu'ils sont heureux d'avoir accès à ces savoirs-là. Mais, je crois que c'est ça, ça prendrait peut-être une structure plus officielle, exemple, même des écoles! T'sais, ici, l'école primaire est à Pierreville, donc c'est sûr que très jeunes, t'sais, les jeunes sont cadrés dans la civilisation, mettons, t'sais, québécoise, là. Ils ont pas, mettons une éducation alternative pour permettre... Y'a pas de structure pour permettre de transmettre nécessairement dans l'éducation les savoirs traditionnels autochtones. (*Participant 2*)

Le BETO fait pourtant des visites dans les écoles de la région, afin de présenter diverses espèces animales aux élèves de 4e et 5e année du primaire. Ces visites permettent à la fois aux élèves w8banakiak et à leurs camarades d'autres origines d'apprendre à mieux connaître la culture et les savoirs w8banakiak.

> On va là, puis un petit PowerPoint, puis je leur montre c'est quoi, puis les espèces en péril, le pygargue à tête blanche, ainsi de suite. Fait que ça, ces jeunes-là, sont intéressés, puis ça, ça les amène à... « OK, on va aller à Odanak, on va aller voir ça, avec les parents. […] Ah, tiens, un dimanche on va y aller. En famille, on va aller sur le bord de la rivière, on va s'amener un pique-nique, on va manger... » C'est de même qu'on transmet la culture. (*Participant 1*)

Les projets du BETO créent ainsi des contextes où les STA sont mis de l'avant, et peuvent par la suite être utilisés ou mis en pratique par les membres de la communauté. On assiste donc à Odanak à une certaine revitalisation des savoirs. Certains participants m'ont fait part des apprentissages scientifiques et traditionnels réalisés par l'intermédiaire des projets :

> Je crois que maintenant, c'est une culture qui renaît, qu'il y a plus de gens maintenant qui en font fumer, de l'esturgeon. Maintenant, il y en a dans les pow-wow. Il y en a dans toute les évènements qu'il y a. Ben t'sais, on est un peu responsables de ça dans le sens que... t'sais, même *Mathieu*, au Bureau, puis *Martin*, maintenant, qui en font maintenant dans les pow-wow, ben t'sais, ces jeunes-là de la communauté... Jeunes, ils ont pas loin de 40 ans, mais t'sais pour moi c'est des jeunes! J'suis pas sûre qu'il y aurait eu un intérêt à la culture de l'esturgeon s'ils avaient pas travaillé sur la culture de l'esturgeon au Bureau, t'sais. Sont impliqués vraiment de près. C'est sûr, ils travaillent dans le Bureau environnement et terre. Mais juste à ces personnes-là, je pense qu'il y a vraiment un retour à la culture, dans le sens que même maintenant, ils vont le pêcher au filet pour en avoir[392]. Au lieu de l'acheter, ils comprennent que c'est un peu poche quand ils ont le droit de le pêcher, eux, d'avoir à l'acheter à un pêcheur commercial pour le faire fumer, puis pour, dans leurs activités traditionnelles... Fait que là, à partir de cette année, ils ont décidé « Bon, ben on va recommencer. On va aller avec les filets puis on va le pêcher. » Donc, je pense que ça peut avoir, ça a un effet direct, pour ceux qui travaillent au Bureau, mais je crois qu'ils embarquent des gens avec eux aussi. Puis maintenant, qu'il y en ait, de l'esturgeon fumé, dans tous les évènements de la communauté, ben je pense que ça solidifie cette culture-là, ça la rend plus durable, ça fait en sorte que plus de gens s'en rappellent ou s'intéressent à ça. Fait que moi, je pense que oui, mais je pense que c'est

[392] Le projet Kabasa visait à tracer le portrait de l'habitat et de la population d'esturgeons dans les environs d'Odanak. Sa pêche n'est pas interdite, et a une importance culturelle, tel qu'en témoigne *Participant 2*. Marc Dunn, de Niskamoon Corporation, souligne en parlant du maintient du puissant lien culturel entre les Premières Nations et l'esturgeon jaune, « la clé de l'utilisation durable des ressources est de continuer à utiliser les ressources. » (Communauté de Kitcisakik, 2011, p.4)

> vraiment, c'est quasiment un combat. Dans le sens que les plus jeunes, on les voit pas beaucoup... Qu'est-ce qu'ils font? C'est comme n'importe où, les jeux vidéos et autres, là. (*Participant 2*)

> Qu'est-c'est qui intéressant aussi là-dedans, il y a *Mathieu* […] qui travaille avec nous autres depuis le début du projet. Et *Mathieu* a fait refait vivre beaucoup beaucoup ce volet-là, l'esturgeon. Il le fait quand on a les pow-wow, pendant l'été, il fait installer un site pour faire de l'esturgeon fumé. […] Les gens sont là, ils sont aux côtés de lui, puis il le vend, il vend l'esturgeon fumé, puis ça c'est quelque chose qui se faisait plus, dans la communauté. C'était... ça avait été mis de côté, les gens pêchaient plus l'esturgeon, mais là ils se disent « Ah oui, c'est intéressant! » Puis même *Mathieu*, aussi, intéressé plus à sa culture. Fait que ça l'a amené aussi un autre volet. […] Une dimension gastronomique! Puis *Mathieu*, lui, sur le côté de la culture, il est très impliqué aussi. (*Participant 1*)

Au sujet de son expérience, *Participant 3* précise qu'il a acquis beaucoup de savoirs dans le cadre de son travail :

> Je savais pas qu'un esturgeon, avant de savoir si c'est un mâle ou une femelle, ça prend sept ans! Ils gardent les deux sexes pendant sept ans! Je savais pas que c'était 20 esturgeons pour une femelle. Je savais pas qu'on calculait le nombre d'esturgeons par le nombre d'œufs qu'ils pondent. Y'a ben des affaires, oui, oui, oui, oui, je pourrais t'en dire, là… (*Participant 3*)

Comme pour le Projet *Tolba*, de nombreux savoirs au sujet de l'esturgeon et son environnement ont été générés durant le Projet *Kabasa*.

> On a travaillé là-dessus, et aujourd'hui on a beaucoup beaucoup de données sur l'esturgeon jaune, on sait exactement à quelle place qu'il est, comment ça fonctionne, et ainsi de suite. *Laura*, elle a fait plusieurs rapports scientifiques sur l'esturgeon jaune, t'sais. (*Participant 1*)

Parallèlement au Projet *Kabasa*, *Participant 1* a quant à lui aussi travaillé à la redynamisation des savoirs liés à l'artisanat :

> J'ai parlé avec un pêcheur d'esturgeon qui lui est dans' communauté. Je lui en ai glissé mot pour qu'il apporte, un moment donné, des pièces d'esturgeon, des morceaux d'esturgeon, mais pas pour la consommation. Exemple, l'estomac était utilisé pour faire des tambours de réjouissance, ainsi de suite. Fait que... j'ai parlé avec un artisan, qui lui est prêt à remettre ça sur l'échiquier, si tu veux, faire des pièces qui étaient utilisées. Comme les écailles de l'esturgeon, là, bon ben ils faisaient des grattoirs avec ça. Ainsi de suite, toute sorte de petites choses de même qui étaient prises de l'esturgeon. Fait que ça, c'est quelque chose que... ça, c'est en dehors du bureau, si on veut, mais ces gens-là, j'essaye de... « Ben vas le rencontrer! Parles-y-en! Ah... puis moi j'aimerais avoir... » Puis ces gens-là, ensemble, vont discuter, puis ils vont faire des choses, puis un moment donné, ils vont... on va retrouver ça sur les étagères de la boutique au Musée. (*Participant 1*)

Selon *Participant 2*, on assiste à une sorte de renaissance culturelle à Odanak :

> Je vois que les gens, mettons s'intéressent plus à la tortue. Je vois maintenant que quand ils voient une tortue, ils sont vraiment heureux. Je vois qu'ils nous transmettent l'information. Les gens sont... On dirait qu'ils savent que c'est important, puis maintenant y'ont acquis que c'était important. Fait que maintenant s'ils voient une tortue dans la rue, ils vont arrêter, ils vont aller la remettre dans le marais, ils vont nous informer. Donc je pense que l'importance culturelle est reprise par les gens, parce que de un, ils connaissent mieux qu'est-ce que c'est, puis ils ont plus d'intérêt, puis c'est comme collectivement plus important. (*Participant 2*)

Participant 5 et *Participant 6* soulignent quant à eux l'importance du déplacement comme expression de la culture w8banaki.

> […] on a réalisé que le déplacement, comme tel, était pas juste un moyen de se rendre à un endroit où on pratique une activité, mais que le déplacement comme tel faisait partie de la culture abénakise. […] Après, on a commencé à voir que […] en canot, ou en bateau ou en quoi que ce soit, les gens se déplaçaient et pour eux, c'était culturellement important. […] Parce que tu regardes des gens comme ici, là c'est à Wôlinak l'exemple que j'ai concrètement […] Mais t'sais, du fait qu'il se promène sur le territoire tout le temps, ben il regarde la rivière Bécancour, pis lui, là, il sait, il a vraiment une bonne idée de comment a évolué en fait l'aspect physique de la rivière. Essentiellement, lui va être capable de nous décrire qu'est-ce qui est arrivé à l'embouchure, ou comment ont bougé les bancs de sable à travers le temps, qu'est-ce qui s'est passé, l'érosion, etc. Fait que ça, je pense, ça découle souvent, peut-être plus d'activités de type « déplacement », pour le déplacement culturel. Parce qu'on s'est souvent fait dire que c'était entre autres un moyen de contemplation, qu'ils regardaient le territoire comme tel. Fait que à travers de tout ça, je pense qu'il y a plusieurs membres qui ont développé des connaissances, un savoir sur l'état disons, plus biophysique du territoire comme tel, là. Pis ça on le voit. (*Participant 6*)

Le sentier Tolba est d'autant plus significatif lorsqu'on tient compte de l'aspect culturel du déplacement chez les W8banakiak. Comme ce sentier incite au déplacement et à la contemplation, il crée un contexte favorable à l'acquisition de savoirs, comme ceux relatés dans l'anecdote ci-dessus, en plus de venir renforcer le « sense of place » dont parle Coulthard, central à la conceptualisation territoriale qui sous-tend les STA[393].

