

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN ABITIBI-TÉMISCAMINGUE

LIEN DES AUTOCHTONES AU TERRITOIRE: MANIFESTATIONS  
DIFFÉRENTES SELON LE LIEU DE RÉSIDENCE ET LA GÉNÉRATION

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DE L'ENVIRONNEMENT

PAR

VÉRONIQUE LANDRY

JANVIER 2020

## PRÉAMBULE

Tout au long de mes études de maîtrise et de doctorat, j'ai dû me positionner par rapport à la recherche en études autochtones. C'est d'ailleurs la première question qui a été posée lors de ma soutenance de thèse. J'ai été figée. Le stress sans doute, ma petite voix intérieure me disant que j'aurais dû être prête pour cette question qu'on m'avait posée plusieurs fois avant. Mais j'étais déstabilisée de démarrer la soutenance en commençant par le cœur. J'étais prête à commencer la soutenance avec ma tête. Alors je crois que ce fut une occasion manquée d'exprimer ceci.

J'ai passé mon enfance et mon adolescence sur la Côte-Nord, en territoire Innu : à Shefferville (près de Matimekush – Lac John), Natashquan (Nutashkuan), Sept-Îles (Uashat Mak Maniu-Utenam), puis Fermont. Je me rappelle les randonnées en ski de fond, les mouches noires, les aurores boréales, les caribous, les paysages blancs infinis, les mines de fer, de longues journées de train, la pêche à la truite, les lacs, les montagnes du Labrador, les épinettes, la mer (merci à mon père d'avoir été l'instigateur principal de plusieurs de ces expériences et de ces paysages). J'y ai vécu des moments uniques. J'ai côtoyé un peuple, les Innus, que je connaissais si peu.

C'est en quittant le territoire Innu pour voyager que j'ai refait le « bilan de mes appartenances ». Après avoir été en Australie et en Mongolie, j'ai vécu un « effet miroir » rempli de réflexions par rapport aux relations entre Autochtones et Allochtones.

J'ai réalisé que les peuples autochtones, après avoir occupé un territoire pendant des milliers d'années, l'avaient laissé assez en santé pour que je puisse y vivre. Alors j'éprouve un respect énorme pour les Autochtones qui continuent de communiquer leur vision de l'occupation du territoire. Une vision qui évolue, qui n'est pas figée dans le temps, mais qui est en continuité avec leurs valeurs et leurs visions.

D'un point de vue académique, ma position, donc? Une chercheuse formée en

géographie et en sciences de l'environnement, s'intéressant aux interactions entre l'humain et l'environnement, qui travaille avec les Autochtones sur des projets pour lesquels ils y trouvent de l'intérêt. Tout cela dans un esprit de collaboration et de complémentarité des savoirs. Des savoirs scientifiques, oui, mais aussi des savoirs autochtones, qui reposent sur une vision du monde différente et qui sont aussi acquis grâce à l'expérience et l'observation. Comme l'explique Wilson (2008, p. 60): « Le fondement de la recherche autochtone repose sur la réalité de l'expérience autochtone vécue. Les chercheurs autochtones basent leur recherche sciemment sur le vécu de vraies personnes en tant qu'individus et éléments sociaux, et non au niveau du monde des idées ».

La science a montré qu'à fréquenter le territoire, on y développe un lien. C'est la source d'un équilibre que la gestion allochtone du territoire, rationnelle et comptable, ne rend pas. C'est donc quelque chose qu'il faut cultiver chez les enfants, peu importe qu'ils soient autochtones ou allochtones. Fréquenter le territoire, y vivre des expériences, le découvrir, s'en étonner, le comprendre, le connaître, le reconnaître, l'aimer. Alors voilà, au cœur de cette thèse, c'est cette reconnaissance de la longue histoire des Autochtones avec le territoire, c'est la gratitude que j'éprouve envers ces peuples qui ont su faire en sorte, que je puisse vivre avec mon père toute ces expériences en territoire Innu. J'aimerais que l'on puisse transmettre la même chose à nos enfants.

## REMERCIEMENTS

Je voudrais d'abord remercier chaleureusement mon directeur, Hugo Asselin (UQAT) pour son soutien, son accompagnement, ses encouragements, sa patience. Je me souviens la confiance, la rigueur et l'authenticité qu'il m'avait inspirées, la première fois que je l'ai abordé, au colloque du Réseau de gestion durable des forêts en 2009. Il aura toujours honoré cette première impression, tout au long de mon parcours doctoral. Je suis vraiment reconnaissante de sa compréhension, de ses conseils justes, que ce soit sur le terrain ou en période de rédaction. Merci également à ma codirectrice, Carole Lévesque (INRS), pour son apport important et pour ses commentaires judicieux qui ont grandement bonifié la recherche.

Je voudrais remercier sincèrement et chaleureusement tous les Abitibiwinnik et Eeyou rencontrés, pour leur apport essentiel à diverses étapes de cette recherche : *Kitci mikwetc* (merci beaucoup). J'ai appris énormément en vous écoutant. Je tiens également à exprimer particulièrement ma gratitude aux personnes suivantes pour leur apport substantiel à cette recherche, pour leur accueil, pour les discussions enrichissantes et pour m'avoir partagé le « Cree way of life »: Maggie Etapp-Saganash et Dennis Saganash, à Waswanipi, ainsi que Allan Saganash, administrateur, Autorité forestière de Waswanipi et Groupe de travail conjoint de Waswanipi. Dans la communauté de Pikogan, mes remerciements et ma reconnaissance vont vers Roxane Germain, James Cananasso et Benoît Croteau, du Bureau de la culture, du patrimoine et du territoire au Conseil de la Première Nation Abitibiwinni, pour leur appui, leur aide, leurs éclaircissements.

Je désire aussi remercier sincèrement les membres des communautés de Pikogan et de Waswanipi pour leur intérêt face au projet. Cette expérience passionnante m'a fait connaître des cultures fortes et inspirantes. Je me sens privilégiée d'avoir côtoyé les gens de ces communautés accueillantes.

Merci à mes collègues de laboratoire et amis (je pense particulièrement à Anne et Ursule : merci pour les discussions, les midis jogging et les midis yoga) ainsi qu'aux professeurs de l'UQÀM et de l'UQAT que j'ai eu la chance d'avoir dans mon parcours. Merci à d'inspirantes femmes que j'ai côtoyées ou avec qui j'ai eu le grand plaisir de travailler : Suzy Basile, Christine Brabant, Isabelle Miron, Marie Saint-Arnaud, Sharon Hunter, Édith Cloutier, Marie-Josée Tardif.

Je voudrais souligner l'apport financier du Programme de bourses d'études supérieures du Canada Joseph-Armand-Bombardier, de la Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, du Programme pour la formation scientifique dans le Nord (PFSN) qui a permis de couvrir en partie les frais de déplacement dans les communautés et du Réseau DIALOG.

Enfin, un merci infini à ma famille pour leur amour et leur patience : mon conjoint, Sébastien Grenier-Cartier (qui m'a guidée de façon rassurante et bienveillante à travers le processus) et mes deux enfants, Éli et Marguerite (mes cocos: maman s'est surpassée). À mon père et à ma cousine-sœur, Annie, qui ont toujours su me dire de bons mots dans les moments creux, quand j'en avais besoin : merci. À Marjo et Raoul : j'éprouve une sincère gratitude pour votre générosité et votre soutien, et particulièrement pour avoir gardé Éli quand j'étais sur le terrain. Guylaine et Daniel, merci de votre accueil généreux, chaleureux, sans égal. Merci à mes inspirantes et merveilleuses amies qui m'ont aidée à un moment ou l'autre dans ce parcours, et spécialement à la fin, « à sauter par dessus la ligne de feu ».

## AVANT-PROPOS

Cette thèse est présentée sous forme d'articles. Pour chacun des trois articles, je suis la principale responsable de l'étude, de la collecte des données, de leur analyse et de la rédaction. En plus d'une introduction et d'une conclusion générales, le corps de cette thèse est constitué de trois chapitres, rédigés sous forme d'articles scientifiques pour fins de publication dans des revues avec comités de lecture. Chaque chapitre est indépendant et ne nécessite pas la lecture des autres chapitres pour sa compréhension, ce qui entraîne certaines répétitions, notamment dans les sections Introduction et Méthodes.

Mon directeur et ma codirectrice ont contribué à la conception de l'étude et m'ont assistée dans l'interprétation des résultats. Ils ont aussi révisé de manière critique et constructive le contenu des articles.

Chapitre 1 – Introduction générale.

Chapitre 2 – Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. 2019. Link to the land and minopimatisiwin (comprehensive health) of Indigenous people living in urban areas in eastern Canada. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16, 4782.

Chapitre 3 – Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. (soumis). Manifestations, selon la génération, des trois aspects du lien au territoire (émotionnel, cognitif et fonctionnel) chez les Anicinapek et les Cris (Canada).

Chapitre 4 – Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. (à soumettre). Certains groupes autochtones sont-ils plus invisibles que d'autres dans la consultation en foresterie?

Chapitre 5 – Conclusion générale.

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	vi
LISTE DES FIGURES.....	x
LISTE DES TABLEAUX.....	xi
RÉSUMÉ .....	xii
CHAPITRE I INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
1.1 Introduction.....	1
1.2 Problématique .....	3
1.2.1 Ville, lien au territoire et mino pimatisiwin.....	5
1.2.2 Différences générationnelles du lien au territoire.....	6
1.2.3 Implications dans les consultations en foresterie.....	6
1.3 Objectifs de l'étude.....	7
1.4 Cadre théorique.....	8
1.5 Cadre conceptuel .....	9
1.5.1 Mino pimatisiwin.....	9
1.5.2 Territoire .....	9
1.5.3 Lien au territoire .....	10
1.5.4 Mobilité et urbanité.....	11
1.5.5 Consultations .....	12
1.6 Aire d'étude .....	13
1.7 Choix méthodologiques .....	13
CHAPITRE II LIEN AU TERRITOIRE ET MINO PIMATISIWIN (SANTÉ HOLISTIQUE) DES AUTOCHTONES QUI VIVENT EN MILIEU URBAIN DANS L'EST DU CANADA .....	15
2.1 Résumé .....	16
2.2 Introduction.....	17
2.3 Matériel et méthodes.....	20
2.4 Résultats et discussion .....	22
2.4.1 Définir le territoire .....	22

2.4.2	Ville et lien au territoire.....	25
2.4.3	Importance du soutien de la famille et de la communauté .....	29
2.5	Conclusion .....	31
<b>CHAPITRE III MANIFESTATIONS, SELON LA GÉNÉRATION, DES TROIS ASPECTS DU LIEN AU TERRITOIRE (ÉMOTIONNEL, COGNITIF ET FONCTIONNEL) CHEZ LES ANICINAPEK ET LES CRIS (CANADA).....</b>		
3.1	Résumé .....	34
3.2	Introduction.....	35
3.2.1	Lien au territoire .....	35
3.2.2	Territorialité.....	37
3.2.3	Manifestations générationnelles du lien au territoire.....	39
3.3	Méthodologie.....	41
3.3.1	Analyse des données .....	43
3.4	Résultats.....	44
3.4.1	Aspect émotionnel .....	44
3.4.2	Aspect cognitif.....	49
3.4.3	Aspect fonctionnel .....	54
3.5	Discussion.....	63
3.5.1	Aspect émotionnel .....	63
3.5.2	Aspect cognitif.....	64
3.5.3	Aspect fonctionnel .....	67
3.6	Conclusion .....	70
<b>CHAPITRE IV CERTAINS GROUPES AUTOCHTONES SONT-ILS PLUS INVISIBLES QUE D'AUTRES DANS LA CONSULTATION EN FORESTERIE? .....</b>		
4.1	Résumé .....	74
4.2	Introduction.....	75
4.3	Cadres des consultations.....	77
4.4	Méthodologie.....	80
4.5	Résultats.....	81
4.5.1	Participants ciblés .....	81
4.5.2	Questions abordées .....	83
4.5.3	Rôles des gouvernements et des entreprises forestières .....	85
4.5.4	Influence .....	86
4.5.5	Profil des participants autochtones .....	87



4.5.6	Formalité des processus .....	88
4.6	Discussion.....	89
4.6.1	Défis de gouvernance.....	90
4.6.2	Défis juridiques.....	92
4.6.3	Défis culturels .....	94
4.6.4	Défis géographiques .....	96
4.6.5	Vaincre l'invisibilité .....	97
4.7	Conclusion .....	98
CHAPITRE V CONCLUSION GÉNÉRALE .....		100
5.1	Lien au territoire, mino pimatisiwin et urbanité .....	100
5.2	Lien au territoire : différences générationnelles .....	100
5.3	Consultations : certains groupes ne sont pas consultés .....	101
5.4	Pistes d'action .....	102
5.5	Perspectives de recherche futures .....	103
ANNEXE A	Lettre d'appui.....	107
ANNEXE B	Formulaire de consentement (entrevue).....	108
ANNEXE C	Formulaire de consentement (questionnaire).....	113
ANNEXE D	Canevas d'entrevue.....	118
ANNEXE E	Questionnaire .....	119
RÉFÉRENCES.....		129

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
3.1 Lieu identifié comme « chez soi » par les répondants des différentes générations .....	45
3.2 Premier lieu d'enfance, selon les générations.....	48
3.3 Intensité du lien au territoire selon les générations .....	50
3.4 Langue maternelle parlée, selon les générations .....	52
3.5 Principal terme utilisé par les répondants pour se décrire, selon les générations.....	53
3.6 Occupation des répondants, selon les générations.....	55
3.7 Responsabilité d'un terrain de trappe, selon les générations .....	56
3.8 Responsabilité d'un terrain de trappe, selon le genre.....	56
3.9 Intention de déménager, selon les générations .....	59
3.10 Raisons de vouloir déménager, selon les générations .....	60

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
2.1 Variations de la graphie et de la signification du concept de santé holistique chez différentes nations algonquiennes de l'Est de l'Amérique du Nord .....	19
2.2 Caractéristiques des participants à la recherche .....	21
3.1 Caractéristiques des générations.....	40
3.2 Répartition des répondants selon les générations et les communautés.....	43
3.3 Différences dans les manifestations du lien au territoire entre les générations.....	61
4.1 Principaux documents qui encadrent, régissent et orientent le processus de consultation en foresterie au Québec .....	79

## RÉSUMÉ

Au cœur de cette étude se trouve le *mino pimatisiwin*, une philosophie autochtone répandue parmi les peuples de la grande famille linguistique algonquienne. Le *mino pimatisiwin* est associé au bien-être global et à la santé holistique; il peut se résumer par « vivre la bonne vie, être bien, être en harmonie ». Sachant l'importance du lien au territoire pour le *mino pimatisiwin*, les objectifs de la thèse étaient de documenter les différentes manifestations du lien au territoire selon (1) le lieu de résidence (en communauté ou en milieu urbain) et (2) la génération pour (3) évaluer si les particularités géographiques et générationnelles étaient prises en compte dans le processus de consultation en foresterie.

Quinze entrevues avec des membres de différentes communautés autochtones reconnus par leurs pairs pour leurs connaissances du *mino pimatisiwin* et de la vie en milieu urbain ont révélé que les définitions du territoire varient et qu'elles incluent souvent la ville. Le lien au territoire demeure fondamental au *mino pimatisiwin* des Autochtones vivant en milieu urbain. Ils arrivent à vivre le lien au territoire de plusieurs façons, ce qui leur permet de maintenir un état d'équilibre, de bien-être. La famille et la communauté – définies plus largement en ville – jouent des rôles importants, de même que les sites culturels clés, alors que certaines personnes ont du mal à trouver des repères culturellement sécuritaires. La mobilité entre ville, forêt et communauté est aussi importante.

Un questionnaire sur le lien au territoire et la santé holistique distribué dans 2 communautés (Abitibiwinni et Waswanipi) à 54 personnes de 4 générations a permis d'étudier 3 aspects du lien au territoire (émotionnel, cognitif, fonctionnel) et de révéler qu'il se manifeste différemment selon les générations. Pour l'aspect émotionnel, le lieu identifié comme chez soi était la communauté pour les 18-30 ans et la forêt pour les aînés. Pour l'aspect cognitif, les aînés étaient préoccupés par la détérioration du territoire et de ne pouvoir le fréquenter autant qu'ils le souhaiteraient. Chez les 18-30 ans, certains ont dit n'avoir que peu ou pas de lien au territoire. Toutefois, il a été expliqué que les jeunes délaissent le territoire un certain temps, pour y revenir plus tard. Pour l'aspect fonctionnel, tous les participants pratiquaient des activités traditionnelles. Les aînés voulaient rester dans la communauté pour des questions de santé et de bien-être, alors que les jeunes voulaient paradoxalement partir en ville pour les mêmes raisons (en plus des études et de l'emploi).

L'analyse de 11 guides de consultation en foresterie au Québec et au Canada a permis de constater que l'hétérogénéité des liens au territoire (selon la génération et le lieu de résidence) se reflète peu dans les processus de consultation. La participation à des processus de consultation non-distincts et ouverts pourrait permettre à des groupes sous-représentés de faire entendre leurs voix (ex. les urbains et les jeunes).

Mots clés : Autochtones, lien au territoire, urbanité, générations, consultations, foresterie, Québec, Canada.

## CHAPITRE I

### INTRODUCTION GÉNÉRALE

#### 1.1 Introduction

Le lien au territoire, parce qu'il est associé au bien-être psychologique et physique (Scannell et Gifford, 2017), influence les comportements qui sont favorables à l'environnement (Junot *et al.*, 2018). Bien-être et lien au territoire sont donc des facteurs clés favorisant la volonté de préserver l'environnement et des éléments positifs d'une approche de gestion des ressources et du territoire (Junot *et al.*, 2018; Scannell et Gifford, 2017).

Le bien-être peut être défini comme des réponses émotionnelles ou une satisfaction de vie globale (Diener *et al.*, 1999; Junot *et al.*, 2018). Cette définition rejoint la vision de la santé holistique, commune à de nombreux peuples autochtones dans le monde (Altmann, 2013; Barletti, 2012; Oneha, 2001; Withy *et al.*, 2007). Pour plusieurs de ces peuples autochtones, il existe un concept pour exprimer cet état d'équilibre et de bien-être global qui va au-delà de la santé psychologique et physique. Chez les peuples algonquiens, il s'agit du *mino pimatisiwin*, une philosophie faisant référence à un état de bien-être complet (physique, psychologique, émotionnel, spirituel) obtenu par l'équilibre dans les relations avec tous les aspects du monde – humain et non-humain (Adelson, 2004).

De nombreux changements ont marqué la vie de plusieurs peuples Autochtones au Canada, dont les peuples algonquiens, au cours des dernières décennies. La génération des pensionnats, notamment, a vécu une coupure forcée avec le territoire,

avec sa culture (Basile, 2017; Castellano, 2006; Bousquet, 2002). Quant aux jeunes Autochtones d'aujourd'hui, ils doivent trouver leurs propres façons de définir la place des activités traditionnelles et de la vie en forêt au sein de leur quête identitaire (Asselin et Drainville, sous presse; Manitowabi et Shawande, 2011; Saint-Arnaud, 2009).

Des données sur les modes et conditions de vie des Autochtones recueillies suite à l'enquête auprès des peuples autochtones (EAPA), réalisée par Statistique Canada entre septembre 2001 et juin 2002, puis répétée en 2016, évoquent d'ailleurs une pluralité de vécus. Par exemple, la population autochtone vivant « hors réserve<sup>1</sup> » représente environ 55 % de l'ensemble de la population autochtone au Canada (Statistique Canada, 2017). Cette réalité est-elle reflétée dans les pratiques de gouvernance et la gestion du territoire et des ressources naturelles? Dans l'élaboration des politiques publiques, les gouvernements doivent tenir compte du nombre croissant de personnes autochtones qui habitent dans les villes (Wilson et Peters, 2005). En effet, les processus de consultation et de prise de décision se limitent souvent au lieu géographique des communautés et impliquent les conseils de bandes et les gestionnaires de terrains de chasse, faisant fi de la diversité de réalités de la population autochtone.

Au Canada, ce sont 80% des communautés Autochtones qui se situent dans les forêts dites productives (Bombay, 2010). Les forêts jouent un rôle essentiel dans la vie spirituelle et culturelle des peuples autochtones (Asselin, 2015; Berkes, 2011; McGregor, 2011). Ainsi, il est nécessaire de tenir compte des valeurs des

---

<sup>1</sup> La création législative des réserves remonte à *l'Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada* de 1851 (Fortin, Frenette, 1989). La Loi sur les Indiens de 1876 a repris l'ensemble de la législation existante à ce moment sur les Autochtones pour la réunir en une seule loi. La loi définit une réserve comme une « Parcelle de terrain dont Sa Majesté est propriétaire et qu'elle a mise de côté à l'usage et au profit d'une bande (...) ». Comme les pensionnats, les réserves faisaient partie d'un processus de « civilisation » et d'« occidentalisation » des Autochtones (Maltais-Landry, 2015). Dans cette thèse, le terme « communauté », plus général et communément utilisé dans le langage des personnes rencontrées, sera préféré au terme « réserve ».

Autochtones dans les processus décisionnels de gestion du territoire et des ressources forestières (McGregor, 2011; Teitelbaum et Wyatt, 2013). Au Québec, la *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier* adoptée par l'Assemblée nationale en avril 2010 va en ce sens en visant la représentation des multiples acteurs et enjeux du territoire dans la gestion forestière. L'article 25 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (2007) stipule d'ailleurs que : « Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures. » L'article 32 va dans le même sens : « Les peuples autochtones ont le droit de définir et d'établir des priorités et des stratégies pour la mise en valeur et l'utilisation de leurs terres ou territoires et autres ressources. »

## 1.2 Problématique

Le lien au territoire est modulé de diverses manières selon les identités individuelles et collectives. Les humains s'adaptent à leur environnement (tant social que naturel), en constante évolution, avec la culture (Asselin, 2015; Beldo, 2010). Chez les Autochtones au Canada et plus spécifiquement chez les peuples algonquiens, plusieurs changements survenus au cours des dernières décennies ont mis au défi cette capacité d'adaptation : les signatures d'ententes territoriales, la croissance rapide de la population, la sédentarisation, les pressions pour le développement des ressources naturelles, les changements climatiques, entre autres. Comme c'est la culture qui permet de s'adapter aux changements, les cultures de ces peuples – comme toutes les cultures – évoluent constamment.

Le territoire est une pierre angulaire, une matrice de la culture des peuples algonquiens (Basile, 2017; Berkes, 2011; Martin et Girard, 2009). Observer les



manifestations du lien au territoire selon des sous-groupes spécifiques permet de mieux comprendre les différentes aspirations concernant la gestion du territoire. Cela permet également de nourrir le dialogue entre ces sous-groupes et facilite la compréhension mutuelle.

Le contexte de décentralisation de la gestion des ressources naturelles (Agrawal *et al.*, 2008), la reconnaissance internationale des droits autochtones (Nations Unies, 2007) et la volonté de considérer davantage les savoirs traditionnels lors des prises de décisions à caractère environnemental (McGregor, 2009), font que les Autochtones seraient de plus en plus impliqués dans la gestion des ressources naturelles et du territoire. La place particulière des Autochtones dans la gestion forestière s'est manifestée aussi par l'émergence du concept de « foresterie autochtone » (Parsons et Prest, 2003; Saint-Arnaud, 2009; Wyatt, 2008).

La foresterie autochtone désigne plusieurs types de systèmes de gestion forestière que Wyatt (2008) a classés ainsi : foresterie excluant les Autochtones, foresterie par les Autochtones, foresterie pour les Autochtones, foresterie avec les Autochtones et finalement foresterie autochtone. Ces différents types de foresterie suivent un gradient de consultation. Dans la foresterie autochtone, la consultation repose sur des méthodes traditionnelles propres à la communauté ou à la Nation (Wyatt, 2008), ce qui est encore très rare. L'autre extrême du gradient, où les Autochtones sont exclus des consultations, est également rare puisque la Couronne a l'obligation de consulter les Autochtones sur les questions de gestion du territoire et des ressources naturelles susceptibles d'avoir des impacts dans les communautés ou Nations.

Les Autochtones ont des droits particuliers qui doivent être reconnus dans les processus de consultation (Natcher, 2001; Wyatt *et al.*, 2010). Conséquemment, ils s'attendent à être consultés sur la base « de nation à nation » (Stevenson et Webb, 2003). Même si le statut particulier des Autochtones en matière de consultation ne leur octroie pas davantage de pouvoir décisionnel (Wyatt, 2008), la consultation

permet souvent de contribuer à une meilleure compréhension mutuelle des Autochtones, des gouvernements et des industries. Les consultations ont permis des gains et ont créé des opportunités pour certains peuples autochtones (Trosper et Tindall, 2013). A contrario, la consultation a, dans certains cas, entraîné des litiges (Natcher, 2001; Wyatt *et al.*, 2010). Ces litiges ont notamment été créés par une représentation insuffisante lors des consultations (Cheveau *et al.*, 2008; Natcher, 2001; Wilson et Graham, 2005). Les généralisations des points de vue devraient donc être observées avec précaution (Bengston, 2004).

La recherche est limitée sur les conceptions du territoire et du lien au territoire, soit sur la construction, le fonctionnement et le maintien des relations entre l'humain et la nature en contexte urbain. Comme le soulignent Hatala *et al.* (2019), cette omission conceptuelle semble être fondée sur les hypothèses dichotomiques qui opposent la ville et le territoire et selon lesquelles les activités qui permettent de construire ou de maintenir ce lien ont lieu « là-bas » (en ville).

### 1.2.1 Ville, lien au territoire et mino pimatisiwin

Les changements évoqués plus haut ont engendré des modifications dans la façon de vivre le lien au territoire. Cela a créé une mosaïque de vécus fort différente du portrait en apparence homogène qui est parfois dressé des communautés et des Nations autochtones. On entend par « vécu » les expériences, les savoirs, valeurs et compréhensions partagés par un groupe de personnes en particulier (Beldo, 2010). Ces éléments influencent la façon dont un groupe spécifique vit le temps, l'espace et d'autres aspects de la réalité (Beldo, 2010).

Il est important de documenter l'évolution du lien au territoire lorsque l'on connaît son rôle dans le mino pimatisiwin (Adelson, 2004). Beaucoup d'Autochtones continuent de fréquenter leur territoire ancestral, même s'ils habitent en milieu urbain.

La ville est une destination, une halte ou un passage dans le parcours professionnel et le cheminement scolaire de nombreux Autochtones (Lévesque, 2003). Mais est-ce que le lien au territoire peut être vécu en ville?

### 1.2.2 Différences générationnelles du lien au territoire

Plusieurs éléments influencent le lien au territoire : le nombre d'années qui y sont vécues (Altman et Low, 1992), la fréquentation, l'histoire individuelle et collective, l'implication dans la vie communautaire (Jorgensen et Stedman, 2006), la situation géographique (Anton et Lawrence, 2014; Hernández *et al.*, 2007), l'histoire de vie, l'âge, la culture (Cheng *et al.*, 2003). Ces divers éléments influencent les trois aspects du lien au territoire : émotionnel, cognitif et fonctionnel (Anton et Lawrence, 2014; Jorgensen et Stedman, 2006; Masterson *et al.*, 2017).

La mobilité caractérise la réalité des peuples autochtones (Asselin et Drainville, sous presse), qui alternent souvent entre la vie dans la communauté et en milieu urbain (Brown *et al.*, 2005; Lévesque, 2003). Ceci est particulièrement vrai pour les jeunes autochtones, qui ont tendance à être plus mobiles que les membres plus âgés de la communauté (Goodman *et al.*, 2018). Les aînés sont nés en forêt et plusieurs ont grandi en forêt; cela est susceptible d'influencer leur attachement à ce lieu, surtout considérant l'importance accordée au lieu de naissance chez les Autochtones (Basile, 2017). Leurs enfants (la génération des pensionnats) a vécu une coupure avec le territoire. Cela aussi est susceptible d'avoir influencé le lien au territoire.

### 1.2.3 Implications dans les consultations en foresterie

Les gouvernements fédéral et provincial ont l'obligation constitutionnelle de consulter et d'accommoder les Autochtones avant d'entreprendre des actions qui

pourraient porter atteinte à leurs intérêts (APNQL, 2005; Wyatt *et al.*, 2010). Ces actions incluent la modification ou l'adoption de lois et de règlements, l'établissement de politiques, les processus de planification, la modification ou l'adoption de régimes de répartition des ressources, ainsi que l'approbation de projets ou de la répartition de ressources spécifiques (Grammond, 2009).

L'omission ou le bâclage de la consultation a souvent mené à des conflits entre les Autochtones (dont les intérêts sont sous juridiction fédérale), les promoteurs de projets de développement et le gouvernement provincial (Thériault, 2010), ce dernier ayant l'entière juridiction sur l'usage du territoire et l'exploitation des ressources naturelles (Grammond, 2009; Wyatt *et al.*, 2010). Actuellement, les consultations en foresterie sont essentiellement menées auprès des mêmes groupes : les conseils de bandes, les responsables de terrains de trappe et les aînés. Les Autochtones des jeunes générations et ceux vivant en milieu urbain semblent par conséquent sous-représentés dans le processus de consultation en foresterie.

### 1.3 Objectifs de l'étude

Cette thèse est une contribution à un corpus croissant de recherches examinant les interactions entre le lien au territoire, la santé et le bien-être des jeunes autochtones et des Autochtones qui habitent en milieu urbain (p.ex. : Asselin et Drainville, sous presse; Goodman *et al.*, 2018; Hatala *et al.*, 2019; Kermaal et Lévesque, 2010; Wilson *et al.*, 2011). L'objectif général de cette recherche est de mettre à l'épreuve l'apriorisme de l'homogénéité des perspectives en ce qui concerne le lien au territoire, peu importe le lieu de résidence ou la génération. Les étapes de vie d'un individu et les endroits où elles se vivent pourraient influencer son lien au territoire (Basile, 2017; Guérin-Pace, 2006; Stedman, 2003). Le premier objectif spécifique est de mieux comprendre le rôle du lien au territoire pour le mino pimatisiwin des Autochtones qui habitent en ville. Le deuxième objectif spécifique est d'explorer le

lien au territoire et ses différentes manifestations, selon la génération d'appartenance. Enfin, le dernier objectif spécifique de cette recherche est de voir si les points de vue des différentes générations et des Autochtones qui habitent en ville sont représentés lors des consultations sur l'aménagement du territoire et des ressources.

#### 1.4 Cadre théorique

Afin de décrire les variabilités dans les façons de vivre le lien au territoire chez les Autochtones selon le lieu de résidence et la génération, se sont les représentations sociales du lien au territoire et du territoire lui-même qui seront documentées.

Les représentations sociales sont des processus qui découlent de la réalité sociale; elles se traduisent en des connaissances pratiques qui orientent dans le monde et permettent de l'interpréter (Valence, 2010). Ces fonctions des représentations sociales prennent forme dans les processus d'objectivation et d'ancrage. Le social transforme une connaissance en représentation, puis à son tour, la représentation transforme la réalité sociale (Valence, 2010).

Les représentations sociales sont des composantes dynamiques et évolutives de la pensée. Cet aspect suppose de les concevoir comme des processus et non comme de simples contenus. Les représentations sociales, envisagées dans une perspective ethnographique, permettent d'appréhender le caractère multidimensionnel de la relation avec un objet d'étude, dans ce cas-ci le territoire et la ville (Jodelet, 2003; Stedman, 2003). Les représentations sociales sont des connaissances collectivement partagées qui réfèrent au sens symbolique accordé à un objet qui prend la forme d'une idée, d'une relation, d'une personne (Moscovici, 2003). L'exploration des représentations sociales permet d'envisager le caractère unique de la relation au territoire.

## 1.5 Cadre conceptuel

### 1.5.1 Mino pimatisiwin

Chez les peuples autochtones, la conception de la santé et du bien-être est différente de celle qui est généralement admise dans le monde médical. Souvent holistique, l'acception autochtone de la santé se rattache en certains points à une vision écosystémique, partant de l'individu et focalisant tour à tour sur le bien-être de la famille, de la communauté et sur la culture (Freeman, 2019).

Le mino pimatisiwin comprend le concept biomédical de la santé (l'absence de maladie), mais a une signification plus englobante en reliant le corps au territoire et à l'identité. Le mino pimatisiwin est une conception holistique de la santé (Adelson, 2004) faisant intervenir l'équilibre entre les éléments physique, mental, émotionnel et spirituel d'une personne (Graham et Stamler, 2010; Lavallée, 2008). La fréquentation du territoire traditionnel par les Autochtones a des effets bénéfiques sur la santé (Kingsley *et al.*, 2009, 2013; Parlee *et al.*, 2005; Tobias et Richmond, 2014).

Parce que le lien au territoire, tout comme l'ensemble des relations, sont des éléments essentiels au mino pimatisiwin (Wilson, 2003), il s'agit d'un concept transversal à cette thèse.

### 1.5.2 Territoire

Le territoire est un concept multidimensionnel qui dépend des significations qui sont accordées à un lieu, qui elles sont basées sur les expériences, tant avec le paysage qu'avec les acteurs sociaux qui l'occupent et l'utilisent (Stedman, 2006). Les variations de significations accordées par les individus ou les groupes découlent donc de différentes expériences avec le territoire (Stedman, 2006).

Les paysages culturels (Davidson-Hunt et Berkes, 2003) sont des endroits du territoire particulièrement importants parce que ce sont des lieux de représentations sociales communes, où les connaissances, les valeurs, les normes et la culture sont pratiquées et partagées. La forêt boréale comporte plusieurs paysages culturels clés créés par les Autochtones au fil du temps (Josefsson *et al.*, 2010). Cette présence millénaire est d'ailleurs visible non seulement dans les paysages, mais aussi dans la structure des forêts (Josefsson *et al.*, 2010). La forêt boréale revêt une importance majeure culturellement et spirituellement pour les peuples autochtones (Asselin, 2015; Berkes, 2014) et leur mode de vie est encore largement tributaire de la richesse et de la diversité présentes dans cet environnement (WWF Canada 1999). Les traditions culturelles des grandes familles linguistiques athapascane et algonquienne sont basées sur la disponibilité des ressources dans la forêt boréale. L'existence physique, culturelle et sociale de ces peuples est intimement liée à l'environnement (Helm et Sturtevant, 1981).

### 1.5.3 Lien au territoire

Le lien au territoire est l'expérience personnelle subjective que la personne, le groupe ou la communauté vit en un lieu; ce qui lui donne une signification (Tuan, 1974). Les peuples autochtones d'Amérique du Nord ont toujours entretenu une relation particulière avec leurs territoires (Asselin, 2015; Basile *et al.*, 2017; Berkes, 2014; Big-Canoe et Richmond, 2014). Cette relation est au cœur de leur vie et s'ancre dans des pratiques propres à certains lieux spécifiques qui sont la base de la connaissance (épistémologie autochtone) et du bien-être. Le lien au territoire et les responsabilités à son égard sont le fondement qui soutient et mobilise diverses communautés autochtones dans leur compréhension du monde (Freeman, 2019).