La série de témoignages ci-dessus illustre comment le travail du BETO génère une approche expérientielle aux savoirs traditionnels w8banakiak. Comme expliqué au chapitre 3, une telle approche est primordiale à la survie des STA, de même qu'à leur transmission et à leur développement. On peut donc considérer que le BETO crée les conditions requises pour mener à de l'innovation par le biais des savoirs traditionnels w8banakiak. Les savoirs acquis en expérimentant le territoire du *Ndakinna*, jumelés aux STA préexistants et aux savoirs scientifiques acquis dans le cadre des projets créent un terreau fertile pour l'innovation w8banakiak. Comme le souligne *Participant 8* :

> Comme il y a moins de liens avec le territoire, j'ai peur que les savoirs traditionnels soient en train de se dissiper. Plutôt que de s'éteindre, si on a appris à apprendre, on peut se les réapproprier, surtout quand on reprend le contact avec le territoire. (*Participant 8*)

Participant 5 et *Participant 6* se montrent cependant prudents sur l'impact réel des projets sur les STA à Odanak :

> Encore là, je sais pas si c'est [les STA] « plus » discuté. Je sais pas c'était quoi avant. Mais j'aurais tendance à dire qu'il y a peut-être une sensibilisation [dit comme si le participant avançait quelque chose avec prudence] accrue, à l'importance. Je pense qu'il reste pas mal de travail à faire ne serait-ce que... en tout cas! Moi c'est plus mes objectifs... Je pense que c'est quand même partagé avec le Bureau, mais ma vision professionnelle de la chose serait vraiment d'arriver à s'assoir et réfléchir à qu'est-ce qu'on peut

[393] Coulthard, 2010, p. 79-80

> faire avec nos connaissances, où qu'on s'en va avec ça, puis comment on va les valoriser. On n'en est pas encore là. Euh... mais, ça c'est plus une vision, disons en amont, là, mais sur le terrain, je pense qu'il y a quand même un intérêt pour ça, puis je pense que c'est dû entre autres, au travail du Bureau, là. (*Participant 5*)
>
> T'sais, c'est ça, c'est encore difficile de chiffrer. T'sais, c'est toujours de dire, ouais, est-ce que c'est vraiment 100 % le Bureau, ou est-ce que c'est plein de choses? (*Participant 6*)

Participant 4, de son côté, exprime que d'avoir de telles occasions de transmission de savoirs dans le cadre de son travail est très significatif :

> T'sais, comme j'te dis, mais je suis vraiment pas spirituel, t'sais, mais si ça peut donner l'étincelle à un autre jeune, ou à une autre personne de la communauté, t'sais, je... T'sais, je le répète encore, peut-être pas à toi, là, mais je le répète encore, j'ai été tellement longtemps tout seul à travailler ici, à travailler en dehors des espèces en péril... Comme technicien, c'est les espèces en péril, mais après ça, toute ce qui était la gestion du nettoyage de sentier, puis de la pelouse, puis de blablabla, ben j'étais tout seul. Ben à c't'heure aujourd'hui, j'ai trois-quatre gars dans le garage t'sais que, je fais ça [claque des doigts] puis ça débarque, on s'en va à une place puis on opère, t'sais!

On n'assiste donc pas à une révolution des savoirs traditionnels autochtones à Odanak. Toutefois, les projets du Bureau environnement et terre d'Odanak, en ouvrant la discussion au sujet des STA au sein de la communauté, ont contribué au processus de revitalisation des STA, ainsi qu'à l'acquisition de nouveaux savoirs.

4.5 Discussion

Les résultats présentés ici font état de l'ancrage postcolonial des activités du Bureau environnement et terre d'Odanak : celles-ci s'articulant autour des savoirs traditionnels w8banakiak, ces activités aident à la réappropriation du *Ndakinna*[394] et de la culture w8banaki et viennent contribuer à la résurgence[395] de la communauté autochtone. Les témoignages des participants révèlent d'ailleurs les avantages multiples et la profonde signification pour une telle communauté de concevoir et réaliser ses projets environnementaux selon ses priorités, valeurs et objectifs propres, à la suite d'un historique colonial répressif.

En effet, les réductions successives du territoire w8banaki ont progressivement forcé les W8banakiak à abandonner leurs pratiques traditionnelles de subsistance pour adopter un mode de vie sédentaire et dépendant de l'économie de marché. Les participants interviewés

[394] *Ndakinna* est le nom donné par les W8banakiak à territoire traditionnel.
[395] Corntassel, 2012, p. 91-92, 97; Aguirre, 2015, p. 185

sur le terrain ont raconté qu'encore au XX^{e} siècle, l'éducation catholique reçue par les enfants d'Odanak visait ostensiblement à éliminer leur langue, leur culture et les savoirs traditionnels (notamment médicinaux), sous prétexte qu'il s'agissait de pratiques « démoniaques ». Le français, l'anglais, ainsi que la culture et la médecine occidentale étant perçus comme supérieurs intellectuellement et spirituellement, ceux-ci se sont imposés, au détriment des savoirs, de la langue et de la culture w8banaki. La communauté d'Odanak vit donc les répercussions de cet exemple de l'effet de la hiérarchisation verticale des systèmes de savoirs[396], où les STA w8banakiak étaient considérés non seulement comme illégitimes[397], mais relégués au rang de « sauvages[398] », avec toutes les connotations négatives s'y rattachant. Ainsi, de nombreux écoliers w8banakiak se sont mis à réprimer leur langue maternelle et les pratiques de leurs parents et grands-parents. Bien que l'on ignore leurs motifs, certains adultes ont aussi mis de côté leur culture et leurs savoirs sans les transmettre aux générations suivantes. Conséquemment, la langue w8banaki, qui était à la fois langue maternelle et d'usage pour plusieurs habitants d'Odanak, a perdu en importance au cours du XX^{e} siècle. De nos jours, elle n'est plus parlée couramment dans la communauté. L'utilisation traditionnelle des plantes, quant à elle, a perduré dans une certaine mesure (y compris pour répondre aux besoins de gens des communautés allochtones environnantes), mais dans le secret. On pourrait parler ici de génocide culturel[399], orchestré entre autres par les institutions religieuses, qui, sans éliminer totalement la culture w8banaki, aurait affecté les dynamiques de transmission et d'opérationnalisation des STA au point de mener à la quasi-disparition de la langue et de nombreux savoirs. L'autonomie et les aspirations des W8banakiak ont donc été longtemps réprimées, et ceux-ci sont encore à ce jour privés de leur souveraineté sous la Loi sur les Indiens[400].

Comme le soulignaient certains participants, le mode de vie occidentalisé est aujourd'hui devenu la norme à Odanak. Les W8banakiak pratiquent beaucoup moins la

---

[396] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. vii
[397] Shiva, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. vii; Simpson, 1999, p. 3
[398] Simpson, 1999, p. 1
[399] Churchill, dans Bellfy, 2014, p. 3-4; Simpson, 2004, p. 373 et 375; Mackey, 1998, p. 158; Middleton, 2011, p. 18; Thornton, 1998, p. 63
[400] J.R. Miller, cité dans Sherman, 2010, p. 116

chasse, la pêche, la trappe et la cueillette de subsistance qu'autrefois. Ces activités clés dans la formation, l'appui et le maintien des cultures et économies traditionnelles autochtones, ainsi que des écosystèmes qui y sont associés[401], sont de nos jours plutôt pratiquées de manière récréative ou occasionnelle, selon les témoignages. Conséquemment, en vivant moins le « practical engagement in everyday life[402] » qu'Ellen, Parkes et Bicker posent comme nécessaire à l'acquisition et à la transmission des STA, les W8banakiak ont en général moins accès, moins besoin et moins recours à ces derniers. L'un des participants rencontrés parlait d'ailleurs d'une « coupure » au niveau culturel et linguistique[403].

Il existe encore toutefois certains W8banakiak, issus de différentes générations, qui ont acquis certains STA de manière « traditionnelle », soit par un contact étroit avec le *Ndakinna*, leur communauté et les pratiques culturelles w8banakiak, conformément aux notions d'apprentissage culturel[404] et d'apprentissage expérientiel[405]. De nos jours à Odanak, les plus grands détenteurs de STA sont pour la plupart des aînés. Comme le soulignait un autre participant, « Les anciens, c'est des bibliothèques qui brûlent, quand ils meurent. Et il en brûle tous les jours[406]. » Leurs STA, à défaut d'être transmis, sont donc jugés menacés de disparition. Certains témoignages suggèrent que l'historique colonial a créé chez certains aînés des connotations négatives très fortes envers leurs savoirs et culture traditionnelle. Suite à leur éducation occidentale et catholique, certains considèrent leurs STA comme tabous et ne souhaitent pas nécessairement les faire connaître aux générations suivantes. Ces tabous ont toutefois tendance à tomber et il y a aujourd'hui une volonté chez certains dans la communauté de travailler avec les aînés pour qu'ils aient l'opportunité de transmettre leurs STA. Plusieurs méthodes sont présentement mobilisées à cette fin dans la communauté : des cours de langue w8banaki sont offerts de même que divers ateliers et projets de revitalisation de pratiques artisanales (battage de frêne, fabrication de tambours, sculpture, etc.). La langue, ainsi que certains contes, légendes, traditions et savoirs ont également été compilés par écrit,

[401] Morrison, dans Simmons, 2012, p. 125
[402] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[403] cité à la page 71 de ce mémoire
[404] Brubacher et McGregor, 1998, p. 7
[405] Sauvé et coll. 2005, p. 87
[406] cité à la page 72 de ce mémoire

et certains W8banakiak ont aujourd'hui recours à ces livres pour apprendre leur langue et leur culture.

Les participants interviewés lors de la recherche semblent percevoir comme positifs ces efforts de conservation et de diffusion des STA. Chez certains, de détenir et pouvoir avoir recours à des STA est même perçu comme un signe d'authenticité ethnoculturelle. Ils sont donc fiers d'avoir accès aux STA w8banakiak et de pouvoir les partager, notamment avec leurs enfants et les jeunes de la communauté, qui ne se montrent toutefois pas toujours réceptifs. Effectivement, avec le rythme de vie actuel, la majorité des jeunes a peu de temps à consacrer aux STA, surtout quand des alternatives occidentales sont plus facilement accessibles. « C'est que Jean-Coutu est plus facile d'accès que la forêt! », résumait l'un des participants interviewés[407]. De réussir à atteindre les jeunes, « c'est quasiment un combat », remarque un autre[408]. Cette préoccupation pour le désintérêt des jeunes envers le traditionnel n'est pas unique à Odanak : de tels clivages générationnels existent à travers le monde. Comme les entrevues réalisées dans le cadre du terrain de recherche le sous-entendent, les participants interviewés considèrent l'apprentissage, la pratique et la transmission des savoirs traditionnels w8banakiak comme une affirmation identitaire et une source de fierté. Ce souci de la transmission des STA aux plus jeunes en est donc possiblement aussi un de survivance pour la culture w8banaki.

En parallèle à la dégradation des STA, les environs Odanak ont également subi des changements majeurs au cours du XIX^{e} et du XX^{e} siècle : déforestation, urbanisation, barrages hydroélectriques, agriculture et pêche commerciale ont eu un impact non négligeable sur les écosystèmes du *Ndakinna*. Le Bureau environnement et terre d'Odanak a donc été fondé en 2009, dans l'objectif de protéger et faire connaître le patrimoine environnemental et culturel w8banaki.

Le BETO a depuis réalisé de nombreux projets visant la protection de milieux ou d'espèces considérées à risque ou menacées, mais aussi importantes dans la culture w8banaki, comme la tortue, la perchaude et l'esturgeon, par exemple. L'équipe du BETO, ayant un

[407] cité à la page 72 de ce mémoire
[408] cité à la page 94 de ce mémoire

intérêt particulier pour les savoirs et la culture w8banakiak, s'est donc penché sur le cas de ces espèces, afin d'entamer un processus d'acquisition de connaissances et de réhabilitation, tant des tortues, perchaudes et esturgeons que des STA qui y sont associés. Ainsi, le BETO venait répondre à un besoin au sein de la communauté, tant du côté de l'environnement que de la culture et des STA w8banakiak, en créant un prétexte pour aborder, faire ressortir, diffuser et mettre en valeur ces derniers. Le simple fait d'utiliser des termes comme *tolba* et *kabasa*, ou encore le nom w8banaki des plantes médicinales permet d'affirmer la persistance d'un peuple autochtone face au colonialisme. Un autre exemple révélateur est celui du parc Odaskwin. Odaskwin, considéré comme potentiel détenteur de savoirs traditionnels, qui s'affirmait et maintenait ses pratiques malgré la discrimination dont il était victime. Plusieurs parallèles peuvent ici être établis avec le BETO, qui génère, utilise et promeut des savoirs traditionnels dans le cadre de ses projets en dépit de l'historique colonial qu'a connu Odanak, et choisit d'honorer ce personnage en nommant un parc nouvellement aménagé sur le repaire de celui-ci.