Les territoires sont créés au croisement entre l'environnement (le territoire physique), les relations sociales (le territoire social) et les significations données (le territoire

culturel) (Sack, 1992). Parmi l'ensemble d'éléments symboliques, on trouve : la vision du monde propre à une société, les pratiques, l'histoire, ainsi que la relation entretenue entre les humains et les autres composantes de l'environnement. Cette description du paysage culturel fournit un cadre d'analyse adapté à une vision autochtone du monde. Le territoire est ce qui forme la vie culturelle, spirituelle, émotionnelle, physique et les aspects sociaux des Autochtones, ce qui leur fournit les plantes et les animaux pour la nourriture et la médecine (Wilson, 2003).

Le lien au territoire comporte trois aspects: émotionnel, cognitif et fonctionnel (Anton et Lawrence, 2014; Jorgensen et Stedman, 2006; Masterson *et al.*, 2017). Séparés de leur territoire, les Autochtones vivent de l'isolement et un sentiment de dislocation (désorganisation) (Kornelsen *et al.*, 2010). C'est pour cette raison qu'ils entretiennent leur lien au territoire, qui se traduit par une attitude affective et un comportement qui vise à préserver le lien et, par conséquent, le territoire (Wilson, 2003).

Le lien au territoire permet de mieux comprendre comment les humains réagissent aux changements dans leur environnement. Ainsi, l'environnement et l'humain sont liés, réciproquement affectés par des changements; le lien au territoire n'est pas fixe dans le temps, il évolue (Cheng *et al.*, 2003). Mckinley (2007) affirme que le concept de lien au territoire est intimement lié au concept d'autochtonie (*indigeneity*), en ce sens qu'il est caractérisé par la relation avec des paysages naturels et culturels qui coïncident. Ces paysages évoluent, le lien au territoire est ainsi continuellement « renégocié » socialement (Casey, 1996).

#### 1.5.4 Mobilité et urbanité

La population autochtone continue de croître, dans les communautés (+ 12,8% entre 2006 et 2016), mais surtout dans les milieux urbains (+ 49,1% entre 2006 et 2016) (Statistique Canada, 2017). Cette augmentation de la proportion des Autochtones qui vivent hors de leur communauté, généralement dans les villes, a souvent été



interprétée de façon négative. Certains y voient un exode dommageable pour le développement des communautés ou la remise en question de l'identité Autochtone.

C'est l'emploi qui a favorisé une présence autochtone dans les principales villes du Canada, que celle-ci soit passagère ou permanente (Kermoal et Lévesque, 2010). Les activités de subsistance (chasse, pêche) ont varié en fonction des règlements imposés par les gouvernements, ce qui a renforcé les flux et les migrations dans d'autres villes canadiennes ou américaines. Ainsi, la mobilité circulaire entre ville, communauté et forêt caractérise la vie des Autochtones à tous les âges (Asselin et Drainville, sous presse; Lévesque, 2003) depuis longtemps. Outre l'emploi, de nombreux facteurs contribuent à favoriser la mobilité entre les communautés et le milieu urbain, comme par exemple l'éducation ou la santé (Desbiens et Hirt, 2012; Statistique Canada, 2017).

### 1.5.5 Consultations

Arnstein (1969) a décrit une échelle de participation citoyenne à huit niveaux, dans laquelle la répartition du pouvoir entre État et citoyen est, au premier niveau, absente (le bas de l'échelle correspond à la manipulation, et donc, à l'absence de participation citoyenne). À l'autre extrémité de son échelle, Arnstein (1969) parle de « contrôle citoyen ». C'est au milieu de l'échelle que se trouve la consultation, décrite comme le fait d'inviter les citoyens à donner leur opinion. Arnstein (1969) précise que la consultation doit être renforcée par d'autres modes de participation puisqu'à elle seule, elle n'offre aucune garantie que les idées et préoccupations émises par les citoyens seront prises en compte.

La consultation a donc plusieurs nuances. Le sens du terme n'est souvent pas limité à celui utilisé par la Cour suprême pour décrire le « devoir de consulter et d'accommoder »

(Wyatt *et al.*, 2010) et comprend, plus largement, la participation publique et les processus de participation citoyenne.

## 1.6 Aire d'étude

L'étude se situe dans la communauté anicinape de Pikogan et la communauté crie de Waswanipi. Pikogan est l'une des 9 communautés anicinapek situées sur le Nitakinan (territoire anicinape) et la communauté de Waswanipi est située au sud de Eeyou Istchee, le territoire cri, qui a fait l'objet de la signature d'un traité moderne, la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ). Les deux communautés doivent négocier avec le gouvernement et les compagnies forestières pour la gestion de la forêt afin de pouvoir maintenir leur mode de vie et leur identité, encore basés sur des activités traditionnelles qui se pratiquent en forêt.

## 1.7 Choix méthodologiques

Ce projet a reçu l'appui du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or et l'approbation du Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Abitibi-Temiscamingue. Les communautés ont été choisies pour leur implication en foresterie. Les représentants des communautés ont été approchés par l'entremise de liens créés par le professeur Hugo Asselin dans le cadre des activités menées par la Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone. Le projet leur a été présenté et leur décision de collaborer fut motivée par leur intérêt à mieux connaître les variabilités du lien au territoire.

Avant de commencer la collecte de données, un pré-terrain a été réalisé afin d'être imprégnée des contextes culturels et de mieux connaître les communautés avec lesquelles la chercheuse principale allait collaborer. Ce pré-terrain a été constitué de

différentes activités culturelles d'observation participante, telles que : pow wow, visites culturelles des communautés, festivités de la Journée internationale des peuples autochtones. De façon plus notoire, la chercheuse a passé une semaine dans un camp familial lors du goose break de Waswanipi. Dans la conception de plusieurs peuples autochtones, le chemin permettant d'acquérir des connaissances est plus important que l'acquisition de connaissances en soi (Hatcher *et al.*, 2009). Ce pré-terrain a donc permis de donner du sens à la démarche scientifique s'inscrivant dans un cursus scolaire de géographie, de sciences de l'environnement et d'études autochtones.

Par ailleurs, les choix méthodologiques, tout comme les outils de collecte de données, ont été faits, élaborés et révisés en collaboration avec les représentants des communautés avec qui la chercheuse principale a travaillé. La validation des résultats s'est déroulée au fur et à mesure de la collecte, en interprétant avec les répondants les éléments suscitant des interrogations ou nécessitant davantage de précisions pour mieux comprendre le sens des réponses données.

## CHAPITRE II

### LIEN AU TERRITOIRE ET MINO PIMATISIWIN (SANTÉ HOLISTIQUE) DES AUTOCHTONES QUI VIVENT EN MILIEU URBAIN DANS L'EST DU CANADA

Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. 2019. Link to the land and mino-pimatisiwin (comprehensive health) of Indigenous people living in urban areas in eastern Canada. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16, 4782.

Véronique Landry<sup>1</sup>, Hugo Asselin<sup>2</sup> et Carole Lévesque<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4, Canada. (veronique.landry@uqat.ca)

<sup>2</sup> Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone, 445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4, Canada. (hugo.asselin@uqat.ca)

<sup>3</sup> Centre Urbanisation Culture Société, Institut national de la recherche scientifique (INRS), 385, rue Sherbrooke Est, Montréal (Québec) H2X 1E3, Canada. (carole.levesque@ucs.inrs.ca)

## 2.1 Résumé

Le mino pimatisiwin est une philosophie de santé holistique partagée par plusieurs peuples autochtones en Amérique du Nord. Le lien avec le territoire étant un élément clé du mino pimatisiwin, l'objectif était de déterminer si les peuples autochtones vivant en milieu urbain peuvent aspirer au mino pimatisiwin. Les résultats montrent que les peuples autochtones vivant en ville développent des moyens particuliers de maintenir leur lien au territoire, notamment en adoptant une vision plus large du territoire (qui comprend la ville) ainsi qu'une vision plus inclusive de la communauté (qui comprend les membres de différents peuples autochtones). L'accès à la forêt et les relations avec la famille et les amis sont nécessaires pour vivre pleinement le mino pimatisiwin. Des lieux culturellement sécuritaires sont nécessaires en milieu urbain, où les connaissances et les pratiques peuvent être partagées, contribuant à préserver l'identité. Il y a un équilibre entre la forêt, la communauté et la ville; la mobilité entre ces lieux est essentielle pour maintenir l'équilibre au cœur du mino pimatisiwin.

Mots clés : Autochtones; attachement au territoire; urbanité; santé.

## 2.2 Introduction

La culture, l'identité, les savoirs et les pratiques autochtones sont étroitement liés au territoire (Martin et Girard, 2009; Asselin, 2015). Le lien au territoire est un déterminant de bien-être et de santé autochtone (Wilson et Peters, 2005; Richmond et Ross, 2009; Tobias et Richmond, 2014; Suich *et al.* 2016), c'est-à-dire que la santé du territoire est directement liée à la santé de ceux qui l'utilisent (Adelson, 2004; Parlee *et al.*, 2005; McGregor *et al.* 2010; Kingsley *et al.*, 2009). Ce lien se reflète dans les paysages culturels et les sites culturels clés, qui sont liés au bien-être (Davidson-Hunt et Berkes 2003; Cuerrier *et al.* 2015).

L'histoire coloniale est marquée par des tentatives répétées des gouvernements de couper les Autochtones de leurs territoires et de leurs cultures (Richmond et Ross, 2009; Booth et Skelton, 2011; Basile, 2017). De plus, une proportion croissante d'Autochtones migrent vers les villes temporairement ou définitivement, pour diverses raisons, notamment un meilleur accès à l'éducation, à l'emploi et aux services (Wilson et Peters 2005; Clatworthy et Norris 2007; Peters et Andersen 2013).

Le bien-être des Autochtones dépend de l'accès à des services et à des lieux culturellement sécuritaires, c'est-à-dire où l'identité culturelle est comprise et peut être exprimée avec confiance (Brascoupé et Waters 2009). L'accès aux espaces naturels à l'intérieur des villes contribue à la santé des gens; ces lieux ont même été qualifiés de « thérapeutiques » (Cheesbrough *et al.* 2019). Les populations autochtones vivant dans les villes ont développé et bénéficient de « paysages thérapeutiques autochtones urbains » (Wendt et Gone, 2012). Elles fréquentent également des « bosquets sacrés », c'est-à-dire de petits sites naturels entretenus par les populations locales et qui contribuent à leur identité culturelle et à la conservation de la biodiversité (Bhagwat et Rutte, 2006). Fréquenter ces endroits et ainsi entretenir

le lien au territoire a des effets bénéfiques sur l'estime de soi et sur la fierté d'appartenir à une culture autochtone (Berry *et al.* 2010; Wendt et Gone, 2012).

Les peuples algonquiens en Amérique du Nord ont un concept qui exprime un bien-être complet, un état d'équilibre, vivre la bonne vie : le *mino pimatisiwin*. Le *mino pimatisiwin* peut se résumer par « vivre la bonne vie, être bien, être en harmonie » (McGregor, 2004; RCAAQ, 2016). L'étymologie complète de *mino pimatisiwin* se décrit comme suit : *mino* – bon, *pimatisi* – être en vie, *win* – un concept abstrait (Rheault, 1999). On peut ainsi distinguer la notion de bien-être (*mino madjiwin*) et le fait de mener une bonne vie (*mino pimatisiwin*). Les deux concepts sont étroitement liés. Le *mino pimatisiwin* comprend le concept biomédical de la santé (l'absence de maladie), mais a une signification plus englobante en reliant le corps au territoire et à l'identité. Quelques nuances sont notées, selon les communautés ou les nations, quant à la graphie et la signification du terme, mais l'esprit demeure le même (Tableau 2.1).

D'autres peuples autochtones dans le monde ont une conception semblable de la bonne vie, conception qui repose sur le lien au territoire et sur l'équilibre maintenu entre tous les êtres, vivants et non-vivants (Altmann, 2013). En Amérique Latine, la bonne vie est le *sumak kawsay* (Quechua); le *buen vivir* en Bolivie, au Mexique, au Pérou et en Équateur; le *kametsa asaiki* des Ashaninkas en Amazonie (Barletti, 2012). Le peuple Anangu en Australie a le *tjukurpa* (Grievess, 2009), les Māoris en Nouvelle-Zélande ont le *hauora*, une philosophie qui décrit la santé et le bien-être dans une perspective holistique (Fitzpatrick, 2005). Les systèmes de connaissances traditionnels font résurgence également en Afrique du Sud, où le *ubuntu* est une philosophie holistique qui met les interrelations au centre de l'humanité (Settee, 2007).

Tableau 2.1 Variations de la graphie et de la signification du concept de santé holistique chez différentes nations algonquiennes de l'Est de l'Amérique du Nord

Nation	Épellation	Signification	Référence(s)
Anicinape	<i>Mino-pimadiziwin;</i> <i>Minawaziwin</i>	Bonne vie; Bien-être	McGregor (2004)
	<i>Minawasiwin</i>	Bien-être	Lemoine (1909)
	<i>Mno bmaadis</i>	Équilibre entre tous les éléments de la vie: physique, émotionnel, mental, spirituel	Wilson (2003)
	<i>Bimadiziwin</i>	Importance de l'équilibre pour le bien-être	Lavallée (2008)
	<i>Bimaadiziwin</i>	Vivre une bonne vie, en communion avec la famille, la communauté, le non-vivant, le Créateur et le monde de esprits	Spielmann (1998)
	<i>Mino madji8in</i>	Bien-être global, harmonie, équilibre des relations	Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) (2016)
	<i>Mnaamodzawin</i>	Bonne vie	Manitowabi et Shawande (2011)
	<i>Minododazin</i>	Compréhension holistique du respect s'étendant au-delà de soi	Kooiman <i>et al.</i> (2012)
	<i>Mino-bimaadiziwin</i>	Vision de la vie, philosophie	Rheault (1999)
Atikamekw Crie	<i>Miro matisiwin</i>	--	RCAAQ (2016)
	<i>Miðo pimâtisiwin; Mino pimatisiwin; Mino pimatisewin</i>	Bien vivre, en santé (globale)	McIvor-Girouard (2006)
	<i>Mino pimatisiwin</i>	Les relations guident vers la bonne conduite, qui ainsi guide vers le <i>mino pimatisiwin</i>	Hart (2002)
	<i>Miyuupimaatsiun</i>	Être bien vivant, responsable vis-à-vis de la terre, savoir chasser et pêcher sur la terre, pratiquer des activités traditionnelles, avoir accès à une nourriture de qualité, apprécier la vie, être en relation avec les autres membres de la communauté	Adelson (2004); CBHSSJB (2004); Radu <i>et al.</i> (2014); Tanner (2008)
	<i>Miyo-mahcihoyān</i>	Bien-être physique, émotionnel, mental et spirituel	Graham et Martin (2016)
Innue	<i>Minu inniuin</i>	--	RCAAQ (2016)



Au Canada, les milieux urbains jouent un rôle de plus en plus important dans les parcours de vie des peuples autochtones (Lévesque 2003), plus de la moitié de la population autochtone vivant maintenant dans les villes. Sachant que le lien au territoire joue un rôle majeur dans la santé et le bien-être des peuples autochtones, l'objectif était de déterminer si les peuples autochtones vivant en milieu urbain peuvent aspirer au *mino pimatisiwin*. Nous montrons qu'il existe un équilibre entre la forêt, la communauté et la ville et que les Autochtones en milieu urbain ont diverses manières de maintenir leur lien au territoire, notamment en accédant à des sites culturellement sécuritaires et en adoptant une vision plus large du « territoire » (incluant les milieux urbains) et de la « communauté » (incluant les membres de différents peuples autochtones).

### 2.3 Matériel et méthodes

Cette recherche se base sur une revue de littérature sur le *mino pimatisiwin* et d'autres concepts apparentés, ainsi que sur 15 entrevues réalisées avec des membres de différentes communautés autochtones reconnus par leurs pairs pour leurs connaissances du *mino pimatisiwin* et de la vie en milieu urbain (Tableau 2.2). Nous avons d'abord recruté les participants grâce à un échantillonnage ciblé d'informateurs clés que nous connaissions déjà puisqu'ils faisaient partie de nos réseaux de collaborateurs de recherche, puis par échantillonnage boule de neige, où les participants ont identifié d'autres informateurs clés à inclure. Nous avons arrêté de recruter de nouveaux participants lorsque nous avons atteint la saturation de l'information, c'est-à-dire lorsque de nouvelles entrevues ne généraient plus d'informations supplémentaires (Davis et Wagner 2003).

Tableau 2.2 Caractéristiques des participants à la recherche

	Genre	Âge	Nation
1	F	18-29	Crie
2	F	18-29	Crie
3	H	30-44	Crie
4	F	30-44	Crie
5	H	30-44	Crie
6	F	45-59	Anicinape
7	H	45-59	Anicinape
8	H	45-59	Crie
9	H	45-59	Anicinape
10	F	45-59	Crie
11	H	60 et +	Atikamekw
12	H	60 et +	Anicinape
13	H	60 et +	Crie
14	H	60 et +	Anicinape
15	H	60 et +	Anicinape

Les participants – des hommes (10) et des femmes (5) de différents groupes d'âge – vivaient ou avaient vécu en ville pour différentes raisons : travail, études, famille. Ils occupaient ou avaient occupé différents métiers : artisans, politiciens, intervenants, professionnels, professeurs, techniciens. Le groupe de participants comporte certains biais : un seul des 15 participants était Atikamekw, les participants Cris étaient plus jeunes (un seul parmi les 60 ans et +), les participants Anicinapek étaient plus âgés (aucun de moins de 45 ans), les femmes participantes étaient plus jeunes (aucune de 60 ans et +) et principalement Anicinapek (4/5). Cela dit, la nation et le genre semblaient peu influencer les représentations du *mino pimatisiwin*.

Des entrevues semi-dirigées, d'une durée de 1 à 2 heures chacune, ont permis aux participants d'exprimer librement leurs points de vue, tout en s'assurant que certains thèmes étaient abordés. Nous avons basé le guide d'entrevue sur les représentations sociales du territoire chez les Anicinapek de Kitcisakik (Saint-Arnaud *et al.* 2009). Nous avons considéré trois thèmes généraux pour explorer l'importance du lien au territoire pour le mino pimatisiwin des Autochtones vivant en milieu urbain : (i) le territoire, (ii) les milieux urbains, et (iii) le soutien de la famille et des amis. Nous avons réalisé une analyse thématique (Wolf et Klein 2007) avec le logiciel NVivo (Version 10, QSR International, Chadstone, Victoria, Australie).

Un certificat a été obtenu du Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Le consentement libre, préalable et éclairé a été obtenu de tous les participants, notamment en leur présentant un formulaire de consentement précisant les objectifs de la recherche, la nature de la participation demandée, la façon dont les informations allaient être traitées et diffusées, les mesures de protection de la confidentialité, de même que les bénéfices et inconvénients associés à la participation à la recherche. Afin de respecter le principe de réciprocité, une compensation a été offerte aux participants en remerciement pour le partage de leurs connaissances (Asselin et Basile, 2012). Après les entrevues, les répondants ont eu la possibilité de valider l'interprétation des résultats afin de s'assurer que le sens de leurs propos avait été conservé.

## 2.4 Résultats et discussion

### 2.4.1 Définir le territoire

Trois éléments ressortent des entrevues quant à la définition de territoire. D'abord, le territoire est parfois un espace physique, parfois un espace conceptuel ou spirituel. Ensuite, la ville est souvent incluse dans la définition de territoire. Enfin, il existe

certaines nuances dans les définitions de territoire entre les générations, traduisant des parcours identitaires différents.

Les entrevues ont révélé le caractère multidimensionnel des représentations sociales du territoire, tel que déjà révélé par Saint-Arnaud *et al.* (2009). Pour certains répondants le territoire est un espace physique, avec ou sans limites géographiques précises. Certains ont nommé un endroit avec des référents biophysiques, comme le territoire ancestral. Le territoire est parfois défini en termes d'usage: localisation du camp ou du terrain de trappe familial. D'autres ont plutôt parlé d'un territoire qui ne possède pas de contours définis à proprement parler : « Pour moi, le territoire n'est pas associé à un endroit en particulier. » (10) « Mon territoire c'est la nature. Comme un territoire spirituel. » (15)

Le bien-être est, pour certains Cris, une conception de la santé fondée sur des réalités à la fois culturelles et politiques (Adelson, 2004). Par contre, le territoire n'a pas été évoqué d'une façon technicisée, ou politisée, au premier abord; le territoire défini au sens de la loi ou encore évoqué en faisant référence aux revendications territoriales, par exemple. Chez six participants, une dimension politique du territoire a effectivement été relevée, mais plus tardivement dans les entrevues. Ils ont alors fait référence à leur responsabilité de défendre le territoire (Niezen, 2016), menacé et « grugé » par les compagnies forestières, minières et les pourvoyeurs. Et pour cause, la perte de territoire est le facteur qui contribue le plus au stress culturel des communautés autochtones (Bartlett, 2003; Richmond et Ross, 2009). Le fait que la dimension politique n'ait été abordée qu'en deuxième lieu dans les entrevues peut s'expliquer par le but annoncé de l'entrevue, soit de parler du lien au territoire, et de son lien avec la santé, le bien-être.

Pour plusieurs participants, parler du territoire les a amenés à préciser que la ville est aussi leur territoire et que le lien au territoire se vit aussi en ville.

Et je dis tout le temps : oui, j’habite à Val-d’Or, oui, j’habite en milieu urbain, mais je suis encore sur le territoire anicinape. (...) Je suis bien là-dedans, dans le mino pimatisiwin, en ville. » (6)

Le territoire c’est où je me sens bien. C’est dans la nature, mais c’est aussi en ville. (1)

Moi ma perception c’est que je suis quand même dans mon territoire ici (à Val-d’Or). (2)

On remarque que les participants plus âgés faisaient davantage référence que les jeunes adultes au territoire comme étant spécifiquement « dans le bois » (dans la forêt). *Nopimik* est un mot utilisé en langue anicinape pour référer à la forêt, mais qui veut aussi dire « là d’où je viens » (Basile, 2017; Saint-Arnaud et Papatie, 2012). Tel que l’ont documenté Bousquet (2002) et Basile (2017), il existe effectivement des différences générationnelles quant aux perceptions du territoire. Certains événements marquants (p. ex. : signatures de traités, séjours dans les pensionnats, intensification de l’exploitation des ressources naturelles, changements climatiques) ont influencé plusieurs aspects de leur mode de vie. Selon leur âge et leur parcours de vie, certains individus ont vécu ces transformations territoriales de façon plus ou moins intense et à une distance plus ou moins directe.

Dans toute quête identitaire commune à l’adolescence, la volonté d’explorer de nouveaux horizons ou la nécessité de sortir de la communauté font que les individus délaissent parfois le territoire, mais de façon temporaire.

En vieillissant, ça devient important (le territoire). Il y a eu une période où ils (mes enfants) ont fait comme moi, ils l’ont délaissé, mais là ils reviennent. (3)

Qui plus est, la mobilité (voire l’hypermobilité) entre la terre, la communauté et la ville est caractéristique de la vie des peuples autochtones dans le Canada contemporain (Asselin et Drainville, sous presse; Lévesque, 2003).

#### 2.4.2 Ville et lien au territoire

Bien qu'elle fasse partie du territoire pour certains participants, la ville suscite des sentiments partagés. En ville, les Autochtones peuvent se sentir hors de leur zone culturelle traditionnelle, ce qui les insécurise (Wilson et Peters, 2005). L'importance des repères identitaires en ville a été mentionnée par plusieurs répondants.

Pour moi, la ville, ça m'étouffe. C'est du béton, l'esprit ne passe pas. (11)

C'est là que j'ai réalisé le choc qu'on peut avoir (en arrivant en ville) parce que je me rappelle...tu sais dans les communautés, ton enfant est malade tu appelles l'infirmier et il te dit : "Parfait j'arrive dans 5 minutes". Ici, en ville, tu te demandes où aller, qui voir? (...) Dans la communauté, il est 4h, ce n'est pas compliqué, je suis en train de faire à souper : "Viens t'en!". En ville, faut s'y prendre une semaine d'avance! Certaines choses en ville sont plus compliquées, difficiles. Les gens qui arrivent d'une réserve et qui vont habiter en ville, ce n'est pas évident. Surtout si tu es gêné, que tu n'as pas une bonne estime de toi. (3)

Chacune des personnes interrogées a trouvé ses propres façons de nourrir son lien au territoire, même en habitant en ville, notamment par la création d'espaces culturels individuels à petite échelle dans la ville (Wilson et Peters, 2005). La création de ces espaces à petite échelle, dans lesquels les relations physiques, symboliques et spirituelles avec le territoire peuvent être exprimées, se produit principalement dans les cours privées des maisons lorsque c'est possible, ou encore dans des endroits isolés, comme par exemple dans les parcs publics (Wilson et Peters, 2005) ou encore dans des endroits culturellement sécuritaires. Les sentiments de sécurité et de confiance sont des préalables nécessaires pour développer un sentiment d'appartenance (Brascoupé et Waters, 2009).

Dans la vision du monde des Anicinapek et des autres peuples algonquiens, le territoire est vivant et tous les aspects de la création sont vivants et ont un esprit. Ainsi, les Anicinapek peuvent, dans la vie de tous les jours, se référer à des composantes de l'environnement pour établir et sentir leur lien au territoire (Wilson,

2003). Un participant a d'ailleurs souligné la capacité des arbres, même en milieu urbain, de le guérir, de lui faire du bien, émotionnellement et spirituellement : « Juste du simple fait d'aller voir un arbre, de lui toucher, de lui parler, on se sent bien. » (15) Tous les participants se déplacent à l'occasion en forêt ou dans la communauté pour se ressourcer ou pour voir la famille élargie, puisque ceux-ci demeurent des sources d'identités et de pratiques culturelles essentielles (Wilson et Peters, 2005).

En ville je suis capable d'équilibrer ma vie aussi. Si je vis des moments plus difficiles, je vais marcher en forêt. J'ai trouvé d'autres façons d'être en lien avec la nature, le ski de fond, le kayak, ce lien-là est donc maintenu d'autres façons. (3)

Le caractère multidimensionnel du lien au territoire permet de l'entretenir de plusieurs façons, même en milieu urbain, tel que suggéré dans le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (1996) :

- accueillir des visiteurs qui vivent en communauté ou en forêt;
- entretenir des liens à distance par téléphone ou réseaux sociaux;
- fréquenter d'autres Autochtones qui vivent en ville;
- participer aux événements culturels (p. ex. : pow-wow, Journée nationale des Autochtones, *moose break* et *goose break*);
- fréquenter des organismes ou des institutions offrant des services culturellement sécuritaires;
- cuisiner, manger, partager de la nourriture traditionnelle;
- se respecter, avoir une bonne hygiène de vie;
- respecter la nature;
- être autonome;
- faire des activités de plein air (kayak, canot, marche...);
- parler sa langue;

- transmettre des savoirs ou pratiquer des activités traditionnelles (artisanat, chant, médecine, *smudge*, ...).

Toutefois, cela exige parfois de l'adaptation dans la pratique des traditions autochtones et pratiques cérémonielles. Pratiquer ces traditions et cérémonies en ville n'est pas équivalent de les pratiquer en forêt ou en communauté. Le lien au territoire, qui constitue une assise fondamentale de l'identité anicinape, est mis en évidence et reformulé en milieu urbain, dans des espaces de « reprise culturelle » continuellement recréés (Desbiens *et al.*, 2016; Wilson et Peters, 2005). Par exemple, placer du tabac sous les arbres dans les parcs urbains, se connecter à la nature près des cours d'eau urbains, ne sont pas des équivalents aux pratiques cérémoniales dans les lieux d'origine. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'un simple transfert de pratiques traditionnelles d'un endroit à l'autre (Wilson et Peters, 2005).

La culture est très présente dans le quotidien des répondants, que ce soit dans le cadre du travail ou des études (certains ont souligné l'importance du Pavillon des Premiers-Peuples de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue à Val-d'Or). Pour les participants qui travaillaient pour des organisations offrant des services ou défendant les intérêts des Autochtones en ville, cela donne un sens à leur présence en ville et nourrit leur identité; cela leur permet de maintenir un lien avec le territoire : « Je maintiens mon lien au territoire grâce à mon travail avec et pour les communautés, pour et avec mon peuple. » (5)

Il semble tout de même essentiel de fréquenter la forêt puisqu'il s'agit d'un lieu privilégié de transmission des savoirs, de ressourcement, de guérison et d'approvisionnement (Basile *et al.*, 2017; Saint-Arnaud *et al.*, 2009). Les jeunes comme les aînés, les femmes comme les hommes, ont témoigné de l'importance de la forêt dans leur vie, pour leur santé, pour leur bien-être.

Chez moi, c'est dans la forêt. Alors dans ma génération, beaucoup de gens sont venus au monde dans la forêt. (...) La forêt, aujourd'hui, c'est un endroit où tout le monde trouve la guérison (...) le mino pimatisiwin, d'être bien dans l'esprit, dans le cœur. » (15)



Les gens de Pikogan vont dans la forêt, on se réfugie dans la forêt, on va se ressourcer. On a besoin de ça, c'est dans notre sang. (12)

Même la vie dans les communautés autochtones n'est pas complète si elle ne permet pas de séjours en forêt. Le vrai « chez soi » est la forêt et autant la communauté que la ville sont en quelque sorte « hors » de ce chez soi (ou alors, ces lieux sont « incomplets »). Cela remet en perspective l'opposition communauté-ville, qui pourrait être recadrée ainsi : forêt - communauté/ville (Lévesque, 2003). Il s'agit plutôt de maintenir un équilibre entre la ville, la communauté et la forêt.

Il est essentiel d'avoir accès au territoire traditionnel (à la forêt) pour y faire des séjours dont la fréquence et la durée varient d'un individu à l'autre. Selon les répondants, la forêt, c'est la santé; elle remplit un rôle que la ville ne pourra jamais jouer. Ainsi, un participant a mentionné que « Ceux qui ne vont pas dans le bois se ramassent dans la rue » (3), faisant écho aux constatations de Christensen (2013), selon qui les ruptures dans la famille et la communauté, ainsi que le détachement de l'identité culturelle, peuvent entraîner ce qu'elle appelle « l'itinérance spirituelle ». Selon Radu *et al.* (2014) :

*The constant interaction with the land, by knowing it with all five senses, guides individuals and provides what is needed to live in harmony with the environment, with each other, and with oneself. The reciprocal and dialogic relationship with nature provides not only the material needs but also the ethic, moral and spiritual underpinnings of living a good life.*

Un participant, revenu dans la forêt après plusieurs années de « séparation » dit y avoir senti la présence de ses ancêtres, et y avoir senti un bien-être longtemps recherché. Les histoires entendues sont nombreuses; de diabète qui se régularise en forêt, de pression artérielle qui se stabilise, ou d'enfants à la santé précaire qui vont mieux après que leur famille soit retournée vivre en forêt. Le lien entre la fréquentation de la forêt et la santé a été mis en évidence dans de nombreuses

recherche (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996; Kirmayer *et al.*, 2009; Mundel et Chapman, 2010; Radu *et al.*, 2014; Richmond *et al.*, 2005).

La nécessité d'aller en forêt amène la question cruciale de l'accès au territoire. Pour fréquenter la forêt, il faut une voiture, ou connaître quelqu'un qui en a une, ou habiter assez près pour y aller à pied, en véhicule tout terrain, en motoneige ou en canot. Pour certains travailleurs avec des horaires moins flexibles, il faut aussi du temps pour y aller (des congés assez longs et assez fréquents). Il faut également un droit d'accès, un territoire familial, un endroit où rester, comme un camp. L'accès à la forêt peut donc être difficile pour les personnes vivant en milieu urbain, mais aussi dans les communautés. C'est pourquoi, par exemple, la Commission scolaire crie (Québec) a instauré les congés de chasse à l'oie et de chasse à l'orignal dans le programme scolaire, afin que les familles puissent quitter la communauté ensemble pour chasser.

Une participante a souligné sa fierté de se débrouiller en forêt, soulignant qu'il faut aussi du courage, de l'adaptabilité, de la force et de l'autonomie pour surmonter le défi d'adaptation à la ville. Elle a même soutenu que « Les vrais nomades habitent en ville » (10). Maintenir son identité autochtone par différentes pratiques et rituels, génère de la fierté, nourrit l'estime de soi.

#### 2.4.3 Importance du soutien de la famille et de la communauté

La famille élargie (davantage définie par le fait d'avoir grandi dans une bande locale et dont découle une identité sociale) est l'unité de base de la société chez les peuples algonquiens (Freeman, 2019; Leroux, 2009). Le réseau familial sert de soutien et crée un sentiment de solidarité entre les membres de la parenté (Bousquet, 2002). L'acceptation autochtone de la santé est holistique, partant de l'individu et focalisant tour à tour sur le bien-être de la famille, de la communauté et sur la culture (Freeman, 2019). Les Autochtones en ville développent une notion plus large de la famille et de

la communauté, ce qui permet d'actualiser ces valeurs fortes d'entraide et de partage (Cornellier, 2010). L'élargissement des réseaux de solidarité est renforcé par les rites qui se pratiquent en partie seul, mais qui pour plusieurs se vivent collectivement ou requièrent la participation de pairs (parler sa langue, partager de la nourriture traditionnelle, par exemple). Ces deux derniers constats, soit l'élargissement des réseaux de solidarité et la pratique de rites collectifs en des lieux culturellement sécuritaires, soulignent l'importance d'organismes urbains comme les Centres d'amitié autochtones pour vivre le lien au territoire en ville. Enfin, la nécessité de visiter sa famille ou sa communauté est essentielle puisqu'elle permet, comme pour les visites de la forêt, de se connecter avec son « chez soi », avec son territoire. Une participante a témoigné qu'elle peut retrouver un état d'équilibre en ville, mais qu'il est nécessaire de fréquenter des lieux fréquentés par des Autochtones, « d'être en contact avec des gens qui te ressemblent, l'identité culturelle, dans ton milieu de travail par exemple. Donc d'être en contact avec ton monde, de pratiquer les activités culturelles, mais aussi de prendre ta place » (8). Lorsque la famille n'habite pas en ville, les Autochtones tentent de s'entourer de gens qui ont un vécu semblable et élargissent leur définition de communauté afin d'être plus inclusifs. Ainsi, en ville, le concept de communauté est plus large : « Quand t'es dans un milieu comme Val-d'Or, le concept de mon peuple aussi est plus large : mon peuple est autochtone, que tu sois Cri, Inuit, Innu, Anicinape, Atikamekw... » (6)

Les savoirs et les pratiques sont enseignés par les parents ou par les aînés, généralement en forêt (Basile et *al.*, 2017). Veiller à entretenir les liens intergénérationnels, à maintenir le contexte dans lequel sont transmis les savoirs et les pratiques, peu importe le lieu de résidence, est important, selon les participants. Lorsqu'un membre est éloigné du réseau familial, le partage de rituels apporte un soutien et crée un sentiment de solidarité qui est crucial au bien-être. Enfin, le fait de pouvoir passer facilement d'un lieu à l'autre, de la ville à la communauté, puis à la forêt, est important (Asselin et Drainville, sous presse).

## 2.5 Conclusion

Cette étude a montré que le lien au territoire est fondamental au mino-pimatisiwin. Les Autochtones vivant en milieu urbain adoptent une vision plus large du territoire (incluant les milieux urbains) et de la communauté (incluant les membres de différents groupes autochtones). L'accès à la forêt et les relations avec la famille et les amis sont nécessaires pour vivre pleinement le mino pimatisiwin. Des lieux culturellement sécuritaires sont nécessaires dans les milieux urbains, où les savoirs et les pratiques peuvent être partagés, contribuant à la préservation de l'identité. Il y a un équilibre entre la forêt, la communauté et la ville; la mobilité entre ces lieux est essentielle pour maintenir l'équilibre au cœur du mino pimatisiwin.

Tel que relevé dans le chapitre II, pour vivre le lien au territoire, la mobilité entre la forêt, la ville et la communauté est importante. La fréquentation de la forêt est essentielle, puisque la forêt demeure un lieu incontournable dans le bien-être des peuples autochtones. Le chapitre suivant explore les différentes manifestations du lien au territoire. Les patrons de migration entre la ville, la forêt et la communauté ne sont pas uniformes. Par exemple, des variations importantes sont constatées entre les enfants, les jeunes, les adultes d'âge moyen et les aînés. Le chapitre III s'intéresse donc aux différentes façons de vivre le lien au territoire, selon la génération. Il vise à mettre en valeur la continuité du lien au territoire, qui est modulée par les contextes et les espaces sociaux-spatiaux différents, propres à chacune des générations. Trois aspects du lien au territoire seront considérés : fonctionnel, émotionnel et cognitif.

## CHAPITRE III

### MANIFESTATIONS, SELON LA GÉNÉRATION, DES TROIS ASPECTS DU LIEN AU TERRITOIRE (ÉMOTIONNEL, COGNITIF ET FONCTIONNEL) CHEZ LES ANICINAPEK ET LES CRIS (CANADA)

Véronique Landry<sup>1</sup>, Hugo Asselin<sup>2</sup> et Carole Lévesque<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4, Canada. (veronique.landry@uqat.ca)

<sup>2</sup> Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, École d'études autochtones, 445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4, Canada. (hugo.asselin@uqat.ca)

<sup>3</sup> Centre Urbanisation Culture Société, Institut national de la recherche scientifique (INRS), 385, rue Sherbrooke Est, Montréal (Québec) H2X 1E3, Canada. (carole.levesque@ucs.inrs.ca)

### 3.1 Résumé

Les trois composantes du lien au territoire (émotionnel, cognitif et fonctionnel) ont été analysées en regard de la génération d'appartenance de l'individu. Il s'avère que le lien au territoire se manifeste différemment selon les générations, chez les Anicinapek et les Cris (Canada). L'analyse montre, quant à l'aspect émotionnel, que le lien était présent, mais pouvait se situer à des endroits différents : pour les plus jeunes, le chez soi était la communauté. Pour les aînés, le chez soi était la forêt. Toutes les générations éprouvaient un sentiment d'appartenance à leur communauté. Toutes fréquentaient également la forêt à différents moments, de façon continue ou sporadique. Il arrivait qu'à certaines étapes de la vie, le territoire soit délaissé, mais pour ensuite mieux y revenir. L'aspect cognitif se reflétait par la perception de menace face à la dégradation du territoire due aux effets de la dépossession environnementale (par l'industrie forestière, notamment) présente chez les aînés. Le territoire change et cela inquiète. Le lien au territoire semblait moins fort pour la génération des 18-30 ans puisqu'environ le tiers des répondants ont affirmé n'avoir que peu ou pas de lien au territoire. Cela serait notamment modulé par la période de vie (études, travail), moins propice à passer du temps en forêt. Toutes les générations pratiquent des activités traditionnelles, mais parfois de façon différente. L'aspect fonctionnel (soit l'adéquation entre les besoins et le territoire), semblait différent chez les jeunes et les aînés. Notamment, les aînés ont soulevé le fait qu'il leur est difficile d'aller en forêt aussi souvent que souhaité, leur condition physique ne leur permettant plus. Ainsi, selon la génération, les besoins répondus par le territoire sont différents.

Mots clés : lien au territoire, intergénérationnel, aînés, jeunes, Autochtones

### 3.2 Introduction

La relation entretenue par les individus avec l'environnement (le lien au territoire) est importante pour leur santé physique et psychologique (Altman et Low, 1992; Junot *et al.*, 2018; Stedman, 2002). Des études ont montré que le sentiment d'être « chez soi » dans un lieu est étroitement lié au bien-être (Moser *et al.*, 2002). Ce lien entre l'environnement et le bien-être peut s'expliquer par l'attachement à des lieux qui procurent une satisfaction et qui améliorent la qualité de vie (Ramkissoon *et al.*, 2017; Scannell et Gifford, 2017). Ces endroits « préférés » peuvent aussi favoriser la restauration cognitive et émotionnelle (Junot *et al.*, 2018).

Les Autochtones des peuples algonquiens ont le *mino pimatisiwin*, un concept, une philosophie et un guide faisant référence à un état de bien-être complet (physique, psychologique, émotionnel, spirituel) obtenu par l'équilibre dans les relations (RCAAQ, 2016). Ainsi, pour les Anicinapek et les Cris, par exemple, dans l'ensemble des relations qui guident vers le *mino pimatisiwin*, le lien au territoire occupe une place importante, voire primordiale (Asselin, 2015; Basile *et al.*, 2017; Berkes, 2014; Big-Canoe et Richmond, 2014).

#### 3.2.1 Lien au territoire

Le lien au territoire est la signification et l'importance accordées par un individu (ou par un groupe) à ce territoire (Stedman, 2003). Le lien au territoire est influencé par le nombre d'années qui y sont vécues, l'histoire individuelle et collective, la culture, l'implication dans la vie communautaire (Jorgensen et Stedman 2006; McMillan et Chavis, 1986). Le lien au territoire se compose de trois aspects : émotionnel (l'attachement affectif au territoire), cognitif (les croyances et perceptions rattachées au territoire et le fait de s'identifier au territoire) et fonctionnel (la capacité du



territoire à répondre aux besoins) (Anton et Lawrence, 2014; Jorgensen et Stedman 2001, 2006; Junot *et al.*, 2018; Masterson *et al.*, 2017).

Le lien au territoire génère des émotions et des sentiments. L'attachement représente donc le premier aspect émotionnel du lien au territoire. En effet, selon Low et Atzman (1992), l'attachement implique non seulement des connaissances et des croyances relatives au territoire, mais également des émotions et des sentiments qui permettent de créer un lien affectif avec le territoire.

Le deuxième aspect du lien au territoire, cognitif, relève du fait que le territoire a un rôle dans la construction de l'identité (Junot *et al.*, 2018). L'identité est basée sur une histoire ou des expériences qui se situent dans des lieux spécifiques (Scannell et Gifford, 2010). L'identité n'est ni statique, ni définitive et elle se définit par un processus continu de retour sur soi-même, où l'individu réévalue constamment ses appartenances. S'identifier, « c'est ainsi établir un bilan quasi permanent de ses liens sociaux et spatiaux, de ses appartenances; c'est une quête constante de la cohérence de soi » (Di Méo, 2007, p.13). La fonction de ces bilans identitaires constants est de se recentrer, de départager sa part d'identité intrinsèque de la part d'identité héritée d'expériences, de son histoire, de sa culture.

Au niveau de l'identité collective, tout changement, qu'il soit volontaire ou imposé, introduit une mutation sociale et culturelle (Bousquet, 2002). La relation identitaire collective entre les Autochtones et le territoire relève davantage de l'identification que de la possession (Leroux, 2009; Rapoport, 1975). Les notions de réciprocité, de spiritualité et de savoirs autochtones caractérisent les relations humains-nature impliquées dans la résilience et le bien-être (Berkes, 2011; Hatala *et al.*, 2019). Les enseignements culturels qui façonnent l'identité collective des Anicinapek et des Cris, par exemple, montrent qu'ils se positionnent en gardiens du territoire, tout en mettant l'accent sur le fait que les humains font partie intégrante de l'environnement (Miller et Davidson-Hunt, 2013; Niezen, 2016).

Le troisième aspect du lien au territoire, fonctionnel, est lié à la capacité du territoire à satisfaire aux besoins (Jorgensen, Stedman 2006; Masterson *et al.*, 2017; Tidball, Stedman 2013). L'aspect fonctionnel du lien au territoire est en somme l'adéquation entre les caractéristiques du territoire et les objectifs (ou les activités privilégiées) par les individus ou les collectivités (Stedman, 2003). À titre d'exemple, Stedman (2003) explique que pour des communautés dépendantes de la forêt, cet aspect fonctionnel est souvent défini en utilisant des mesures économiques telles que la proportion d'emplois dans l'industrie forestière. Plusieurs caractéristiques du territoire, dont sa situation géographique (Anton et Lawrence, 2014; Hernández *et al.* 2007), orientent les activités qui s'y déroulent (Jorgensen et Stedman, 2006; Stedman, 2003). Saint-Arnaud *et al.* (2009) ont décrit les représentations sociales de la forêt chez les Anicinapek de Kitcisakik; un univers complexe où la forêt est à la fois garde-manger, pharmacie, école et maison, pour ne nommer que quelques-unes des multiples représentations. L'aspect fonctionnel influe sur les comportements en diminuant la possibilité de remplacer un lieu par d'autres (Milligan 1998). Conséquemment, les comportements sont guidés pour maintenir l'intégrité et la qualité du territoire (Davis *et al.*, 2009; Junot *et al.*, 2018). Les territoires traditionnels autochtones sont la base de la santé (McGregor, 2004; Rigby *et al.*, 2011; Wilson *et al.*, 2011). Pour les peuples autochtones, l'état de santé du territoire est directement lié à l'état de santé des individus (Adelson, 2004; Kingsley *et al.*, 2013; Landry *et al.*, 2019; Rigby *et al.*, 2011; Wilson *et al.*, 2011).

### 3.2.2 Territorialité

Le concept de territorialité, référant à toutes les dimensions du vécu territorial d'un individu ou d'un groupe, s'avère fort utile pour comprendre l'évolution du lien au territoire (Di Méo, 1998). Le vécu est constitué des savoirs, valeurs et compréhensions partagées par un groupe de personnes en particulier appartenant à

une même culture. Ces éléments influencent la façon de vivre le temps, l'espace et d'autres aspects de la réalité (Beldo, 2010). Comme dans toute relation, rien n'est fixe, ni spatialement, ni temporellement – les paysages évoluent et le lien au territoire est ainsi continuellement « renégocié », individuellement et collectivement (Berkes, 2014; Cheng *et al.*, 2003). La culture joue ainsi un rôle important dans la renégociation en continu du lien au territoire (Albrecht, 2010; Berkes, 2014). Le territoire, matrice de la culture des peuples autochtones (Martin, Girard, 2009), inclut tous les membres et ne se limite pas aux terrains de trappe et aux communautés (Lévesque, 2003). Il comprend l'ensemble des lieux fréquentés par un individu ou par un groupe (Frémont, 1984). Dans le cadre de cette recherche, trois lieux seront considérés : la forêt, la ville et la communauté.

Il est commun d'entendre les craintes des aînés autochtones, qui affirment que le lien au territoire est en train de se perdre. Les jeunes semblent toutefois d'avis différents. Il existe un certain épuisement chez les jeunes face au discours des aînés, tel que l'illustre éloquemment cet extrait d'une entrevue avec une jeune Anicinape de Pikogan (Germain, 2012, p. 144) :

Moi ce qui me choque le plus, c'est de toujours entendre les aînés de la communauté dire que le territoire ne sera plus jamais comme avant et que c'est une catastrophe. Mais moi, je ne sais pas de quoi ils parlent. Même si je les comprends, je trouve cela redondant. Faut arrêter de juste chialer et faire quelque chose pour défendre nos intérêts. Nous ne pourrons jamais vivre ça nous. Alors, pourquoi toujours revenir sur le passé? Cette époque est terminée. Moi, j'ai le goût de m'investir là-dedans. Mais c'est pas facile de dire aux aînés que nous pouvons vivre, notre génération, avec les coupes forestières. Je suis quand même optimiste pour l'avenir.

S'adresser aux aînés en ce qui concerne les enjeux communautaires ou territoriaux est perçu comme une façon de garantir des données riches et authentiques (Bousquet, 2005). Or, peu de recherches ont jusqu'à présent étudié le discours des autres générations, notamment des jeunes, à l'égard de leur lien au territoire. La présente

recherche vise donc à documenter les manifestations intergénérationnelles de lien au territoire dans deux communautés autochtones au Québec.

### 3.2.3 Manifestations générationnelles du lien au territoire

L'histoire de vie, l'âge, le parcours géographique, la culture, sont autant d'éléments qui influencent le lien au territoire (Cheng *et al.*, 2003). Par conséquent, le lien au territoire se vit différemment selon la génération d'appartenance et à sa fréquentation diffère (Bousquet, 2002; Guérin-Pace, 2006). Chaque groupe d'âge se conçoit par rapport à des temps et à des espaces sociaux (Di Méo, 2007; Jérôme, 2005). Certains événements structurent la ligne du temps, sont des marqueurs temporels forts. Par exemple, il y a un « avant » et un « après » pensionnats (Basile *et al.*, 2017; Bousquet, 2005). Les savoirs et les rituels sont réinterprétés et modulés par la génération, qui elle est influencée par le contexte social et par les discours politiques (Bousquet, 2002).

Dans son travail avec les Anicinapek de Pikogan, Bousquet (2002) s'est inspirée de Mannheim (1990) pour définir 4 générations en se référant non seulement à l'âge des individus, mais également au fait d'être né dans un espace historico-social distinct et donc de partager un même vécu, une même expérience, une même séquence de mémoire collective (Tableau 3.1).

La génération plus âgée, « les aînés<sup>2</sup> » (plus de 60 ans) ayant connu la sédentarisation progressive vit une grande nostalgie de la vie en forêt, même en considérant les défis associés à ce mode de vie. Pour plusieurs, la communauté est vue comme une prison et associée à des métaphores négatives qui évoquent la domination (Bousquet, 2002),

---

<sup>2</sup> Bousquet (2002) précise que le prestige associé à être détenteur de savoirs qui concernent le territoire est souvent le privilège des aînés. La majorité des personnes âgées sont considérées comme des aînés en raison de leur expérience. Toutefois, il ne suffit pas d'être âgé pour être considéré aîné; il faut répondre à certains critères jugés par la communauté. Dans le cadre de cette recherche, par souci de simplicité, les individus de plus de 61 ans ont été considérés « aînés ».

alors que la forêt a une charge positive (Saint-Arnaud *et al.*, 2009). Pour les générations suivantes, fortement influencées par l'épisode des pensionnats, la fréquentation du territoire (de la forêt) est plus sporadique. Les activités traditionnelles (chasse, pêche, trappe, par exemple) continuent néanmoins d'y être pratiquées et sont encore valorisées. La jeune génération est née en communauté ou en ville et considère ce lieu comme sa maison (Basile *et al.*, 2017; Guérin-Pace, 2006). Les jeunes Anicinapek fréquentent peu la forêt et ont une faible connaissance de la langue algonquine, alors que les aînés ne parlent souvent que l'anicinapemowin et plusieurs sont nés et vivent toujours en forêt.

Tableau 3.1 Caractéristiques des générations

Génération	Groupe d'âge <sup>3</sup>	Points communs Espace historico-social
Aînés	>60 ans	Sont nés et ont vécu leur enfance « dans le bois », leurs enfants ont vécu en pensionnat <sup>4</sup> . Ont connu la sédentarisation progressive, dont l'implantation des réserves <sup>5</sup> . Ne parlent souvent que leur langue autochtone.
Pensionnat	46-60 ans	Ont vécu en pensionnat. Étaient de jeunes enfants au moment de la signature de la Convention de la Baie James et du Nord Québécois (1975) <sup>6</sup> .

<sup>3</sup> Au moment de la passation des questionnaires (2013-2014).

<sup>4</sup> Au Québec, les pensionnats Indiens ont été principalement mis en place des années 1950 aux années 1970. Ils visaient à mettre en place la politique d'intégration dans les écoles publiques du ministère des Affaires indiennes. Sous le prétexte de l'éducation, les pensionnats étaient davantage des centres d'endoctrinement culturel (Commission de vérité et réconciliation du Canada [CVRC], 2015).

<sup>5</sup> La création législative des réserves remonte à l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada* de 1851 (Fortin, Frenette, 1989). La Loi sur les Indiens de 1876 a repris l'ensemble de la législation existante à ce moment sur les Autochtones pour la réunir en une seule loi. La loi définit une réserve comme une « Parcelle de terrain dont Sa Majesté est propriétaire et qu'elle a mise de côté à l'usage et au profit d'une bande (...) ». Comme les pensionnats, les réserves faisaient partie d'un processus de « civilisation » et d'« occidentalisation » des Autochtones (Maltais-Landry, 2015).

<sup>6</sup> La Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) a été signée par les gouvernements provincial et fédéral, la nation Crie et le peuple Inuit, dans le cadre des travaux entourant le développement hydroélectrique de la région de la Baie James. C'est le premier traité moderne au Canada. Depuis la signature, les Cris ne sont plus régis par la Loi sur les Indiens, mais par la Loi sur

Post-pensionnat	31-45 ans	Ont toujours vécu dans la communauté et parfois en ville (e.g. pour les études ou le travail). Fréquentent la forêt de façon plus sporadique.
Jeunes	18-30 ans	Sont nés en ville. Ont vécu dans la communauté la plupart de leur vie (sauf pour les études ou le travail). Parlent davantage l'anglais ou le français.

---

### 3.3 Méthodologie

Nous avons distribué un questionnaire (voir annexes A et B) comprenant 53 questions à choix de réponses ou à développement court dans la communauté crie de Waswanipi et dans la communauté anicinape de Pikogan afin d'explorer, selon les générations, le lien au territoire, les parcours identitaires, les lieux qui l'ont jalonné, la fréquentation du territoire (de la forêt) et de la ville et la pratique d'activités traditionnelles. Les répondants étaient invités à commenter les questions et à préciser leurs réponses, ce qui a permis d'enrichir le corpus et de mieux contextualiser les résultats.

Waswanipi est l'une des 9 communautés cries situées sur Eeyou Itschee (le territoire cri) au Québec (Canada). Eeyou Istchee a fait l'objet de la signature d'un traité moderne, la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ). L'entente a été convenue entre le gouvernement du Canada, le gouvernement du Québec, qui souhaitait développer l'hydro-électricité sur Eeyou Itschee, les Cries et les Inuit (et plus tard les Naskapis), qui vivaient de chasse, de pêche et de piégeage. L'entente précise les modalités d'utilisation et de gouvernance du territoire. Elle a été complétée en 2002 par la signature de la Paix des Braves, et en 2012 par l'entente sur la gouvernance dans le territoire d'Eeyou Istchee Baie James. Waswanipi, qui compte un peu plus de 2200 membres, est la communauté crie la plus au sud et son territoire traditionnel est situé dans la forêt dite « commerciale ». Ainsi, la foresterie y est un

---

l'accord concernant la gouvernance de la nation crie d'Eeyou Istchee (L.C. 2018, chap. 4) (Lepage, 2009).

enjeu crucial et les maîtres de trappe (gestionnaires de terrains de trappe familiaux appelés *traplines*) doivent négocier avec le gouvernement et les compagnies forestières pour la gestion de la forêt.

Pikogan est la plus nordique des 9 communautés anicinapek situées sur le Nitakanan (territoire anicinape). Comme pour Waswanipi, le territoire traditionnel utilisé par les quelque 1100 membres de Pikogan est situé dans la forêt boréale commerciale. Les Cris et les Anicinapek étaient autrefois semi-nomades et organisaient leurs déplacements notamment en fonction des activités de chasse, de cueillette et de trappe saisonnières. Encore aujourd'hui, ces activités constituent une part importante de leur mode de vie et de leur identité (Niezen, 2016; Saint-Arnaud *et al.*, 2009; Tobias et Richmond, 2014).

Pour élaborer le questionnaire, nous nous sommes basés, entre autres, sur les travaux de l'enquête ODENA<sup>7</sup> qui a fait un portrait statistique des Autochtones vivant en milieu urbain, ainsi que sur les travaux de Bousquet (2002) et de Saint-Arnaud *et al.* (2009) qui ont décrit en détail les représentations du territoire dans deux communautés anicinapek. La chercheuse principale (V. Landry) a administré le questionnaire, assistée d'une cochercheuse autochtone (M. Etapp) afin de faciliter le recrutement des participants et la passation du questionnaire (Asselin et Basile, 2012). Des organismes partenaires (Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, Conseil de bande de Pikogan, Autorité forestière de Waswanipi et Pavillon des Premiers peuples de l'UQAT à Val-d'Or) ont aidé au recrutement des participants. Par la suite, l'effet « boule de neige » (Gamborg *et al.*, 2012) a fait son œuvre afin d'atteindre un nombre de participants qui a permis d'atteindre la saturation de l'information, c'est-à-dire un point où des entrevues additionnelles ne permettaient pas d'obtenir de l'information supplémentaire. Les critères d'inclusion des participants étaient le lieu de résidence et l'âge. Les 54 participants ont été classés selon leur génération et leur communauté d'appartenance (Tableau 3.2). Dans la section Résultats, lorsqu'il sera question d'une

---

<sup>7</sup> Alliance de recherche « Les Autochtones et la ville au Québec » <http://www.odena.ca>

personne, elle sera identifiée par un code pour protéger son anonymat : une lettre représentant la communauté (W/P), suivie d'un chiffre par individu, puis d'un tiret et d'un autre chiffre permettant de coder les participants selon leur génération. Par exemple, P3-2 est le troisième participant de Pikogan et il appartient à la génération post-pensionnat.

Tableau 3.2 Répartition des répondants selon les générations et les communautés

Génération	Code génération	Waswanipi	Pikogan
Aînés (> 60 ans)	4	7	6
Pensionnat (46-60 ans)	3	6	7
Post-pensionnat (31-45 ans)	2	9	6
Jeunes (18-30 ans)	1	6	7

### 3.3.1 Analyse des données

Les variables choisies sont issues de la littérature (certaines variables sont issues du modèle de Stedman (2003)) ou ont émergé de manière inductive. La comparaison des distributions de fréquences des réponses aux questions a permis de relever des différences (bien que non statistiquement représentatives) entre les quatre générations (13 à 15 répondants par génération). Ces différences ont été analysées en regard des différences entre les trois aspects du lien au territoire : émotionnel, cognitif et fonctionnel (Jorgensen et Stedman, 2006). Plusieurs questions ont été utilisées pour nuancer ces trois dimensions. Les questions étaient parfois explicites : « Ressentez-vous un sentiment d'appartenance à votre lieu de résidence? » et parfois implicites ou



laissant place à plus de nuances : « Ce lieu, pourquoi l'identifiez-vous comme votre chez vous? ».

Nous avons obtenu un certificat du Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT), ainsi que des lettres d'appui des conseils de bandes des deux communautés participantes, avec qui nous avons par ailleurs signé un protocole basé sur le *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador* (Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador [APNQL], 2014).

### 3.4 Résultats

De façon générale, il n'y avait pas de différence marquée entre les répondants selon le genre. Les résultats seront donc présentés de façon globale, sauf pour certains aspects précis, notamment le fait d'être responsable d'un territoire de trappe, où des distinctions ont été faites. De la même façon, il n'y avait pas de différence marquée entre les répondants selon leur communauté d'appartenance. Les résultats seront présentés globalement, mais pourront parfois être nuancés lorsque pertinent.

#### 3.4.1 Aspect émotionnel

Cinq variables permettent d'évaluer l'aspect émotionnel du lien au territoire : (1) le lieu que les répondants considèrent comme chez soi et (2) les raisons qui justifient ce choix, (3) les lieux d'enfance, (4) la fréquentation actuelle de la forêt et (5) le sentiment d'appartenance au lieu de résidence.

Certains répondants ont identifié leur chez soi comme étant la communauté, tandis que d'autres ont plutôt identifié la forêt (Figure 3.1). Dans les deux communautés, les 18-30 ans ont identifié davantage leur chez soi comme étant la communauté, tandis

que les aînés (61 ans et plus) ont plutôt indiqué la forêt. Les adultes de 31-60 ans étaient quant à eux partagés entre la communauté et la forêt, mais penchaient tout de même plus pour la communauté.

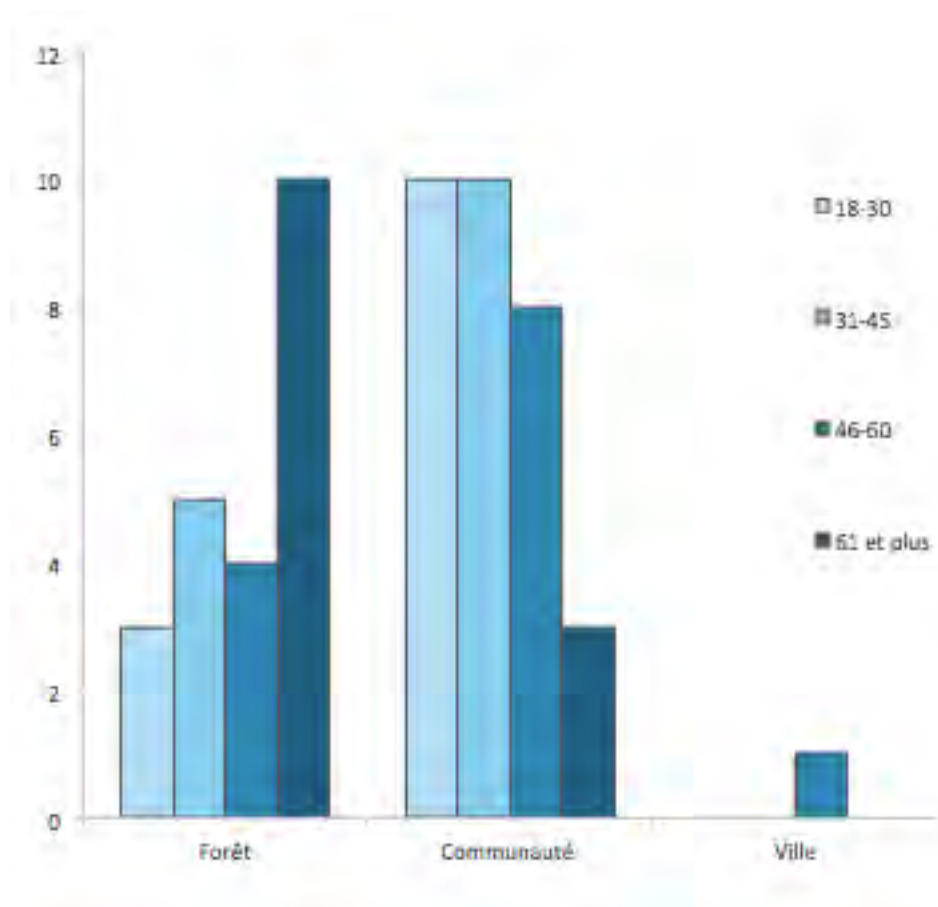


Figure 3.1 Lieu identifié comme « chez soi » par les répondants des différentes générations

Certains répondants habitaient plusieurs endroits et partageaient leur temps entre la communauté et la forêt, mais aussi la ville. Par exemple, un répondant (W6-2) habitait temporairement à deux endroits, le temps de compléter des études dans une

ville. Sa maison dans la communauté a été identifiée comme son «chez soi». Plusieurs personnes partageaient leur temps entre le terrain de trappe et la communauté, comme W13-4, une personne dont le conjoint était décédé, mais qui vivait sur son terrain de trappe avec des amis, tout en passant aussi du temps dans la communauté. Certains maîtres de trappe ont identifié leur terrain de trappe (en précisant le numéro) comme leur chez soi.

Par ailleurs, même si une personne vivait à un endroit, elle n'identifiait pas nécessairement cet endroit comme son chez-soi. Par exemple, W2-1 estimait que la vie sur le territoire était son mode de vie aujourd'hui et que sa maison était davantage la forêt que la communauté. Dans sa réalité actuelle, il ne fréquente la forêt qu'à l'occasion pour le moment et prévoit aller habiter en ville prochainement en vue de poursuivre ses études. Son plan est ensuite de revenir habiter sur son terrain de trappe.

Lorsque nous demandions aux répondants d'expliquer pourquoi le lieu identifié était leur chez soi, leurs réponses étaient généralement liées aux émotions ou du fait que l'endroit est leur lieu d'origine (c'est de là que je viens, ma famille vient de là, présence de mes ancêtres). L'aspect émotionnel était souvent exprimée en associant le territoire à la famille, et ce pour toutes les générations. « Mon territoire de chasse, c'est de l'affection familiale, c'est mon devoir, notre responsabilité. » (P24-3). « Mon lien au territoire, je le décrirais comme familial. Là-bas, dans le bois, c'est la famille. C'est rassembleur, c'est la proximité. » (W3-3). Les raisons du chez soi sont également liées à un aspect fonctionnel (ma maison est ici, mon travail est ici). Certains ont aussi précisé que c'était un lieu de bien-être. Les jeunes (18-30 ans) ont nommé davantage de raisons émotives et liées au lieu d'origine, principalement pour des raisons familiales, tandis que les répondants plus vieux (46 ans et plus) avaient plutôt tendance à nommer les raisons fonctionnelles ou le bien-être. Par exemple, certaines personnes plus âgées habitaient dans les maisons pour aînés des communautés. Ils ont identifié ce lieu comme leur chez soi pour une raison fonctionnelle, mais certains ont précisé que émotivement ou pour le bien-être, c'était

le terrain de trappe qui était leur véritable chez soi. Ainsi, un répondant a dit : « La vie dans le bois, pour moi, c'est la meilleure façon de vivre; tout est là. Ce n'est pas payant économiquement, mais c'est payant à l'intérieur de moi. Le bien-être est là. Moi, ce que je connais, c'est le bois; je l'ai dans le sang. » (P8-3)

La question sur les lieux d'enfance était une question ouverte, où nous demandions aux répondants d'identifier à quel(s) endroit(s) ils avaient vécu de 0 à 18 ans. Le vécu territorial des répondants est diversifié et comporte plusieurs dimensions. Globalement, les deux générations plus jeunes ont identifié la ville ou la communauté comme premier lieu d'enfance, tandis que les deux générations les plus âgées ont davantage vécu leur enfance en forêt (Figure 3.2). À Waswanipi, la moitié des jeunes (18-30 ans) a identifié le premier lieu d'enfance comme étant la forêt et l'autre moitié, la communauté, tandis que la grande majorité des aînés ont dit que la forêt était leur premier lieu d'enfance. Les répondants de 46-60 ans étaient partagés entre la forêt, la communauté et la ville. À Pikogan, les résultats diffèrent de Waswanipi concernant le premier lieu d'enfance des génération 18-30 ans et 31-45 ans, dont la majorité a identifié la communauté ou la ville comme premier lieu d'enfance, alors que les aînés ont tous identifié la forêt.

Dans les deux communautés, le deuxième lieu d'enfance le plus fréquent des répondants âgés de 46 ans et plus était le pensionnat.

Quand j'avais 15 ans, à la sortie du pensionnat, je ne voulais pas aller dans le bois. On nous disait que c'était sale. J'avais perdu la notion du bois. Vers 22 ans, j'ai retrouvé le goût du bois grâce à mon mari et à mes parents. Après ça, je me suis intéressée à la vie culturelle et je ne me suis jamais tannée. (W1-2)

Lorsque nous avons demandé aux répondants de qualifier leur fréquentation de la forêt (souvent, rarement, jamais), seulement deux personnes appartenant à la jeune génération (18-30 ans) ont dit ne pas fréquenter la forêt. La fréquentation de la forêt variait selon les réalités de chacun : les travailleurs pouvaient y aller les fins de semaines, d'autres pouvaient y passer 10 mois par année et n'en sortir que pour se

ravitailer. Tous les répondants ont indiqué participer aux semaines culturelles à Pikogan et au Moose Break et au Goose Break à Waswanipi, qui permettent aux familles de se rassembler en forêt. Certains répondants ont mentionné que la fréquentation de la forêt ne devrait pas se limiter à de courtes périodes circonscrites : « Pendant les semaines culturelles, c'est là que le monde va dans le bois. Mais pourquoi attendre? Les traditions et la langue se perdent, l'enseignement de la culture manque. La langue, si on ne la parle pas à la maison, elle se perd. » (P16-4)

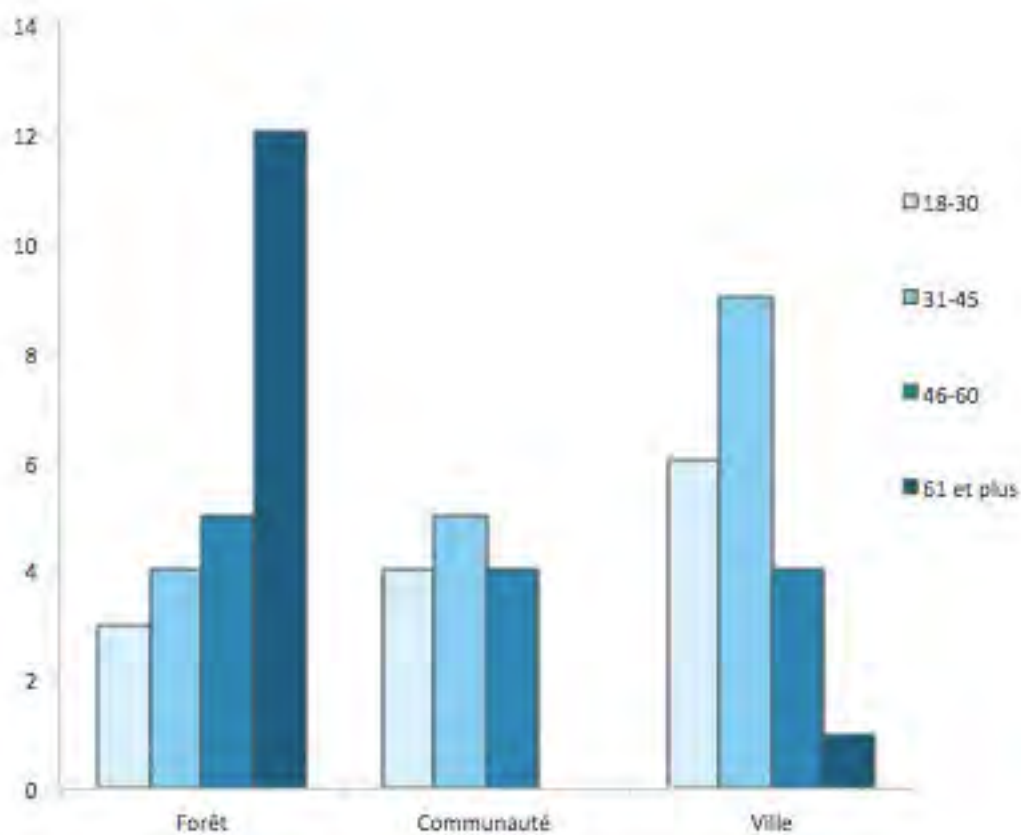


Figure 3.2 Premier lieu d'enfance, selon les générations

Plusieurs répondants, pendant la passation des questionnaires, ont relaté de beaux souvenirs liés à des expériences vécues (expéditions hivernales en raquette ou

estivales en canot) ou des moments vécus à des lieux précis : « Sur le territoire de mon père, il y a un endroit où je retourne toujours, un endroit où on avait un camp qui a été détruit suite au divorce de mes parents. C'est la paix, ça me ramène de beaux souvenirs, je m'y sens bien. » (P23-1).