Les témoignages sur ces projets, recueillis durant le terrain de recherche, ont donc pu démontrer comment les STA sont, pour une communauté autochtone, plus qu'une compilation de faits : ils peuvent servir aux processus décisionnels contemporains[409], et ce de manière appropriée culturellement et axée sur l'autodétermination. La réalisation de ces projets par le biais d'un organisme w8banakiak devient aussi en quelque sorte une affirmation identitaire et culturelle, s'inscrivant dans la *Wasáse* qu'Alfred décrit comme « the real demonstration of our resolve to survive as Onkwehonwe and to do what we must to force the Settlers to acknowledge our existence and the integrity of our connection to the land[410]. »

Pourtant, le BETO a dû faire ses preuves auprès de la communauté. Comme l'environnement n'est pas considéré comme une priorité par tous au sein de celle-ci, le BETO n'y était pas pris au sérieux et ses activités, mal comprises, étaient considérées comme marginales. L'organisme a gagné en crédibilité grâce à ses projets qui ont fait leurs preuves, et à de grands efforts pour communiquer et vulgariser leurs activités auprès du public. On peut constater au fil des entretiens avec les personnes rencontrées lors du terrain de recherche

[409] Posey, dans Ellen, Parkes et Bicker, 2000*,* p. 36
[410] Alfred, 2005, p. 19

qu'au-delà de l'amélioration de la gestion environnementale, les retombées des projets du BETO sont multiples. Les efforts, le professionnalisme et l'efficacité du BETO lui ont notamment permis de gagner en crédibilité au-delà des limites de la communauté et de développer des partenariats avec divers organismes et instances gouvernementales touchant aux questions environnementales. Les participants ont souligné l'importance de sentir que les actions posées par le BETO sont considérées par le fédéral et le provincial, et que celles-ci peuvent ainsi mieux comprendre l'importance d'impliquer les Premières Nations dans la prise de décision et le processus de gestion environnemental. Ici, cette implication se fait au-delà de la simple formalité : l'équipe du BETO est consultée pour son expertise. Ainsi, conformément à la conception qu'a Simpson des STA comme puissants outils d'activisme pour faire la promotion de l'expertise et des intérêts autochtones[411], les W8banakiak sont habiletés, par le biais du Bureau, à se positionner et à prendre la parole au-delà de la sphère communautaire au sujet des enjeux environnementaux concernant le Ndakinna. Celui-ci a ainsi d'ailleurs inspiré la création d'un bureau similaire à Wôlinak, ainsi que celle du Bureau du Ndakinna, par le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. Les trois organismes travaillent maintenant de concert, tant sur le terrain qu'en représentation pour traiter les questions environnementales et territoriales concernant le territoire traditionnel w8banaki.

Les activités du BETO ont aussi mené à de la création d'emplois. Pour des W8banakiak détenteurs de STA, mais pas nécessairement d'une formation professionnelle, l'accès à l'emploi dans un domaine qui leur est cher comme l'environnement est une opportunité rare et valorisante. Les postes au BETO permettent non seulement à des membres de la communauté de développer des aptitudes professionnelles, une éthique environnementale et une sensibilité accrue à la culture w8banaki, mais aussi d'en devenir porteurs, un rôle valorisant. L'impact est donc économique, mais aussi social, culturel et éducatif. En effet, le BETO, avec son objectif d'acquisition, de diffusion et de mise en valeur des connaissances sur les ressources naturelles du *Ndakinna*, recueille à la fois des savoirs scientifiques et des STA. Même si, d'un œil externe, les projets du BETO sont très similaires de projets écologiques

[411] Simpson, 1999, p. 15

occidentaux, ils sont parsemés d'« actes d'autochtonie[412] » : par la considération de symboles et de pratiques locales, et par l'inclusion de la langue w8banaki, par exemple. Les activités du Bureau ont ainsi permis à certains de ses employés d'approfondir leurs connaissances des STA, que ce soit en échangeant avec des aînés ou en travaillant directement sur le terrain. L'effet serait direct sur les employés du BETO, qui créeraient en retour un effet d'entrainement autour d'eux. Cette portée éducative s'étend aussi à d'autres membres de la communauté, qui se trouvent davantage exposés aux savoirs et pratiques traditionnelles w8banakiak. Divers panneaux explicatifs le long des sentiers d'Odanak, ainsi que des ateliers dans les écoles de la région permettent entre autres de faire l'éducation du public allochtone sur la culture des W8banakiak. « Dans le fond, nous on touche à une petite partie du savoir traditionnel, puis on le ramène, on le ramène aux gens, » expliquait l'un des participants. « Donc les gens c'est sûr que je pense qu'ils sont heureux d'avoir accès à ces savoirs-là[413]. »

Les espèces visées par les trois grands projets abordés dans le cadre de ce mémoire (tortue, esturgeon et perchaude) ne sont pas des choix anodins. Celles-ci pourraient être qualifiées d'« espèces culturelles clés », telles que définies par Garibaldi et Turner : « the culturally salient species that shape in a major way the cultural identity of a people, as reflected in the fundamental roles these species have in diet, materials, medicine, and/or spiritual practices[414]. » Suite à l'historique colonial et aux changements environnementaux décrits ci-dessus, ces trois espèces n'occupaient plus le même rôle dans la vie quotidienne des W8banakiak d'Odanak et étaient devenues pratiquement méconnues pour nombre d'entre eux.

La tortue étant traditionnellement associée à la Terre-Mère, les mesures entreprises par le BETO pour la protection de cette espèce prennent une dimension symbolique. En s'attardant à l'état des populations de tortues et de leurs habitats, le BETO affirme en quelque sorte la présence autochtone sur le territoire comme étant quelque chose à maintenir, reconnaître et valoriser. Pour un groupe autochtone, de se réapproprier ainsi son territoire traditionnel est en quelque sorte une façon de marquer la continuité entre leur historicité et le présent. En entrevue, un participant a exprimé à quel point il prend plaisir à inviter les gens à

[412] Alfred, 2005, p. 45
[413] cité à la page 93 de ce mémoire
[414] Garibaldi et Turner, 2004, p. 4

venir voir les tortues, depuis la réalisation du projet Tolba. On pourrait considérer que cette fierté de montrer les tortues à sa communauté et au public est aussi l'expression de sa fierté de montrer son territoire traditionnel ainsi que sa culture, envers lesquels il a un fort attachement. Les entrevues ont souligné le fait que de sensibiliser la communauté aux enjeux entourant les tortues a renforcé le lien d'attachement de celle-ci envers l'animal, et leur a démontré l'importance des milieux humides dont il dépend pour sa survie.

Le cas de la perchaude est un peu différent, puisque jusqu'à récemment, la pêche de cette espèce culturelle clé était encore très pratiquée à Odanak. À l'heure actuelle, celle-ci fait l'objet d'un moratoire, dû à la détérioration dramatique des populations dans les environs du lac Saint-Pierre[415]. Les résultats de recherche montrent comment la pêche à la perchaude représentait un apport nutritionnel important pour la communauté, mais aussi une connexion avec le territoire et le cycle des saisons, puisque la pêche se faisait à un moment précis dans l'année. Les signes environnementaux annonçant le début de la pêche étaient surveillés avec beaucoup d'intérêt. Cette pêche représente donc un bon exemple du « practical engagement in everyday life[416] » avec le territoire, crucial à aux STA, tel que mentionné précédemment. Le BETO a bien vu la pertinence pour la communauté de prendre part aux efforts de restauration de l'espèce. Si ceux-ci sont fructueux et que les populations de perchaude se rétablissent au point de faire lever le moratoire, on pourrait éventuellement observer un retour aux savoirs et à la connexion intime avec le territoire qui sont liés à sa pêche traditionnelle.

Le concept de *Biskaabiiyang*, que Simpson utilise comme synonyme de « décolonisation »[417], est particulièrement intéressant pour aborder l'affirmation identitaire par le biais des STA. Pour l'auteure, le mot *Biskaabiiyang* signifie « regarder en arrière » ou « revenir à nous-mêmes » afin de veiller au bien-être des communautés autochtones contemporaines[418]. Les entrevues réalisées sur le terrain de recherche montrent que le BETO fait la revalorisation d'espèces culturelles clés[419] comme la tortue, l'esturgeon et la perchaude

[415] Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015a, p. 2; De la Chenelière, Brodeur et Mingelbier, 2014, p. 50; Ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs, 2017
[416] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[417] Simpson, 2001, p. 51
[418] Simpson, 2011, p. 51
[419] Garibaldi et Turner, 2004

avec une approche similaire. En effet, la mission du BETO pose l'environnement et la culture comme indissociables et capitaux dans la conservation et le développement d'un milieu de vie w8banaki[420]. La régénération et la réappropriation des STA w8banakiak y sont aussi considérées comme contribuant aux objectifs de conservation environnementale de l'organisme.

Suite aux commentaires des participants, on pourrait conclure que les projets comme Tolba, Kabasa et Perchaude ont contribué à réhabiliter, du moins partiellement, la tortue, l'esturgeon et la perchaude comme espèces culturelles clés à Odanak. De plus, ces projets créent des contextes où les STA sont mis de l'avant par le biais d'une approche expérientielle. Les entretiens révèlent l'enthousiasme chez les employés et les bénévoles pour la composante terrain du travail du BETO, ainsi que pour l'opportunité que celle-ci représente de transmettre, acquérir et mettre en pratique des STA tout en renforçant le tissu social et les valeurs w8banakiak. Les STA étant dynamiques et en évolution constante[421], leur utilisation dans un contexte tel que celui créé par le BETO est propice à l'innovation autochtone[422]. Le BETO crée des conditions propices à l'acquisition et au partage de savoirs, tant traditionnels que scientifiques, et participe ainsi à équiper la Nation à affronter les défis auxquels elle fait face. Plusieurs auteurs soutiennent que le fait de maintenir, détenir et transmettre des STA constitue une forme de résistance face au colonialisme et à l'hégémonie des savoirs occidentaux[423]. En analysant les retombées du BETO, c'est ce qui semble se tramer à Odanak : en s'assurant de garder un volet culturel, principalement par le biais des STA dans les projets environnementaux de la communauté, le BETO cherche à contribuer au maintien de la spécificité w8banaki de celle-ci. En prenant part à la protection du territoire et de l'identité w8banakiak, le BETO comme organisme s'apparente aux *Onkwehonwe* dont parle Alfred, qui persistent dans leur recherche d'une existence authentique, et redéfinissent, régénèrent et réimaginent une existence collective pour leurs semblables[424]. Les témoignages recueillis dans

[420] Durand Nolett et coll., 2011, p. 62
[421] Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000
[422] voir Warren, dans Maffi, 2001, p. 451
[423] Elabor-Idemudia, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 102-119; McIsaac, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 89-101
[424] Alfred, 2005, p. 4

le cadre de la présente étude suggèrent que les employés du BETO en font partie, et prennent part à une résurgence autochtone à l'échelle locale.