Les répondants de toutes les générations ont montré un sentiment d'appartenance envers leur lieu de résidence actuel. Quelques-uns ont nuancé leurs propos en précisant que leur sentiment d'appartenance était effectivement envers leur lieu de résidence actuel, mais qu'il l'était encore plus envers le territoire de chasse. Plus les répondants étaient âgés, plus ils manifestaient une préférence pour la forêt.

#### 3.4.2 Aspect cognitif

Est-ce que l'aspect cognitif du lien au territoire est plus ou moins présent, selon la génération? Pour comparer l'aspect cognitif du lien au territoire entre les générations, six variables ont été utilisées : (1) le lien au territoire (2) le lieu de naissance; (3) les enseignements traditionnels reçus (ou non); (4) la langue parlée; (5) les éléments mis de l'avant pour se décrire et (6) le fait d'avoir habité en ville ou non.

Tous les répondants ont qualifié leur lien au territoire de « fort », à quelques exceptions près chez les 18-30 ans (Figure 3.3). Des répondants ont relaté avoir été (ou être en ce moment) dans une période où ils bâtissaient leur vie, se détachaient momentanément de ce qu'ils connaissaient, mais savaient que c'était pour mieux y revenir plus tard. « Quand on était enfant, on était plus souvent dans le bois. Avec l'adolescence, ça m'intéressait moins. Ça revient. » (P17-1). « À 35-40 ans, il y a comme un retour de la culture et les gens veulent retourner dans le bois. » (P18-4)

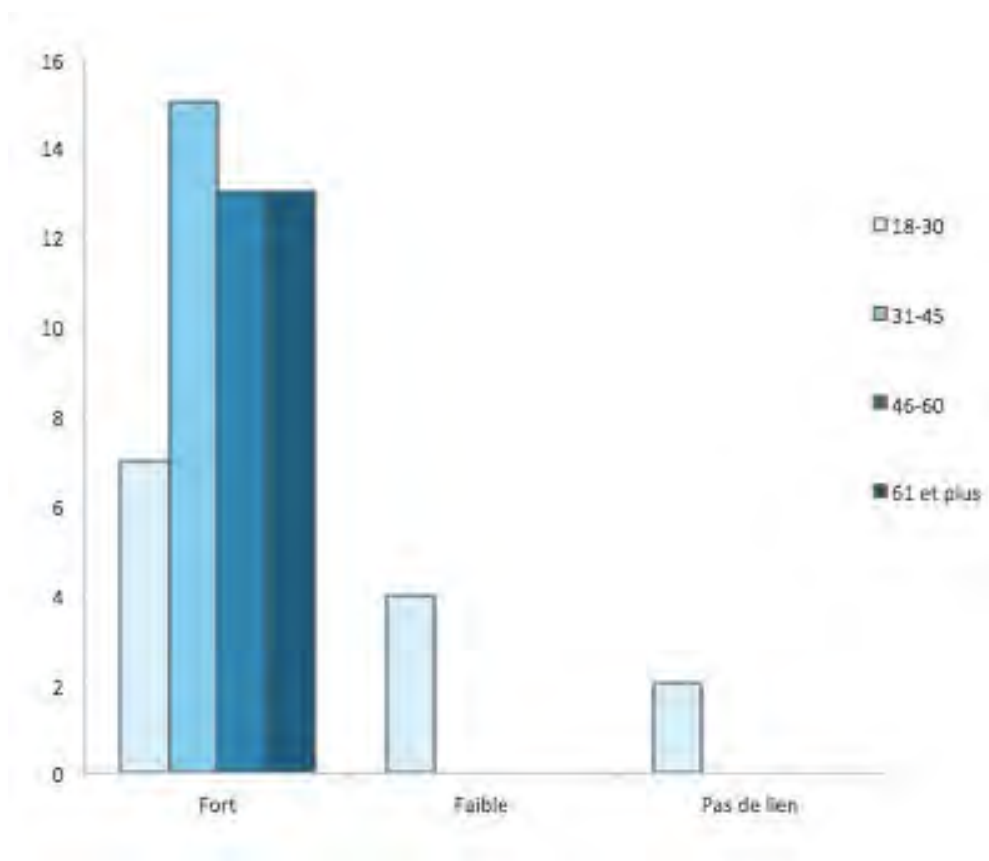


Figure 3.3 Intensité du lien au territoire selon les générations

Nous avons demandé aux répondants si, selon eux, la vie en forêt est associée au passé ou s'ils associaient ce mode de vie à quelque chose d'encore actuel. Les réponses montrent que pour toutes les générations, la vie en forêt est encore associée au présent: « C'est quelque chose que j'entretiens encore, c'est la belle vie! » (P23-1). « Ça m'apprend à être responsable. Je me sens responsable de prendre soin de ce qu'on m'a laissé et de poursuivre les pratiques de mes grands-parents. » (P3-2). « Même dans la communauté, je pense toujours au bois. Moi je suis née dans le bois. » (P20-4). Un répondant de la génération 18-30 ans a témoigné qu'il associait au passé « la vie dans le bois »: « La vie dans le bois, c'est une manière de me ressourcer, mais c'est le bon vieux temps pour moi. Pour nous les jeunes, pour

certains, c'est ennuyant, la vie dans le bois. Avec les technologies, maintenant, on a moins d'intérêt. » (P11-1). Certains répondants ont souligné que les savoirs et pratiques associés à la vie en forêt sont dynamiques : « On s'adapte, mais on ne perd pas l'identité. » (W19-2)

Le lieu de naissance était une question à choix de réponses (territoire/ville/communauté) et une différence s'est dégagée entre les deux communautés : alors que presque la moitié des répondants à Waswanipi ont indiqué être nés en forêt, c'est une minorité des répondants de Pikogan qui ont répondu la même chose. À Pikogan, la plupart des répondants sont nés à Amos, la ville adjacente. À Waswanipi, les 46 ans et plus sont en grande majorité nés en forêt. Chez les 18-45 ans, le lieu de naissance était réparti dans différentes villes à proximité de la communauté (Matagami, Chibougamau, Val-d'Or), sauf pour deux répondants nés en forêt. Aucun des répondants, ni de Waswanipi ni de Pikogan n'est né dans sa communauté.

Tous les répondants, toutes générations confondues, ont reçus des enseignements par des membres de leur famille ou des aînés et tous ont transmis des enseignements. La première langue parlée était, dans une forte proportion, toutes générations confondues, l'anicipemowin (Pikogan) ou l'inyiw-ayamiwin (Waswanipi) (Figure 3.4). Au total, 10 répondants (tous parmi les 18-45 ans) ont indiqué avoir le français ou l'anglais comme langue maternelle. Peu de répondants parmi les 18-45 ans ont indiqué parler l'anicipemowin comme première langue.



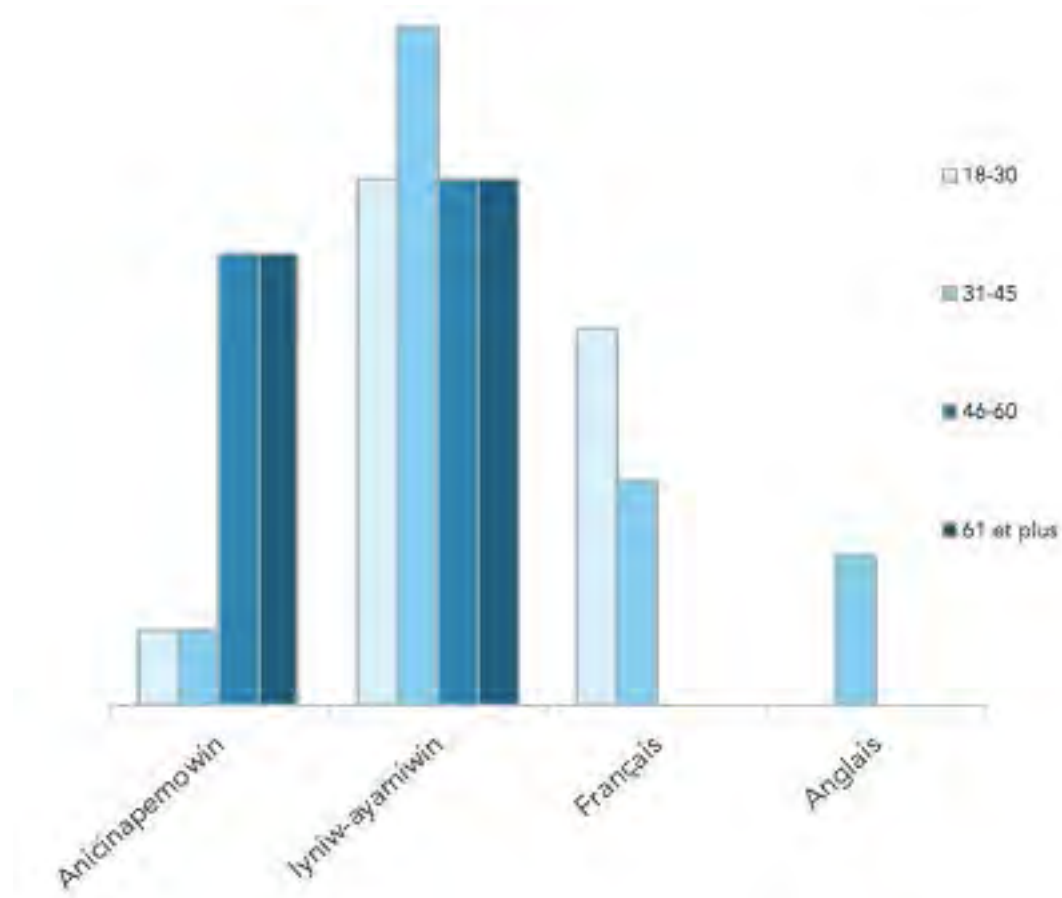


Figure 3.4 Langue maternelle parlée, selon les générations

Certains répondants ont établi un lien direct entre les langues autochtones et la fréquentation du territoire forestier :

On parle plus Algonquin dans le bois. C'est vrai que notre langue est une langue qui est très imagée et que ces images font plus référence à ce qui est dans le bois qu'à ce qui est en ville. Ça peut expliquer un peu que les enfants ont moins de communication avec les aînés. Des fois les grands-parents parlent seulement Algonquin et pas les enfants. (P18-4).

À la question « lequel de ces thèmes utilisez-vous davantage pour vous décrire? » les réponses les plus populaires ont été : famille/amis et culture/territoire, pour un total

des deux réponses de 41 répondants sur 54. Plusieurs aînés ont également répondu « mon vécu » (Figure 3.5).

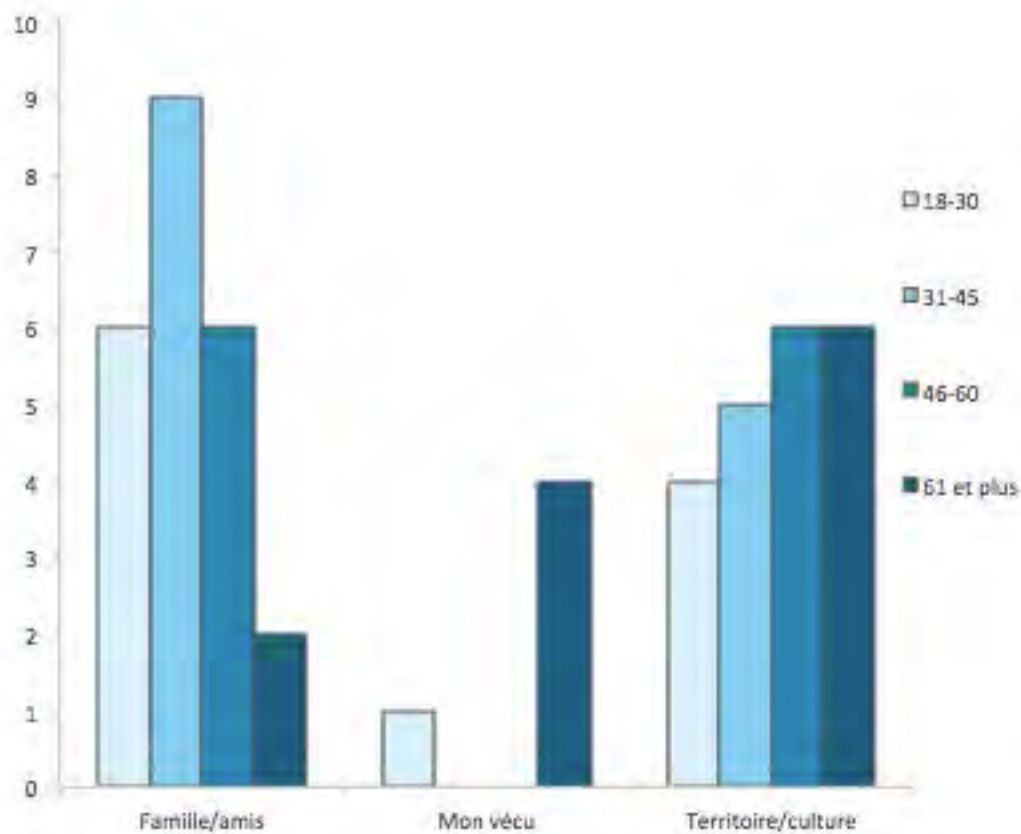


Figure 3.5 Principal terme utilisé par les répondants pour se décrire, selon les générations

La dernière variable choisie pour évaluer l'aspect cognitif du lien au territoire était le fait d'avoir ou non déjà habité en ville. Plus de la moitié des répondants ont déjà habité en ville (56%). Parmi ceux-ci, la plupart étaient âgés entre 31 et 60 ans (20 répondants sur 30). Peu de 18-30 ans a déjà habité en ville (3 répondants sur 13).

### 3.4.3 Aspect fonctionnel

Pour comparer l'aspect fonctionnel du lien au territoire selon les générations, nous avons utilisé cinq variables : (1) l'occupation dans la vie; (2) la responsabilité – ou non – d'un terrain de trappe; (3) la pratique – ou non – d'activités traditionnelles en forêt; (4) envisager – ou non – déménager; (5) le partage des produits des activités traditionnelles et (6) la facilité d'accès à une voiture pour aller en forêt.

Les répondants de 61 ans et plus étaient en plus grande proportion des personnes retraitées ou recevant des prestations pour les personnes vivant de la chasse ou de la trappe (Figure 3.6). Les répondants entre 46 et 60 ans étaient majoritairement des travailleurs. Les 31-45 ans recevaient des prestations pour chasseurs/trappeurs ou travaillaient. Quant aux 18-30 ans, environ le tiers vivait de la prestation pour chasseurs/trappeurs, un autre tiers travaillait et le dernier tiers était étudiant.

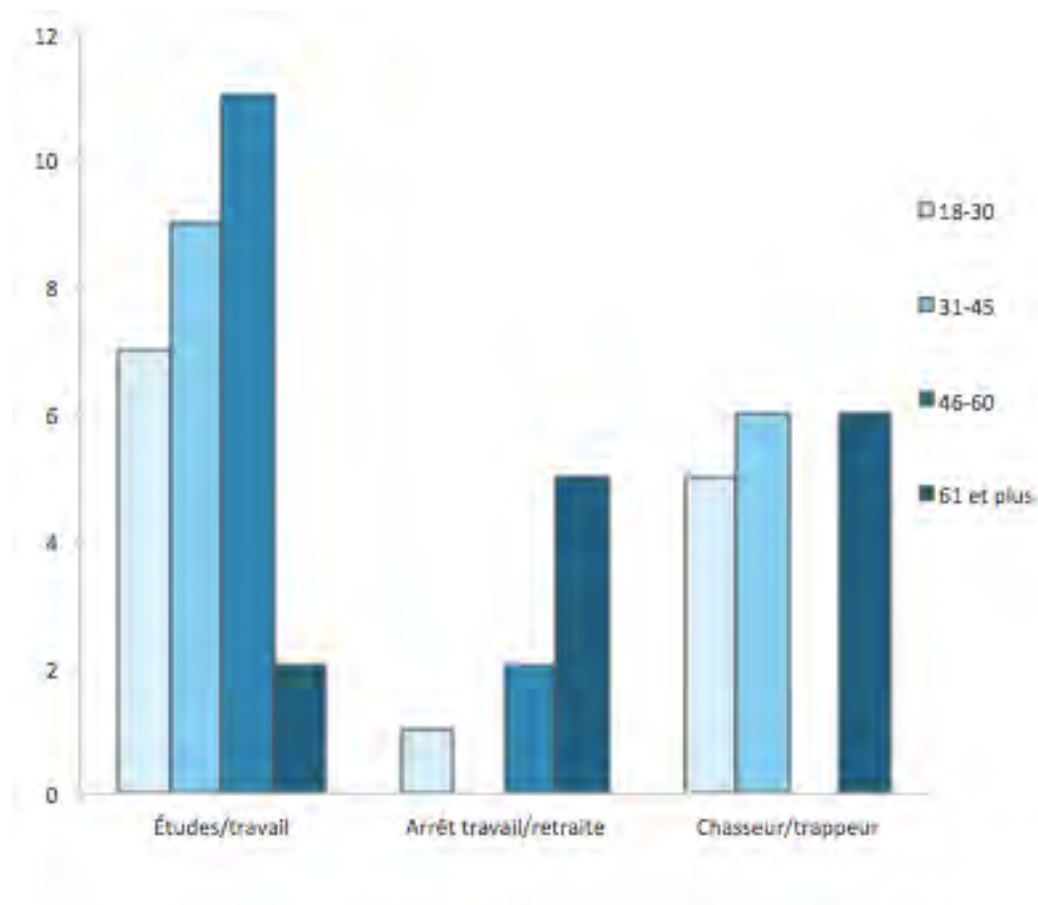


Figure 3.6 Occupation des répondants, selon les générations

Pour les 18 à 30 ans, la responsabilité d'un terrain de trappe appartient en majorité à un proche; seulement deux des jeunes répondants ont dit être responsables d'un terrain de trappe (Figure 3.7). Chez les 31-45 ans, une faible proportion est responsable d'un terrain, alors que la majorité, lorsqu'elle fréquente un terrain, fréquente celui d'un proche. Chez les 46-60 ans, 43% sont responsables d'un terrain de trappe. Enfin, plus de la moitié des 61 ans et plus est responsable d'un terrain de trappe. Près de deux fois plus d'hommes que de femmes sont responsables d'un terrain de trappe (Figure 3.8).

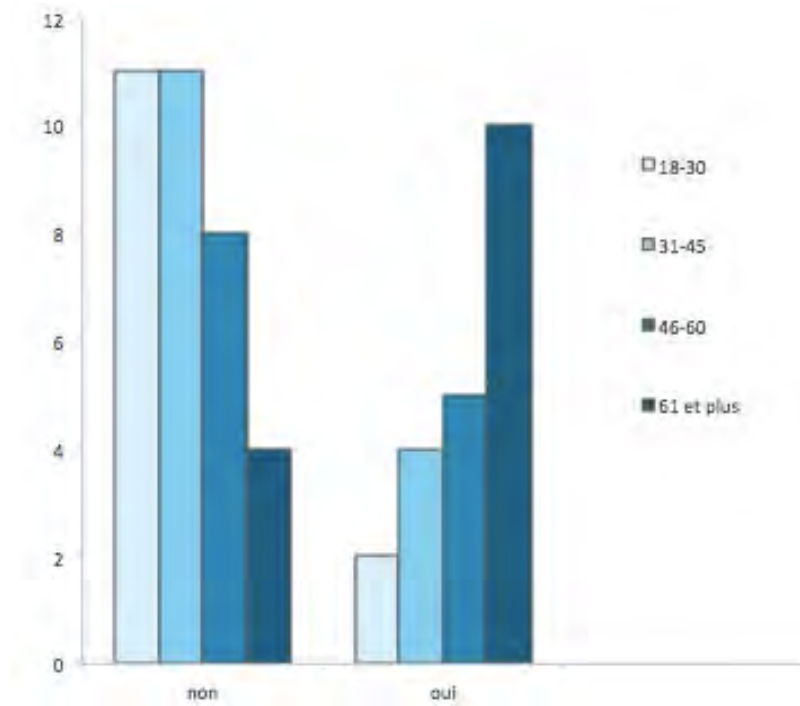


Figure 3.7 Responsabilité d'un terrain de trappe, selon les générations

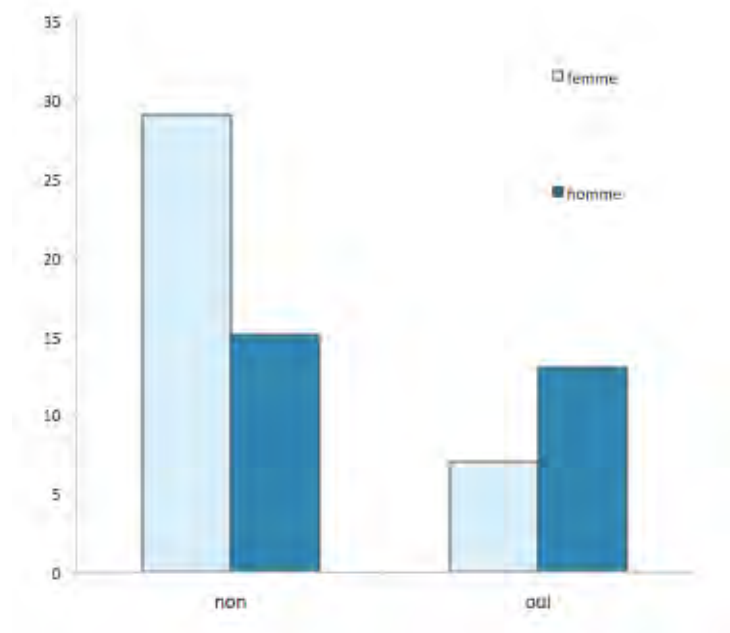


Figure 3.8 Responsabilité d'un terrain de trappe, selon le genre

Outre le fait d'être responsable ou de connaître une personne responsable d'un territoire, d'autres facteurs influençaient positivement ou négativement la possibilité d'avoir accès au territoire. Certains répondants ont mentionné faire face à des contraintes logistiques d'accès au territoire forestier : « Si j'avais une voiture j'irais plus souvent. Si j'avais un camp aussi ça aiderait. » (P22-2). Un total de 11 personnes sur 54 n'avait pas de voiture; parmi ceux-ci, deux personnes arrivaient quand même à se débrouiller facilement pour se déplacer quand elles voulaient aller en forêt (autostop, covoiturage, emprunt de voiture). D'autres problèmes ont été mentionnés quant à l'accès au territoire forestier : la grande distance entre la communauté et le camp, les chemins forestiers fermés (« wash out » durant le dégel du printemps) et le manque de moyens financiers.

Des répondants ont témoigné être confrontés à des obstacles qui relèvent de leur santé, puisqu'ils n'ont pas la santé physique pour aller en forêt : « Mon lien au territoire est très fort émotionnellement et spirituellement, mais moins physiquement » (W26-4).

À quelques exceptions près (2 répondants de la génération des 18-30 ans), tous les répondants pratiquaient des activités traditionnelles, et ce, à différents moments de l'année. Les activités traditionnelles englobaient plusieurs choses : chasse, pêche, préparation de la nourriture traditionnelle, cérémonies, médecine, purification à la sauge, fumage de poisson, coupe de bois, par exemple. Sur ce point, plusieurs répondants ont souligné l'adaptation et l'évolution des pratiques liées aux activités traditionnelles. « Mon mode de vie dans le bois, c'est ça encore aujourd'hui, mais ça a évolué. Maintenant il faut que ce soit accessible et que ce soit bien équipé. » (P4-4). Notons aussi que certaines personnes pratiquent toujours l'artisanat, cuisinent et arrangent le gibier avec les mêmes outils, les mêmes techniques et les mêmes méthodes utilisés par les générations qui les ont précédées.

Quant à l'intention de déménager, les répondants qui considéraient avoir un rôle important à jouer chez eux avaient tendance à souhaiter rester dans la communauté : « Avant, je voulais partir de Pikogan parce qu'il y avait trop de drogue et d'alcool, mais maintenant, je veux rester parce que ma communauté a besoin de moi. » (P23-1). « Aller dans le bois suffit souvent pour se sentir bien. [...] Et ça permet d'enseigner aux plus jeunes, c'est important. D'ailleurs, mon rôle de *tallyman* en est un d'éducation. » (W18-2). La volonté de déménager dans le bois était plus forte chez les 46-60 ans (Figure 3.9) et la raison la plus souvent mentionnée était : pour ma santé et mon bien-être. Les 61 ans et plus envisageaient peu déménager; pour eux, la santé et le bien-être était également la raison la plus évoquée, mais pour rester. Les jeunes (18-30 ans) souhaitaient surtout déménager en ville, tandis que les 31-45 ans ont offert des réponses variées. Les raisons motivant l'envie de déménager étaient réparties entre la santé, le bien-être, la recherche de logement plus adéquat ou encore pour aller suivre une formation (Figure 3.10). Durant la passation du questionnaire, certains parents (particulièrement à Waswanipi, communauté plus loin que Pikogan des centres urbains de la région, comme Val-d'Or et Rouyn-Noranda) affirmaient qu'ils souhaitaient déménager, du moins temporairement, afin d'offrir plus d'opportunités à leur famille, à leurs enfants.

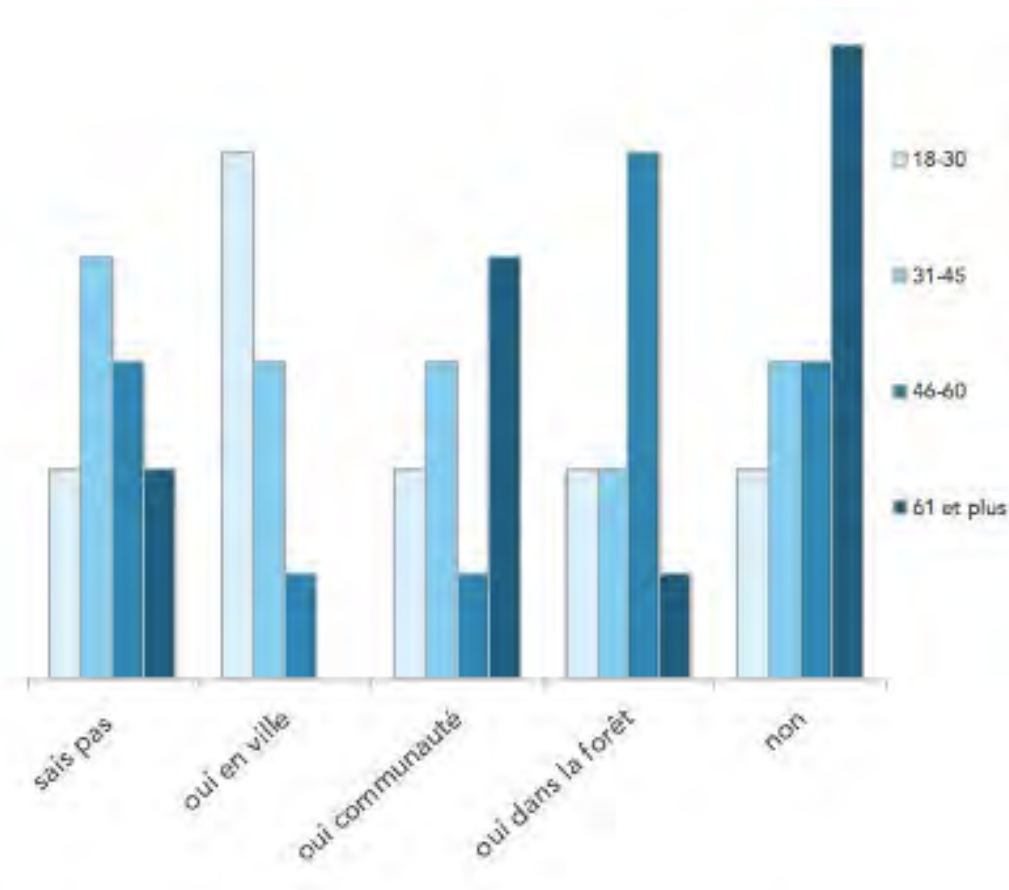


Figure 3.9 Intention de déménager, selon les générations

Le partage des produits et récoltes des activités traditionnelles se pratique encore. Tous les répondants ont dit partager les fruits de leurs prélèvements sur le territoire forestier, que ce soit de la viande, des fruits, du poisson ou des produits servant à l'artisanat. Ils ont également confirmé, en grande majorité, que les autres personnes de la communauté partagent avec eux. Toutefois, certains ont affirmé que les choses ont changé : « Les gens s'attendent à se faire payer. Ce n'est pas bien. Avant c'était mieux » (W16-4). Quelques tensions étaient parfois perceptibles sur le sujet : « Certains viennent souvent « quêter » parce qu'ils savent que j'habite sur mon territoire de trappe (W26-4) ». À Waswanipi, un service de distribution de repas de nourriture traditionnelle est offert aux aînés trois fois par semaine. Le service est basé



sur les contributions des gens de la communauté qui partagent les produits de leur chasse et de leur pêche, et la coordonnatrice du projet arrive toujours à obtenir suffisamment de dons pour servir les trois repas. Pour les aînés, il serait hors de question d'envisager de payer pour ce service; « la nourriture traditionnelle a toujours été gratuite, pourquoi ça changerait? » (W17-4).

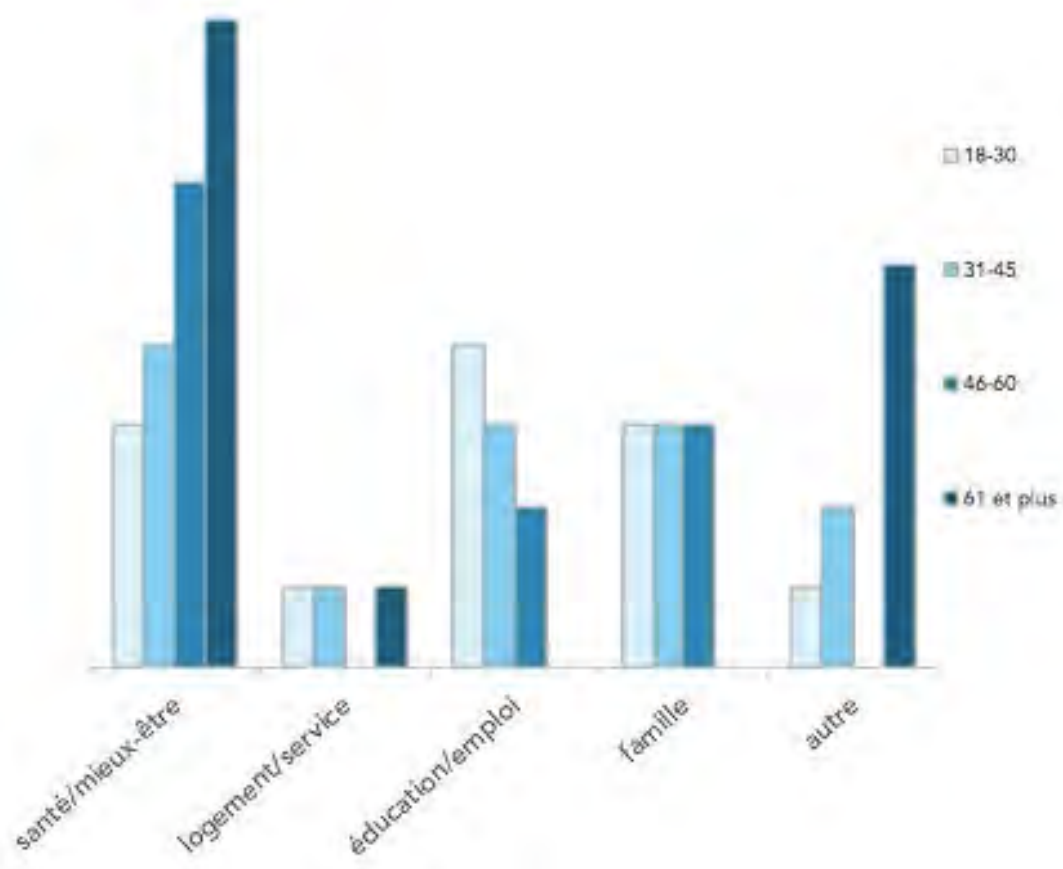


Figure 3.10 Raisons de vouloir déménager, selon les générations

Tableau 3.3 Différences dans les manifestations du lien au territoire entre les générations

		18-30 ans	31-45 ans	46-60 ans	> 60 ans
Aspect émotionnel	Chez soi	Communauté	Communauté/Forêt	Communauté/Forêt	Forêt/Communauté
	Raisons chez-soi	Famille	Famille/Résidence	Famille/Résidence/ Bien-être	Bien-être/Famille
	Parcours/Lieux d'enfance	Communauté/Ville	Communauté/Ville	Forêt/Communauté/Ville	Forêt/Communauté
	Fréquentation du territoire	Oui	Oui	Oui	Oui
	Sentiment d'appartenance au lieu de résidence	Oui	Oui	Oui	Oui
Aspect cognitif	Lien au territoire	Variable <sup>8</sup>	Fort	Fort	Fort <sup>9</sup> /Affecté par la détresse environnementale
	Lieu de naissance	Ville	Ville	Ville/Forêt	Forêt
	Enseignements reçus	Oui	Oui	Oui	Oui
	Langues parlées	Iyiniw-ayamiwin/ Français	Iyiniw-ayamiwin/ Français/Anglais	Iyiniw-ayamiwin/ Anicinapemowin	Iyiniw-ayamiwin/ Anicinapemowin
	Se décrire	Famille-Amis/ Culture-Territoire	Famille-Amis/ Culture-Territoire	Famille-Amis/ Culture-Territoire	Culture-Territoire/ Mon vécu/ Famille-Amis
	Avoir déjà habité en ville	3/13	10/15	10/13	7/13

<sup>8</sup> Le lien au territoire au niveau émotionnel : des répondants ont dit n'avoir que « peu » (3) ou pas (2) de lien au territoire.

<sup>9</sup> Pour plusieurs aînés rencontrés, le lien au territoire est moins fort au niveau physique que spirituellement ou émotivement.

Tableau 3.3 Différences dans les manifestations du lien au territoire entre les générations (*suite*)

		18-30 ans	31-45 ans	46-60 ans	> 60 ans
Aspect fonctionnel	Occupation	Travail ou Études/ Mode de vie traditionnel	Travail ou Études/ Mode de vie traditionnel	Travail ou Études/ Mode de vie traditionnel	Mode de vie traditionnel/Retraite
	Responsabilité d'un terrain de trappe	Rare	Rare	Environ la moitié	La majorité
	Pratique activités traditionnelles	Oui	Oui	Oui	Oui
	Intention de déménager/Raisons	En ville/Éducation ou Emploi	Lieux variés/ Raisons variées	En forêt/ Santé-Bien-être	Non/ Santé-Bien-être
	Partage nourriture traditionnelle	Oui	Oui	Oui	Oui/Dépendent parfois de la communauté

### 3.5 Discussion

L'objectif de ce projet était de documenter les différences intergénérationnelles de lien au territoire dans deux communautés autochtones au Québec. Le lien au territoire se vit différemment selon les générations, et ce, en fonction des aspects émotionnel, cognitif et fonctionnel (Tableau 3.3).

#### 3.5.1 Aspect émotionnel

Le sentiment d'appartenance aux trois types de contextes spatiaux que sont la forêt, la communauté et la ville est présent chez tous les groupes d'âge, mais selon des hiérarchies différentes. Toutes les générations fréquentent la forêt, mais selon des périodes de temps différentes et pour y pratiquer des activités différentes.

Les aînés ont vécu l'implantation des réserves comme restreignant leur liberté. Ils sont pour la plupart nés en forêt et y ont vécu une bonne partie de leur enfance (Bousquet, 2002). Cela se reflète dans leurs réponses : la plupart ont identifié la forêt comme leur chez soi. Toutefois, ils avaient un sentiment d'appartenance envers la communauté où habitent famille et amis. L'époque des pensionnats, deuxième lieu d'enfance de tous les répondants de plus de 45 ans, a provoqué une « cassure » dans la vie (Basile *et al.*, 2017; Wilson *et al.*, 2011), dans le lien au territoire et dans l'identité culturelle de plusieurs familles et communautés. Cette expérience est devenue un marqueur temporel; il y a « avant » et « après » les pensionnats (Basile *et al.*, 2017; Bousquet, 2005).

Le soutien social de la famille, des amis, de la communauté est déterminant dans la santé holistique des peuples autochtones (Big-Canoe et Richmond, 2014). Dans leur étude sur la santé des Autochtones en fonction de l'âge, Wilson *et al.* (2011) ont relevé que les jeunes ont signalé des niveaux plus élevés de tous les types de soutien social, ce

qui avait une incidence significative sur le fait de se déclarer en bonne santé. En effet, l'intensité de l'investissement dans un réseau social attaché à un lieu a un effet déterminant sur l'attachement (McMillan et Chavis, 1986; Stedman, 2003). Les 18-45 ans ont passé plus de temps en ville et dans la communauté durant leur enfance, ce qui a eu un effet sur leur attachement à ces lieux. Les jeunes ont vécu leur enfance dans la communauté et y trouvent des repères géographiques, temporels et émotifs (Anton et Lawrence, 2014). Cette appartenance à la communauté demeure prépondérante, y compris pour la nouvelle génération née en ville (Lévesque et Cloutier, 2013).

Tous les répondants fréquentaient la forêt sur de plus ou moins longues périodes et plus ou moins fréquemment, de façon modulée selon leur contexte et la période de la vie dans laquelle ils se situaient (ex. étudiants, travailleurs, retraités). Le fait d'avoir vécu des moments marquants en certains lieux contribue à développer ou à renforcer le lien au territoire; le fait d'y avoir vécu des émotions, d'avoir développé des connaissances et des croyances liées à ce lieu, ainsi que des comportements et des actions qui y font référence (Jorgensen et Stedman, 2006; Low et Altman, 1992). Les activités traditionnelles se poursuivent, mais tiennent compte des nouvelles réalités et s'adaptent aux nouveaux besoins (Asselin, 2015). Par exemple, les déplacements sur le territoire forestier qui se faisaient autrefois à pied ou en raquettes se font maintenant en véhicule motorisé; la communication à distance, qui se faisait autrefois par radio-émetteurs, se fait maintenant par les téléphones satellitaires ou cellulaires et les réseaux sociaux. Les technologies ne constituent d'ailleurs pas une menace à la vie sur le territoire (Desbiens et Hirt, 2012).

### 3.5.2 Aspect cognitif

Certaines différences intergénérationnelles s'expriment dans l'aspect cognitif du lien au territoire. À la première variable choisie permettant à l'individu de qualifier la force de son lien au territoire, une minorité de 18-30 ans a exprimé que son lien au

territoire était moins fort. Ce résultat peut s'expliquer par le fait que cette période de la vie est souvent caractérisée par une quête identitaire individuelle qui se concrétise par de l'exploration, de la recherche, un « défrichage » personnel et professionnel<sup>10</sup>. Dans une conception développementale et psychosociale, l'identité est considérée comme une synthèse réalisée à partir des éléments du passé (histoire personnelle), des caractéristiques du présent (besoins, traits de personnalité, etc.) et des attentes envers le futur (Lannegrand-Willems, 2012). Enfin, pour les aînés, les résultats montrent que le lien au territoire est fort émotivement et spirituellement, mais plus faible physiquement, puisque l'état de santé de certains d'entre eux ne leur permet pas d'aller en forêt aussi souvent que souhaité.

L'identité collective joue un rôle déterminant dans le lien au territoire, puisque c'est la partie de la conception de soi qui découle de l'appartenance d'un individu à un groupe social (Ashmore *et al.*, 2004). L'un des facteurs réduisant l'identité culturelle est la dépossession environnementale, qui entraîne une modification du sens et de la fonction des relations sociales (Big-Canoe et Richmond, 2014; Richmond, 2015). La dépossession environnementale fait référence aux processus par lesquels l'accès des peuples autochtones à leurs territoires est réduit ou interrompu (Richmond et Ross, 2009). Elle se traduit par une perte de territoire, de manière directe et indirecte : extraction des ressources naturelles, changements climatiques, projets de développement, etc. (Berry *et al.*, 2010). La dépossession environnementale serait également à la source de l'érosion des liens entre les générations (Richmond, 2015). Les aînés sont inquiets et craignent pour la poursuite des activités traditionnelles et par conséquent la continuité culturelle et l'identité, intrinsèquement liées au territoire forestier (Germain, 2012; Richmond, 2015).

---

<sup>10</sup> Un intervenant de la communauté de Waswanipi, s'adressant aux jeunes de sa communauté, dans une publication sur Facebook, leur disait que leur tâche, à l'adolescence, se résumait à trois choses 1) Rester en vie 2) Aller à l'école 3) Trouver qui ils sont, explorer, pour mieux se définir, trouver ses talents, ce qu'ils aiment...

Les aînés ne peuvent être présents en forêt autant qu'ils le souhaiteraient. Ils sont limités dans leur rôle de transmission des savoirs, qui se fait majoritairement sur le territoire (Asselin, 2015; Barreau *et al.*, 2016; Basile *et al.*, 2017; Hernández *et al.*, 2007). Les semaines culturelles (Pikogan), le *Moose Break* et le *Goose Break* ont été instaurés vers la fin des années 70 dans l'objectif d'assurer à tous les membres des communautés des moments de transmission des savoirs en forêt (Basile *et al.*, 2017). Ces rassemblements et les cérémonies qui y sont pratiquées sont un moyen de maintenir l'identité culturelle (Tobias et Richmond, 2014).

Le lieu de naissance permet de se définir en tant qu'Autochtone (Basile *et al.*, 2017). Ainsi, le lieu de naissance est important, tout comme le lieu du décès d'une personne (Kingsley *et al.*, 2009; McGrath, 2007). Le fait de naître en forêt est un marqueur spatiotemporel important (Basile *et al.*, 2017), qui assure un lien particulier avec le territoire, contribue à l'identité et garantit l'attribution de droits de chasse et de pêche pour la vie (Dietsch *et al.*, 2011). Pour les femmes autochtones, la naissance est un événement lié à leurs terres et à leur identité traditionnelles (Basile *et al.*, 2017; Douglas, 2006; Wilson, 2003). On considère que le territoire façonne les aspects culturels, spirituels, émotionnels, physiques et sociaux de la vie (Wilson, 2003). Les hôpitaux et autres établissements dans lesquels sont emmenées les personnes nécessitant des soins de début ou de fin de vie ne sont pas des lieux culturellement pertinents (McGrath, 2007).

À la question « lequel de ces thèmes utilisez-vous davantage pour vous décrire? » les réponses les plus populaires ont été famille / amis et culture / territoire. Les origines, notamment familiales, occupent une place importante dans la définition de l'identité (Ramos, 2006). Des différences ont été observées quant à la proportion de répondants ayant affirmé être nés en forêt, entre Waswanipi et Pikogan. Des éléments historiques permettent de contextualiser ces résultats. La réserve de Pikogan a été créée en 1958, après quoi beaucoup moins d'enfants ont vécu en forêt. La communauté de Waswanipi a été créée 20 ans plus tard, en 1978.

Puisque les aînés parlent surtout l'anicipemowin ou l'inyiw-ayamiwin et que les jeunes ne parlent que le français ou l'anglais, les échanges sont parfois plus difficiles. Les jeunes passent souvent plus de temps à l'école et moins de temps dehors avec les aînés (Barreau *et al.*, 2016; Basile *et al.*, 2017). Plusieurs actions sont posées afin de contrer cette dévitalisation de la langue. Dans les écoles des deux communautés visitées, des cours de langues sont offerts à tous les élèves de tous les niveaux.

Le choix de la variable « avoir déjà habité en ville » comme mesure de la composante cognitive du lien au territoire repose sur les récentes études faites sur le phénomène de l'urbanité des Autochtones (Desbiens *et al.*, 2016; Wilson et Peters, 2005). Pendant longtemps, la perception dominante était celle que les Autochtones en ville perdaient leur identité (Kermoal et Lévesque, 2010). Or, l'identité demeure et même, pour certains, se renforce (Desbiens *et al.*, 2016). Le fait de déménager en ville amène l'individu à rechercher une cohérence autour de son histoire, de ses appartenances, à faire ou refaire un « bilan identitaire » (Di Méo, 2007). On peut supposer que cela ait contribué à renforcer la composante cognitive du lien au territoire.

### 3.5.3 Aspect fonctionnel

L'aspect fonctionnel se décline en plusieurs sous-aspects (culturel, spirituel, économique, santé), et ce, peu importe la génération. Il existe une pression accrue sur les plus âgés à cause de leurs rôles : gardien du territoire, transmission de savoirs, décisions concernant le territoire et les usages qui en sont fait.

La santé du territoire est directement liée à la santé de ses habitants (Adelson, 2004; Berkes, 2014; Parlee *et al.*, 2005; Rigby *et al.*, 2011). L'aspect fonctionnel du lien au territoire se révèle notamment à travers des expériences de traumatismes de délocalisation, ou encore d'environnements détruits ou dégradés (Albrecht, 2010; Windsor et McVey, 2005). La solastalgie (Albrecht, 2010) est cet état de manque, d'impuissance et de tristesse profonde qui affecte les personnes assistant



quotidiennement à la lente dégradation de leur environnement, notamment par les changements climatiques. Le *Dysplacement* (Jackson, 2011) est également un mal qui décrit un état psychologique résultant d'une détérioration de l'environnement. De ces maux découle la dépossession environnementale, qui affecte les Autochtones, dont les territoires sont de plus en plus affectés. Le développement industriel réduit l'accès aux ressources, limitant ainsi les activités économiques, sociales et culturelles qui déterminent la santé et le bien-être des communautés autochtones (Tobias et Richmond, 2014).

Quant à l'occupation professionnelle, près du tiers des répondants (31%) vivaient de façon directe du territoire forestier, puisqu'ils recevaient des prestations du programme de sécurité du revenu pour les chasseurs et trappeurs cris et passaient donc au moins 120 jours à mener des activités de récolte et des activités connexes<sup>11</sup>. Le choix de vivre davantage en forêt était plus présent chez les Cris, ce qui peut s'expliquer par le fait qu'il n'y a pas de programme de sécurité du revenu à Pikogan (sauf pour les Cris qui y vivent). Les deux communautés ont une économie basée sur la forêt et la foresterie, ce qui permet de croire que plusieurs de ceux qui ont identifié être travailleurs ou entrepreneurs (40% des répondants) occupaient des emplois liés à la forêt et à la foresterie. Or, bien que la foresterie fournisse des emplois et des chemins donnant accès au territoire, c'est également une industrie qui a des conséquences visibles sur le mode de vie des Autochtones, sur le paysage, sur l'écosystème (Jacqmain *et al.*, 2012; Saint-Arnaud *et al.*, 2009; Wyatt, 2008).

La notion de responsabilité est collectivement partagée : les Autochtones se considèrent gardiens du territoire (Berkes, 2014; Gardner *et al.*, 2015; Leroux, 2009; McGregor *et al.*, 2010). Plus la personne vieillit, plus elle est susceptible d'hériter de la responsabilité d'un terrain de trappe familial. Or, les aînés sont parfois en moins bonne santé physique et ne peuvent se rendre sur le terrain de trappe aussi souvent qu'ils le voudraient, ce qui augmente le niveau d'inquiétude (Tobias et Richmond,

---

<sup>11</sup> Plus d'information sur le programme : <https://www.chtisb.ca/program/faq/>

2014). S'ajoute à cela certaines contraintes logistiques telles que l'absence de moyen de transport, d'un accompagnant, la distance et les chemins forestiers parfois fermés. Enfin, le territoire demeure aussi le lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs pour les femmes (Basile *et al.*, 2017), mais les résultats montrent qu'elles sont moins susceptibles de se voir transférer la responsabilité d'un territoire de trappe.

On constate la présence d'un paradoxe : les aînés voulaient rester dans la communauté pour des questions de santé et de bien-être, alors que les jeunes voulaient partir en ville, aussi, en bonne partie, pour des raisons de santé et de bien-être (après les études et l'emploi). Chez les aînés, leur propre santé ou la santé d'un proche (conjoint, conjointe) restreint leurs déplacements et les soins dont ils bénéficient dans la communauté sont peu accessibles dans la forêt. Ils n'envisageaient pas de déménager en ville, puisque cela signifierait s'éloigner de la forêt, lieu privilégié de santé et de bien-être, mais aussi le lieu où ils assument leur rôle de gardien du territoire (Berkes, 2014; Gardner *et al.*, 2015; Leroux, 2009; McGregor *et al.*, 2010). Les jeunes (18-30 ans) souhaitaient surtout déménager en ville; pour leur santé et leur bien-être, ou encore pour étudier. La ville était pour certains envisagée comme un lieu d'émancipation, pour eux ou leurs enfants. Durant la passation du questionnaire, certains parents (particulièrement à Waswanipi, communauté plus loin que Pikogan des grandes villes comme Val-d'Or et Rouyn-Noranda) affirmaient qu'ils souhaitaient déménager, du moins temporairement, afin d'offrir plus d'opportunités à leur famille, à leurs enfants. La même justification a été donnée par de jeunes parents de la communauté anicinape de Lac Simon lors d'un atelier sur la forêt et la migration entre communauté, forêt et ville (Asselin et Drainville, sous presse).

Tous les répondants ont dit partager le fruit de leurs activités de collecte sur le territoire. En fait, avec l'eau et la médecine, la consommation de nourriture traditionnelle est le lien le plus direct entre la santé et le territoire (Gombay, 2005;

Parlee *et al.*, 2005; Richmond, 2015; Simpson *et al.*, 2009; Turner *et al.*, 2013). La nourriture traditionnelle fait encore partie de l'alimentation, malgré les changements qui sont survenus dans les façons de vivre ayant modifié les pratiques de collecte (Parlee *et al.*, 2005; Richmond 2015; Simpson *et al.*, 2009; Turner *et al.*, 2013), et en dépit du fait que la consommation de cette nourriture soit parfois associée à certains risques (Bordeleau *et al.*, 2016; Richmond, 2015), elle est un moyen de se connecter au territoire (Simpson *et al.*, 2009; Tobias et Richmond, 2014; Turner *et al.*, 2013). Les aînés, qui ne peuvent parfois aller aussi souvent que souhaité en forêt, bénéficient du réseau de partage.

### 3.6 Conclusion

La présente recherche visait à documenter les différences générationnelles du lien au territoire dans deux communautés autochtones au Québec. Le territoire a été considéré en fonction de trois aspects qui le composent. Quant au premier aspect, émotionnel, le lien émotif était présent, mais pouvait se situer à des endroits différents : pour les plus jeunes, le chez soi était la communauté. Pour les aînés, le chez soi était la forêt. Le deuxième aspect, cognitif, se reflétait par la perception de menace face à la dégradation du territoire (par l'industrie forestière, notamment). Le troisième aspect, fonctionnel, révèle que peu importe la génération, les Autochtones dépendent toujours du territoire, mais de façons différentes.

Le territoire ne sera plus jamais « comme avant », et les jeunes le savent. Les aînés, eux, ont un parcours jalonné de bouleversements (politiques, culturels, environnementaux, sociaux) et sont inquiets. Les générations qui les suivent envisagent l'avenir avec optimisme; ils sont ouverts à réfléchir aux questions qui les impliquent directement et pour lesquelles ils ont une perspective différente, notamment sur l'aménagement du territoire, la gestion des ressources naturelles, les efforts pour contrer la dépossession environnementale (Big-Canoe et Richmond, 2014; Richmond, 2015). Ainsi, les efforts

de dialogue intergénérationnel devraient être maintenus ou renforcés pour allier l'expérience des aînés et la volonté des jeunes à s'impliquer dans la gouvernance et l'occupation du territoire. Le territoire, matrice de culture (Martin et Girard, 2009), et le lien qui unit les Autochtones à celui-ci, comporte des différences, selon l'âge. Rien n'est fixe, ni le soi, ni le lieu, ni autrui, ni la culture. Les jeunes Autochtones d'aujourd'hui souhaitent contribuer à définir les paysages naturels afin qu'ils coïncident avec les paysages culturels actuels.

Les deux chapitres précédents ont permis d'explorer la diversité des identités et des expériences territoriales à travers des parcours géographiques et dgénérationnels. Le chapitre IV pose des questions concernant les possibilités pour les jeunes autochtones et ceux vivant en ville d'être consultés sur la gestion des ressources forestières. Comme le montrent les chapitres II et III, le lien au territoire, bien que différent, demeure fort et central à l'identité des Autochtones, peu importe leur âge et leur lieu de résidence.

Or, il se pourrait que la diversité des liens au territoire soit occultée lors des consultations. Généralement, ce sont les points de vue des aînés et des Autochtones qui habitent dans la communauté qui dominent. Pourtant, plusieurs Autochtones urbains maintiennent des liens avec leur communauté d'attache et continuent de fréquenter la forêt, pour leur mieux-être et leur santé. Mais ils ne sont pas systématiquement consultés lors des exercices de planification des activités d'aménagement forestier.

Les variabilités constatées dans les façons de vivre le lien au territoire influencent les perceptions à l'égard de la forêt et de la foresterie. Le chapitre suivant vise à déterminer si ces variabilités sont considérées dans les consultations en foresterie. Considérer les différences générationnelles et selon le lieu de résidence dans les consultations permettrait de soulever les nuances quant à la façon de percevoir le territoire et l'aménagement qui en est, ou devrait en être fait.

## CHAPITRE IV

### CERTAINS GROUPES AUTOCHTONES SONT-ILS PLUS INVISIBLES QUE D'AUTRES DANS LA CONSULTATION EN FORESTERIE?

Véronique Landry<sup>1</sup>, Hugo Asselin<sup>2</sup> et Carole Lévesque<sup>3</sup>

<sup>1</sup> École d'études autochtones, Université du Québec en Abitibi-Temiscamingue, 445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4, Canada. (veronique.landry@uqat.ca)

<sup>2</sup> Université du Québec en Abitibi-Temiscamingue, École d'études autochtones, 445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4, Canada. (hugo.asselin@uqat.ca)

<sup>3</sup> Centre Urbanisation Culture Société, Institut national de la recherche scientifique (INRS), 385, rue Sherbrooke Est, Montréal (Québec) H2X 1E3, Canada. (carole.levesque@ucs.inrs.ca)

#### 4.1 Résumé

En matière de consultation des Autochtones sur la gestion des ressources et du territoire, ce sont généralement les aînés ou les gestionnaires de terrains de trappe familiaux qui sont consultés, en raison de leurs savoirs et de leur expérience sur le territoire. Or, la population autochtone vivant en milieu urbain est en forte augmentation, tout comme la proportion de jeunes. Est-ce que la participation de ces groupes spécifiques est occultée dans les processus de consultation concernant la gestion du territoire et des ressources naturelles? L'analyse thématique de 11 cadres légaux et documents encadrant la consultation révèle que peu d'opportunités spécifiques permettent à ces deux groupes de faire valoir leurs points de vue sur les questions de gestion forestière. Les consultations ont souvent mené à des litiges entre les Autochtones, la Couronne et les promoteurs. Pourtant, les consultations sont aussi susceptibles de générer des opportunités et des gains. Vaincre l'invisibilité des groupes comme les Autochtones jeunes et urbains contribuerait à leur permettre de vivre le lien au territoire essentiel à leur bien-être.

Mots clés : territoire, ressources naturelles, consultation, gestion, foresterie autochtone.

## 4.2 Introduction

Les peuples autochtones au Canada voient leurs populations augmenter rapidement; déjà, le pourcentage de population autochtone dépasse 25% dans plusieurs divisions de recensement situées en zone boréale (Statistique Canada, 2017). L'industrie forestière considère d'ailleurs cette population comme solution à la rareté de main d'œuvre qui sévit dans le secteur depuis quelques années (Proulx *et al.*, sous presse; Wilson et Graham, 2005). La population autochtone vivant en milieu urbain représente maintenant plus de 55% de l'ensemble de la population autochtone au Canada (Statistique Canada, 2017).

L'augmentation de la proportion des Autochtones qui vivent hors de leur communauté a souvent été interprétée comme un exode dommageable pour le développement des communautés, alors qu'il s'agit plutôt d'une dynamique circulaire alternant les séjours en communauté, en ville et sur le territoire, et ce, à tous les âges (Asselin et Drainville, sous presse; Lévesque, 2003). La population autochtone continue de croître, tant dans les communautés (+12,8% entre 2006 et 2016), que dans les milieux urbains (+49,1% entre 2006 et 2016) (Statistique Canada, 2017). De nombreux facteurs contribuent à favoriser la mobilité entre les communautés et le milieu urbain, comme par exemple l'éducation et l'emploi (Desbiens et Hirt, 2012). « L'urbanité, parce qu'elle élargit l'assise géographique du statut et des droits autochtones à la ville, constitue aujourd'hui le moteur d'une profonde et nécessaire remise en question de la gouvernance, des territorialités et des identités, non seulement au Québec, mais aussi au Canada et à la grandeur des Amériques » (Desbiens et Hirt, 2012, p. 43).

Le lien des Autochtones au territoire est toujours fort, même pour ceux habitant en ville (Landry *et al.*, 2019; Wilson et Peters, 2005). Par ailleurs, le lien au territoire est nuancé selon la génération (Landry *et al.*, à soumettre), car la culture s'adapte (Asselin, 2015; Beldo, 2010). Cela contribue à diversifier les perspectives quant aux



décisions à prendre en matière d'aménagement du territoire. Or, cette diversité de perspectives ne semble pas suffisamment reflétée dans les pratiques de consultation à propos du développement territorial et de l'exploitation des ressources naturelles.

En outre, l'importante croissance de la population autochtone au Canada va de pair avec une forte densité de jeunes; les moins de 25 ans représentant près de 50% de la population autochtone (Statistique Canada, 2017). Les jeunes Autochtones d'aujourd'hui trouvent leurs propres façons de définir la place des activités traditionnelles et de la vie en forêt au sein de leur quête identitaire (Big-Canoe et Richmond, 2014; Saint-Arnaud, 2009). Les jeunes ont aussi intégré des façons de faire et des pratiques parfois différentes de celles des aînés. Par exemple, ils utilisent les nouvelles technologies de l'information pour transmettre des savoirs (Desbiens et Hirt, 2012). Plusieurs parmi les jeunes souhaitent s'impliquer dans la foresterie et participer aux décisions concernant la gestion du territoire et des ressources (Big-Canoe et Richmond, 2014; Germain, 2012). Toutefois, au niveau opérationnel, ce sont généralement les aînés ou les gestionnaires de terrains de trappe qui sont consultés, en raison de leurs savoirs et de leur expérience.

La sous-représentation apparente des Autochtones vivant en milieu urbain et de ceux appartenant aux générations plus jeunes dans la consultation en foresterie soulève des questions quant au potentiel de généralisation des résultats de ces processus (Bengston, 2004). L'acceptabilité sociale des orientations en matière d'aménagement forestier est facilitée par la prise en compte d'une variété de points de vue représentative de tous les utilisateurs du territoire (Berkes, 2009; Natcher, 2001). Comme le soulignent Wilson et Peters (2005), tous les gouvernements (fédéral, provinciaux, municipaux et autochtones) doivent tenir compte du nombre croissant d'Autochtones qui vivent en milieu urbain dans les politiques publiques.

### 4.3 Cadres des consultations

Les gouvernements fédéral et provincial ont l'obligation constitutionnelle de consulter et d'accommoder les Autochtones avant d'entreprendre des actions qui pourraient porter atteinte à leurs intérêts (Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador [APNQL], 2005; Wyatt, Fortier et Hébert, 2010). Ces actions incluent la modification ou l'adoption de lois et de règlements, l'établissement de politiques, les processus de planification, la modification ou l'adoption de régimes de répartition des ressources, ainsi que l'approbation de projets ou de la répartition de ressources spécifiques.

Au niveau fédéral, les bonnes pratiques en matière de consultation sont énoncées dans les *Lignes directrices actualisées à l'intention des fonctionnaires fédéraux pour respecter l'obligation de consulter* (Gouvernement du Canada, 2011). Au Québec, il s'agit du *Guide intérimaire en matière de consultation des communautés autochtones* (Gouvernement du Québec, 2008). Les organismes de certification des pratiques d'aménagement forestier (comme le *Forest Stewardship Council*, FSC) ont également des exigences en termes de consultation (FSC, 2018). Finalement, les peuples autochtones eux-mêmes ont également produit des lignes directrices en matière de consultation (p. ex. : APNQL, 2005).

Le processus de consultation peut servir de levier pour mettre en évidence des « pertes invisibles » subies par les Autochtones (Trospen et Tindall, 2013). Les pertes invisibles sont des éléments qui ne sont pas pris en compte lorsque vient le temps de consulter et d'accommoder les Autochtones et qui, pourtant, constituent des pertes réelles qui se cumulent au fil de l'histoire (Trospen et Tindall, 2013). Avec la consultation (et les accommodements), les Autochtones ont le pouvoir de modifier les plans de la Couronne ou d'un promoteur, même sans avoir de droit de veto. C'est d'autant plus important que la vision du territoire qui prédomine est celle des développeurs et qu'elle ne correspond pas à celle des Autochtones. Ces visions différentes sont la source-même de l'invisibilité (Trospen et Tindall, 2013).

Le processus de consultation a aussi le potentiel de créer des insatisfactions ou des litiges entre les Autochtones et l'industrie forestière (Natcher, 2001; Wyatt, Fortier et Hébert, 2010). Bien que la gestion des ressources forestières soit soumise à une réglementation de plus en plus importante (Gray, 2016), les politiques et lois qui encadrent l'industrie forestière canadienne font encore peu de place aux points de vue, besoins et savoirs autochtones (Cheveau *et al.*, 2008; McGregor, 2011; Natcher, 2001; Wilson et Graham, 2005). La Cour suprême du Canada a d'ailleurs rendu de nombreuses décisions en matière de consultation afin de réaffirmer, clarifier et, dans certains cas, élargir la portée des droits ancestraux et issus de traités. Il existe une jurisprudence sur l'obligation de consultation et d'accommodement; mentionnons les arrêts *Delgamuukw* (1997) et *Nation Haïda* (2004) de la Cour suprême, qui constituent des jalons importants.

Considérant la sous-représentation apparente des Autochtones des jeunes générations et vivant en milieu urbain dans le processus de consultation en foresterie, l'objectif de ce projet était d'évaluer les pratiques en vigueur au Québec afin de déterminer comment la sous-représentation des autochtones jeunes et urbains se manifeste et suggérer des pistes de solution à cette problématique.

Tableau 4.1 Principaux documents qui encadrent, régissent et orientent le processus de consultation en foresterie au Québec

Document	Année	Organisme
Lignes directrices actualisées à l'intention des fonctionnaires fédéraux pour respecter l'obligation de consulter	2011	Gouvernement du Canada
Guide intérimaire en matière de consultation des peuples autochtones	2008	Gouvernement du Québec
Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier	2010	Gouvernement du Québec
Stratégie d'aménagement durable des forêts	2015	Gouvernement du Québec (Ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs [MFFP])
Politique de consultation sur les orientations du Québec en matière de gestion et de mise en valeur du milieu forestier	2003	Gouvernement du Québec, Ministère des Ressources naturelles (MRN)
Projet de politique de consultation sur les orientations en matière d'aménagement durable des forêts et de gestion du milieu forestier	2017	Gouvernement du Québec (MFFP)
Manuel de consultation des communautés autochtones sur les plans d'aménagement forestier intégré	2012	Gouvernement du Québec (MRN)
Norme nationale d'aménagement forestier (Canada)	2018	Forest Stewardship Council (FSC)
Protocole de consultation des Premières Nations du Québec et du Labrador	2005	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL)
Stratégie de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador	2006	Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador (IDDPNQL)
Paix des Braves	2002	Gouvernement du Québec, Grand Conseil des Cris

#### 4.4 Méthodologie

Les 11 principaux documents qui encadrent, régissent et orientent le processus de consultation en foresterie au Québec ont été analysés afin de déterminer s'ils contiennent des dispositions susceptibles de répondre aux besoins des Autochtones des jeunes générations et de ceux vivant en milieu urbain (Tableau 4.1). Les documents parlent tous de « consultation » au sens large, mais ils ne parlent pas tous de la même obligation au sens constitutionnel. Certains font référence à l'obligation de consultation constitutionnelle définie par la Cour suprême, mais d'autres parlent plutôt de l'obligation de consultation issue de la CBJNQ et d'autres sont à titre indicatif. Bien que les documents ne visent pas tous les mêmes populations autochtones ni ne concernent le même niveau d'obligation de consultation, l'objectif est de voir si les différentes générations et les Autochtones vivant en milieu urbain sont interpellés dans les consultations, sans égards à ces distinctions.

Les protocoles de consultation développés entre des compagnies et des communautés n'ont pu être analysés puisqu'il s'agit de documents confidentiels. On sait toutefois que ces protocoles se concluent généralement de la façon suivante : à un premier niveau on trouve la signature d'un protocole d'entente (*Memorandum of understanding*; MOU) qui constitue une entente générale entre les deux parties. Le MOU présente parfois des énoncés généraux qui orienteront la consultation, d'autres fois il s'agit d'un document plus détaillé qui énonce des éléments spécifiques à inclure dans la consultation. Au deuxième niveau, les détails de la consultation (au Québec le processus est parfois appelé harmonisation) sont convenus à partir des schémas d'utilisation du territoire (*land use plans*) ou d'autres outils développés par les communautés pour déterminer leurs limites, leurs pratiques, leurs savoirs, leurs valeurs. Ce niveau opérationnel vise à harmoniser les usages et ce sont essentiellement les gestionnaires de terrains de trappe (appelés maîtres de trappe – *tallymen* – chez les Cris) qui sont consultés.

Les cadres, guides, lois, règlements et protocoles de consultation en vigueur au Québec ont été soumis à une analyse thématique structurée autour des dimensions clés du processus de consultation des Premières Nations en foresterie suggérées par Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle (2010) :

1. Participants ciblés;
2. Questions abordées;
3. Rôles des gouvernements et des entreprises forestières;
4. Influence sur la prise de décision;
5. Profil des participants autochtones;
6. Formalité des processus.

Pour chacune des six dimensions, les éléments concernant les jeunes Autochtones et/ou les Autochtones vivant en milieu urbain ont été relevés dans chacun des 11 documents analysés.

## 4.5 Résultats

### 4.5.1 Participants ciblés

Les Autochtones doivent être consultés de façon distincte (Gouvernement du Québec, 2010; MRN, 2003; National Aboriginal Forestry Association [NAFA], 2000). Toutefois, certains d'entre eux sont aussi prêts à participer aux processus de consultation non-distincts et ouverts à tous (Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle, 2010). Il pourrait s'agir d'une façon pour les groupes sous-représentés de faire entendre leurs voix (p. ex. les Autochtones vivant en milieu urbain ou appartenant aux jeunes générations).