Pour résumer, les participants ont mis en lumière dans le cadre des entrevues les objectifs du BETO, notamment celui d'acquérir de nouvelles connaissances sur les écosystèmes dont fait partie Odanak, avec un accent particulier sur les espèces en péril et culturellement clé[425], afin d'alimenter les efforts de conservation. De donner de la visibilité aux enjeux environnementaux et culturels d'Odanak ainsi que de préserver et mettre en valeur les STA w8baniak (par la collecte d'information et l'éducation) font aussi partie de ces objectifs. Ces derniers, et les actions concrètes posées pour les atteindre, peuvent être interprétés comme faisant partie de la *Wasáse*, vision éthique et politique prônée par Alfred[426].

Les différentes retombées sociales, économiques, politiques, éducatives et culturelles des projets contribueraient, notamment par le biais des savoirs traditionnels autochtones, à renforcer ou renouveler l'identité et l'autonomie w8banaki. Ce renforcement se fait d'abord au niveau individuel en permettant à des W8banakiak d'acquérir, développer et transmettre des STA, puis d'en devenir porteurs. Le BETO et son approche ayant fait ses preuves, l'expertise w8banaki en environnement est maintenant reconnue au-delà des frontières d'Odanak, venant renforcer les conceptions identitaires collectives.

Bien que les projets aient bénéficié de financement gouvernemental, ils ont été élaborés en fonction de priorités, besoins et intérêts autochtones, et peuvent s'inscrire dans le processus d'autodétermination w8banaki. Il n'est pas question ici de séparation totale du monde *settler*, mais plutôt de veiller au développement durable et au bien-être de la communauté. L'exemple du BETO montre qu'il est possible d'entamer ce processus en utilisant une combinaison de mesures *settler* et autochtones. Cela fait partie de l'*empowerment* de la communauté : d'avoir le pouvoir et l'autonomie de décider *comment* procéder pour améliorer les conditions de vie w8banakiak et la gestion environnementale de leur territoire.

Évidemment, et comme le démontrent les résultats de recherche, l'utilisation des STA par un organisme environnemental comme le Bureau environnement et terre d'Odanak n'est

[425] Garibaldi et Turner, 2004, p. 4
[426] Alfred, 2005

pas une panacée. L'un des participants le présentait d'ailleurs comme « mettre un pion sur l'échiquier ». Ainsi, en permettant notamment de perpétuer l'*Indigenous Knowledge Cycle*[427], le BETO serait un joueur parmi tant d'autres qui permettent tranquillement à la Nation W8ban-Aki de se remettre sur pied suite à l'historique colonial qu'elle a vécu. En donnant une place aux savoirs traditionnels w8banakiak au sein des projets du BETO, celui-ci contribue à restaurer la connexion entre les W8banakiak et leur culture, leur territoire, et leur communauté, connexions qu'Alfred estime être fondamentales au bien-être et à la « solidité » des *Onkwehonwe*[428]. En se dotant d'un organisme qui articule ses projets autour d'un noyau culturel significatif, la communauté peut ainsi créer et appliquer des pratiques de conservation politiquement, socialement, légalement et culturellement appropriées à sa réalité et à ses objectifs[429]. Cela revêt une grande importance dans le processus d'autodétermination d'une communauté comme Odanak, considérant l'historique de confiscation des terres et de suppression de la culture, des savoirs et des pratiques traditionnelles. Sans révolutionner le mode de vie des W8banakiak d'Odanak, les activités du BETO ont effectivement mené à une sensibilisation quant aux STA dans la communauté, mais des participants ont noté qu'ils auraient besoin d'aide et de structures appropriées pour pouvoir aller plus loin.

[427] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451
[428] Alfred, 2005, p. 20
[429] Middleton, 2011, p. 3

Conclusion

> « Returning ancestral lands to Native people has power. Power to educate about historical injustices that still affect us all, whether Native or non-Native. Power to inform non-Natives about how Native people live today, on or off reservation. Power to understand why a landscape is important—not just for its beauty but also for its history, culture, and ability to sustain and transform lives. »
>
> -Bowen Blair, fondateur du Tribal and Native Lands Program et du Trust for Public Land[430]

Avec ce mémoire, mon objectif était d'étudier les retombées potentielles de l'utilisation par une communauté autochtone de ses savoirs traditionnels, et de voir si cela pouvait contribuer à ses démarches d'autonomisation. J'ai donc procédé à une étude de cas, celle du Bureau environnement et terre d'Odanak, dont les projets sont inspirés par les STA issus de la communauté. Huit entrevues semi-dirigées ont ainsi été réalisées auprès de membres de la communauté et de gens impliqués de près ou de loin dans les projets du BETO, afin de mieux comprendre comment l'utilisation des STA était perçue et quelles en étaient les répercussions observées. Malgré la taille restreinte de l'échantillon, les témoignages recueillis se sont montrés évocateurs et, à défaut de représenter l'éventail des perceptions de l'utilisation des STA à Odanak, ceux-ci ont permis de montrer la signification que peuvent prendre les STA pour une communauté autochtone au XXI^{e} siècle.

L'*Indigenous Knowledge Cycle* de Warren[431] s'est montré particulièrement utile comme outil d'analyse de l'impact des savoirs traditionnels dans des projets environnementaux. Son utilisation pour analyser le discours des participants a permis de montrer qu'en utilisant les savoirs traditionnels w8banakiak comme base de son processus décisionnel, le BETO crée un prétexte pour aborder, recueillir, transmettre, opérationnaliser, diffuser, et valoriser ces savoirs, au sein de la communauté comme au-delà de ses frontières.

---

[430] cité dans Middleton, 2011, p. 223
[431] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451

Les participants ont notamment mentionné des retombées de l'utilisation des STA par le BETO en termes d'environnement et d'emploi, le développement de partenariats et d'organismes connexes, ainsi qu'une portée éducative et politique.

Comme l'illustre le cadre théorique, STA, environnement et culture sont étroitement liés. En gardant les STA w8banakiak d'actualité, le BETO fait d'une pierre, deux coups : en travaillant à la conservation et à l'amélioration des écosystèmes d'Odanak, le BETO maintient ou recrée (selon le cas) un rapport intime entre les w8banakiak et le *Ndakinna* et contribue au renforcement de la culture et de l'identité w8banakiak, comme l'ont confirmé certains participants. Le fait que le Bureau soit interne à la communauté et que certains de ses employés soient eux-mêmes détenteurs de savoirs est ici clé : un organisme externe qui intègre des données issues de savoirs traditionnels n'aurait pas la même portée identitaire et politique. En soutenant l'utilisation des STA de manière concrète et en laissant place à l'expérimentation sur le terrain[432], le BETO met en place par la même occasion un contexte favorisant la génération de nouveaux savoirs, aidant ainsi à assurer la survie de ceux-ci. Considérant le fait que l'historique colonial a gravement affecté les dynamiques de transmission des STA à Odanak, le BETO puisse contribuer à rétablir celles-ci est particulièrement significatif, comme l'ont exprimé certains participants. Les entrevues réalisées sur le terrain suggèrent aussi que les employés du BETO ont pu mettre en pratique des STA, et les rendre plus accessibles au public, par exemple par le biais d'ateliers, panneaux informatifs, et activités communautaires.

Les projets réalisés par le BETO sont des exemples de réussite de l'approche « co-scientifique[433] », où les STA et les sciences occidentales ont été mobilisés en complémentarité pour atteindre des résultats optimaux pour la communauté. De cette manière, les projets bénéficient des dernières avancées scientifiques, et les approches traditionnelles gagnent en visibilité et en vitalité. Les deux perspectives rendent les projets plus complets et mieux adaptés à la réalité terrain. Il semble, d'après les témoignages recueillis et les résultats observés sur le terrain, que le BETO ait maitrisé l'harmonisation des savoirs traditionnels et scientifiques pour leur donner la place appropriée et compléter ses projets avec succès, bien

[432] Ellen, Parkes et Bicker, 2000, p. 4
[433] Carmack et Macdonald, 2008, p. 266

que selon certains, les STA auraient pu être intégrés encore davantage. De faire cohabiter harmonieusement leurs propres savoirs traditionnels avec les sciences occidentales dans des projets environnementaux pour répondre le mieux possible aux besoins locaux constitue une approche novatrice s'inscrivant dans le processus d'affirmation culturelle et d'autodétermination pour la communauté d'Odanak. Selon Matunga, de plus en plus de communautés autochtones prennent cette approche :

> Increasingly, "other" knowledge systems including science, social science, and technology are being co-opted by Indigenous communities. That said, Indigenous planning must equip itself with the best knowledge to hand—whether Indigenous knowledge, traditional ecological knowledge, Western science, or technology. The aim should be knowledge collaboration rather than competition, and alliance rather than combat. Equally, oppositional, binary distinctions between tradition and modernity are unnecessary and should be removed. Indigenous knowledge exists on a temporal continuum of ongoing contextualizing and adaptation by the community. The community alone has the right to determine relevance and epistemic coherence. Unhelpful knowledge hierarchies should also be rejected. Ultimately, it's the Indigenous community's right and responsibility to reconcile the traditional with the modern, determine the appropriate blend of traditional knowledge and its descendants "fit for purpose," and indeed the place/relevance of other knowledges, from across the universal pantheon of knowledge systems[434].

Une telle utilisation des STA correspond à ce qu'Alfred appelle la *Wasáse* : des actes de résistances créatifs et pacifiques destinés à transcender les dommages causés par la colonisation en rétablissant les connexions humaines, culturelles et territoriales nécessaires à la résurgence autochtone. Comme le montre la dernière étape du *Indigenous Knowledge Cycle*[435], les activités du BETO génèrent de l'expérimentation et une innovation autochtone, pouvant également être interprétées comme actes d'autochtonie. Effectivement, on peut considérer que d'avoir recours à leurs STA dans le cadre des projets du BETO a une composante identitaire pour les W8banakiak, qui maintiennent ainsi leur différence face à la dominance culturelle *settler* et font connaître ces savoirs et leur richesse tant à Odanak qu'à l'externe. De ce fait, tout en participant à la société dominante, le BETO affiche sa différence culturelle et crée des conditions propices à son acceptation, s'inscrivant ainsi dans la pluralité de la société québécoise[436]. Il s'agit aussi d'une occasion pour le BETO et les citoyens d'Odanak de faire valoir leur droit à l'autodétermination, de même que celui de mettre en valeur et contrôler leur territoire (au moins en partie), leurs ressources et leur culture. Les participants ont d'ailleurs été nombreux à mentionner leur fierté face au rayonnement de leurs

[434] Matunga, 2013, p. 18
[435] Warren, dans Maffi, 2001, p. 451
[436] voir Orcherton, 2012, p. 67

savoirs et de leur expertise, ainsi que devant le succès des projets réalisés. L'identité ethnoculturelle w8banakiak se trouve donc renforcée, ce que Posey considère comme une condition nécessaire à la conservation de la biodiversité :

> […] attempts to conserve the world's biological diversity require the immediate strengthening and enhancement of Indigenous peoples and local communities. They also require respect for traditional knowledge and creative application of this knowledge—with equitable sharing of benefits[437].