Les ministères et organismes du gouvernement fédéral considèrent avoir la responsabilité de déterminer quels groupes autochtones sont susceptibles d'être affectés

par un projet de développement (Gouvernement du Canada, 2011) et, par conséquent, devraient être consultés. Le *Forest Stewardship Council* (FSC) précise que l'intention du principe 3, soit celui concernant les droits des peuples autochtones : « est d'assurer que toutes les activités d'aménagement (...) sont menées dans l'intérêt de la communauté toute entière » (FSC, 2018, p. 22). Les peuples autochtones doivent « prendre collectivement une décision sur les activités d'aménagement proposées » (FSC, 2016a, p. 9). La Couronne doit par ailleurs « démontrer qu'elle a fait de son mieux pour concilier les préoccupations des Autochtones » (Gouvernement du Canada, 2011, p. 39). Ce sont généralement les organisations politiques (les conseils de bandes) qui sont consultées (Gouvernement du Canada, 2011; Gouvernement du Québec, 2008) et la Couronne doit s'assurer que les membres de la communauté sont d'accord pour être représentés par cette organisation (Gouvernement du Canada, 2011). Or, cet accord de représentation est vraisemblablement implicite la plupart du temps (les membres des conseils de bandes sont élus), puisqu'il serait impossible d'avoir l'accord de tous les membres d'une communauté et que certains groupes peuvent être marginalisés. Selon le gouvernement du Québec, si les conseils de bandes leur en donnent formellement le mandat, la consultation pourra être menée auprès de conseils tribaux ou de structures nationales (Gouvernement du Québec, 2008). Il n'est toutefois pas spécifié si les « structures nationales » dont il est question sont uniquement des regroupements de communautés ou de nations, ou si des organismes comme les Centres d'amitié autochtones ou des associations de jeunes Autochtones pourraient être consultés. Selon l'APNQL, la compréhension de la diversité est un des principes qui doivent guider la mise en œuvre de l'obligation de consulter et il faut chercher à comprendre la situation culturelle, sociale et économique particulière des Premières Nations (APNQL, 2005). Il convient de préciser que ce ne sont pas toutes les décisions concernant les droits des Autochtones qui sont prises par consensus à l'APQNL, mais seulement celles sur certains enjeux globaux particuliers (chaque communauté demeure libre de prendre ses propres décisions sur tout le reste). Aussi, il importe de préciser que les instances

représentant les femmes, les jeunes et les Autochtones en milieu urbain ont un rôle consultatif dans le processus décisionnel de l'APNQL.

Le gouvernement du Québec spécifie que le ministère des Forêts peut consulter spécifiquement certaines personnes, organismes ou communautés (MRN, 2003). Le processus de consultation doit ainsi être adapté au contexte propre à chaque communauté (MFFP, 2015; MRN, 2003), mais les modalités d'adaptation possibles ne sont pas spécifiées.

#### 4.5.2 Questions abordées

Selon l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, « Avant les processus de consultation et d'accommodement, et tout au long de ceux-ci, les Premières Nations devraient tenter d'identifier, de manière aussi précise que possible, les droits particuliers des Premières Nations qui sont en jeu et d'expliquer comment l'action envisagée pourrait y porter atteinte » (APNQL 2005, p. 19). Ce point de vue se reflète dans les lignes directrices du gouvernement fédéral, selon lesquelles les Autochtones contribuent à la définition des enjeux à aborder en communiquant préalablement leurs préoccupations « à l'égard des effets préjudiciables potentiels d'une activité sur leurs droits ancestraux ou issus de traités » (Gouvernement du Canada, 2011, p. 57). Au Québec, l'article 10 de la *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier* stipule que « La politique de consultation prévoit notamment ses objets, un processus de consultation modulé en fonction de ceux-ci ou en fonction des personnes ou organismes consultés ainsi que des modalités de consultation distinctes pour les communautés autochtones » (Gouvernement du Québec, 2010, p. 9). Au niveau plus opérationnel, le *Manuel de consultation des communautés autochtones sur les plans d'aménagement forestier intégré* (PAFI) mentionne que « Le MRN élabore le PAFI tactique en tenant compte notamment des enjeux qui font consensus au sein de la TLGIRT (table locale de gestion intégrée des ressources et du territoire) » (MRN, 2012,



p. 7). Ainsi, bien qu'il soit clair que les objets de la consultation doivent être définis à l'avance, les points de vue divergent quant à la ou aux instance(s) qui devrai(en)t en décider et les Autochtones semblent avoir un rôle souvent marginal se limitant à la présence d'une personne représentant les intérêts du conseil de bande.

La norme nationale d'aménagement forestier de FSC Canada comprend la notion de paysages culturels autochtones (PCA), ce qui contribue à élargir les enjeux susceptibles d'être soulevés lors des consultations. « Les paysages culturels autochtones sont des paysages vivants auxquels les peuples autochtones accordent une valeur sociale, culturelle et économique issue de leur relation durable avec le territoire, l'eau, la faune, la flore et le monde spirituel, de même que de l'importance actuelle et future que ces lieux jouent dans leur identité culturelle. Les PCA sont caractérisés par des éléments qui se sont maintenus tout au long d'interactions de longue date fondées sur la connaissance des soins à apporter à la terre et sur l'adoption d'un mode de vie fondé sur l'adaptation. Les peuples autochtones ont une responsabilité d'intendance sur ces paysages » (FSC, 2016b, p. 7). C'est dans cet esprit que l'APNQL (2005) mentionne que « La consultation et les accommodements doivent respecter les liens sacrés entre les Premières Nations et la terre, leur dépendance envers les ressources naturelles ainsi que les droits et les responsabilités des Premières Nations résultant de cette relation particulière » (APNQL, 2005, p. 15). Dans le même ordre d'idées, la *Paix des Braves* (2002) précise que la Nation Crie doit demeurer riche de ses héritages culturels, de sa langue et de son mode de vie traditionnel dans un contexte de modernisation croissante. Cette entente de nation à nation permet d'aborder des questions stratégiques et de ne pas se limiter au niveau opérationnel. Le Conseil Cris-Québec pour la foresterie, un comité paritaire, permet de s'assurer de la prise en compte adéquate des enjeux spécifiques aux Cris.

#### 4.5.3 Rôles des gouvernements et des entreprises forestières

Le rôle des gouvernements et des entreprises forestières devrait varier en fonction du niveau de consultation et des questions débattues (Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle, 2010). Dans le chapitre 1 de la *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier* (Gouvernement du Québec, 2010), il est stipulé que les responsabilités découlant du régime forestier doivent être partagées entre l'État, des organismes régionaux, des communautés autochtones et des utilisateurs du territoire forestier. Dans les faits, le gouvernement décide et les organismes régionaux, les communautés autochtones et les utilisateurs du territoire ont un rôle conseil.

Les étapes du processus de consultation sont amorcées et organisées par la direction générale régionale (DGR) du ministère responsable des forêts et consistent à tenir des rencontres avec les communautés autochtones concernées afin de les informer du processus d'élaboration des plans d'aménagement forestier (MRN, 2012). Il faut également « favoriser la désignation de répondants dans chaque communauté autochtone (ou agents de liaison dans les dossiers forestiers) pour faciliter la transmission de l'information et établir un lien continu et permanent entre la DGR et les communautés autochtones; déterminer les besoins et les attentes des communautés autochtones ou encore discuter de tout autre sujet pertinent en lien avec leur participation à la consultation » (MRN, 2012, p. 6). Ce sont les représentants des communautés (les conseils de bandes) qui sont responsables de consulter leurs membres (Gouvernement du Québec, 2010). Or, les liens entre les conseils de bande et les structures traditionnelles sont très variables d'une communauté à l'autre. Cela laisse sous-entendre qu'il revient à l'agent de liaison autochtone de s'assurer de porter le point de vue de tous les membres de la communauté, peu importe leur âge ou leur lieu de résidence. Le FSC spécifie justement que « les organisations et les communautés autochtones devraient se montrer proactives dans l'élaboration et la mise en œuvre de leurs propres processus consultatifs afin que les besoins et intérêts particuliers (...) soient mieux reflétés et respectés » (FSC, 2016a, p. 23).

#### 4.5.4 Influence

Est-ce que les Autochtones qui habitent en milieu urbain peuvent avoir une influence sur les décisions qui se prennent à l'égard du territoire et des ressources et à quel(s) niveau(x); stratégique et/ou opérationnel? Selon le gouvernement du Québec, « La consultation doit avoir pour objet de favoriser, en attendant le règlement des revendications, la conciliation des droits revendiqués par les communautés autochtones avec les actions gouvernementales qui découlent de l'affirmation de la souveraineté de l'État » (Gouvernement du Québec, 2008, p. 9). En attendant que les revendications ne soient réglées, c'est le processus de consultation qui permet d'influencer les décisions. Or, l'approche gouvernementale s'aligne sur la philosophie de « qui ne dit mot consent ». Ainsi, « Lorsqu'une communauté autochtone ne participe pas aux travaux de la TLGIRT d'une (unité d'aménagement forestier) à laquelle elle a été invitée, le MRN poursuit la dite phase de participation à l'élaboration du PAFI, avec les membres de la TLGIRT » (MRN, 2012, p. 7). La participation de la communauté n'apparaît par conséquent pas nécessaire. Pourtant, l'APNQL soutient que « Les gouvernements fédéral et provinciaux sont obligés de consulter les Premières Nations et de leur faire part des accommodements » (APNQL, 2005, p. 15). Or, il est difficile de vérifier si les gouvernements tiennent réellement compte des préoccupations autochtones puisqu'aucun rapport de suivi n'est publié. « Une fois les consultations terminées, les Premières Nations sont à toutes fins utiles exclues des processus décisionnels ultérieurs et des activités menées sur leurs territoires (...) les développeurs vont de l'avant avec les projets sans tenir compte des éléments soulevés par les Premières Nations ou sans prendre de mesures qui protégeraient les intérêts des Premières Nations » (IDDPNQL, 2006, p. 8). Dans la *Paix des Braves* (2002), le Conseil Cris-Québec sur la foresterie est un comité paritaire qui travaille au niveau stratégique et dont le rôle est de faire des recommandations au ministère responsable des forêts, à qui revient le pouvoir de décider.

#### 4.5.5 Profil des participants autochtones

Au sens de la Loi, ce sont les conseils de bandes qui sont les représentants officiels des communautés. « Le gouvernement est autorisé à conclure des ententes avec toute communauté autochtone représentée par son conseil de bande pour faciliter l'exercice et le suivi des activités d'aménagement forestier » (Gouvernement du Québec, 2010, p. 8). Or, « Les consultations en matière d'aménagement durable des forêts et de gestion du milieu forestier sont publiques et s'adressent à tous les organismes, toutes les communautés et toutes les personnes concernées au Québec. Le ministre peut aussi mener des consultations nationales ou régionales qui ciblent plus spécifiquement certaines personnes, certains organismes ou certaines communautés en les invitant directement à participer à la consultation. Les consultations ciblées ne sont pas annoncées publiquement; par contre cette démarche n'empêche pas une personne non interpellée, qui veut faire connaître son opinion dans le cadre de cette consultation spécifique, de se manifester » (MFFP, 2017, p. 6). La porte semble donc entrouverte à la participation de groupes autochtones qui ne se sentiraient pas représentés par les conseils de bande, mais il n'est pas sûr que l'information se rende à eux compte tenu que les consultations particulières ne sont pas annoncées publiquement.

Avant de décider s'ils peuvent se fier aux consultations réalisées par des tiers, les ministères et organismes fédéraux doivent trouver des réponses aux questions suivantes : « Dans quelle mesure le promoteur a-t-il consulté les groupes autochtones? Quels groupes a-t-il consulté? » (Gouvernement du Canada, 2011, p. 30). Il n'est pas clair si le mot « groupes » doit ici être compris comme un synonyme de « communautés » ou « nations » ou s'il peut également faire référence à des groupes au sein des communautés, par exemple les jeunes ou les personnes vivant en milieu urbain. Le FSC a également comme objectif de consulter des « groupes (autochtones) qui soient intégrés et représentés de façon équitable » (FSC, 2018, p. 121), sans toutefois préciser si la représentativité s'étend aux groupes d'âge et aux

lieux de résidence. C'est l'APNQL qui expose les choses le plus clairement en précisant qu'il faut consulter un ensemble de groupes (aînés, jeunes et femmes, notamment) (APNQL, 2005, p. 22), sans toutefois parler précisément des Autochtones vivant en milieu urbain, même si l'APNQL « agit comme porte-parole principal des revendications (...) de la population (autochtone) urbaine » (<http://apnql.com/fr/propos/>). Dans la *Paix des braves*, il semble que les enjeux ne soient présentés qu'aux maîtres de trappe, souvent des aînés, et rarement aux jeunes et aux Cris vivant en milieu urbain.

#### 4.5.6 Formalité des processus

Le format des consultations influence le contenu. Par exemple, Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle (2010) relèvent que le fait d'avoir des processus distincts permet notamment d'avoir une plus grande proportion de rencontres informelles permettant à une plus grande variété de points de vue d'être exprimés. Le gouvernement du Québec et l'APNQL suggèrent d'ailleurs une variété de moyens de consultation formels et informels : échanges de lettres, bulletins d'information, conférences téléphoniques, émissions de radio, forums internet, réunions techniques, entrevues avec des groupes intéressés, sondages, publications, visites des communautés, visites des lieux où est prévu le projet, etc. (APNQL, 2005; Gouvernement du Québec, 2008). De plus, du soutien financier est disponible pour soutenir la participation des communautés autochtones aux consultations (MFFP, 2017; Gouvernement du Québec, 2008). Cela rejoint une préoccupation de l'APNQL, qui mentionne que « Le Plan de consultation doit fournir des fonds suffisants pour la Première Nation, y compris le coût des activités internes de coordination, de consultation et d'établissement de la portée de l'action envisagée, les honoraires des experts communautaires et autres experts, les budgets de recherche, les honoraires professionnels et le coût des services de consultation pour assurer une participation véritable » (APNQL, 2005, p. 22). Dans la *Paix des Braves* (2002), il est prévu que

chaque partie (Québec – Cris) assume les dépenses des membres qu'elle désigne au sein des groupes de travail conjoints.

L'IDDPNQL (2006) mentionne que l'approche communautaire des Premières Nations exige des consultations et des consensus « qui demandent quelquefois des échéanciers difficilement compatibles avec les impératifs du développement pressé (IDDPNQL, 2006, p. 20). Ainsi, dans la formalité des processus, on inclut également la souplesse nécessaire dans les délais, qui sont d'autant plus serrés que lorsque des centaines de kilomètres séparent les différents lieux où il est possible de participer aux consultations ou aux réunions préparatoires aux consultations.

Le gouvernement fédéral spécifie qu'il est essentiel d'établir un échéancier raisonnable pour la tenue des activités de consultation. « Une consultation véritable peut nécessiter plus de temps que prévu; il faut donc veiller à ce que le plan permette une certaine souplesse » (Gouvernement du Canada, 2011, p. 53). La même préoccupation se retrouve au niveau provincial : « Les délais accordés au règlement des différends doivent être raisonnables, c'est-à-dire qu'ils doivent permettre à la fois de répondre à des impératifs relatifs à une saine gestion forestière et de réunir les conditions propices à la résolution du différend » (MRN, 2012, p. 27). La *Paix des Braves* (2002) prévoit qu'au-delà des délais normalement suivis par le Conseil Cris-Québec sur la foresterie, le MRN peut prolonger des délais s'il le juge approprié.

#### 4.6 Discussion

L'analyse des documents qui encadrent le processus de consultation en foresterie semble indiquer que les Autochtones des jeunes générations et ceux qui vivent en milieu urbain ne sont pas interpellés directement. Suite à l'analyse des documents, quatre groupes de défis émergent qui pourraient empêcher une juste prise en compte

des points de vue et intérêts des Autochtones des jeunes générations et de ceux vivant en milieu urbain : défis de gouvernance, de juridiction, culturels et géographiques.

#### 4.6.1 Défis de gouvernance

D'abord, on constate des défis de gouvernance liés à la volonté d'autonomie gouvernementale des Autochtones, qui souhaitent participer à la cogestion des ressources forestières et pouvoir influencer les décisions portant sur l'aménagement forestier (Saint-Arnaud et Papatie, 2012). Le processus de consultation est l'un des moyens privilégiés pour y arriver (Beaudoin *et al.*, 2012), mais il pose notamment des défis quant à l'intégration des voix des Autochtones appartenant aux jeunes générations ou habitant en milieu urbain : le manque de ressources humaines et financières de la fonction publique locale mandatée pour représenter la communauté dans la consultation, la sous-représentation des jeunes et des urbains dans les structures démocratiques, la difficulté d'inclure leurs voix aux niveaux stratégique et opérationnel, et le cadre imposé par la Loi sur les Indiens.

La présence d'une fonction publique locale est un atout important pour les communautés Autochtones (Rodon, 2003). Les conseils de bande sont généralement mandatés pour représenter les communautés dans le processus de consultation en foresterie (Canada 2011; Québec 2010). Or, les fonctions publiques autochtones manquent de ressources humaines et financières pour participer pleinement aux nombreux processus de consultations auxquels elles sont conviées (p. ex. foresterie, mines). Le temps imparti au processus est souvent un facteur limitant qui empêche la prise en compte de tous les points de vue (Beckley *et al.*, 2006; Gray 2016; Wilson et Graham, 2005).

Considérant que les milieux urbains font partie des territoires autochtones (Landry *et al.*, 2019), faire participer les Autochtones urbains aux processus de consultation permettrait à la foresterie de tirer des enseignements des différents lieux d'expérience

sur le territoire (Côté et Bouthillier, 2002). En effet, la sous-représentation des Autochtones urbains dans les structures décisionnelles telles que les consultations « nourrit un déficit démocratique risquant de porter atteinte de manière grandissante à la légitimité des institutions autochtones et à engendrer de nouvelles formes d'instabilité politique. (...). L'exclusion des personnes vivant hors communauté risque même, dans certains cas, de remettre en cause la validité des négociations territoriales et des règlements et traités subséquents » (RCAAQ, 2006, p. 13). Si les consultations ne permettent pas de relever la perspective de groupes sous-représentés dans la communauté, un portrait inexact pourrait en résulter (Natcher, 2001). Les jeunes Autochtones ne se sentent pas toujours interpellés par les processus de consultation, centrés sur les points de vue des aînés et des gestionnaires de terrains de trappe familiaux (Germain, 2012). Cela crée un déficit démocratique. Il a aussi été mis en évidence que les femmes se sentent elles aussi souvent exclues de la prise de décision (Basile, 2017). Ainsi, certains groupes sont doublement marginalisés : parce qu'ils sont Autochtones et parce qu'ils sont jeunes, femmes, urbains. Plutôt que de permettre des opportunités et des gains, lors de consultations (Trospen et Tindall, 2013), cela risque de poser des défis, tant aux membres vivant dans les communautés qu'à ceux vivant dans les villes (RCAAQ, 2006).

Afin de répondre à certains enjeux jugés prioritaires (sociaux, culturels et sanitaires), le gouvernement du Canada a entamé des démarches pour désigner des instances responsables de la consultation des Autochtones en milieu urbain (Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain – Mobilisation 2016). Une division des services suivant une logique binaire, « dans » et « hors » des communautés, ne tient toutefois pas compte de la mobilité entre la forêt, les communautés et les milieux urbains (Asselin et Drainville, sous presse; Lévesque, 2003).

Au niveau stratégique au Québec, les décisions sur des questions concernant les droits des Autochtones lorsqu'il y a un potentiel d'impacts sur les territoires traditionnels se prennent par consensus de l'Assemblée des chefs (APNQL). Depuis



sa création, l'APNQL a ajouté à ses instances des tables donnant voix aux femmes, aux jeunes et aux Autochtones en milieu urbain (RCAAQ, 2006). Cette même représentation des différents groupes devrait se retrouver au niveau opérationnel. Par exemple, en ville, les Centres d'amitié autochtone pourraient être consultés en tant qu'organismes régionaux, voire même comme utilisateurs du territoire afin d'assurer un rôle conseil.

Les Autochtones ont d'importantes responsabilités en ce qui concerne les territoires et les ressources naturelles (IDDPNQL, 2006). Dans les communautés, les décisions requièrent normalement une assemblée générale et doivent être prises en accord avec les structures traditionnelles de gouvernance. La communauté interpelle ses membres et cela comprend parfois des groupes spécifiques : jeunes, aînés, maîtres de trappe. Mais les moyens dont les communautés disposent ne leur permettent peut-être pas toujours de joindre leurs membres en ville, à moins d'utiliser des moyens technologiques (Beckley *et al.*, 2006) ou de faciliter le transport entre ville et communauté (Asselin et Drainville, sous presse).

#### 4.6.2 Défis juridictionnels

Malgré la volonté de favoriser une approche de consultation forestière adaptée au contexte, le développement de solutions alternatives aux pratiques actuelles est parfois confronté à des défis d'ordre juridictionnel (Côté et Bouthillier, 2002; Wyatt, Fortier Martineau-Delisle, 2010), tels les ambiguïtés législatives et le système de financement du fonctionnement des conseils de bandes. Ces défis empêchent les Autochtones urbains d'être inclus dans les exercices de consultation.

La Loi sur les Indiens crée des divisions constitutionnelles et juridiques qui ont des impacts directs au sein des communautés autochtones, en définissant qui est ou non reconnu comme « Indien », privant ainsi certaines personnes des droits et avantages

associés au statut « Indien », dont le droit de participer à la vie de la communauté (Wilson *et al.*, 2011). Ceux qui vivent en ville, s'ils veulent participer aux consultations, doivent le faire dans des cadres de consultations non-distinctes (Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle, 2010). Toutefois, pour que cela fonctionne, les individus doivent être informés du déroulement de la consultation non-distincte et y être invités (Beckley *et al.*, 2006). Enfin, cette façon de faire ne permet pas de respecter le statut particulier des Autochtones, qui ne sont pas seulement une partie prenante parmi d'autres (Stevenson et Webb, 2003). La participation aux consultations non-distinctes comporte d'autres désavantages, puisque ces consultations sont souvent ponctuelles, ce qui empêche de faire un suivi (Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle, 2010).

Entre la compétence fédérale sur les « Indiens et terres réservées pour les Indiens » et la compétence provinciale en matière de gestion des ressources naturelles, il persiste une impasse (RCAAQ, 2006). L'ambiguïté juridictionnelle crée des problèmes (Gardner *et al.*, 2015), tant dans les communautés qu'en dehors, car une mosaïque de lois et de règlements s'applique différemment selon le lieu et le statut. D'une part, la Loi sur les Indiens confère aux Conseils de bande des pouvoirs qui ne s'appliquent que dans les communautés. Cela crée des incongruités puisque les problèmes environnementaux (et les problèmes de santé qui en découlent) sont règlementés à l'extérieur des communautés (Wilson et Graham, 2005). D'autre part, certaines dispositions étaient discriminatoires envers les femmes dans la version originale de la Loi sur les Indiens en 1876. Avant l'amendement de 1985 (année où l'une de ces dispositions a été en partie abolie grâce à la loi C-31), les femmes Autochtones perdaient leur statut d'Indienne et le droit de résider au sein de leur communauté au moment de leur mariage avec un allochtone. Ces discriminations ont obligé des femmes à s'exiler avec leur famille hors de leur communauté, la plupart vers les villes (Grenier, 2011). La Loi a été amendée en 1985, leur permettant de regagner leur statut, mais certaines femmes se sont butées à leur Conseil de bande, qui refusait de les reconnaître comme membre de la communauté en dépit de leur statut retrouvé, souvent faute de ressources (Grenier, 2011).

### 4.6.3 Défis culturels

Certains obstacles découlent du fait que la vision du monde qui domine, en matière de consultation et d'accommodement est celle de la Couronne et qu'elle ne correspond pas à celle des Autochtones (Trosper et Tindall, 2013). Ces divergences découlent de l'imposition du discours hégémonique de l'État, de la définition autochtone du concept de territoire, de la diversité des perspectives au sein des communautés Autochtones et de la volonté des parties prenantes.

Selon Gray (2016), le Canada a régulièrement imposé des processus de consultation n'intégrant pas les perspectives autochtones ou ne reconnaissant pas le caractère unique des groupes autochtones et leurs différences. Les tables locales de gestion intégrée des ressources et du territoire (TLGIRT) en sont un exemple. Fortier et Wyatt (2014) décrivent l'ambivalence des Autochtones participant à ces tables, qui oscillent entre la cooptation, la résistance et la collaboration. Dans certains cas, les Atikamekw refusent de jouer le rôle qui est attendu d'eux à ces tables, considérant qu'elles ne sont pas le lieu où se prennent véritablement les décisions quant à la gestion du territoire. Leur présence n'influence peu ou pas les objectifs d'aménagement locaux élaborés par les TLGIRT dans le cadre de la planification forestière (Fortier et Wyatt, 2014).

Pour les Autochtones, la définition du territoire se veut avant tout culturelle. Il ne s'agit donc pas nécessairement d'un espace défini spatialement (Boldt et Long, 1984, Rodon, 2003). Cette vision culturelle du territoire inclus tous les membres et ne se limite pas aux terrains de trappe et aux communautés. Ainsi, le territoire va « au-delà des limites territoriales attribuées aux bandes et (...) transcende la géographie » (Lévesque, 2003, p. 26). Encore aujourd'hui, les jeunes sont conscients des liens étroits entre le territoire, la santé et la culture (Big-Canoe et Richmond, 2014). Plusieurs Autochtones qui habitent en ville contestent le confinement des cultures et des identités à l'intérieur des limites des communautés et imaginent un espace « reterritorialisé » qui affirme leur appartenance au territoire au sens large (Wilson et Peters, 2005).

L'appartenance au territoire se reflète dans les paysages culturels autochtones (Davidson-Hunt et Berkes, 2003), un concept qui se transpose également en contexte urbain : les paysages thérapeutiques (Wilson, 2003) et les paysages autochtones urbains thérapeutiques (Wendt et Gone, 2012). Ces paysages permettent de voir quotidiennement la relation entre la santé, le lieu, la culture et le lien au territoire (Wilson, 2003). Le FSC a amorcé une réflexion afin d'inclure les paysages culturels autochtones dans la nouvelle norme nationale au Canada (FSC, 2018), afin que de multiples valeurs soient prises en compte, ainsi que les relations de longue date que les peuples autochtones entretiennent avec leur environnement (FSC, 2016b). Or, bien que les paysages culturels puissent inclure les milieux urbains (Landry *et al.*, à 2019; Wendt et Gone, 2012; Wilson et Peters, 2005), cette précision ne semble pas avoir été prise en compte par le FSC.

Plusieurs des documents analysés, de toutes sources (gouvernements, organismes de certification et instances autochtones), ont souligné l'importance de comprendre de la diversité des perspectives qui existent au sein même des communautés autochtones. Tenir compte d'une pluralité de points de vue apportera une meilleure compréhension quant à l'objet de la consultation (Aikenhead et Ogawa, 2007). Cette compréhension risque toutefois d'être limitée par le fait que les questions abordées lors des consultations sont essentiellement déterminées par les gouvernements. Un processus qui met en évidence la diversité des compétences et des expertises détenues par différents membres de la communauté contribuera à identifier une diversité d'utilisations potentielles du territoire forestier (Côté et Bouthillier, 2002). Aussi, pour favoriser cette diversité, les consultations devraient être organisées en collaboration avec les Autochtones et adaptées à leurs besoins spécifiques (Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle, 2010).

Pour surmonter les obstacles culturels, les parties prenantes doivent démontrer leur volonté d'aller au-delà des pratiques actuelles et de soutenir de nouvelles approches

et voies pour respecter les différents points de vue (Côté et Bouthillier, 2002). Les comportements et les attitudes des parties prenantes sont d'ailleurs considérés comme plus importants que les méthodes et les procédures dans l'institutionnalisation des approches participatives (Bainbridge *et al.*, 2000; Côté et Bouthillier, 2002).

#### 4.6.4 Défis géographiques

Les délais et la géographie sont en général des sources de complication dans les consultations en région éloignées (Gardner *et al.*, 2015), ce qui peut poser des défis pour l'inclusion des perspectives des Autochtones des jeunes générations ou vivant en milieu urbain. Ainsi, des délais supplémentaires sont potentiellement à prévoir en vue de considérer la mobilité qui caractérise la réalité des Autochtones : ville – forêt – communauté (Asselin et Drainville, sous presse). À cela s'ajoute le manque de ressources et de moyens qui sont déjà des enjeux relevés par les différents acteurs en matière de consultation des Autochtones (Gardner *et al.*, 2015; Gray, 2016; Wilson et Graham, 2005).

Plusieurs groupes autochtones ont soulevé des préoccupations concernant l'utilisation de la proximité d'un projet comme critère pour déterminer qui sera consulté (Gray, 2016). En regard du phénomène d'urbanisation et de la mobilité qui caractérise la réalité des Autochtones, la proximité, en tant que critère de consultation, est en effet discutable puisque les personnes affectées par un projet n'habitent pas nécessairement près du projet.

Plus de consultations n'équivaut pas à de meilleures consultations; la qualité des consultations importe davantage que la quantité (Statt, 2008). Des processus rigides avec un cadre temporel strict et des temps de réponses courts empêchent d'inclure tous les groupes. Par exemple, les gens vivant en forêt peuvent être plus difficiles à joindre, tout comme les urbains, qui ne sont pas nécessairement concentrés en une seule ville.

Certains obstacles géographiques s'expliquent simplement par le fait de devoir parcourir des centaines de kilomètres pour participer à une rencontre (Fortier et Wyatt, 2014). Cela peut se contourner avec des moyens technologiques (Beckley *et al.*, 2006). Certains ont suggéré qu'un financement gouvernemental accru pourrait être nécessaire pour tenir une consultation substantielle, significative, efficace et équitable (Natcher, 2001).

Les lieux les plus courants des exercices de consultation forestière sont des bureaux ou des salles de conférence, avec parfois de brèves visites en forêt; or, les lieux de consultation influencent la participation (Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle, 2010). Dans le cadre de la recherche menée par Wyatt, Fortier et Martineau-Delisle (2010), plusieurs exercices d'information ont été organisés par des membres de la communauté ou ont eu lieu chez des particuliers et dans des camps en forêt, ce qui a permis d'enrichir les discussions et de renforcer la participation. Certaines séances de consultation spécifiques aux Autochtones devraient aussi être tenues dans les villes où la proportion de population autochtone est élevée, dans des lieux culturellement sécuritaires (Wilson et Peters, 2005).

#### 4.6.5 Vaincre l'invisibilité

S'attarder davantage à l'inclusion des points de vue des Autochtones des jeunes générations et qui habitent en ville dans les questions portant sur le territoire et les ressources naturelles pourrait permettre aux Autochtones de faire des gains. Trosper et Tindall (2013) suggèrent six façons d'y parvenir. Ces six façons permettraient de vaincre l'invisibilité des groupes :

- 1) Mettre l'accent sur ce qui importe et pointer « les pertes invisibles » en matière de consultation et d'accommodement : notamment, le manque de diversité de points de vue (des jeunes, des urbains), qui constitue une perte de représentativité.

- 2) Décrire ce qui importe d'une manière signifiante : le lien au territoire, toujours fort malgré les parcours de vie différents des jeunes et des urbains (Landry *et al.*, 2019).
- 3) Faire une place aux préoccupations invisibles dans la prise de décision : emploi, identité, indépendance économique, transmission des savoirs, appartenance et dépendance au territoire, santé globale... Ces préoccupations se vivent différemment selon les générations et les lieux de résidence.
- 4) S'appuyer sur un cadre historique : la mobilité autochtone ne date pas d'hier et la binarité ville-communauté n'existe pas (Wilson et Peters, 2005), il s'agit plutôt d'une mobilité circulaire ville-communauté-forêt (Asselin et Drainville, sous presse).
- 5) Reconnaître les valeurs culturelles comme significatives (Beaudoin *et al.*, 2012; Saint-Arnaud et Papatie, 2012).
- 6) Créer de meilleures alternatives en incluant dans la consultation les points de vue des membres de toutes les générations et de ceux qui habitent en ville.

#### 4.7 Conclusion

La consultation est un mécanisme démocratique important et une représentation juste est importante pour que cela demeure un outil efficace – et un levier d'opportunités pour les Autochtones. Dans tous les documents analysés, peu d'attention était accordée à deux groupes qui constituent pourtant une majorité et une proportion croissante de la population autochtone : les Autochtones vivant en milieu urbain et ceux appartenant aux générations plus jeunes. On peut ainsi questionner la représentativité et la qualité des consultations qui sont menées.

Cette étude s'étant limitée à une analyse thématique de guides de bonnes pratiques, il se pourrait que la consultation dépasse parfois, dans la pratique, les exigences sur papier. En effet, il y a souvent une différence entre un processus prévu et sa mise en

œuvre sur le terrain, influencée par les personnalités distinctives, le comportement et les agendas des participants (Côté et Bouthillier, 2002). Reste que les documents analysés des guides de référence qui auraient avantage à être explicites afin de bien orienter les pratiques.

Pour les Autochtones (sans égard à leur lieu de résidence ou à leur âge), la consultation est un mécanisme permettant de soulever des préoccupations quant à l'équilibre entre la préservation culturelle et le développement économique (Gardner *et al.*, 2015). Participer aux décisions quant à la gestion du territoire, peu importe l'âge ou le lieu de résidence, est non seulement un droit, mais aussi, pour plusieurs Autochtones, une question de santé globale (Landry *et al.*, 2019). Pour les Autochtones, le territoire est avant tout culturel et n'est ainsi pas uniquement attaché aux lieux que sont les communautés (Lévesque, 2003).

La mobilité géographique et la présence croissante des Autochtones en ville, tout comme l'importance démographique des jeunes générations, sont sous-estimées par les politiques publiques. Par souci de représentativité d'une diversité de points de vue (et donc de qualité de l'exercice de consultation), les principales lignes directrices auraient intérêt à être modifiées pour assurer le soutien de tous les groupes autochtones en leur accordant la place, le statut et le financement nécessaires à leur pleine participation à la gouvernance du territoire.



## CHAPITRE V

### CONCLUSION GÉNÉRALE

#### 5.1 Lien au territoire, mino pimatisiwin et urbanité

Le premier objectif de cette recherche était de documenter le lien au territoire des Autochtones qui habitent en ville. Plus spécifiquement, de voir si – et comment – il est possible de vivre le lien au territoire tout en habitant en ville. Le lien au territoire est un déterminant du mino pimatisiwin et les façons de vivre le lien au territoire sont multiples, en ville, tout comme les définitions de territoire. Pour certains, le territoire est aussi la ville. Pour que la ville soit un lieu qui suscite l'attachement, des conditions doivent toutefois être réunies, dont la possibilité de visiter la forêt et aussi la famille ou la communauté. Les résultats défont la dichotomie ville/communauté en montrant que le lien au territoire varie d'une personne à l'autre.