En se dotant des outils nécessaires pour la prise de décision environnementale au niveau local, la communauté d'Odanak s'inscrit dans une démarche d'autodétermination qui, ultimement, pourrait permettre à ses membres d'avoir une meilleure qualité de vie en fonction de leurs besoins et intérêts propres, plutôt que de se voir imposer ceux d'instances extérieures. Cela correspond bien à la vision de Matunga, qui affirme que la communauté « must be empowered to define the nature of "their" well-being and any associated social priorities[438]. » Il serait d'ailleurs intéressant d'étudier ce processus à plus long terme, et de comparer comment le BETO y contribue comparativement aux autres organismes et individus w8banakiak impliqués.

Comme la base territoriale de la bande d'Odanak est très restreinte, le bien-être des W8banakiak ne repose pas uniquement sur ce qui se déroule à l'intérieur des frontières de la communauté, qui fait partie d'écosystèmes beaucoup plus grands. L'expertise développée au sein du BETO devient alors aussi utile en matière de représentation au niveau régional ou provincial, comme le démontrent les partenariats établis. Ceux-ci n'ont pas fait l'objet d'une étude approfondie ici, mais de telles collaborations pourraient représenter des opportunités pour les W8banakiak de reprendre un certain contrôle sur leur territoire traditionnel en prenant part aux discussions, et ainsi jouer un rôle actif dans les efforts de conservation québécois. Ceci est particulièrement important, considérant que le développement occidental, incluant le développement durable, tend à avoir des connotations problématiques pour plusieurs communautés autochtones :

> Western planning has been deeply implicated in the colonization process and still operates for the most part as a form of colonialism, imposing an alien worldview that ignores traditional knowledge and cultural identity and refuses to recognize Indigenous claims to land and sovereignty (Jojola 2008) The spatial

[437] Posey, dans Maffi, p. 380-381
[438] Matunga, 2013, p. 24

> technologies of power that planners wield, such as the laws of private property, the practices of surveying, naming, mapping, as well as the processes of urban and regional planning, continue to reinforce patterns of domination and segregation established in the colonization process (Jacobs 1996; Jackson 1998; Sandercock 2004; Stanger-Ross 2008)[439].

Il est donc critique de reconnaître le rôle contemporain des STA traditionnels autochtones, qui, lorsqu'utilisés par leurs détenteurs, peuvent contribuer aux initiatives d'autodétermination et faire partie de la solution pour une meilleure justice environnementale, une amélioration de la qualité de vie autochtone[440]. Comme l'explique Sefa Dei,

> For the idea of "development" to have any credibility at all, it must speak to the social, cultural, economic, political, spiritual, and cosmological aspects of local peoples' lives, as well as to their specific needs or aspirations. Debates about "development" must be situated in appropriate social contexts that provide practical and social meaning to the actors as subjects, rather than as objects of development discourse[441].

Le cas du Bureau environnement et terre d'Odanak en est un excellent exemple. En revalorisant et en régénérant les savoirs traditionnels w8banakiak dans le cadre de ses projets, le Bureau participe à l'optimisation environnementale du *Ndakinna* tout en se taillant une place pour faire valoir les droits et objectifs de la Nation, affirmant par le fait même sa présence et la persistance de sa culture auprès de la société québécoise. Les projets accomplis, tout comme ceux en cours à l'heure actuelle, montrent la capacité de la communauté autochtone à gérer ses écosystèmes avec succès, tout en s'inscrivant dans une démarche d'*empowerment*. Les actions du BETO sont donc tout à fait dans la lignée de Simpson qui, plutôt que de s'acharner à démanteler « the master's house », proposait de concentrer ses énergies pour la (re)construction des maisons métaphoriques pour les Premières Nations, parallèles à celles des *settlers*, et ainsi donner vie à la résurgence autochtone.

[439] Sandercock et Attili, dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 60
[440] Howitt et coll., dans Natcher, Walker et Jojola, 2013, p. 314
[441] Sefa Dei, dans Sefa Dei, Hall et Goldin Rosenberg, 2000, p. 73

Bibliographie

-Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. « Les Nations – Odanak », mis à jour le 12 avril 2015. En ligne : https://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_odanak-fra.html, consulté le 14 juillet 2017.

-Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. « Rapport d'étape des revendications particulières », 2013. En ligne : https://gcnwa.com/wp-content/uploads/2015/08/Rapport_%C3%A9tape_des_revendications_particuli%C3%A8res-Odanak-novembre-2013.pdf, consulté le 17 février 2017.

-Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie », 2010. En ligne : http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100031843/1100100031844 , consulté le 2 juin 2017.

-Aguirre, Kelly. « Telling Stories—Idle No More, Indigenous Resurgence and Political Theory », dans Coburn, Elaine, dir. *More will sing their way to freedom—Indigenous resistance and resurgence.* Halifax, Fernwood Publishing, 2015, p.184-207

-Alfred, Taiaiake. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough, Ont, Broadview Press, 2005.

-Alfred, Taiaiake. *Peace Power Righteousness – An Indigenous Manifesto*. Don Mills, Ont., Oxford University Press Canada, 1999.

-Alfred, Taiaiake et Jeff Corntassel. « Being Indigenous: Resurgences Against Contemporary Colonialism », dans Cannon et Sunseri, *Racism, Colonialism, and Indigeneity in Canada : A Reader*. Don Mills, Ont., Oxford University Press, 2011, p. 139-145.

-Aquash, Mark. "Relations with First Nations: Decolonization in the Canadian Context", *Federation for the Humanities and Social* Sciences, 2011. En ligne : http://www.ideas-idees.ca/blog/relations-first-nations-decolonization-canadian-context, consulté le 4 août 2017.

-Asselin, Hugo et Suzy Basile. « Éthique de la Recherche Avec les Peuples Autochtones. Qu'en Pensent les Principaux Intéressés ? », *Éthique Publique*, vol. 14, no 1, 2012. En ligne : https://ethiquepublique.revues.org/959, consulté le 17 juin 2015.

-Assembly of First Nations. *Aboriginal Traditional Knowledge and Intellectual Property Rights – Discussion paper*. Ottawa, Assembly of First Nations, 2010. En ligne : www.afn.ca/uploads/files/env/atk_and_ip_considerations.pdf, consulté le 21 avril 2017.

-Assiniwi, Bernard. *Lexique des noms Indiens du Canada – Les noms géographiques.* Montréal/Ottawa, Leméac, 1996.

-Averbach, Margara. « 'Dances with Wolves': How to Repeat Old Tricks and Look New at the Same Time », dans Norris Nicholson, Heather, dir. *Screening Culture – Constructing Image and Identity.* Lanham, Lexington Books, 2003.

-Barker, Adam. « From Adversaries to Allies: Forging Respectful Alliances between Indigenous and Settler Peoples », dans Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 316-333.

-Barker, Adam J. et Jenny Pickerill. « Radicalizing Relationships To and Through Shared Geographies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place », *Antipode*, vol. 44, no 5, 2012, p. 1705-1725.

-Basile, Suzy et coll. *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake, Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2014. En ligne : http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf, consulté le 1er décembre 2016.

-Battell Lowman, Emma et Adam J. Barker. *Settler Identity and Colonialism in 21st Century Canada*. Halifax, Fernwood Publishing, 2015.

-Battiste, Marie. « Nourishing the Learning Spirit: Living Our Way to New Thinking », *Education Canada,* vol. 50, no 1, 2010, p. 14-18. En ligne : https://www.edcan.ca/wp-content/uploads/EdCan-2010-v50-n1-Battiste.pdf, consulté le 18 novembre 2014.

-Beaud, Jean-Pierre. « L'échantillonnage », dans Gauthier, Benoit, dir. *Recherche sociale, 5e édition : De la problématique à la collecte des données*. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2008, p. 251-283.

-Beaudoin, Jean-Michel, Gitane St-Georges et Stephen Wyatt. « Valeurs autochtones et modèles forestiers: le cas de la Première Nation des Innus d'Essipit », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 42, no 2-3, 2012, p. 97-109. DOI : 10.7202/1024105ar

-Beaulieu, Jacqueline. *Localisation des nations autochtones au Québec – Historique foncier*. Québec, Gouvernement du Québec, 1998. En ligne : https://www.mern.gouv.qc.ca/publications/ministere/affaires/rn98-2015.pdf, consulté le 5 janvier 2017.

-Bellfy, Phil, dir. *Honor the Earth: Indigenous Responses to Environmental Degradation in the Great Lakes.* East Lansing, Michigan, Ziibi Press, 2014.

-Berkes, Fikret. *Sacred Ecology - Third Edition*. New York, Routledge, 2012.

-Bhagwat, Shonil A. and Rutte, Claudia. « Sacred groves: potential for biodiversity management »,. *Frontiers in Ecology and the Environment*, vol 4 no 10, 2006, p. 519–524.

-Bibaud, Michel. *Histoire du Canada sous la domination française--Deuxième édition*. Montréal, Lovell et Gibson, 1843. En ligne : https://books.google.ca/books?id=w_gZUwGXqJ8C, consulté le 5 août 2016.

-Bilodeau, Christopher J. « Understanding Ritual in Colonial Wabanakia », *French Colonial History* vol. 14, 2013, p. 1-32. DOI : 10.14321/frencolohist.14.2013.0001

-Blanchon, David, Sophie Moreau et Yvette Veyret. « Comprendre et construire la justice environnementale », *Annales de géographie* 2009, Vol. 1 No 665-666, p. 35-60. DOI 10.3917/ag.665.0035

-Bourque, Bruce J. « Ethnicity on the Maritime Peninsula, 1600-1759 », *Ethnohistory,* vol. 36, no 3, 1989, p. 257-284. DOI : 10.2307/482674

-Brant Castellano, Marlene. « Favoriser des relations respectueuses: l'approche préconisée dans le chapitre 9 de l'énoncé politique des trois Conseils (EPTC2) », dans *Actes du 2e séminaire sur l'éthique de la recherche avec les Peuples autochtones – Dialogue Autochtones-Chercheurs : comment mieux travailler ensemble*, tenu le 20 septembre 2011, Rouyn-Noranda, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, p. 6-18. En ligne : http://recherche.uqat.ca/Actes%20fr%20-%202e%20s%C3%A9minaire%20sur%20l'%C3%A9thique%20de%20la%20recherche%20avec%20les%20Peuples%20autochtones%20-%202011.pdf, consulté le 8 avril 2014.

-Brokensha, David, W., D.M. Warren et Oswald Warner, dir. *Indigenous Knowledge System and Development*. Washington D.C., University Press of America, 1980.

-Brøsted, Jens et al., éditeurs. *Native Power—The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous People*. Bergen: Universitetsforlaget As, 1985.

-Brubacher, Doug et Deborah McGregor. *Aboriginal Forest Related Traditional Ecological Knowledge in Canada*. Ottawa, National Aboriginal Forestry Association, 1998. En ligne : http://www.nafaforestry.org/forest_home/documents/Brubacher-McGregor1998.pdf, consulté le 27 février 2017.

-Bureau du Ndakinna du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. « Mémoire du Grand Conseil de la Nation Waban-Aki au comité d'experts dans le cadre de l'examen des processus d'évaluation environnementale », Wôlinak, Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, 2016. En ligne : http://eareview-examenee.ca/wp-content/uploads/uploaded_files/20161222_-m%C3%89moire-lc%C3%89e_gcnwa.pdf, consulté le 5 janvier 2017.

-Bureau environnement et terre d'Odanak. *Aménagements correctifs pour la circulation des poissons entre la rivière Saint-François et le 1er marais de la commune d'Odanak – Rapport technique*. Odanak, Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015a.

-Bureau environnement et terre d'Odanak. *Évaluation du succès de reproduction de l'esturgeon jaune à la frayère de Drummondville et influence des débits, printemps 2014*. Odanak, Bureau environnement et terre d'Odanak, 2015b.

-Calloway, Colin G., dir. *Dawnland encounters: Indians and Europeans in Northern New England*. Hanover, NH, University Press of New England, 1991.

-Cannon, Martin J. et Lina Sunseri. *Racism, Colonialism, and Indigeneity in Canada : A Reader*. Don Mills, Ont., Oxford University Press, 2011.

-Carmack, Eddy et Robie Macdonald. « Water and Ice-Related Phenomena in the Coastal Region of the Beaufort Sea: Some Parallels between Native Experience and Western Science », *Arctic*, vol. 61, no 3, 2008, p. 255-280. DOI : http://dx.doi.org/10.14430/arctic24

-Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations. « Les principes PCAP des Premières Nations », Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, 2018. http://fnigc.ca/fr/pcap.html, consulté le 6 janvier 2018.

-Charland, Thomas-Marie. *Histoire des Abénakis d'Odanak, 1675-1937*. Montréal, Éditions du Lévrier, 1964.

-Churchill, Ward. *Struggle for the land: Native North American Resistance to Genocide, Ecocide, and Colonization*. San Francisco, City Lights, 2002.

-Colton, John. « Indigenous Tourism Development in Northern Canada: Beyond Economic Incentives », dans Natcher, David C., dir. *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimension of Aboriginal Forest Management*. Concord, Ontario, Captus Press, 2008, p. 85-102.

-Commission de toponymie du Québec. « Odanak », mis à jour en juillet 2017. En ligne : http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/fiche.aspx?no_seq=45182, consulté le 30 juillet 2017.

-Communauté Anicinapek de Kitcisakik. *« Kikenimatan wetan kitci nakitenimaik NÂME* - ESTURGEON : le connaître pour mieux le protéger » Actes du colloque. UQAT, Val d'Or, 23 février 2011. En ligne : http://www.conferenceregionale.ca/documents/files/actes-colloque_esturgeon_jaune_kitcisakik_fevrier2011.pdf, consulté le 12 janvier 2018.

-Conseil des Abénakis d'Odanak. « Projet Kabasa ». En ligne : https://caodanak.com/projet-kasaba/, consulté le 5 janvier 2017.

-Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada et Instituts de recherche en santé du Canada (CRSH-CRSNG-IRSC). *Énoncé de politique des trois Conseils; Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa, Secrétariat interagences en éthique de la recherche, 2010. En ligne : http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2/EPTC_2_FINALE_Web.pdf, consulté le 27 juillet 2017.

-Conseil régional de l'environnement du Centre-du-Québec. « Forum des intervenants en environnement – Cahier régional », Drummondville, Conseil régional de l'environnement du Centre-du-Québec, 2011. En ligne : http://www.crecq.qc.ca/getdoc.php?id=101, consulté le 4 janvier 2017.

-Cornell, Stephen. « Reconstituting Native Nations: Colonial Boundaries and Institutional Innovation in Canada, Australia, and the United States », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 35-59.

-Corntassel, Jeff. « Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, no 1, 2012, p. 86-101.

-Corntassel, Jeff et Cheryl Bryce. « Practicing Sustainable Self-Determination: Indigenous Approaches to Cultural Restoration and Revitalization », *The Brown Journal of World Affairs*, vol. XVIII, no 11, 2012, p. 151-162.

-Coulthard, Glen. « Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism », *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, vol. 4, no 2, 2010, p. 79-83.

-Couture, Joseph. « Native Studies and the Academy », dans Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000, p. 157-167.

-Couture, Joseph E. « Les Aînés et les guérisseurs: Une collaboration prometteuse », *Forum – Recherches sur l'actualité correctionnelle*, vol. 12, no 1, 1999, p. 38-39.

-Craggs, Ruth et Claire Wintle. « Reframing cultures of decolonisation », dans *Cultures of Decolonisation—Transnational productions and practices, 1945-1970*, édité par Ruth Craggs et Claire Wintle. Manchester, Manchester University Press, 2016.

-Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010.

-Davis, Lynne et Heather Yanique Shpuniarsky. « The Spirit of Relationships: What We Have Learned about Indigenous/Non-Indigenous Alliances and Coalitions », dans Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 334-348.

-Desbiens, Caroline et Irène Hirt. « Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation », *L'Information géographique*, vol. 76, no 4, 2012, p. 29-46. DOI : 10.3917/lig.764.0029

-De la Chenelière, Véronik, Philippe Brodeur et Marc Mingelbier. « Restauration des habitats du lac Saint-Pierre : un prérequis au rétablissement de la perchaude », *Le Naturaliste canadien*, vol. 138, no 2, 2014, p. 50-61. DOI : 10.7202/1025070ar

-Département de l'information des Nations Unies. « La Doctrine de la Découverte – Note d'information », New York, Département de l'information des Nations Unies, 2012. En ligne : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2012/News%20and%20Media/Fr%20Fact%20Sheet_Doctrine%20Discovery.pdf, consulté le 28 mai 2017.

-Dickason, Olive Patricia. *A Concise History of Canada's First Nations*. Toronto, Oxford University Press, 2006.

-Division des politiques sociales et du développement social des Peuples Autochtones. « Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones », New York, Organisation des Nations Unies, 2015. En ligne : https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-fr/drip.html, consulté le 31 mai 2017.

-Drapeau, Thierry. « A Glocality in the Making: Learning from the Experience of Resistance of the Secwepemc Watershed Committee against Sun Peaks Resort, British Columbia », dans Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 213-233.

-Durand Nolett, Michel et coll. « Odanak : une communauté autochtone engagée dans la conservation des tortues », *Le Naturaliste canadien*, vol. 135, no 2, 2011, p. 57-63.

-Elabor-Idemudia, Patience. « The Retention of Knowledge of Folkways as a Basis for Resistance », dans Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000, p. 102-119.

-Ellen, Roy, Peter Parkes et Alan Bicker, dir. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam, Harwood Academic, 2000.

-Garibaldi, Ann et Nancy J. Turner. « Cultural Keystone Species : Implications for Ecological Conservation and Restoration », *Ecology and Society*, vol. 9, no 3, 2004.

-Gauthier, Benoit, dir. *Recherche sociale, 5e édition : De la problématique à la collecte des données*. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2008.

-Geffen, Joel. « Traditional Ecological Knowledge and the Science of Wildlife Management: Motivations for Tribal Wildlife Biologists to Protect Traditional Species », dans Bellfy, Phil, dir. *Honor the Earth: Indigenous Responses to Environmental Degradation in the Great Lakes.* East Lansing, Michigan, Ziibi Press, 2014, p. 159-182.

-Gentelet, Karine. « Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones », *Cahiers de recherche sociologique*, no 48, 2009, p. 143-153. DOI : 10.7202/039770ar

-Ghere, David L. « Myths and Methods in Abenaki Demography: Abenaki Population Recovery, 1725-1750 », *Ethnohistory*, vol. 44, no 3, 1997, p. 511-534. DOI : 10.2307/483034

-Goldin Rosenberg, Dorothy. « Toward Indigenous Wholeness: Feminist Praxis in Transformative Learning on Health and the Environment », dans Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000, p. 137-154.

-Gouvernement du Canada. « Le Canada appuie maintenant la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones sans réserve », Communiqué de presse publié le 10 mai 2016, Ottawa, Gouvernement du Canada, 2016a. En ligne : http://nouvelles.gc.ca/web/article-fr.do?mthd=tp&crtr.page=1&nid=1063339&crtr.tp1D=1&_ga=1.112640260.1066794629.1422563602 , consulté le 30 mai 2017.

-Gouvernement du Canada. « Profil du recensement – Odanak, Québec », mis à jour le 31 mai 2016, Ottawa, Gouvernement du Canada, 2016b. En ligne : https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2450802&Geo2=PR&Code2=01&Data=Count&SearchText=&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&Custom=&TABID=1, consulté le 5 janvier 2017.

-Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. « Bureau du Ndakinna ». En ligne : https://gcnwa.com/bureau-du-ndakinna/, consulté le 4 juillet 2017.

-Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. « Mémoire sur le développement durable de l'industrie du gaz de schiste au Québec », Wôlinak, Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, 2010. En ligne : http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/Gaz_de_schiste/documents/DM200.pdf, consulté le 24 février 2017.

-Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. « M8m8lamagaws —Document de positionnement sur l'enjeu de la perchaude (m8m8lamagaws) dans le lac Saint-Pierre », Wôlinak, Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, 2016. En ligne : https://gcnwa.com/wp-content/uploads/2016/10/2016-09-08_perchaude_positionnement-final.pdf, consulté le 24 février 2017.

-Greco Larson, Stephanie. *Media & Minorities—The Politics of Race in News and Entertainment.* Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

-Guay, Christiane et Thibault Martin. « Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone », *Éthique publique*, vol. 14, no 1, 2012. DOI : 10.4000/ethiquepublique.956

-Howes, Michael et Robert Chambers. « Indigenous Technical Knowledge: Analysis, Implications and Issues », *IDS Bulletin*, vol. 10, no 2, 1979. DOI : http://dx.doi.org/10.1111/j.1759-5436.1979.mp10002002.x

-Howitt, Richard et coll. « Capacity Deficits at Cultural Interfaces of Land and Sea Governance », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 313-338.

-Jérôme, Laurent. « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et Sociétés,* vol. 32, no 3, 2008, p. 179-196. DOI : 10.7202/029723ar

-Jojola, Theodore S. « Indigenous Planning: Towards a Seven Generations Model », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 459-460.

-Kalafatic, Carol. « Indigenous Knowledge and Sustainability: Strengthening Collaborations and Closing Local-Global Gaps through a Restorative Economy of Respect », dans Simmons, Ellen, dir. *Indigenous Earth: Praxis and Transformation*. Penticton, BC, Theytus Books, 2012, p. 64-76.

-Kalland, Arne. « Indigenous Knowledge: Prospects and Limitations », dans Ellen, Roy, Peter Parkes et Alan Bicker, dir. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations : Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam, Harwood Academic, 2000, p. 319-336.

-Kino-nda-niimi Collective. *The Winter We Danced: Voices From the Past, the Future, and the Idle No More Movement*. Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2014.

-Lachapelle, Louise et Shan dak Puana. « *Mamu minu-tutamutau* (bien faire ensemble) », *Éthique publique*, vol. 14, no 1, 2012. DOI : 10.4000/ethiquepublique.951

-Lackenbauer, P. Whitney et coll. pour Défense nationale. « Les Autochtones et l'expérience militaire canadienne - Chapitre 1 L'arrivée des européens : Les guerres du XVIIe siècle », mis en ligne le 30 janvier 2011. En ligne : http://www.cmp-cpm.forces.gc.ca/dhh-dhp/pub/boo-bro/abo-aut/chapter-chapitre-01-fra.asp, consulté le 3 octobre 2016.

-LaDuke, Winona. *Recovering the sacred: the power of naming and claiming*. Cambridge, MA, South End Press, 2005.

-LaRocque, Emma. « Foreword: 'Resist no longer' Reflections on resistance writing and teaching », dans Coburn, Elaine, dir. *More will sing their way to freedom—Indigenous resistance and resurgence.* Halifax, Fernwood Publishing, 2015, p. 5-23.