#### 5.2 Lien au territoire : différences générationnelles

Un autre objectif de cette recherche était de voir si le lien au territoire et ses trois aspects (émotionnel, cognitif et fonctionnel) étaient modifiés par la territorialité des individus. L'objectif était de dresser un portrait intergénérationnel et de voir comme la génération d'appartenance pouvait influencer l'une ou l'autre des composantes du lien au territoire. L'aspect émotionnel se situait en des lieux différents pour les plus jeunes et pour les aînés. Pour les plus jeunes, l'attachement était à la communauté, pour les aînés, l'attachement était à la forêt. L'aspect cognitif a révélé que la perception de la menace face à la dégradation du territoire (par l'industrie forestière,

notamment) était présente particulièrement chez les aînés, ce qui influençait leur jugement à l'effet que les jeunes ne se préoccupent pas du territoire. Les jeunes générations envisagent l'avenir avec optimisme et souhaitent participer à l'aménagement du territoire, à la gestion des ressources et aux efforts pour contrer la dépossession environnementale (Big-Canoe et Richmond, 2014; Richmond, 2015). Les aînés, de par leur expérience plus longue, sont davantage conscients des défis surmontés.

Quant à l'aspect fonctionnel, peu importe la génération, les Autochtones ont toujours besoin du territoire, mais de façon différente. Ainsi, les efforts de dialogue intergénérationnel devraient être maintenus ou renforcés pour allier l'expérience des aînés et la volonté des jeunes à s'impliquer dans la gouvernance et l'occupation du territoire. Pour tous les âges, la santé est ancrée dans une identité culturelle liée à la capacité à mettre en pratique leur lien au territoire. Les aînés, comme les plus jeunes, souhaitent poursuivre et mettre en pratique leur identité culturelle basée sur le lien au territoire.

### 5.3 Consultations : certains groupes ne sont pas consultés

Le dernier objectif de cette recherche était de vérifier la représentativité des Autochtones en milieu urbain et appartenant aux jeunes générations dans les exercices de consultation forestière. Bien que les Autochtones qui habitent en milieu urbain entretiennent le lien au territoire, qui est une dimension incontournable de leur bien-être et de leur santé, ces derniers ne sont pas représentés dans les consultations sur les questions de gestion du territoire et de la forêt. C'est aussi le cas des jeunes; seul le protocole de consultation de l'APNQL (2005) prévoit, dans les documents, la consultation de ce groupe en particulier. Les principales lignes directrices en matière de consultation mentionnent la nécessité d'adapter les consultations selon les contextes, mais restent évasives et non contraignantes.

Une connaissance approfondie et la prise en compte des différences de points de vue de la forêt et de la foresterie chez les Autochtones est essentielle à la prise de décisions éclairées concernant les stratégies d'aménagement forestier à privilégier afin d'assurer la viabilité sociale, économique et environnementale des communautés autochtones. Cette diversité soulève la possibilité de perspectives hétérogènes quant aux questions de gestion du territoire et des ressources naturelles. Le lien au territoire est essentiel dans le *mino pimatisiwin* de tous les Autochtones. Il est nécessaire de mieux tenir compte de la diversité des perspectives dans les exercices de consultation en foresterie.

#### 5.4 Pistes d'action

La consultation sur la question du territoire et des ressources naturelles devrait tenir compte du bien-être et de la qualité de vie de tous les utilisateurs du territoire. Pour y arriver, les trois aspects du lien au territoire – émotionnel, cognitif et fonctionnel (Jorgensen et Stedman, 2006; Stedman, 2003) et la signification de paysages et de lieux culturels sont des éléments à considérer dans les outils de gestion.

Le maintien ou le développement d'espaces de dialogue intergénérationnel (Bousquet, 2010; Germain, 2012; Hatala *et al.*, 2019) est essentiel. L'absence de dialogue concernant ces différences de perspectives sur l'avenir de la forêt et du territoire est susceptible d'engendrer des écarts 1) entre les générations et 2) entre les Autochtones habitant en ville et ceux habitant en communauté.

Lors du terrain, que ce soit dans le cadre des entrevues visant à documenter le *mino pimatisiwin* en ville ou par le questionnaire visant à documenter le portrait générationnel du lien au territoire, les participants ont soulevé l'importance de certaines activités culturelles pour maintenir les liens et favoriser la transmission des savoirs et des pratiques. Les semaines culturelles, le *Goose break* et le *Moose break*,

mais aussi les marches de plusieurs jours sur le territoire, les expéditions en canot, ne sont que quelques exemples qui ont été donnés pour parler de moments marquants de dialogue intergénérationnel.

La création de lieux collectifs dans la ville, dans la communauté et en forêt permet de réunir les générations et les Autochtones qui habitent en ville. Ces lieux rassembleurs, tels les Centres d'amitié autochtone, les maisons des aînés ou les Shaputuan, mettent en place des conditions propices à vivre le lien au territoire dans toutes ses nuances. Considérant que certaines des personnes rencontrées n'avaient pas accès à un territoire de trappe familial, ces lieux permettent d'atténuer certaines barrières à la fréquentation du territoire et particulièrement de la forêt, essentiel à la santé, au mieux-être, au *mino pimatisiwin*.

Considérant le rôle essentiel de la forêt et l'importance de la mobilité entre la forêt, la ville et la communauté, la mise en place de navettes pour faciliter la mobilité entre ces trois lieux – ou encore de systèmes et de ressources allouées facilitant cette mobilité – serait une piste d'action favorisant la santé et le bien-être global des Autochtones, peu importe leur âge ou leur lieu de résidence.

Plus d'attention accordée aux sous-groupes dans les consultations permet de contrer la dépossession environnementale (Big-Canoe et Richmond, 2014; Richmond, 2015); viser des méthodes autochtones de consultation favoriserait la prise en compte des points de vue de sous-groupes comme les femmes, les jeunes et les Autochtones vivant en milieu urbain.

## 5.5 Perspectives de recherche futures

Le fait de mieux comprendre comment le lien avec le territoire se forme, comment il influence les valeurs et les attitudes individuelles et collectives, tout comme les

implications comportementales, pourraient en révéler davantage sur comment il peut contribuer aux objectifs de gestion du territoire et des ressources naturelles. C'est ce lien qui a permis – et qui permet encore – aux Autochtones d'occuper le territoire de façon durable, de génération en génération. Des recherches sur la transmission des savoirs et des pratiques permettraient de documenter comment ils évoluent selon les lieux géographiques et les générations.

Les villes sont des endroits dans lesquels il est parfois difficile de s'adapter, et ce particulièrement pour les groupes plus vulnérables, dont les jeunes et les aînés (Hatala *et al.*, 2019). Permettre à ces groupes plus vulnérables de favoriser leur bien-être et de vivre le lien au territoire en facilitant la mobilité entre la forêt, la communauté et la ville est potentiellement une solution pour remédier aux inégalités socio-économiques et aux enjeux de santé que les communautés autochtones vivent. Davantage de recherche sur les bienfaits de la mobilité et sur les pistes d'actions à envisager serait profitable.

La repossession environnementale peut impliquer plusieurs actions : des efforts quotidiens de création d'espaces de rassemblement pour les fêtes et cérémonies, l'implication dans les revendications territoriales politiques et mouvements de protection de l'eau (Simpson et Coulthard, 2014). Ces actions permettent aux jeunes de résister à la dépossession et s'ancrent dans une vision du monde autochtone qui favorise des relations durables entre la nature et la nature et des terres (Clark, 2018; Hatala *et al.*, 2019; Tobias, 2015). Ainsi, plus de recherches sont nécessaires pour documenter les effets de la repossession environnementale; prendre part aux décisions qui se prennent à l'égard du territoire et des ressources est une des façons permettant de favoriser cette repossession. Aussi, proposer des méthodes autochtones de consultation pourrait permettre une meilleure transmission entre aînés et jeunes. Des recherches devraient documenter cette avenue.

Les jeunes ont de perspectives temporelles différentes; ce sont eux qui vivront avec les conséquences des gestes posés aujourd'hui (Germain, 2012). Des recherches visant à

documenter les avantages à inclure les jeunes dans les décisions devraient servir à argumenter sur les avantages à les inclure dans la prise de décisions. Tenir compte de leurs façons de vivre le lien au territoire permettra d'inclure de nouveaux modèles et de nouvelles normes; ce que les jeunes construiront sera en continuité avec la culture que leurs ancêtres ont bâti.

La recherche est limitée sur les conceptions du territoire et sur la construction, le fonctionnement et le maintien des relations entre l'humain et la nature en contexte urbain (Hatala *et al.*, 2019). Davantage de recherches, dans la même voie que la présente étude, permettraient de sortir des hypothèses dichotomiques qui opposent la ville, la communauté et le territoire.

En contexte de changement climatique, la viabilité d'une communauté dépend du lien au territoire, de l'attachement historique et de la qualité des infrastructures d'une communauté (Ford *et al.*, 2010). Documenter les variabilités du lien au territoire des groupes (femmes, enfants, etc.) permet de mettre en place des facteurs favorisant la résilience, en contexte de changements.

Des recherches visant à développer des outils permettant d'inclure le lien au territoire dans les décisions qui se prennent à l'égard du territoire et des ressources naturelles permettraient d'être plus efficace (Anton et Lawrence, 2014; Kaltenborn, 1998). Enfin, poursuivre les efforts visant à faciliter le dialogue entre les générations servira à assurer une continuité du lien au territoire.

Cette recherche a permis de dresser un portrait de l'hétérogénéité des perspectives selon les générations et les lieux de résidence. Cela s'inscrit dans la recherche de solutions adaptées afin d'envisager le futur des communautés autochtones, intimement lié au futur de la forêt. En matière de territoire, le respect des droits humains nécessite de reconnaître et de considérer les différences culturelles, économiques, politiques, sociales, de tenir compte de différents styles de vie, lieux de

résidence, économies, pratiques culturelles et traditionnelles qui varient selon le lieu et la nation.

## ANNEXE A LETTRE D'APPUI

Centre  
d'amitié autochtone  
de Val-d'Or



Val-d'Or  
Native Friendship  
Centre

Val d'Or, le 25 septembre 2009

M. Hugo Asselin, Professeur  
Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone  
Département des sciences du développement humain et social  
Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue  
445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda, Québec, J9X 5E4, Canada

**Objet : Appui au projet « Différences intergénérationnelles et intercommunautaires de perception de la forêt et de la foresterie chez les Autochtones vivant sur et hors réserve ».**

Monsieur Asselin,

Suite aux discussions que nous avons eues concernant la proposition de projet de recherche citée en rubrique, j'ai le plaisir de vous assurer de l'appui du Centre d'amitié autochtone de Val d'Or.

Le lien au territoire est une composante fondamentale de l'identité autochtone. Le projet de recherche proposé par la Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone permettra de documenter la connaissance et l'utilisation du territoire et des ressources par les Autochtones résidant en milieu urbain. Bien que représentant la moitié de la population autochtone du pays ces derniers demeurent peu consultés en ce qui concerne le développement du territoire et des ressources. Les connaissances que fournira le projet de recherche proposé permettront au Centre d'amitié autochtone de développer des programmes visant à restaurer ou améliorer le lien au territoire et aux ressources des Autochtones en milieu urbain et à faciliter la participation et le développement des capacités relativement au développement du territoire et des ressources.

Le projet cadre aussi très bien avec les activités de la nouvelle Alliance de recherche universités-communautés (ARUC) *Odena – Les Autochtones et la ville*, en ce qu'il permettra de contribuer à soutenir de façon optimale le développement social et culturel de la population autochtone des villes québécoises en misant sur l'importante capacité mobilisatrice du lien au territoire.

L'approche de recherche participative de la Chaire de recherche du Canada en foresterie autochtone a été maintes fois saluée, notamment lors d'un atelier sur l'éthique de la recherche avec les Premiers Peuples tenu récemment à Val d'Or. Je suis par conséquent confiante que le projet sera mené dans le respect et qu'il aboutira à favoriser la participation autochtone à un développement territorial durable et harmonieux.

Veillez accepter, Monsieur Asselin, mes salutations les meilleures.

Edith Cloutier  
Directrice générale du Centre d'amitié autochtone de Val d'Or  
Codirectrice de l'ARUC Odena – Les Autochtones et la ville

*« Dans la paix et l'amitié ! »*

*« In peace and friendship ! »*



ANNEXE B FORMULAIRE DE CONSENTEMENT (ENTREVUE)

**TITRE DU PROJET DE RECHERCHE :**

DIFFÉRENCES INTERGÉNÉRATIONNELLES DE PERCEPTION DE LA FORÊT ET DE LA FORESTERIE CHEZ LES AUTOCHTONES VIVANT SUR ET HORS COMMUNAUTÉ

**NOM ET APPARTENANCE DES CHERCHEURS :** Véronique Landry (étudiante au doctorat en sciences de l'environnement), Hugo Asselin (professeur au département des sciences du développement humain et social), Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT).

**COMMANDITAIRE OU SOURCE DE FINANCEMENT :** Conseil de recherches en sciences humaines du Canada

**DURÉE DU PROJET :** 4 ans.

**PRÉAMBULE :**

*Cette recherche a pour objectif principal de comprendre les différences de perception de la forêt et de la foresterie entre différentes générations d'Autochtones et entre les Autochtones vivant sur et hors communauté.*

*Avant de donner votre accord, nous vous suggérons de lire attentivement les informations fournies dans ce formulaire de consentement. Vous y trouverez des explications sur le but de la recherche, les procédures, les avantages, les risques et inconvénients, de même que les coordonnées des personnes avec qui communiquer si vous avez des questions concernant le déroulement du projet ou vos droits en tant que participant.*

*Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles aux chercheurs et aux autres membres du personnel affecté au projet de recherche et à leur demander de vous expliquer tout mot ou renseignement qui ne serait pas clair.*

**BUT DE LA RECHERCHE :**

Cette recherche vise à documenter les différences de perception de la forêt et de la foresterie entre différentes générations d'Autochtones et entre les Autochtones vivant sur et hors communauté. Jusqu'à maintenant, ces différences n'ont pas été étudiées et, si elles existent, ne sont pas tenues en compte dans l'élaboration des politiques de planification, de consultation et de gestion des ressources et du territoire.

**DESCRIPTION DE VOTRE PARTICIPATION À LA RECHERCHE :**

Votre participation à ce projet de recherche consiste à répondre à un entrevue individuelle (entre 30 minutes et une heure) dans un lieu à votre convenance.

**AVANTAGES POUVANT DÉCOULER DE VOTRE PARTICIPATION :**

En participant à ce projet, vous permettez à l'équipe de recherche de proposer des façons d'adapter les politiques de gestion du territoire et de consultation pour mieux tenir compte des particularités urbaines (par exemple, lors de la planification des travaux d'aménagement territorial et forestier). Les résultats du projet favoriseront une participation significative et représentative accrue des Autochtones à la gestion du territoire et des ressources.

**RISQUES ET INCONVÉNIENTS POUVANT DÉCOULER DE VOTRE PARTICIPATION :**

Le seul inconvénient associé à votre participation à cette recherche est le temps que vous consacrerez à répondre à nos questions.

**ENGAGEMENTS ET MESURES VISANT À ASSURER LA CONFIDENTIALITÉ :**

Nous nous engageons à prendre les mesures suivantes pour assurer la confidentialité des informations que vous accepterez de nous confier :

- Toutes les personnes qui participeront à la collecte et à l'analyse des données signeront un engagement à respecter leur confidentialité.
- Votre nom ne sera utilisé dans aucune présentation ou publication.
- Tous les documents papier seront conservés dans un classeur fermé à clé et les données numériques seront conservées dans l'ordinateur de la chercheuse principale, protégé par un mot de passe.
- Votre nom sera remplacé par un code dans les fichiers d'analyse. La liste des correspondances entre les noms et les codes sera également gardée dans un fichier sur l'ordinateur de la chercheuse principale (protégé par un mot de passe). Seuls les chercheurs auront accès à la liste de correspondance des noms et des codes.
- À la fin du projet toutes les données seront remises aux communautés concernées sous format codé (sans les noms), tel que préconisé dans le Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador (2005). Il ne sera pas possible d'identifier les répondants. Les chercheurs détruiront leur copie des données deux ans après la publication finale des résultats.

**COMMERCIALISATION DES RÉSULTATS ET/OU CONFLITS D'INTÉRÊTS**

Les résultats de cette recherche ne seront pas commercialisés. Les chercheurs certifient ne pas être en conflit d'intérêts, apparent ou réel.

**DIFFUSION DES RÉSULTATS :**

Les résultats du projet de recherche seront présentés dans une thèse de doctorat et dans des articles scientifiques. Des copies de ces publications seront disponibles gratuitement si vous en faites la demande auprès des chercheurs.

**CLAUSE DE RESPONSABILITÉ :**

En acceptant de participer à cette étude, vous ne renoncez à aucun de vos droits ni ne libérez les chercheurs et les institutions impliquées de leurs obligations légales et professionnelles à votre égard.

**LA PARTICIPATION DANS UNE RECHERCHE EST VOLONTAIRE :**

Vous participez à cette recherche à titre volontaire. Vous pouvez donc interrompre votre participation à tout moment, sans condition et sans avoir à justifier votre décision. En cas de retrait de votre part, les données vous concernant seront détruites, dans la mesure où, selon le stade de la recherche, il sera possible pour les chercheurs de retracer les données vous concernant et de les éliminer des documents produits.

Pour tout renseignement supplémentaire concernant vos droits, vous pouvez vous adresser au

Comité d'éthique de la recherche impliquant des êtres humains

Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

445, boul. de l'Université, Bureau B-309, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4

Téléphone : 1-819-762-0971 poste 2252

[Maryse.Delisle@uqat.ca](mailto:Maryse.Delisle@uqat.ca)

**CONSENTEMENT :**

Je, soussigné(e), accepte volontairement de participer à l'étude « *Différences intergénérationnelles de perception de la forêt et de la foresterie chez les autochtones vivant sur et hors communauté* »

---

Nom du participant (lettres moulées)

---

Signature du participant

Date

Ce consentement a été obtenu par :

---

Nom du chercheur (lettres moulées)

---

Signature

Date

**QUESTIONS :**

Pour d'autres questions relatives à cette recherche, vous pouvez vous adresser à :

Hugo Asselin, professeur, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue  
445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda, Québec, J9X 5E4, Canada.  
Téléphone : 1-819-762-0971 poste 2621 | courriel : Hugo.Asselin@uqat.ca

***Veillez conserver un exemplaire de ce formulaire pour vos dossiers.***

ANNEXE C FORMULAIRE DE CONSENTEMENT (QUESTIONNAIRE)

**TITRE DU PROJET DE RECHERCHE :**

DIFFÉRENCES INTERGÉNÉRATIONNELLES DE PERCEPTION DE LA FORÊT ET DE LA FORESTERIE CHEZ LES AUTOCHTONES VIVANT SUR ET HORS COMMUNAUTÉ

**NOM ET APPARTENANCE DES CHERCHEURS :** Véronique Landry (étudiante au doctorat en sciences de l'environnement), Hugo Asselin (professeur au département des sciences du développement humain et social), Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT).

**COMMANDITAIRE OU SOURCE DE FINANCEMENT :** Conseil de recherches en sciences humaines du Canada

**DURÉE DU PROJET :** 4 ans.

**PRÉAMBULE :**

*Cette recherche a pour objectif principal de comprendre les différences de perception de la forêt et de la foresterie entre différentes générations d'Autochtones et entre les Autochtones vivant sur et hors communauté.*

*Avant de donner votre accord, nous vous suggérons de lire attentivement les informations fournies dans ce formulaire de consentement. Vous y trouverez des explications sur le but de la recherche, les procédures, les avantages, les risques et inconvénients, de même que les coordonnées des personnes avec qui communiquer si vous avez des questions concernant le déroulement du projet ou vos droits en tant que participant.*

*Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles aux chercheurs et aux autres membres du personnel affecté au projet de recherche et à leur demander de vous expliquer tout mot ou renseignement qui ne serait pas clair.*

**BUT DE LA RECHERCHE :**

Cette recherche vise à documenter les différences de perception de la forêt et de la foresterie entre différentes générations d'Autochtones et entre les Autochtones vivant sur et hors communauté. Jusqu'à maintenant, ces différences n'ont pas été étudiées et, si elles existent, ne sont pas tenues en compte dans l'élaboration des politiques de planification, de consultation et de gestion des ressources et du territoire.

Quatre communautés participeront à ce projet de recherche : deux communautés crie (Waswanipi et Mistissini) et deux communautés anicinapek (Kitcisakik et Lac Simon). Les membres de ces communautés vivant à Val-d'Or participeront également à l'étude.

**DESCRIPTION DE VOTRE PARTICIPATION À LA RECHERCHE :**

Votre participation à ce projet de recherche consiste à répondre à un questionnaire individuel (environ 30 minutes pour le compléter) dans un lieu à votre convenance.

**AVANTAGES POUVANT DÉCOULER DE VOTRE PARTICIPATION :**

En participant à ce projet, vous permettez à l'équipe de recherche de proposer des façons d'adapter les politiques de gestion du territoire et de consultation pour mieux tenir compte des particularités générationnelles et urbaines (par exemple, lors de la planification des travaux d'aménagement territorial et forestier). Les résultats du projet favoriseront une participation significative et représentative accrue des Autochtones à la gestion du territoire et des ressources.

**RISQUES ET INCONVÉNIENTS POUVANT DÉCOULER DE VOTRE PARTICIPATION :**

Le seul inconvénient associé à votre participation à cette recherche est le temps que vous consacrerez à répondre à nos questions.

**ENGAGEMENTS ET MESURES VISANT À ASSURER LA CONFIDENTIALITÉ :**

Nous nous engageons à prendre les mesures suivantes pour assurer la confidentialité des informations que vous accepterez de nous confier :

- Toutes les personnes qui participeront à la collecte et à l'analyse des données signeront un engagement à respecter leur confidentialité.
- Votre nom ne sera utilisé dans aucune présentation ou publication.
- Tous les documents papier seront conservés dans un classeur fermé à clé et les données numériques seront conservées dans l'ordinateur de la chercheuse principale, protégé par un mot de passe.
- Votre nom sera remplacé par un code dans les fichiers d'analyse. La liste des correspondances entre les noms et les codes sera également gardée dans un fichier sur l'ordinateur de la chercheuse principale (protégé par un mot de passe). Seuls les chercheurs auront accès à la liste de correspondance des noms et des codes.
- À la fin du projet toutes les données seront remises aux communautés concernées sous format codé (sans les noms), tel que préconisé dans le Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador (2005). Il ne sera pas possible d'identifier les répondants. Les chercheurs détruiront leur copie des données deux ans après la publication finale des résultats.



**INDEMNITÉ COMPENSATOIRE :**

Aucune rémunération ou indemnité compensatoire n'est prévue pour votre participation à cette recherche. **COMMERCIALISATION DES RÉSULTATS ET/OU CONFLITS D'INTÉRÊTS**

Les résultats de cette recherche ne seront pas commercialisés. Les chercheurs certifient ne pas être en conflit d'intérêts, apparent ou réel.

**DIFFUSION DES RÉSULTATS :**

Les résultats du projet de recherche seront présentés dans une thèse de doctorat et dans des articles scientifiques. Des copies de ces publications seront disponibles gratuitement si vous en faites la demande auprès des chercheurs. Une présentation publique des principaux résultats de la recherche sera faite au Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or et dans chacune des quatre communautés participantes.

**CLAUSE DE RESPONSABILITÉ :**

En acceptant de participer à cette étude, vous ne renoncez à aucun de vos droits ni ne libérez les chercheurs et les institutions impliquées de leurs obligations légales et professionnelles à votre égard.

**LA PARTICIPATION DANS UNE RECHERCHE EST VOLONTAIRE :**

Vous participez à cette recherche à titre volontaire. Vous pouvez donc interrompre votre participation à tout moment, sans condition et sans avoir à justifier votre décision. En cas de retrait de votre part, les données vous concernant seront détruites, dans la mesure où, selon le stade de la recherche, il sera possible pour les chercheurs de retracer les données vous concernant et de les éliminer des documents produits.

Pour tout renseignement supplémentaire concernant vos droits, vous pouvez vous adresser au

Comité d'éthique de la recherche impliquant des êtres humains  
Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue  
445, boul. de l'Université, Bureau B-309, Rouyn-Noranda (Québec) J9X 5E4  
Téléphone : 1-819-762-0971 poste 2252  
[Maryse.Delisle@uqat.ca](mailto:Maryse.Delisle@uqat.ca)

**CONSENTEMENT :**

Je, soussigné(e), accepte volontairement de participer à l'étude « *Différences intergénérationnelles de perception de la forêt et de la foresterie chez les autochtones vivant sur et hors communauté* »

---

Nom du participant (lettres moulées)

---

Signature du participant

Date

Ce consentement a été obtenu par :

---

Nom du chercheur (lettres moulées)

---

Signature

Date

**QUESTIONS :**

Pour d'autres questions relatives à cette recherche, vous pouvez vous adresser à :

Hugo Asselin, professeur, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue  
445, boulevard de l'Université, Rouyn-Noranda, Québec, J9X 5E4, Canada.  
Téléphone : 1-819-762-0971 poste 2621 | courriel : [Hugo.Asselin@uqat.ca](mailto:Hugo.Asselin@uqat.ca)

***Veillez conserver un exemplaire de ce formulaire pour vos dossiers***

## ANNEXE D CANEVAS D'ENTREVUE

### **Le territoire**

1. C'est quoi le territoire, pour vous?
2. Parlez-moi de votre lien avec ce territoire.

### **Le Mino Pimatisiwin**

3. Qu'est-ce que le Mino Pimatisiwin pour vous?
4. Qu'est-ce que ça prend pour vivre le Mino Pimatisiwin?
5. Peut-on aspirer au Mino-Pimatisiwin loin de la communauté?
6. Peut-on aspirer au Mino-Pimatisiwin loin de la forêt?

### **Le Mino Pimatisiwin et la ville**

7. Dans la communauté, ou dans la forêt, est-ce que le lien profond avec la nature est plus présent, plus « ressenti »?
8. Et comment faire pour entretenir le lien au territoire (en ville, par exemple)?
9. Qu'est-ce que vous conseilleriez à un Autochtone nouvellement arrivé en ville, pour vivre le Mino Pimatisiwin?

### **Le Mino Pimatisiwin et l'environnement**

10. Est-ce qu'on peut vivre le Mino Pimatisiwin peu importe l'état dans lequel l'environnement se trouve? Si, par exemple, la forêt autour est coupée, l'eau est souillée, l'air est dégradé...?

Mik8ect!

## ANNEXE E QUESTIONNAIRE

### Lien au territoire et bien-être des Autochtones vivant en ville et en communauté

#### Questionnaire

Nom du répondant:

Nom de l'intervieweur :

Code du répondant :

Lieu de l'entrevue:

Langue dans laquelle se déroule l'entrevue:

Présence d'un interprète/traducteur :

Date :

Durée de l'entrevue :

1- Vous êtes:

- Un homme
- Une femme

2- Votre lieu de résidence principale actuelle :

3- Quel âge avez-vous?

4- Comment vous identifiez-vous? (Plus d'une réponse possible)

- Première Nation/Autochtone/amérindien : identifiez l'origine
  - Algonquin
  - Cri
  - Innu
  - Inuit
  - Métis
  - Autre:
- Métis (différences importantes à noter :)
  - Appartenant à une communauté historique métisse reconnue/ou à un groupe métis qui revendique une reconnaissance constitutionnelle
  - Parce qu'issu d'une union mixte
- Sans-statut
- Allochtone avec statut (femmes allochtones qui ont obtenu un statut indien avant 1905)

5- Où êtes vous né?

6- Depuis quand habitez-vous en communauté :

7- Quel endroit considérez-vous comme votre chez-vous?

8- Pour quelle(s) raison(s) vous considérez cet endroit comme votre chez vous?

9- Est-ce que vous ressentez une appartenance à votre lieu principal de résidence actuel?

10- Avec qui habitez-vous et quel âge ont ces personnes :

11-Dans quel type d'habitation vivez-vous?

- Appartement
- Chambre
- Coopérative
- Logement social
- Maison unifamiliale
- Maison mobile
- Pension de famille
- Maison pour personnes âgées
- Camps dans le bois
- Autre

12- Quelle est votre occupation?

- étudiant
- travailleur (temps plein/temps partiel)/employé
- chômeur – chercheur d'emploi
- prestataire de l'aide sociale
- temporairement absent/absente du monde du travail : congé de maternité/congé maladie
- programme de sécurité du revenu pour les chasseurs et piégeurs (Cris)
- autre programme communautaire lié aux activités de chasse
- retraité
- travailleur autonome/pigiste
- propriétaire d'une entreprise
- je fais un stage d'insertion en emploi
- Autre...

13- Si vous êtes travailleur actuellement, dans quel domaine travaillez-vous?

14- Quel niveau de scolarité détenez-vous?

15- Si vous êtes étudiant actuellement, préciser dans quel domaine :

16- Le lieu de votre travail ou de vos études est-il loin de votre résidence principal?

17- Quelle est votre première langue?

18- Parlée et lue?

19- Parlez-vous d'autre(s) langue(s), si oui, laquelle? \*attention, savoir quelques mots ne signifie pas parler la langue

20- Quelle(s) langue(s) est le plus souvent parlée à la maison?

21- À quel endroit avez-vous passé la majeure partie de votre enfance (0-18 ans)? (Nommez les endroits. Si possible, indiquez de quel âge à quel âge.)

22- Avez-vous vécu une expérience personnelle en pensionnat? Si oui, lequel?

23- Est-ce qu'une personne proche de vous a vécu une expérience en pensionnat?

24- À quel endroit avez-vous passé la majeure partie de votre vie adulte? (Plus d'un endroit est possible. Si possible, indiquez de quel âge à quel âge)

25- Avez-vous déjà habité en ville?

26- Si oui : Quelle(s) ville(s) et pour combien de temps?

27- Si vous êtes parti et revenu : pour quelle(s) raison êtes-vous revenu en communauté?

28- Faites-vous des allers-retours entre la communauté et la ville? Si oui, quelle(s) ville(s):

29- À quelle fréquence ?

30- Pour quelle(s) raison(s), vous rendez vous en ville?

31- Si vous n'allez jamais en ville, c'est parce que :

32- Dans les 5 prochaines années, pensez-vous déménager de votre lieu actuel de résidence? Si oui, où pensez-vous aller?

33- Pourquoi? Par exemple :

- Ma santé, mon bien-être, mon équilibre
- Accès à une plus vaste gamme de services
- Meilleure éducation
- Logement
- Ma famille habite dans cette ville
- J'aimerais changer d'emploi
- J'aimerais me rapprocher de mon travail
- Pour aller voir ailleurs
- Recherche d'anonymat
- Ville avec forte présence autochtone
- Ville avec peu de présence autochtone
- Ville avec vie sociale et culturelle (Spectacles-Arts-Musée)
- Autre raison :

34- Qu'est-ce qui vous décrit le mieux, selon vous?

- Votre famille
- Votre occupation (travail, études, etc.)
- Vos amis
- Vos loisirs
- Votre apparence physique
- Votre santé, votre équilibre, votre bien-être
- Vos opinions politiques
- Vos croyances
- Vos engagements envers les causes qui vous tiennent à coeur
- Votre culture
- Votre territoire
- Votre communauté
- Votre vécu, votre histoire
- Autre :

**Occupation du territoire et activités traditionnelles**

35- Est-ce que vous êtes détenteur d'un territoire de trappe (tallyman?)

36- Est-ce que qu'une personne de votre famille est détenteur d'un territoire de trappe?

37- Allez-vous parfois dans un territoire de trappe?

38- À quelle fréquence et pour combien de temps?



39- Le territoire de trappe est-il facile d'accès? (Accessible par la route? Distance de votre lieu de résidence?)

40- Possédez-vous un véhicule pour y aller tant que vous le souhaitez?

41- Pratiquez-vous des activités traditionnelles sur le territoire?

42- Si vous en pratiquez, quelles activités traditionnelles pratiquez-vous et durant quelle(s) saison(s)? Cochez dans le tableau suivant.

	Été (Nipin)	Automne (Tagwagin)	Gelée (Migiskaw)	Hiver (Pipon)	Printemps (Sigwan)	Break up (Minoskamin)
Chasse (gros gibier)						
Chasse (petit gibier)						
Moose break						
Goose break						
Pêche						
Trappe						
Cueillette (fruits et autres ressources alimentaires)						
Cueillette (plantes médicinales)						
Cueillette (produits pour artisanat)						
Canotage						
Spiritualité						
Avoir l'occasion de parler ma langue						
Garder des liens avec ma culture						
Garder des liens avec les aînés						
Ressourcement						
Visiter parents et amis						
Autre (spécifiez)						

43- Est-ce que certaines personnes de votre entourage partagent avec vous leurs récoltes lorsqu'ils vont sur le territoire?

- Non, ne partagent pas
- Oui:

	Mes enfants ou mes petits-enfants	Mes parents ou mes grands-parents	Autres personnes de ma famille : frère, sœur, cousin, tante...	Les aînés et autres gens de la communauté
Viande de la chasse (gros gibier ou petit gibier)				
Autres produits de la chasse (fourrure...).				
Poissons				
Cueillette (fruits et autres ressources alimentaires)				
Cueillette (plantes médicinales)				
Cueillette (produits pour artisanat)				

44- Est-ce que vous partagez vos récoltes lorsque vous allez sur le territoire? Si oui, avec qui?

- Non, je ne partage pas
- Oui, avec :

	Mes enfants ou mes petits-enfants	Mes parents ou mes grands-parents	Autres personnes de ma famille : frère, sœur, cousin, tante...	Des gens de la communauté
Viande de la chasse (gros gibier ou petit gibier)				
Autres produits de la chasse (fourrure...).				
Poissons				
Cueillette (fruits et autres ressources alimentaires)				
Cueillette (plantes médicinales)				
Cueillette (produits pour artisanat)				

45- Est-ce qu'on vous a transmis /enseigné des savoirs traditionnels?

46- Quels types de savoirs?

47- Qui vous a enseigné ces savoirs traditionnels?

48- Envisagez-vous de transmettre ces savoirs à quelqu'un? (Si oui, lesquels et à qui) ?

49- Si on ne vous a pas enseigné/transmis ces savoirs, envisagez-vous de les acquérir? Par qui? Quel(s) type(s) de savoirs?

50- Est-ce que vous participez à des événements communautaires (merci de spécifier en ville ou en communauté en cochant)

	Ville	Communauté
Pow wow		
Rassemblements		
Goose break/ moose		
Mariage		
Funérailles		
Cérémonies, prières		
Célébration du solstice d'été		
Festin communautaire		
Danses traditionnelles		
Jeux traditionnels		
Séances de contes		
Journée Nationale des Autochtones le 21 juin		
Activités du Centre d'amitié Autochtone		
Artisanat		
Cuisine collective		
Marche Gabriel Comanda		
Colloques/conférences		
Assemblées générales		
Compétitions sportives		
Formations		
Autres (préciser)		

- Je ne participe à aucun événement

51- Comment décririez-vous votre attachement au territoire?