-Lawrence, Bonita. « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*, vol. 18, no 2, 2003, p. 3-31. DOI : 10.1111/j.1527-2001.2003.tb00799.x

-Lévesque, Carole, Nathalie Kermoal et Daniel Salée, dir. « L'activisme autochtone: hier et aujourd'hui - Actes de colloque », *Cahiers DIALOG,* no 01, 2011.

-Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA, Crossing Press, 1984 [2007].

-Mackey, Eva. « Becoming Indigenous: The Appropriation in Aboriginality in Canadian Nationalist Narratives », *Social Analysis*, vol. 42, no 2, 1998, p. 150-178.

-Maffi, Luisa, dir. *On Biocultural Diversity : Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Washington, DC, Smithsonian Institute Press, 2001.

-Magnan, P. et coll. pour le Comité scientifique sur la gestion de la perchaude du lac Saint-Pierre. *État du stock de perchaudes du lac Saint-Pierre en 2016*. Trois Rivières, Chaire de recherche du Canada en écologie des eaux douces, Université du Québec à Trois-Rivières et ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs, 2017.

-Marchand, Mario, pour le Bureau du Ndakinna et le Grand Conseil de la Nation Waban-Aki. « Historique », mis à jour le 17 août 2015. https://gcnwa.com/historique/, consulté le 28 juillet 2016.

-Martineau, Jarrett et Eric Ritskes. « Fugitive Indigeneity : Reclaiming the Terrain of Decolonial Struggle through Indigenous Art », *Decolonization : Indigeneity, Education and Society*, vol. 3, no 1, 2014, p. i-xiii.

-Martinez, Dennis. « The Complementarity of Indigenous Kincentric Ecology and Western Science in Ecocultural Restoration and Ecosystem-Based Adaptation to Climate Disruption », dans Simmons, Ellen, dir. *Indigenous Earth: Praxis and Transformation*. Penticton, BC, Theytus Books, 2012, p. 390-416.

-Matunga, Hirini. « Theorizing Indigenous Planning », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 2-34.

-McGregor, Deborah. « First Nations, Traditional Ecological Knowledge and the State of the Great Lakes Ecosystem », dans Bellfy, Phil, dir. *Honor the Earth: Indigenous Responses to Environmental Degradation in the Great Lakes.* East Lansing, Michigan, Ziibi Press, 2014, p. 107-126.

-McGregor, Deborah. « Representing and Mapping Traditional Knowledge in Ontario Forest Management Planning », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 414-435.

-McGregor, Deborah. « Indigenous Knowledges and Environmental Ethics: From Guidelines to Governance », dans Simmons, Ellen, dir. *Indigenous Earth: Praxis and Transformation*. Penticton, BC, Theytus Books, 2012, p. 9-35.

-McIsaac, Elizabeth. « Oral Narratives as a Site of Resistance: Indigenous Knowledge, Colonialism, and Western Discourse », dans Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000, p. 89-101.

-Middleton, Beth Rose. *Trust in the Land: New Directions in Tribal Conservation*. Tucson, University of Arizona Press, 2011.

-Miller, Robert J. « American Indians, the Doctrine of Discovery, and Manifest Destiny », *Wyoming Law Review*, vol. 11, no 2, 2011, p. 329-349. En ligne : http://repository.uwyo.edu/wlr/vol11/iss2/2, consulté le 28 mai 2017.

-Milloy, John Sheridan. *« A National Crime » : The Canadian Government and the Residential School System, 1879-1986*. Winnipeg, University of Manitoba Press, 1999.

-Ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs. *Prolongation de 5 ans du moratoire sur la pêche à la perchaude au lac Saint-Pierre*, mis à jour le 2 mai 2017. En ligne : http://mffp.gouv.qc.ca/la-faune/peche/prolongation-moratoire-perchaude/, consulté le 24 février 2018.

-Morrison, Dawn R. « Summary of Work in Progress-Building a Movement Indigenous Food Systems Network Website », dans Simmons, Ellen, dir. *Indigenous Earth: Praxis and Transformation*. Penticton, BC, Theytus Books, 2012, p. 124-137.

-Mt. Pleasant, Alyssa. « Salt, Sand, and Sweetgrass: Methodologies for Exploring the Seasonal Basket Trade in Southern Maine », *The American Indian Quarterly*, vol. 38, no 4, 2014, p. 411-426. En ligne : https://muse.jhu.edu/article/564173/pdf, consulté le 5 janvier 2017.

-Musée des Abénakis. « La vannerie abénakise: d'hier à aujourd'hui », 2017. En ligne : http://www.museevirtuel.ca/sgc-cms/histoires_de_chez_nous-community_memories/pm_v2.php?id=exhibit_home&fl=0&lg=Francais&ex=00000804, consulté le 4 janvier 2017.

-Nadasdy, Paul. « Reevaluating the Co-Management Success Story », *Arctic*, vol. 56, no 4, 2003, p. 367-380. En ligne : http://www.jstor.org/stable/40513076, consulté le 20 juillet 2015.

-National Aboriginal and Forestry Association & Wildlands League. *Honouring the promise: Aboriginal values in protected areas in Canada*. Rapport de recherche, National Aboriginal and Forestry Association & Wildlands League, 2003.

-Nagel, Joane. « American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity », *American Sociological Review*, vol. 60, no 6, 1995, p. 947-965. DOI : 10.2307/2096434.

-Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola, dir. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013.

-Natcher, David C., dir. *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimension of Aboriginal Forest Management*. Concord, Ontario, Captus Press, 2008.

-Natcher, David C. et Clifford G. Hickey. « Putting the Community Back Into Community-Based Resource Management Incentives », dans Natcher, David C., dir. *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimension of Aboriginal Forest Management*. Concord, Ontario, Captus Press, 2008, p. 41-59.

-Nations Unies. *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. New York, Organisation des Nations Unies, 2008. En ligne : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf, consulté le 30 mai 2017.

-Orcherton, Dan F. « Raising the Bar: Recognizing the Intricacies of Cultural and Ecological Knowledge (CEK) in Natural Resource Management », *Journal of Ecosystems and Management*, vol. 12, no 3, 2012. En ligne : http://jem-online.org/index.php/jem/article/view/48, consulté le 21 avril 2017.

-Ottawa, Gilles. *Les pensionnats indiens au Québec : un double regard*. Québec, Cornac, 2010.

-Paré, Pierre. *La toponymie des Abénaquis – Dossiers toponymiques, 20*. Québec, Gouvernement du Québec et Commission de la toponymie du Québec, 1985. En ligne : http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/pdf/la%20toponymie%20des%20Abenaquis.pdf, consulté le 26 septembre 2016.

-Porsanger, Jelena. « Indigenous Knowledge Challenges the Established Research Paradigm », dans Simmons, Ellen, dir. *Indigenous Earth: Praxis and Transformation*. Penticton, BC, Theytus Books, 2012, p. 47-63.

-Posey, Darrell Addison. « Ethnobiology and Ethnoecology in the Context of National Laws and International Agreements Affecting Indigenous and Local Knowledge, Traditional Resources and Intellectual Property Rights », dans Ellen, Roy, Peter Parkes et Alan Bicker, dir. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations : Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam, Harwood Academic, 2000, p. 35-54.

-Première Nation des Abénakis d'Odanak. « Déclaration de revendication », déposée au Tribunal des revendications particulières le 1er février 2012. En ligne : http://sct-trp.ca/pdf/SCT-2001-11-doc1.pdf, consulté le 5 janvier 2017.

-Reinsborough, Laura et Deborah Barndt. « Decolonizing Art, Education, and Research in the VIVA Project », dans Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 158-177.

-Sandercock, Leonie et Giovanni Attili. « The Past as Present: Film as a Community Planning Intervention in Native/Non-Native Relationships in British Columbia », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 60-93.

-Sauvé, Lucie et coll. « Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. xxxv, no 3, 2005, p. 85-94.

-Savoie-Zajc, Lorraine. « L'entrevue semi-dirigée », dans Gauthier, Benoit, dir. *Recherche sociale, 5e édition : De la problématique à la collecte des données*. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2008, p. 337-360.

-Schramm, Tanja et coll. « Traditional Environmental Knowledge of Critical Ungulate Habitat of the Caribou Mountains – Lower Peace River Region », dans Natcher, David C., dir. *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimension of Aboriginal Forest Management*. Concord, Ontario, Captus Press, 2008, p. 145-165.

-Secrétariat aux affaires autochtones. *Amérindiens et Inuits – Portrait des nations autochtones du Québec, 2e édition.* Québec, Gouvernement du Québec, 2011. En ligne : https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/document-11-nations-2e-edition.pdf, consulté le 17 février 2017.

-Secrétariat aux affaires autochtones. « Où vivent les Autochtones? », mis à jour le 29 octobre 2009. En ligne : http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/ou_vivent_ils.htm, consulté le 16 février 2017.

-Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000.

-Sefa Dei, George J. « African Development: The Relevance and Implications of 'Indigenousness' », dans Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000, p. 70-86.

-Senier, Siobhan. « 'All This / Is Abenaki Country': Cheryl Savageau's Poetic *Awikhiganak* », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 22, no 3, 2010, p. 1-25.

-Sherman, Paula. « Picking Up the Wampum Belt as an Act of Protest », dans Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 114-130.

-Shiva, Vandana. « Foreword: Cultural Diversity and the Politics of Knowledge », dans Sefa Dei, George J., Budd L. Hall et Dorothy Goldin Rosenberg, dir. *Indigenous Knowledges in Global Contexts : Multiple Readings of Our World*. Toronto, OISE/UT en association avec la University of Toronto Press, 2000, 2000, p. vii-x.

-Simmons, Ellen, dir. *Indigenous Earth: Praxis and Transformation*. Penticton, BC, Theytus Books, 2012.

-Simpson, Leanne R. « The Construction of Traditional Ecological Knowledge: Issues, Implications and Insights », thèse de doctorat, University of Manitoba, Winnipeg, 1999. En ligne : www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp02/NQ41628.pdf, consulté le 6 septembre 2016.

-Simpson, Leanne. *Dancing on our Turtle's Back – Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2011.

-Simpson, Leanne R. « Anticolonial Strategies for the Recovery and Maintenance of Indigenous Knowledge », *The American Indian Quarterly* vol. 28, no 3&4, 2004, p. 373-384. DOI : 10.1353/aiq.2004.0107

-Simpson, Leanne. « Aboriginal Peoples and Knowledge: Decolonizing our Processes », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 21, no 1, 2001a, p. 137-148.

-Simpson, Leanne. « Traditional Ecological Knowledge: Marginalization, Appropriation and Continued Illusion », transcription d'une conférence donnée à l'Indigenous Knowledge Conference, University of Saskatchewan, 2001b. En ligne : http://iportal.usask.ca/purl/IKC-2001-Simpson.pdf, consulté le 6 mars 2017.

-Sissons, Jeffrey. *First Peoples – Indigenous cultures and their futures*. London, Reaktion Books, 2005.

-Smith, Andrea. « Boarding School Abuses, Human Rights, and Reparations », *Social Justice*, vol. 31, no 4, 2004, p. 89-102.

-Snelgrove, Corey et Kiara Woldenga. « Why the Term 'Settler' Needs to Stick », 2013. En ligne : http://www.martlet.ca/opinions/why-the-term-settler-needs-to-stick/, consulté le 15 janvier 2017.

-Snow, Dean R. « The Ethnohistoric Baseline of the Eastern Abenaki », *Ethnohistory*, vol. 23, no 3, 1976, p. 291-306. En ligne : http://www.jstor.org/stable/481256, consulté en ligne le 3 octobre 2016.

-Statt, Graham. « Consultation, Cooperative Management and the Reconciliation of Rights », dans Natcher, David C., dir. *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimension of Aboriginal Forest Management*. Concord, Ontario, Captus Press, 2008, p. 187-208.

-Tremblay, Daniel. *L'éveil des survivants: récits des abus sexuels dans les pensionnats amérindiens du Québec*. Montréal, Michel Brûlé, 2008.

-Treseder, Leslie et Naomi T. Krogman. « Forest Co-Management in Northern Alberta- Does it challenge the Industrial Model? », dans Natcher, David C., dir. *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimension of Aboriginal Forest Management*. Concord, Ontario, Captus Press, 2008, p. 209-224.

-Thornton, Russell. *Studying Native America : Problems and Prospects*. Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1998.

-Tuck, Eve et K. Wayne Yang. « Decolonization is not a metaphor », *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, vol. 1, no 1, 2012, p. 1-40.

-Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies – Research and indigenous peoples, second edition*. Londres et New York, Zed Books, 2012.

-United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues. « Who are indigenous peoples – Factsheet », 2006. En ligne : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf, consulté le 18 avril 2017.

-Uprety, Y., Asselin, H., Dhakal, A. & Julien, N. « Traditional use of medicinal plants in the boreal forest of Canada: Review and perspectives », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine,* vol. 8, no 7, 2012. En ligne : https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-8-7, consulté le 4 janvier 2018.

-Vernon, Caitlyn. « What New Relationship? Taking Responsibility for Justice and Sustainability in British Columbia », dans Davis, Lynn, dir. *Alliances – Re/envisioning Indigenous-non-Indigenous Relationships*. Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 276-294.

-von Albertini, Rudolf. *Decolonization – The Administration and Future of the Colonies 1919-1960*. Garden City, NY, Doubleday and Company, inc.,1971.

-Waldman, Carl et Molly Braun. *Encyclopedia of Native American tribes - Revised edition*. New York, Facts on File, 1999.

-Walker, Ryan et Yale Belanger. « Aboriginality and Planning in Canada's Large Prairie Cities », dans Natcher, David C., Ryan Christopher Walker et Theodore S. Jojola. *Reclaiming Indigenous Planning*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 193-216.

-Warren, D. Michael. « The Role of the Global Network of Indigenous Knowledge Resource Centers in the Conservation of Cultural and Biological Diversity », dans Maffi, Luisa, dir. *On Biocultural Diversity : Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Washington, DC, Smithsonian Institute Press, 2001, p. 446-453.

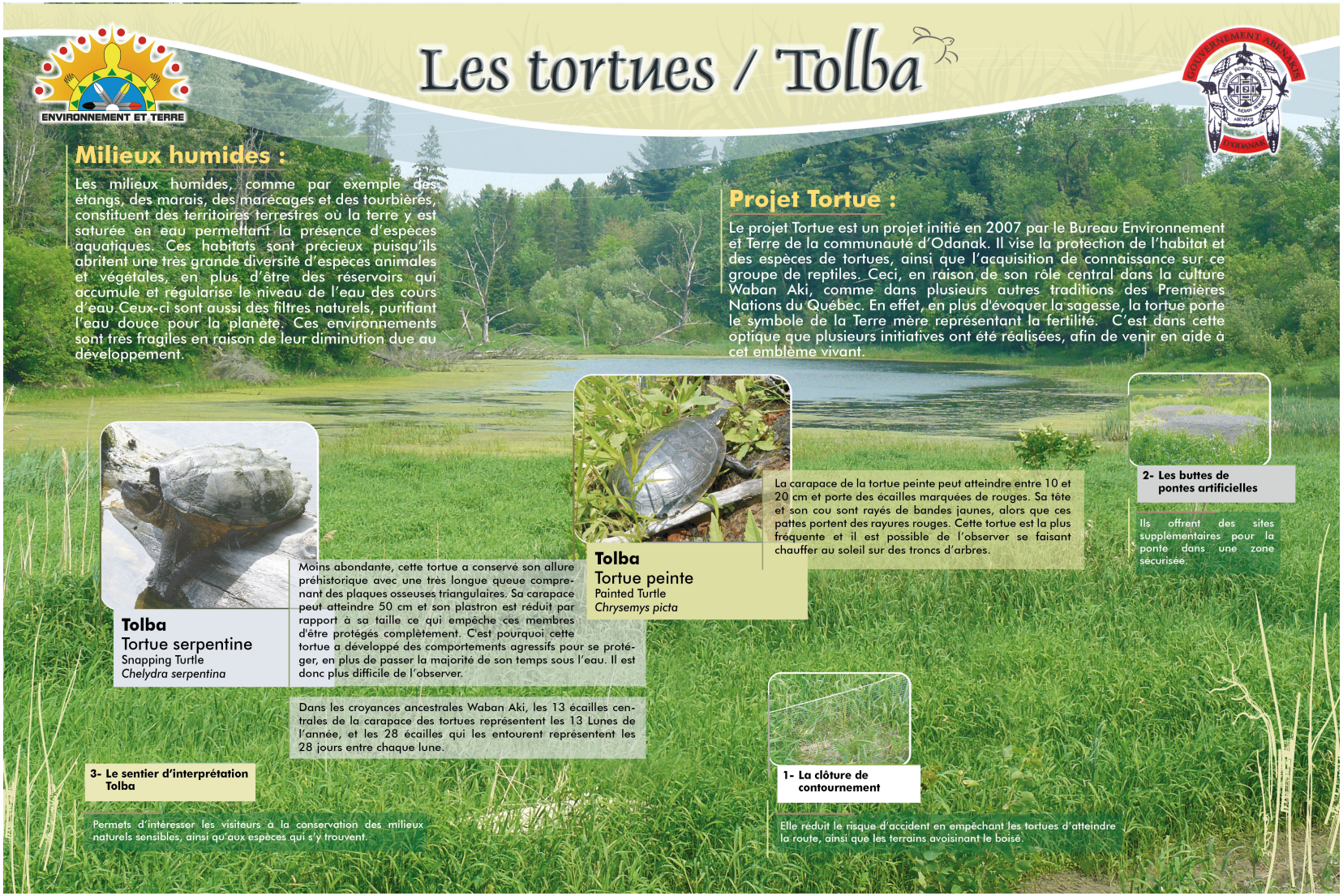
-Wilson, Shawn. *Research Is Ceremony – Indigenous Research Methods*. Halifax et Winnipeg, Fernwood Publishing, 2008.

-Wiseman, Frederick Matthew. *The Voice of the Dawn : An Autohistory of the Abenaki Nation*. Hanover, NH, University Press of New England, 2001.

-Wiseman, Frederick Matthew. *Reclaiming the Ancestors : Decolonizing a Taken Prehistory of the Far Northeast*. Hanover, NH, University Press of New England, 2005.

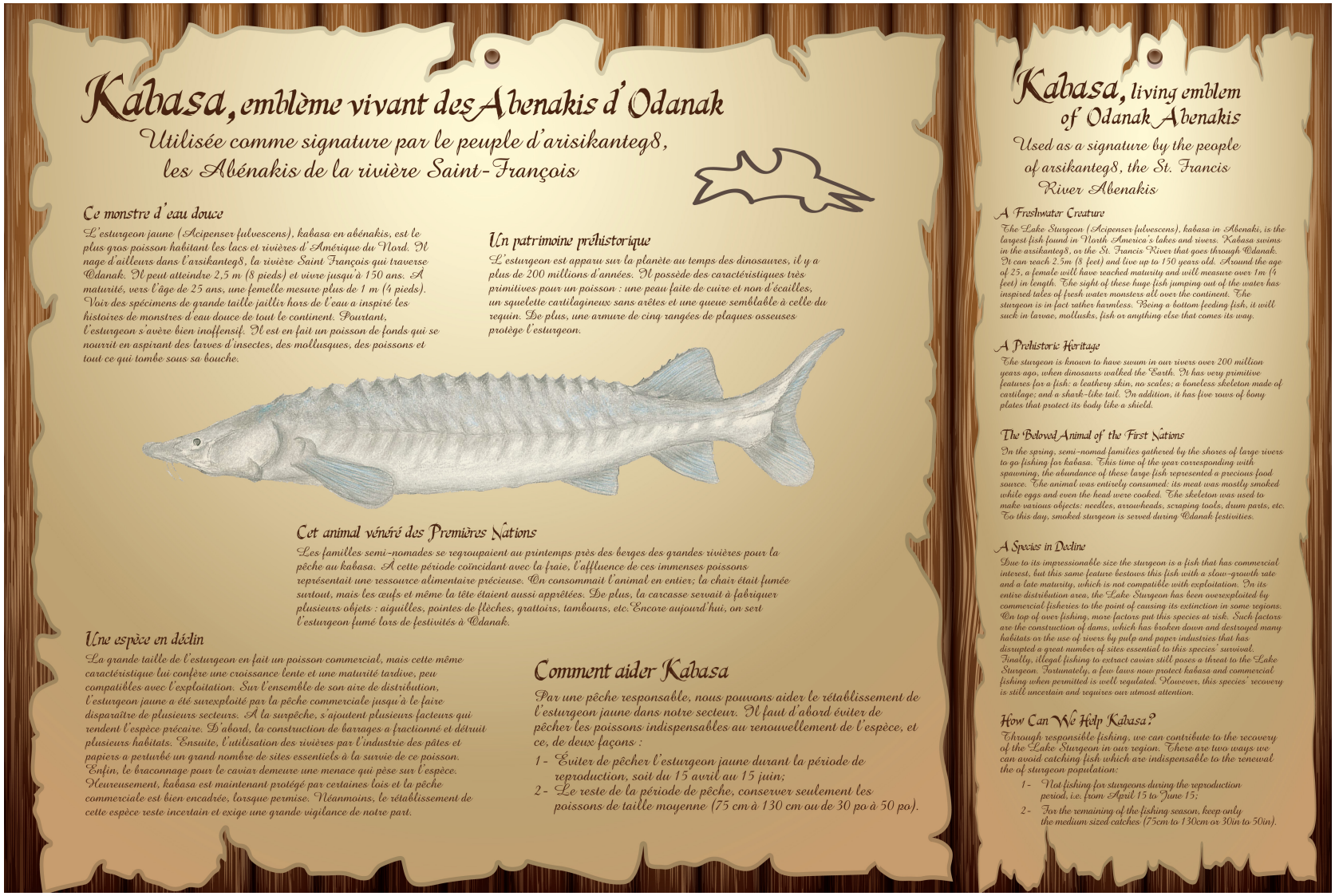
-World Resources Institute, The World Conservation Union, United Nations Environment Programme. *Global Biodiversity Strategy – Guidelines for Action to Save, Study, and Use Earth's Biotic Wealth Sustainably and Equitably*, Washington, D.C., World Resources Institute, 1992. En ligne : http://pdf.wri.org/globalbiodiversitystrategy_bw.pdf, consulté en ligne le 13 juillet 2017.

Annexe 1 – Panneau *Les tortues / Tolba*



Panneau situé le long du sentier Tolba. Image gracieuseté du Bureau environnement et terre d'Odanak

Annexe 2 – Panneau *Kabasa*



Panneau situé le long du sentier Tolba. Image gracieuseté du Bureau environnement et terre d'Odanak