52- Est-ce que certaine(s) activité(s) vous permette(nt) de vous sentir près de votre territoire traditionnel, de votre culture? Laquelle ou lesquelles?

53- La vie « dans le bois », pour vous, c'est:

- La vie que les générations avant/après moi ont eue
- Le mode de vie de mon enfance
- Mon mode de vie aujourd'hui
- Un mode de vie encore répandu dans ma communauté

**Meegwetch! Mik8etc! Merci!**

## RÉFÉRENCES

- Adelson, N. (2004). « Being alive well »: Health and the politics of Cree well-being. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Agrawal, A., Chhatre, A. et Hardin, R. (2008). Changing governance of the world's forests. *Science*, 320(5882), 1460-1462.
- Aikenhead, G. S. et Ogawa, M. (2007). Indigenous knowledge and science revisited. *Cultural Studies of Science Education*, 2(3), 539-620.
- Albrecht, G. (2010). Solastalgia and the creation of new ways of living. Dans J. Pretty et S. Pilgrim (dir.), *Nature and culture: Rebuilding lost connections* (p. 217-234). Londres, Royaume-Uni : Earthscan.
- Altmann, P. (2013). Good life as a social movement proposal for natural resource use: The indigenous movement in Ecuador. *Consilience: The Journal of Sustainable Development*, 10(1), 59-71.
- Anton, C. E. et Lawrence, C., 2014. Home is where the heart is: The effect of place of residence on place attachment and community participation. *Journal of Environmental Psychology*, 40, 451-461.
- Arnstein, S. R. (1969). A ladder of citizen participation. *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4), 216-224.
- Ashmore, R. D., Deaux, K. et Mclaughlin-Volpe, T. (2004). An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality. *Psychological Bulletin*, 130(1), 80-114.
- Asselin, H. (2015). Indigenous forest knowledge. Dans K. Peh, R. Corlett et Y. Bergeron (dir.), *Routledge handbook of forest ecology* (p. 586-596). New York, NY : Routledge.
- Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les Peuples autochtones : qu'en pensent les principaux intéressés? *Éthique publique*, 14(1), 333-345.
- Asselin, H. et Drainville, R. (sous presse). Are Indigenous youth in a tug-of-war between community and city? Reflections from a visioning workshop in the

- Lac Simon Anishnaabeg community (Quebec, Canada). *World Development Perspectives*.
- Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador. (2005). *Protocole de consultation des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake, Canada.
- Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. Wendake, Canada.
- Bainbridge, V., Foerster, S., Pasteur, K., Pimbert, M., Pratt, G. et Arroyo, I. Y. (2000). *Transforming bureaucracies: Institutionalising participatory approaches and processes for natural resources management: An annotated bibliography*. Sussex, Royaume-Uni : Institute of Development Studies.
- Barletti, J. P. (2012). Les enjeux politiques du « bien-vivre » en Amazonie autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 111-127.
- Barreau, A., Ibarra, J. T., Wyndham, F. S., Rojas, A. et Kozak, R. A. (2016). How can we teach our children if we cannot access the forest? Generational change in Mapuche knowledge of wild edible plants in Andean temperate ecosystems of Chile. *Journal of Ethnobiology*, 36(2), 412-432.
- Bartlett, J. (2003). Involuntary cultural change, stress phenomenon and Aboriginal health status. *Canadian Journal of Public Health*, 94(3), 165-167.
- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles* (thèse de doctorat). Université du Québec en Abitibi-Temiscamingue, Canada.
- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw. *Recherches féministes*, 30(1), 61-80.
- Beaudoin, J.-M., St-Georges, G. et Wyatt, S. (2012). Valeurs autochtones et modèles forestiers : le cas de la Première Nation des Innus d'Essipit. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 97-109.
- Beckley, T., Parkins, J. et Sheppard, S. (2006). *Public participation in sustainable forest management: A reference guide*. Edmonton, Canada : Sustainable Forest Management Network.
- Beldo, L., (2010). Concept of culture. *21st Century Anthropologie A Reference Handbook*, editor, H. James Birx. *SAGE Publications, Inc. Part 3* (1), 144-152.

- Bengston, D. (2004). Listening to neglected voices: American Indian perspectives on natural resource management. *Journal of Forestry*, 102(1), 48-52.
- Berkes, F. (2009). Evolution of co-management: Role of knowledge generation, bridging organizations and social learning. *Journal of Environmental Management*, 90(5), 1692-1702.
- Berkes, F. (2011). Restoring unity: The concept of social-ecological systems. Dans R. E. Ommer, R. I. Perry, K. Cochrane et P. Cury (dir.), *World fisheries: A social-ecological analysis* (p. 9-28). Oxford, Royaume-Uni : Wiley-Blackwell, Oxford.
- Berkes, F. (2014). *Sacred ecology*. Routledge.
- Berry, H., Butler, J., Burgess, C., King, U., Tsey, K., Cadet-James, Y. L., Wayne Rigby, C. et Raphael, B. (2010). Mind, body, spirit: Co-benefits for mental health from climate change adaptation and caring for country in remote Aboriginal communities. *N. S. W. Public Health Bull*, 21(6), 139-145.
- Bhagwat, S. A. et Rutte, C. (2006). Sacred groves: Potential for biodiversity management. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 4(10), 519-524.
- Big-Canoe, K. et Richmond, C. A. (2014). Anishinabe youth perceptions about community health: Toward environmental repossession. *Health & Place*, 26, 127-135.
- Boldt, M. et Long, A. J. (1984). Tribal tradition and western-european political ideologies: The dilemma of Canada's Native Indians. *Canadian Journal of Political Science*, 17(3), 539-553.
- Bombay, H. M. (2010, janvier). *Framework for Aboriginal capacity-building in the forest sector*. National Aboriginal Forestry Association.
- Booth, A. L. et Skelton, N. M. (2011). Industry and government perspectives on First Nations' participation in the British Columbia environmental assessment process. *Environmental Impact Assessment Review*, 31(3), 216-225.
- Bordeleau, S., Asselin, H., Mazerolle, M. J. et Imbeau, L. (2016). "Is it still safe to eat traditional food?" Addressing traditional food safety concerns in aboriginal communities. *Science of the Total Environment*, 565, 529-538.
- Bousquet, M.-P. (2002). « *Quand nous vivons dans le bois* », *le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada* (thèse de doctorat). Université de Paris X-Nanterre et Université Laval, France et Canada.



- Bousquet, M.-P. (2005). Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 7-17.
- Brascoupé, S. et Waters, C. (2009). Cultural safety. Exploring the applicability of the concept of cultural safety to Aboriginal health and community wellness. *Journal of Aboriginal Health*, 5(2), 6-41.
- Brown, J., Higgitt, N., Wingert, S., Miller, C. et Morrissette, L. (2005). Challenges faced by Aboriginal youth in the inner city. *Canadian Journal of Urban Research*, 14(1), 81-106.
- Casey, E. S. (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. Dans S. Feld et K. H. Basso (dir.), *Senses of place* (p. 13-52). Santa Fe, NM : School of American Research Press.
- Castellano, M. B. (2006). *Final report of the Aboriginal healing foundation. Volume I: A healing journey: Reclaiming Wellness*. Aboriginal Healing Foundation.
- Cheesbrough, A. E., Garvin, T. et Nykiforuk, C. I. J. (2019). Everyday wild: Urban natural areas, health, and well-being. *Health & Place*, 56, 43-52.
- Cheng, A. S., Kruger, L. E. et Daniels, S. E. (2003). "Place" as an integrating concept in natural resource politics: Propositions for a social research agenda. *Society and Natural Resources*, 16(2), 87-104.
- Cheveau, M., Imbeau, L., Drapeau, P. et Bélanger, L. (2008). Current status and future directions of traditional ecological knowledge in forest management: A review. *Forestry Chronicle*, 84(2), 231-243.
- Clatworthy, S. et Norris, M. J. (2007). Aboriginal mobility and migration: Trends, recent patterns, and implications: 1971–2001. Dans White, J. P., Wingert, S., Beavon, D., Maxim, P. (dir.), *Moving forward, making a difference* (pp. 207-234). Aboriginal Policy Research Volume IV. Toronto : Thompson Educational Publishing Inc.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada*. Ottawa, Canada : Gouvernement du Canada.
- Commission royale sur les peuples autochtones. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa, Canada : Gouvernement du Canada.
- Cornellier, F. (2010). *Vivre la ville : l'expérience sociale et spatiale des autochtones de Val-d'Or* (mémoire de maîtrise). Université de Montréal, Canada.

- Côté, M.-A. et Bouthillier, L. (2002). Assessing the effect of public involvement processes in forest management in Quebec. *Forest Policy and Economics*, 4(3), 213-225.
- Cree Board of Health and Social Services of James Bay. (2004). *Miyupimaatisiun: Building a strong and healthy Cree Nation. Strategic plan to improve health and social services*. Chisasibi, Canada.
- Cuerrier, A., Turner, N. J., Gomes, T. C., Garibaldi, A. et Downing, A. (2015). Cultural keystone places: Conservation and restoration in cultural landscapes. *Journal of Ethnobiology*, 35(3), 427-448.
- Davidson-Hunt, I. J. et Berkes, F. (2003). Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive learning. *Conservation Ecology*, 8(1), 5.
- Davis, A. et Wagner, J. R. (2003). Who knows? On the importance of identifying “experts” when researching local ecological knowledge. *Human Ecology*, 31, 463-489.
- Desbiens, C. et Hirt, I. (2012). Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation. *Information géographique*, 76(4), 29-46.
- Desbiens, C., Lévesque, C. et Comat, I. (2016). “Inventing new places”: Urban aboriginal visibility and the co-construction of citizenship in Val-d’Or (Québec). *City & Society*, 28(1), 74-98.
- Dietsch, E., Martin, T., Shackleton, P., Davies, C., McLeod, M. et Alston, M. (2011). Australian Aboriginal kinship: A means to enhance maternal well-being. *Women and Birth*, 24(2), 58-64.
- Di Méo, G. (1998). *Géographie sociale et territoires*. Paris, France : Nathan.
- Di Méo, G. (2007). Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? *Métropoles*, 1, 69-94.
- Douglas, V. K. (2006). Childbirth among the Canadian Inuit: A review of the clinical and cultural literature. *International Journal of Circumpolar Health*, 65(2), 117-132.
- Fitzpatrick, K. (2005). Hauora and physical education in New Zealand: Perspectives of māori and pasifika students. *Waikato Journal of Education*, 11(2), 37-49.

- Ford, J.D., Pearce, T., Duerden, F., Furgal, C. et Smit, B. (2010). Climate change policy responses for Canada's Inuit population: The importance of and opportunities for adaptation. *Global Environmental Change*, 20 (1), 177-191.
- Forest Stewardship Council. (2016a). *Guide sur le consentement libre, préalable et éclairé de FSC Canada*. FSC Canada.
- Forest Stewardship Council. (2016b). *Paysages culturels autochtones (PCA), document de discussion*. FSC Canada.
- Forest Stewardship Council. (2018). *Norme nationale d'aménagement forestier (Canada)*. FSC Canada.
- Fortier, J.-F. et Wyatt, S. (2014). Cooptation et résistance dans la planification forestière concertée au Québec : le cas des Atikamekw Nehirowisiwok et des « tables GIRT ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 35-47.
- Fortin, G. L. et Frenette, J. (1989). L'acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853. *Recherche amérindienne du Québec*, 19(1), 31-37.
- Freeman, B. M. (2019). Promoting global health and well-being of Indigenous youth through the connection of land and culture-based activism. *Global Health Promotion* 26(supp. 3), 17-25.
- Gamborg, C., Parsons, R., Puri, R. K. et Sandøe, P. (2012). Ethics and research methodologies for the study of traditional forest-related knowledge. Dans J. A. Parrotta et R. L. Trosper (dir.), *Traditional forest-related knowledge: Sustaining communities, ecosystems and biocultural diversity* (p. 535-562). Springer Netherlands.
- Gardner, H. L., Kirchhoff, D. et Tsuji, L. J. (2015). Kabinakagami hydro project environmental assessment: Duty to consult. *International Indigenous Policy Journal*, 6(3), 1-32.
- Germain, R. (2012). *Acceptabilité sociale de l'aménagement forestier écosystémique : le point de vue des Algonquins de Pikogan* (mémoire de maîtrise). Université du Québec en Abitibi-Temiscamingue, Canada.
- Gombay, N. (2005). Shifting identities in a shifting world: Food, place, community, and the politics of scale in an Inuit settlement. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(3), 415-433.

- Goodman, A., Snyder, M. et Wilson, K. (2018). Exploring Indigenous youth perspectives of mobility and social relationships: A Photovoice approach. *Canadian Geographer*, 62(5),314-325.
- Gouvernement du Canada. (2011, mars). *Consultation et accomodement des Autochtones, Lignes directrices actualisées à l'intention des fonctionnaires fédéraux pour respecter l'obligation de consulter*. Ottawa, Canada : Ministre des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada.
- Gouvernement du Québec. (2008). *Guide intérimaire en matière de consultation des peuples autochtones*. Québec, Canada.
- Gouvernement du Québec. (2010). *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier* (L.R.Q., chapitre A-18.1). Québec, Canada.
- Graham, H. et Martin, S. (2016). Narrative descriptions of miyo-mahcihoyān (physical, emotional, mental, and spiritual well-being) from a contemporary néhiyawak (Plains Cree) perspective. *International Journal of Mental Health Systems*, 10(58).
- Graham, H. et Stamler, L. L. (2010). Contemporary perceptions of health from an indigenous (Plains Cree) perspective. *International Journal of Indigenous Health*, 6(1), 6-17.
- Grammond, S. (2009). The reception of indigenous legal systems in Canada. Dans A. Breton, A. Des Ormeaux, K. Pistor et P. Salmon (dir.), *Multijuralism, causes, and consequences* (p. 45-75). Farnham, Canada : Ashgate,.
- Gray, B. (2016). *Développer des relations et faciliter la conciliation grâce à un processus de consultation véritable*. Repéré sur le site du Gouvernement du Canada à <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1498765671013/1498765827601>
- Grenier, E. (2011). Femmes autochtones en milieu urbain : une réalité mobile. *Développement social*, 11(3), 10-11.
- Grieves, V. (2009). *Aboriginal spirituality: Aboriginal philosophy, the basis of aboriginal social and emotional wellbeing* (Discussion Paper No. 9). Darwin, Australie : Cooperative Research Centre for Aboriginal Health.
- Guérin-Pace, F. (2006). Lieux habités, lieux investis : le lien au territoire, une composante identitaire? *Économie et statistique*, 393-394, 101-114.
- Hart, M. A. (2002). *Seeking Mino Pimatisiwin: An aboriginal approach to healing*. Fernwood Publishing.

- Hatala, A. R., Morton, D., Njeze, C., Bird-Naytowhow, K., Pearl, T. (2019). Re-imagining miyo-wicehtowin: Human-nature relations, land-making, and wellness among Indigenous youth in a Canadian urban context. *Social Science & Medicine* 230, 122-130.
- Hernández, B., Hidalgo, M. C., Salazar-Laplace, M. E. et Hess, S. (2007). Place attachment and place identity in natives and non-natives. *Journal of Environmental Psychology*, 27(4), 310-319.
- Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2006). *Stratégie de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake, Canada.
- Jackson, D. D. (2011). Scents of place: The displacement of a First Nations community in Canada. *American Anthropologist*, 113(4), 606-118.
- Jacqmain, H., Bélanger, L., Courtois, R., Dussault, C., Beckley, T. M., Pelletier, M. et Gull, S. W. (2012). Aboriginal forestry: Development of a socioecologically relevant moose habitat management process using local Cree and scientific knowledge in Eeyou Istchee. *Canadian Journal of Forest Research*, 42(4), 631-641.
- Jérôme, L. (2005). Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes Atikamekw : la pratique du tewehikan dans un processus de convocation culturelle. *Recherches amérindiennes au Québec*, 25(3), 19-30.
- Jodelet, D. (2003). *Les représentations sociales*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Jorgensen, B. S. et Stedman, C. R. (2001). Sense of place as an attitude: Lakeshore owners attitudes toward their properties. *Journal of Environmental Psychology*, 21, 233-248.
- Jorgensen, B. S. et Stedman, C. R. (2006). A comparative analysis of predictors of sense of place dimensions: Attachment to, dependence on, and identification with lakeshore properties. *Journal of Environmental Management*, 79(3), 316-327.
- Junot, A., Paquet, Y. et Fenouillet, F. (2018). Place attachment influence on human well-being and general pro-environmental behaviors. *Journal of Theoretical Social Psychology*, 2(2), 49-57.
- Kaltenborn, B. P. (1998). Effects of sense of place on responses to environmental impacts. *Applied Geography*, 18(2), 169-189.

- Kermoal, N. et Lévesque, C. (2010). Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 67-82.
- Kingsley, J., Townsend, M., Henderson-Wilson, C. et Bolam, B. (2013). Developing an exploratory framework linking Australian Aboriginal peoples' connection to country and concepts of wellbeing. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 10(2), 678-698.
- Kingsley, J., Townsend, M., Phillips, R. et Aldous, D. (2009). "If the land is healthy ... it makes the people healthy": The relationship between caring for Country and health for the Yorta Yorta Nation, Boonwurrung and Bangerang Tribes. *Health & Place*, 15(1), 291-299.
- Kirmayer, L. J., Sehdev, M., Whitley, R., Dandeneau, S. et Isaac, C. (2009). Community resilience: Models, metaphors and measures. *Journal of Aboriginal Health*, 5(1), 62-117.
- Kooiman, H., Macdonald, M. E., Carnevale, F., Pineda, C., Nottaway, W. et Vignola, S. (2012). Minododazin: Translating an Algonquin tradition of respect into youth well-being in Rapid Lake, Quebec. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 10(1), 1-16.
- Kornelsen, J., Kotaska, A., Waterfall, P., Willie, L. et Wilson, D. (2010). The geography of belonging: The experience of birthing at home for First Nations women. *Health & Place*, 16(4), 638-645.
- Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. (à soumettre). Lien au territoire des autochtones : différences intergénérationnelles.
- Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. (à soumettre). Manifestations, selon la génération, des trois aspects du lien au territoire (émotionnel, cognitif et fonctionnel) chez les Anicinapek et les Cris (Canada)
- Landry, V., Asselin, H. et Lévesque, C. (2019). Link to the land and mino-pimatisiwin (comprehensive health) of Indigenous people living in urban areas in eastern Canada. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(23), 4782.
- Lannegrand-Willems, L. (2012). Le développement de l'identité à l'adolescence : quels apports des domaines vocationnels et professionnels? *Enfance*, 3(3), 313-327.
- Lavallée, L. (2008, janvier). Balancing the medicine wheel through physical activity. *Journal of Aboriginal Health*, 64-71.

- Lemoine, G. (1909). Dictionnaire Français-Algonquin. Le Travailleur : Chicoutimi.
- Lepage, P. (2009). *Mythes et réalités sur les peuples autochtones* (2<sup>e</sup> éd.). Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Leroux, J. (2009). Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 85-97.
- Lévesque, C. (2003). The presence of aboriginal peoples in Québec's cities: Multiple movements, diverse issues. Dans D. Newhouse et E. Peters (dir.), *Not strangers in these parts: Urban aboriginal peoples* (p. 25–37). Ottawa, Canada : Policy Research Initiative.
- Lévesque, C. et Cloutier, É. (2013). Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec : trajectoires plurielles. Dans A. Beaulieu, M. Papillon et S. Gervais (dir.), *Les Autochtones et le Québec* (p. 281-296). Montréal, Canada : Presses de l'Université de Montréal.
- Low, S. M. et Altman, I. (1992). Place attachment. Dans I. Altman et S. M. Low (dir.), *Place attachment: Human behavior and environment, advances in theory and research* (vol. 12). Boston, MA : Springer,.
- Maltais-Landry, A. (2015). Un territoire de cent pas de côté : récits de la création d'une réserve indienne en territoire innu au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 69(1-2), 19-50.
- Manitowabi, D. et Shawande, M. (2011). The meaning of Anishinabe healing and wellbeing on Manitoulin Island. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 9(2), 441-458.
- Mannheim, K. (1990). *Le problème des générations*. Paris, France : Nathan.
- Martin, T. et Girard, A. (2009). Le territoire « matrice de culture ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 61-69.
- Masterson, V. A., Stedman, R. C., Enqvist, J., Tengö, M., Giusti, M., Wahl, D. et Svedin, U. (2017). The contribution of sense of place to social-ecological systems research: A review and research agenda. *Ecology and Society*, 22(1):49.
- McGrath, P. (2007). "I don't want to be in that big city; this is my country here": Research findings on Aboriginal peoples' preference to die at home. *Australian Journal of Rural Health*, 15(4), 264-268.

- McGregor, D., (2004). Coming full circle: indigenous knowledge, environment, and our future. *American Indian Quarterly*, 28(3/4), 385-420.
- McGregor, D. (2009). Honoring our relations: An Anishinaabe perspective on environmental justice. Dans J. Agyeman, P. Cole, R. Haluza-DeLay et P. O'Riley (dir.), *Speaking for ourselves: Environmental justice in Canada*. Vancouver, Canada : UBC Press.
- McGregor, D. (2011). Aboriginal/non-Aboriginal relations and sustainable forest management in Canada: The influence of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. *Journal of Environmental Management*, 92(2), 300-310.
- McGregor, D., Walter, B. et Simmons, D. (2010). "Our responsibility to keep the land alive": Voices of northern indigenous researchers. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 8(1), 101-123.
- McGregor, E. (2004). Algonquin Lexicon, 4<sup>th</sup> ed. River Desert Education Authority : Maniwaki.
- McIvor-Girouard, R. (2006). Mino Pimatisiwin: A Content analysis of the Aboriginal and First Nations submissions to the Commission on the Future of Health Care in Canada. Mémoire de maîtrise, University of Manitoba.
- Mckinley, E. (2007). Postcolonialism, indigenous students, and science education. Dans S. K. Abell et N. G. Lederman (dir.), *Handbook of research on science education* (p. 199-226). Mahwah, NJ : Erlbaum.
- McLeod, N. (2001). Coming home through stories. Dans A. Garnet Ruffo et G. Young-Ing (dir.), *(Ad)ressing our words: Aboriginal perspectives on Aboriginal literatures* (p. 17-36). Theytus Books.
- McMillan, D. W. et Chavis, D. M. (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.
- Miller, A. M. et Davidson-Hunt, I. J. (2013). Agency and resilience: Teachings of Pikangikum First Nation Elders, Northwestern Ontario. *Ecology and Society*, 18(3), 9.
- Ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs. (2015). *Stratégie d'aménagement durable des forêts*. Québec, Canada : Gouvernement du Québec.
- Ministère des Forêts, de la Faune et des Parcs. (2017). *Politique de consultation sur les orientations en matières d'aménagement de gestion durable des forêts et*



*de gestion du milieu forestier, document de consultation.* Québec, Canada : Gouvernement du Québec.

Ministère des Ressources naturelles. (2003). *Politique de consultation sur les orientations du Québec en matière de gestion et de mise en valeur du milieu forestier.* Québec, Canada : Gouvernement du Québec.

Ministère des Ressources naturelles. (2012). *Manuel de consultation des communautés autochtones sur les plans d'aménagement forestier intégré 2013-2018.* Québec, Canada : Direction du développement et de la coordination, Gouvernement du Québec.

Moscovici, S. (2003). Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire. Dans D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (p. 62-86). Paris, France : Presses universitaires de France.

Mundel, E. et Chapman, G. E. (2010). A decolonizing approach to health promotion in Canada: The case of the Urban Aboriginal Community Kitchen Garden Project. *Health Promotion International*, 25(2), 166-173.

Natcher, D. C. (2001). Land use research and the duty to consult: A misrepresentation of the aboriginal landscape. *Land Use Policy*, 18(2), 113-122.

National Aboriginal Forestry Association. (2000). *Aboriginal participation in forest management: Not just another stakeholder.* Ottawa, Canada : National Aboriginal Forestry Association.

Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.* Récupéré de <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-fr/drip.html>

Niezen, R. (2016). *Defending the land: Sovereignty and forest life in James Bay Cree society.* New York, NY : Routledge.

Oneha, M. F. (2001). Ka maui o ka 'oina a he maui kanaka: an ethnographic study from an Hawaiian sense of place. *Pacific Health Dialog*, 8(2), 299-311.

Paix des Braves. (2002). *Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec.* Québec, Canada : Gouvernement du Québec.

Parlee, B., Berkes, F. et Gwich'in, T. (2005). Health of the land, health of the people: A case study on Gwich'in berry harvesting in Northern Canada. *EcoHealth* 2(2), 127-137.

- Parsons, R. et Prest, G. (2003). Aboriginal forestry in Canada. *Forestry Chronicle*, 79(4), 779-784.
- Peters, E. (2010). Aboriginal people in Canadian cities. Dans T. Bunting, P. Filion et R. Walker (dir.), *Canadian cities in transition: New directions in the twenty-first century* (p. 375-390). Don Mills, Canada : Oxford University Press.
- Peters, E. et Andersen, C. (2013). Introduction. Dans Peters, E. et Andersen, C. (dir.), *Indigenous in the City: Contemporary Identities and Cultural Innovation* (pp. 1-20). Vancouver : UBC Press.
- Proulx, G., Beaudoin, J.-M., Asselin, H., Bouthillier, L. et Théberge, D. (sous presse) Untapped potential? Attitudes and behaviours of forestry employers toward the Indigenous workforce in Quebec, Canada. *Canadian Journal of Forest Research*.
- Radu, I., House, L. M. et Pashagumskum, E. (2014). Land, life, and knowledge in Chisasibi: Intergenerational healing in the bush. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3), 86-105.
- Ramos, E. (2006). *L'invention des origines : sociologie des ancrages identitaires*. Paris, France : Armand Colin.
- Rapoport, A. (1975). Australian aborigines and the definition of place. Dans P. Oliver (dir.), *Shelter, sign and symbol* (p. 38-51). Londres, Royaume-Uni : Barrie and Jenkins. Récupéré de [https://arch3711.files.wordpress.com/2014/09/rapoport\\_austaborig.pdf](https://arch3711.files.wordpress.com/2014/09/rapoport_austaborig.pdf)
- RCAAQ – Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec. (2006, juillet). *Les Autochtones en milieu urbain : une identité revendiquée*.
- RCAAQ – Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. (2016). *Mino Madji8in : en action pour le mieux-être des Autochtones dans les villes*. Montréal, Canada : Montréal Autochtone.
- Rheault, D. (1999). *Anishinaabe Mino-Bimaadiziwin, the way of a good life: An Examination of Anishinaabe philosophy, ethics and traditional knowledge*. Peterborough, Canada : Debwewin Press.
- Richmond, C. (2015). The relatedness of people, land and health: Stories from Anishnabe elders. Dans M. Greenwood, S. De Leeuw, N. M. Lindsay et C. Reading (dir.), *Determinants of Indigenous peoples' health in Canada: Beyond the social*. Toronto, Canada : Canadian Scholars' Press Inc.

- Richmond, C. A. et Ross, N. A. (2009). The determinants of First Nation and Inuit health: A critical population health approach. *Health & Place*, 15(2), 403-411.
- Richmond, C., Elliott, S. J., Matthews, R. et Elliott, B. (2005). The political ecology of health: Perceptions of environment, economy, health and well-being among 'Namgis First Nation. *Health & Place*, 11(4), 349-365.
- Rigby, C. W., Rosen, A., Berry, H. L. et Hart, C. R. (2011). If the land's sick, we're sick: The impact of prolonged drought on the social and emotional well-being of Aboriginal communities in rural New South Wales. *Australian Journal of Rural Health*, 19(5), 249-254.
- Rodon, T. (2003). *En partenariat avec l'État : les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*. Québec, Canada : Les Presses de l'Université Laval.
- Sack, R. D. (1992). *Place, modernity, and the consumer's world: A relational framework for geographical analysis*. Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press.
- Saint-Arnaud, M. (2009). *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone : le cas des Anicinapek de Kitcisakik (Québec)* (thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal, Canada.
- Saint-Arnaud, M. et Papatie, C. (2012). Ejigabwîn : la foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 111-127.
- Saint-Arnaud, M., Asselin, H., Dubé, C., Croteau, Y. et Papatie, C. (2009). Developing criteria and indicators for aboriginal forestry: mutual learning through collaborative research. Dans M. G. Stevenson et D. C. Natcher (dir.), *Changing the culture of forestry in Canada: Building effective institutions for Aboriginal engagement in sustainable forest management* (p. 85-105). Edmonton, Canada : Canadian Circumpolar Institute Press.
- Scannell, L. et Gifford, R. (2010). The relations between natural and civic place attachment and pro-environmental behavior. *Journal of Environmental Psychology*, 30(3), 289-297.
- Scannell, L. et Gifford, R. (2017). Place attachment enhances psychological need satisfaction. *Environment and Behavior*, 49(4), 359-389.
- Settee, P. (2007). *PIMATISIWIN: Indigenous knowledge systems, our time has come*. (thèse de doctorat). University of Saskatchewan, Saskatoon, Canada.

- Simpson, L., DaSilva, J., Riffell, B. et Sellers, P. (2009). The responsibilities of women: Confronting environmental contamination in the traditional territories of Asubpeechoseewagong Netum Anishinabek (Grassy Narrows) and Wabauskang First Nation. *Journal of Aboriginal Health*, 4(2), 6-13.
- Statistique Canada. (2017). *Les peuples autochtones au Canada : faits saillants du recensement de 2016*. Récupéré de <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/rt-td/ap-pa-fra.cfm>
- Statt, G. (2008). Consultation, cooperative management and the reconciliation of rights. Dans D. C. Natcher (dir.), *Seeing beyond the trees: The social dimensions of aboriginal forest management* (p. 187-208). Captus Press.
- Stedman, R. C. (2003). Sense of place and forest science: Toward a program of quantitative research. *Forest Science*, 49(6), 822-829.
- Stevenson, M. et Webb, J. (2003). Just another stakeholder? First Nations and sustainable forest management in Canada' boreal forest. Dans P. J. Burton, C. Messier, D. W. Smith et W. L. Adamowicz. (dir.), *Towards sustainable management of the boreal forest* (p. 65-112). Ottawa, Canada : NRC Research Press.
- Suich, H., Idrobo, C. J., Neba, G. A. et Tyrrell, T. (2016). Understanding the interrelationships between nature, livelihoods, well-being and poverty. Dans I. J. Davidson-Hunt, H. Suich, S. S. Meijer et N. Olsen (dir.), *People in nature: Valuing the diversity of interrelationships between people and nature*. Gland, Suisse : IUCN.
- Tanner, A. (2008). The nature of Quebec Cree animist practices and beliefs. Dans F. B. Laugrand et J. G. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones / Nature of spirits in aboriginal cosmologies* (p. 133-150). Québec, Canada : Les Presses de la Université Laval.
- Teitelbaum, S. et Wyatt, S. (2013). Is forest certification delivering on First Nation issues? The effectiveness of the FSC standard in advancing First Nations' rights in the boreal forests of Ontario and Quebec, Canada. *Forest Policy and Economics*, 27, 23-33.
- Tidball, K. et Stedman, R. (2013). Positive dependency and virtuous cycles: from resource dependence to resilience in urban social-ecological systems. *Ecological Economics*, 86, 292-299.
- Tobias, J. K. et Richmond, C. A. (2014). "That land means everything to us as Anishinaabe...": Environmental dispossession and resilience on the North Shore of Lake Superior. *Health & Place* 29, 26-33.

- Trosper, R. L. et Tindall, D. B. (2013). Consultation and accommodation: Making losses visible. Dans D. B. Tindall, R. L. Trosper et P. Perreault (dir.), *Aboriginal peoples and forest lands in Canada* (p. 317-324), UBC Press.
- Tuan, Y. (1974). *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall.
- Turner, N. J., Plotkin, M. et Kuhnlein, H. V. (2013). Global environmental challenges to the integrity of indigenous peoples' food systems. Dans H. V. Kuhnlein, B. Erasmus, D. Spigelski et B. Burlingame (dir.), *Indigenous peoples' food systems & well-being: Interventions & policies for healthy communities* (p. 23-38). Rome, Italie : Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture.
- Valence, A. (2010). Approche théorique des représentations sociales. Dans *Les représentations sociales*. de Valence Aline (dir.), Louvain-la-Neuve, Belgique: De Boeck Supérieur.
- Wendt, D. C. et Gone J. P. (2012). Urban-indigenous therapeutic landscapes: A case study of an urban American Indian health organization. *Health & Place*, 18(5), 1025-1033.
- Wilson, K. (2003). Therapeutic landscapes and First Nations peoples: An exploration of culture, health and place. *Health & Place*, 9(2), 83-93.
- Wilson, J. et Graham, J. (2005). *Relationships between First Nations and the forest industry: The legal and policy context*. National Aboriginal Forestry Association (NAFA), Forest Products Association of Canada (FPAC) et The First Nations Forestry Program (FNFP).
- Wilson, K. et Peters, E. (2005). You can make a place for it: Remapping urban Aboriginal spaces of identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(3), 395-413.
- Wilson, K., Rosenberg, W. M. et Abonyi, S. (2011). Aboriginal peoples, health and healing approaches: The effects of age and place on health. *Social Science & Medicine*, 72(3), 355-364.
- Windsor, J. E. et McVey, J. A. (2005). Annihilation of both place and sense of place: The experience of the Cheslatta T'En Canadian First Nation within the context of large-scale environmental projects. *Geographical Journal*, 171(2), 146-165.

- Withy, K., Lee, W. et Renger, R. (2007). A practical framework for evaluating culturally tailored adolescent substance abuse treatment programme in Moloka'i Hawai'i. *Ethnicity & Health, 12*, 483-496.
- Wolf, S. A. et Klein, J. A. (2007). Enter the working forest: Discourse analysis in the Northeast Forest. *Geoforum, 38*(5), 985-998.
- Wyatt, S. (2008). First Nation, forest lands and "aboriginal forestry" in Canada: From exclusion to comanagement and beyond. *Canadian Journal of Forest Research, 38*(2), 171-180.
- Wyatt, S., Fortier, J.-F. et Hébert, M. (2010b). Collaboration entre Autochtones et autres acteurs forestiers du Québec : portrait d'une diversité de pratiques et de modèles. *Forestry Chronicle, 86*(2), 243-255.
- Wyatt, S., Fortier, J.-F. et Martineau-Delisle, C. (2010a). First Nations' involvement in forest governance in Québec: the place for distinct consultation processes. *Forestry Chronicle, 86*(6), 730-741.